

IMAGENS DA COLONIZAÇÃO

*A Representação do Índio
de Caminha a Vieira*

Ronald Raminelli



prefácio de Laura de Mello e Souza

edusp

FAPESP

Jorge Zahar Editor

Copyright © 1996, Ronald Raminelli

Todos os direitos reservados.
A reprodução não-autorizada desta publicação no todo
ou em parte, constitui violação do copyright. (Lei 5.988)

1996

Direitos para esta edição contratados com
Jorge Zahar Editor Ltda.
rua México 31 sobreloja
20031-144 Rio de Janeiro, RJ
tel.: (021) 240-0226 / Fax: (021) 262-5123

Edusp - Editora da Universidade de São Paulo
Av. Prof. Luciano Gualberto, Travessa J, 374
6º andar - Ed. da Antiga Reitoria - Cidade Universitária
05508-900 - São Paulo - SP - Brasil Fax: (011) 211-6988
Tel.: (011) 813-8837 r. 216

Capa: Rara Dias

Ilustração: Gravura de Theodor de Bry
(clichê, Biblioteca Nacional de Paris)

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

R139i Raminelli, Ronald
Imagens da colonização: a representação do
índio de Caminha a Vieira / Ronald Raminelli.
— Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

Inclui bibliografia
ISBN 85-7110-377-1

1. Índios do Brasil - Colonização. 2. Índios
do Brasil - Primeiros contatos com os portugue-
ses. 3. Brasil - História - Período colonial, 1500-
1822 I. Título. II. Título. A representação do índio
de Caminha a Vieira.

93-1263

CDD — 980.41
CDU — 981

SUMÁRIO

- Prefácio, 7
- Introdução, 13
- Agradecimentos, 21
- I. GENTIOS E RELIGIOSOS, 23
1. *A natureza dos ameríndios*, 23
 2. *Índio, homem natural*, 34
 3. *Índios cristãos, colonos-tutelados*, 41
- II. BÁRBAROS E COLONIZADORES, 53
1. *Dos estereótipos*, 56
 2. *A natureza bárbara*, 66
 3. *Legitimando a guerra justa*, 69
 4. *O bárbaro e o mártir*, 73
 5. *Pseudometamorfose*, 79
- III. MULHERES CANIBAIS, 84
1. *Canibalismo de afinidade*, 85
 2. *Canibalismo de repulsão*, 93
 3. *Mulheres índias, mulheres européias*, 98
- IV. O DEMÔNIO E A POLÍTICA, 109
1. *Miserabilidades no império diabólico*, 112

2. *Um sistema agradável*, 117
3. *A resistência de Satã*, 121
4. *Santidade do Jaguaripe, um levante demonizado*, 128
5. *Sobre o complô*, 133

V. O ÍNDIO E O RENASCIMENTO PORTUGUÊS, 137

1. *Do pragmatismo lusitano*, 137
2. *O índio na metrópole*, 140
3. *O fascínio pelas grandes civilizações*, 148
4. *O índio nas artes visuais*, 152

Conclusão, 163

Referências Bibliográficas, 168

Bibliografia, 177

Prefácio

Diferentemente do que sucedeu com o negro, objeto de incontáveis estudos desde o início do século — como a exorcizar o horror da escravidão —, o índio tem sido pouco estudado em nossa história. É verdade que nossos etnólogos, assim como os estrangeiros, têm se debruçado sobre o papel da guerra, sobre a estrutura da organização social, das relações de parentesco, e ainda sobre tantos outros assuntos, valendo-se, muitas vezes, dos pobres testemunhos que ainda restam em nossas reservas e nas fronteiras que a expansão “branca” e “civilizada” não logrou exterminar; tais estudiosos produziram estudos notáveis, desde os mais antigos, como os que definiram em Lévi-Strauss a vocação de antropólogo, ou os que fizeram de Métraux um ponto de referência obrigatório, até os mais recentes e já clássicos, como os de Roberto Cardoso de Oliveira, Maria Manuela Carneiro da Cunha, Eduardo Viveiros de Castro. Entre os historiadores, contudo, o índio só se tornou tema mais habitual bem recentemente. E malgrado o brilho das análises etnológicas, elas não substituem a abordagem histórica: na falta desta, um grande vazio ia se formando.

Para não cometer injustiças, é preciso lembrar o trabalho pioneiro de Alexander Marchant, *Do escambo à escravidão*, e as observações de Stuart Schwartz, sempre agudíssimas mas em geral dispersas por suas várias obras. Nos últimos anos, dois excelentes trabalhos ajudaram a reequacionar, respectivamente, a problemática da escravidão indígena e das relações entre cultura, catequese e colonização: *Negros da terra*, de John Manuel Monteiro, e *A heresia dos índios*, de Ronaldo Vainfas. No cômputo geral, porém, continua o débito para com o tema, e perdura muitas vezes uma espécie de esquecimento sobre a escravidão

do indígena — obscurecida, aliás, pelo grande destaque dado à do negro, ressaltando-se obviamente a disparidade numérica entre uma e outra, e a importância, em termos globais, que uma e outra assumiram na economia colonial.

Imagens da colonização, de Ronald Raminelli, dá seqüência, por um lado, a este esforço incipiente de estudar os índios em chave histórica, valendo-se antes da perspectiva diacrônica do que da sincrônica — e diferindo, portanto, dos trabalhos antropológicos acima referidos. Por outro, inaugura um viés analítico inédito no tratamento do tema: o da história antropológica, ou antropologia histórica, com forte influência das análises iconológicas norteadas pelos trabalhos dos *warburgianos* — destacando-se, entre estes, Erwin Panofsky e Ernst Gombrich. Neste trabalho precursor, as imagens assumem o mesmo estatuto que as fontes escritas; aliás, as análises das representações iconográficas sobre o Mundo Novo constituem um dos pontos altos de *Imagens da colonização*.

Mas também o trabalho com as fontes escritas merece destaque; de registros muitas vezes usadíssimos — como o são várias das cartas jesuíticas do primeiro século — o autor extrai interpretações instigantes e originais, provando mais uma vez que, em História, a documentação é inesgotável, sempre passível de abordagens diferentes. Nas considerações de Léry acerca da nudez das mulheres índias, o autor mostra, por exemplo, a presença do contraponto entre simplicidade e artificialismo. Por fim, há fontes inéditas ou pouco trabalhadas, como os processos inquisitoriais contra mamelucos, depositados no Cartório da Inquisição de Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo. E, sobretudo, análises mais propriamente iconológicas realizadas pelo autor, que não descuram, contudo — seguindo o bom conselho de Carlo Ginzburg em *Indagações sobre Piero* —, da indispensável contextualização histórica.

Do confronto entre imagem e texto escrito — no primeiro caso, as gravuras sobre o Novo Mundo que ilustravam as publicações de obras como as de Hans Staden, Jean de Léry, André Thevet, ou que integravam coleções como a das “Grandes Voyages”, do editor Theodor de Bry; no segundo, as próprias narrativas dos autores mencionados, e ainda outras como as de Gabriel Soares de Sousa, Fernão Cardim, Yves d’Évreux — ressaltam o aspecto mais instigante do estudo de Raminelli. O objetivo último

é compreender o significado das imagens produzidas pelos europeus acerca dos índios da América portuguesa no decorrer do século XVI, entrando-se um pouco pelo século XVII: rastrear as matrizes sobre que se assentaram, as condições em que se produziram, mostrando, por fim, o quanto tal tipo de análise contribui para melhor compreender a natureza dos diversos projetos colonizadores integrantes do sistema colonial português.

Se texto e imagem podem dizer a mesma coisa, frequentemente discrepam. O canibalismo é um dos temas em que ocorrem com mais freqüência tais deslizamentos de significados — ou *pseudometamorfoses*, como o autor prefere dizer, parafraseando Panofsky. Tal como foram representadas na cartografia portuguesa, as práticas indígenas não se pautaram pela observação empírica, inspirando-se antes em alegorias alemãs (cap.II, p.63). Nos demais países europeus, esses deslizamentos também se verificaram, e gravuras idealizadas com base em outros conteúdos, próprios às tradições culturais do Velho Continente, foram sistematicamente reutilizadas — e aqui, quem guia Raminelli é outro ilustre warburgiano, o Ernst Gombrich de *Arte e ilusão*.

Qual o significado profundo dessas pseudometamorfoses? Por que, afinal, são ativadas?

Primeiramente, porque a arte não seguia, naquela época, critérios de representação norteados eminentemente pela observação direta da natureza — malgrado o óbvio peso de um naturalismo na arte renascentista. Não se representava o que se tinha diante dos olhos, mas o que era possível e lícito representar, segundo normas e cânones muito bem fixados. Em segundo lugar, porque a representação dos índios obedecia quase que a um *programa*, importantíssimo à consolidação e manutenção do predomínio europeu na América. O índio representado na iconografia européia é o índio bárbaro, selvagem, antropófago — incapaz, por todos estes atributos, de gerir a própria vida, e justificando, sem maiores problemas, a dominação européia — tanto a econômica e política quanto a espiritual, viabilizada pela catequese: “Enfim, a representação do índio como gentio, como cristão colono-tutelado, seria o principal trunfo dos religiosos para permanecerem no comando das comunidades ameríndias” (cap.I, p.51). Tais representações, portanto, difundiam estereótipos de barbarismo, não raro imputando-lhes características demoníacas. Estas não eram meramente detrativas, constituindo também um esforço de

“absorver a diversidade cultural encontrada no Novo Mundo” (as palavras são do autor no cap.II, p.66) e de integrar o índio ao imaginário ocidental por meio de uma nova classificação e de uma nova atribuição de valor à sua imagem.

Por isso a aproximação do índio aos elementos ameaçadores e negativos da cultura europeia: os já aludidos bárbaros, antropófagos e homens selvagens, mas também os monstros e as bruxas; o século XVI, quando começou a colonização da América, foi o de maior mortandade para as bruxas, ou pseudobrujas, como uma vasta e variada bibliografia vem destacando nas últimas décadas. No belíssimo capítulo III, “Mulheres canibais”, ficam evidentes os mecanismos de mais esta *pseudometamorfose*. Retomando certas idéias que outros autores, entre os quais me incluo, haviam indicado há alguns anos, Raminelli vai muito além, sobretudo pelo brilho da análise que aqui explora, mais uma vez, com rara felicidade, os descompassos entre imagem e texto. Numa tradição iconográfica fixada por Eckhout, atribuíam-se ao repasto das mulheres canibais partes do corpo do guerreiro morto que, a rigor — como informa a etnologia — nunca lhe couberam; por outro lado, gravuras anteriores, como as de De Bry, sistematicamente hiperdimensionaram a participação feminina em tais festins, atendendo antes a um gosto misógino e sensacionalista, nutrido com habilidade por gravuras alemãs — como a série de Hans Baldung Grien que retratou feiticeiras em preparação para o sabá —, do que à eventual fidelidade com relação aos costumes ameríndios do Novo Mundo. Vale a pena transcrever a instigante conclusão deste capítulo:

Assim, as guerras, a antropofagia e as mulheres seriam os meios ideais para recriar uma ambientação infernal, uma atmosfera fantástica e atemorizadora bem ao gosto da época. As índias canibais de Albert Eckhout e Theodor de Bry portam membros decepados, gesticulam, devoram braços e pernas, mesclavam-se às bruxas, retratadas em meio a ossos humanos, gatos, bodes e poções mágicas. O cenário permitia aos protestantes sentir emoções semelhantes às vivenciadas pelos primeiros colonizadores. Enfim, as mulheres canibais traduzem a alteridade do Novo Mundo, pois antes mesmo da descoberta da América já ocupavam um espaço no imaginário cristão (p.74).

Se são oportunas as considerações sobre o viés político-etnológico com que os colonizadores enxergaram o mundo má-

gico-religioso dos índios na América portuguesa imputando a seus agentes comportamentos sediciosos, aproximando o pajé aos bruxos e bruxas da cultura europeia (cap.IV, “O demônio e a política”), é igualmente importante a análise final sobre o destaque reduzido das representações do índio na iconografia lusitana. Nesta, manifestaram-se os traços empíricos que Joaquim Barradas de Carvalho detectara, em estudos clássicos, como característicos ao universo mental do renascimento português, e foi sobretudo na cartografia que apareceram as imagens de índios: mapas que serviam, pragmaticamente, aos viajantes, mostrando-lhes o caminho do Novo Mundo, e alertando-os para os perigos que lá encontrariam. Os franceses encontraram nos índios uma alteridade cômoda para poderem refletir sobre sua própria sociedade — e Montaigne ilustra bem tal processo; os portugueses, senhores de um vasto império habitado, inclusive, pelos ameríndios, preferiram sonhar com as imagens dos habitantes do Oriente: a Índia, a China, o Japão. Foram estas as paragens que povoaram, de fato, a imaginação lusitana na época das descobertas.

O trabalho de Ronald Raminelli é precioso. Por um lado, filia-se a uma grande tradição de história cultural, onde os expoentes talvez sejam Antonello Gerbi e Sérgio Buarque de Holanda. Por outro, vale-se do vasto conhecimento dos estudos antropológicos — Sahlins parece atraí-lo mais do que outros teóricos da antropologia — e etnológicos, aproximando-se de um novo enfoque, bastante contemporâneo: veja-se sua familiaridade com Michelle Duchet, Bernadette Bucher, Roger Bartra, para citar apenas alguns. Entre os estudiosos da literatura, afina bem mais com Frank Lestringant do que com Stephen Greenblatt; mais do que exaustivas análises de discurso, é de fato a possibilidade analítica surgida a partir do confronto texto/imagem que o interessa, a metodologia própria ao Instituto Warburg mas enriquecida pelo viés cuidadoso do historiador.

Ainda são raros, entre nós, trabalhos que, apesar de eruditos e atualizados, mantêm viva uma tradição mais propriamente nossa de pensar, buscando soluções próprias para enfrentar os problemas fundamentais de nossa história, sem pedantismo e com frescor. O de Ronald Raminelli é um destes, como o leitor irá constatar, diga-se, aliás, com grande prazer.

INTRODUÇÃO

As imagens dos povos indígenas construídas pelos europeus nos primeiros séculos da colonização constituem um tema fascinante e quase inexplorado. A bibliografia sobre o período preocupou-se em estudar as formas de dominação e os primeiros estabelecimentos agrícolas voltados para o comércio europeu. Os historiadores não priorizaram os temas teológicos e filosóficos em torno da "assimilação" dos ameríndios ao imaginário ocidental. Descartaram, assim, uma análise mais consistente sobre a relação entre brancos e índios, colonizadores e colonizados. A tradição europeia buscou em um passado remoto argumentos para consolidar essa relação pautada pela desigualdade. Os europeus não eram iguais aos ameríndios: a superioridade dos primeiros respaldava a conquista, a colonização e a catequese. Os nativos desconheciam o cristianismo, menosprezavam o ouro e a idéia de trabalho tal como concebida pelos colonizadores. Portanto, eram considerados seres degenerados, decaídos e necessitados da intervenção europeia para tomar os rumos de uma vida melhor, uma vida pautada nos mesmos princípios e valores da cultura ocidental. Esta abordagem do problema está ausente dos estudos dedicados aos primeiros contatos entre os índios e os brancos. No entanto, ela explicaria em boa parte a dinâmica da economia colonial.

Sobre o emprego da mão-de-obra indígena há o importante trabalho do historiador norte-americano Stuart B. Schwartz, *Segredos internos*, onde analisou as formas encontradas pelos portugueses para integrar os nativos aos empreendimentos desenvolvidos no Brasil. O historiador enumerou os projetos coloniais da seguinte forma:

O primeiro, empregado pelos colonos, consistia na coerção direta, sob a forma de escravização. O segundo, experimentado pelos jesuítas e a seguir por outras ordens religiosas, foi a criação de um campesinato indígena, tornando flexível as demandas européias por meio da aculturação e destribalização. A terceira estratégia foi aplicada tanto por leigos quanto por religiosos. Consistia em integrar aos poucos os indígenas individualmente como trabalhadores assalariados a um mercado capitalista auto-regulável.¹

A referida tipologia despertou-me para o problema dos projetos coloniais, para as formas de inserção do gentio, encontradas pelos colonos, pelos jesuítas e pela administração colonial. Aos índios caberia escolher entre o rigor da escravidão e a proteção dos jesuítas. Comumente, preferiam a segunda alternativa, porém ela mostrava-se tão destrutiva quanto a primeira. Os padres interferiam abertamente nos costumes indígenas, fazendo-os abandonar práticas perpetuadas por seus ancestrais. Os religiosos lançaram-se contra os padrões da cultura dos índios da costa do Brasil. A poligamia, o casamento entre primos, a antropofagia e a guerra foram duramente perseguidos e extintos entre as populações que viviam nas áreas colonizadas. Neste sentido, os projetos coloniais minavam os pilares da tradição tupinambá.

Os projetos coloniais serão aqui entendidos como parte de um sistema resultante da expansão comercial européia. O clássico estudo de Fernando A. Novais, *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial*, permitiu-me visualizar a absorção do índio ao sistema colonial, regido pelos princípios do mercantilismo. A descoberta da América deu-se no curso da abertura de novos mercados para o capitalismo mercantil. O escambo com os indígenas constituiu uma primeira etapa desse processo. Em seguida, houve a necessidade de consolidar o domínio sobre o novo território e criaram-se, então, condições próprias para o desenvolvimento de atividades econômicas capazes de satisfazer as exigências do mercado europeu. Durante a Idade Moderna, a colonização de áreas recém-descobertas iniciava-se com um pequeno povoamento, que produzia para o seu próprio consumo. Ao longo dos anos, as atividades econômicas coloniais se dinamizavam e se articulavam ao comércio europeu, obedecendo aos princípios do capitalismo mercantil. "Ora, isto obrigava as economias coloniais a se organizarem de molde a permitir o funcionamento do sistema de

exploração colonial, o que impunha a adoção de formas de trabalho compulsório ou na sua forma limite, o escravismo."²

O comércio colonial promovia a acumulação primitiva de capitais nas economias européias e exigia formas compulsórias de trabalho. Nos trópicos, as atividades produtivas não resistiriam ao assalariamento, pois os custos seriam muito altos e impediriam a exploração colonial. Sem contar com a mão-de-obra livre, os colonos produziram para o seu consumo, aniquilando as potencialidades de um comércio internacional. A solução para o impasse foi a introdução de escravos africanos. A escolha pautava-se na resistência dos jesuítas contra a escravidão dos nativos, na baixa densidade demográfica e na lucratividade do tráfico negreiro.

O combate inaciano contra a escravização do índio e o discurso em torno da inadaptação dos nativos à lavoura não impediram que os índios fossem empregados como força motriz nos primórdios da exploração da cana-de-açúcar. Contudo, para Novais, a rarefação demográfica e a dificuldade de captura seriam os mais graves empecilhos para o emprego dos autóctones como braço forte da economia canavieira. Por outro lado, a preferência pelo africano revela as engrenagens do sistema mercantilista de colonização. Para o comércio metropolitano, seria mais lucrativo abastecer as colônias com escravos negros. Por intermédio dos mercadores, o tráfico negreiro promoveria a "acumulação primitiva de capitais" na metrópole. Em compensação, o apresamento de indígenas era um negócio interno da colônia. Os ganhos provenientes desta atividade permaneceriam com os colonos.

O projetos coloniais pretendiam inserir os povos indígenas no mundo mercantilista. Deste modo, a mão-de-obra nativa contribuiria com a expansão marítima portuguesa. Sem a arregimentação do índio, não haveria força motriz capaz de implementar fortificações, vilas, engenhos e plantações. Porém, a intervenção européia não se restringiu ao âmbito econômico. Os colonos e os viajantes também conduziram os habitantes do Novo Mundo para dentro da cultura da Europa ocidental. Eles perderam paulatinamente a autonomia própria das comunidades distantes do Velho Continente e ganharam feições e atributos há muito presentes no imaginário cristão. Os índios foram, então, denominados de gentios, bárbaros, selvagens e antropófagos. A partir dessas

nomeações, os colonizadores pretendiam ressaltar o primitivismo dos nativos e sua incapacidade de gerir a própria vida. O abandono dos "costumes abomináveis" justificava a intervenção na América, consolidava a conquista e a colonização européias.

Os conflitos entre os projetos coloniais, porém, são incapazes de explicar os significados expressos pela imagem do índio. As disputas em torno da posse dos nativos apenas elucidam as motivações para nomeá-los de gentios, selvagens, bárbaros e demônios. De modo esquemático, podemos afirmar que os colonizadores denominavam os nativos de bárbaros, seres incapazes de receber a conversão, para reforçar a necessidade de escravizá-los, enquanto os sacerdotes procuravam representá-los como gentios, cristãos em potencial, pois, do contrário, a catequese estaria ameaçada. No entanto, os vários significados das imagens somente serão compreendidos por intermédio do conhecimento da teologia e da filosofia ocidental. Partindo deste princípio, a principal questão da pesquisa é compreender a polissemia da representação do índio e sua relação com os projetos coloniais. Neste sentido, vale ressaltar que a análise preocupou-se apenas pontualmente com a tradição indígena, pois sua atenção está voltada para os estereótipos forjados pelos colonizadores.

No primeiro capítulo, "Gentios e religiosos", debruçamo-nos sobre a natureza dos americanos. Os religiosos comprovaram o pendor dos catecúmenos para a cristianização. Para tanto, deram aos índios e aos europeus a mesma origem. Os americanos, os sacerdotes e colonos possuíam a mesma disposição para receber os ensinamentos divinos. A semente da "verdadeira religião" residia nos corações dos naturais da terra, bastaria a intervenção dos padres para o florescimento do grão plantado por Deus.

O capítulo trata dos princípios teológicos capazes de legitimar a catequese. Assim como santo Agostinho, os sacerdotes acreditavam que o mais repugnante dos homens seria alvo do proselitismo cristão. Para os inimigos da corrupção e do pecado, não havia impedimentos para receber os ensinamentos divinos. Os seres monstruosos teriam capacidade de entender os evangelhos e se converter ao cristianismo. A diferença entre os pagãos, os selvagens e os cristãos não estaria na espécie. A dissimilitude estaria mais na aparência do que na natureza física. O mito do homem selvagem também viabilizou a absorção do índio ao cris-

tianismo. Entre os católicos, a simplicidade e o desprezo dos nativos pelo mundo material foram considerados indícios da sabedoria divina. Ao contrário dos colonos, os indígenas pautavam-se pela virtude e sinceridade.

O mesmo raciocínio levou um huguenote a ressaltar o pendor dos índios para o cristianismo. Jean de Léry também apostou no sucesso da conversão. Para o francês, os "selvagens americanos" eram sinceros, inocentes e virtuosos, qualidades ausentes entre os habitantes do Velho Mundo. A naturalidade dos índios estaria mais próxima dos ideais cristãos do que o artificialismo dos europeus. Porém, entre os protestantes, os valores atribuídos aos "selvagens americanos" possuíam um forte apelo "colonialista", pois enfatizavam a inocência dos nativos para denunciar as atrocidades perpetradas pelos ibéricos no Novo Mundo. Os ameríndios eram crianças ingênuas, e os católicos seres gananciosos. A imagem do índio servia, por conseguinte, aos interesses coloniais dos protestantes. Para além das querelas entre católicos e protestantes, tracei uma comparação pontual entre os religiosos dos séculos XVI e XVII e os detratores da América do século XVIII. Os primeiros acreditavam na reversibilidade do barbarismo americano; os segundos consideravam o continente um espaço de degradação e incapaz de ser recuperado.

O segundo capítulo, "Bárbaros e colonizadores", demonstra como o estereótipo do bárbaro era difuso na tradição ocidental. Por intermédio dos teólogos medievais, o conceito aristotélico atravessou os mares e encontrou solo fértil nos escritos dos padres e nas narrativas dos primeiros desbravadores. No mundo colonial, o conceito sofreu uma *pseudometamorfose*, pois adaptou-se aos interesses dos colonizadores. O barbarismo legitimava a guerra justa e a escravidão do ameríndio, porque os nativos eram incapazes de entender os ensinamentos divinos e de receber a conversão. Portanto, foram forjados por Deus para servir aos europeus, usando a sua força bruta em favor dos empreendimentos coloniais.

Os religiosos pouco diferiram dos seculares quando representaram os nativos como bárbaros. Porém, entre os inicianos, a imagem do bárbaro possuía um novo significado; não respaldava a escravidão, mas valorizava a catequese e ressaltava a missão heróica dos enviados da Igreja. Com a interferência divina, as "bestas humanas" transformavam-se em cristãos devotos. Para

tanto, os religiosos sentiam fome, enfrentavam longas caminhadas e a ira dos canibais. No Novo Mundo, eles se martirizavam, purificavam suas almas e chegavam mais próximos de Deus.

Na elaboração do capítulo, sobretudo na análise iconográfica, recorri aos historiadores do Warburg Institute. Os estudos de Erwin Panofsky e E.H. Gombrich foram fundamentais para perceber a difusão dos estereótipos do bárbaro.³ A comparação entre os textos e as imagens permitiu-me visualizar como os “meios de comunicação” dos séculos XVI e XVII veiculavam a imagem do índio. Realizei a pesquisa iconográfica em diversas bibliotecas. Na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, encontrei várias narrativas de viagem ilustradas. Na Biblioteca Nacional de Lisboa, descobri uma série dedicada ao martírio dos padres jesuítas, nunca antes analisada. Na Biblioteca Nacional de Paris, consultei vários clichês e os microfilmes da coleção editada por Theodor de Bry. Localizei na Biblioteca da Universidade de Konstanz, Alemanha, as gravuras de Sebastian Münster e Hans Holbein.

A pesquisa iconográfica auxiliou-me na elaboração do terceiro capítulo, “Mulheres canibais”. A comparação entre texto e imagem permitiu-me delimitar um problema. As descrições sobre o cotidiano indígena ressaltavam a participação dos homens nas guerras, na vingança contra os inimigos e nos rituais antropofágicos. Nas gravuras sobre o canibalismo, porém, as mulheres eram as protagonistas dos festins. Em princípio, concluí, como os antropólogos estruturalistas, que as índias exerciam uma função específica durante os rituais. A partir das imagens e dos textos, entendi que as mulheres sentiam um enorme prazer em exhibir e consumir os corpos fracionados dos inimigos. No entanto, considero que a ênfase sobre o grupo feminino e o quase esquecimento dos homens eram determinados pelo imaginário europeu. A misoginia presente na Europa quinhentista, sobretudo no mundo luterano, hiperdimensionou a participação das índias nos rituais de canibalismo. Em diversas oportunidades, constatei ainda similitudes entre as nativas e as feiticeiras europeias. As mulheres canibais possuíam comportamentos e formas físicas semelhantes às das enviadas de Satã.

No quarto capítulo, “O demônio e a política”, a demonização, mencionada no capítulo anterior, ganhou um aprofundamento. Nas primeiras crônicas sobre a América, o tema da coorte infernal era recorrente. Depois da vitória do cristianismo, os diabos te-

riam deixado a Europa e se dirigido para o Novo Mundo. Sob a sedução demoníaca, os feiticeiros enganaram as tribos, conduzindo-as para uma terra onde todos os desejos seriam realizados. Na busca da Terra do Sem Mal, os ameríndios encontraram a morte, seja por intermédio dos castigos desferidos pelos demônios, seja pela fome. A intervenção europeia almejava reverter o quadro de penúria e libertar os “pobres americanos” da tirania do Mal. Os colonizadores criariam, portanto, um mundo harmônico, onde os nativos não mais passariam fome e teriam roupas e comidas. A miséria e os demônios seriam definitivamente afastados.

Em outros momentos, os índios deixaram de ser vítimas e ganharam a pecha de perversos. Os desregramentos sexuais, o canibalismo e as superstições demonstravam as ligações entre os índios e Satã. As mencionadas práticas, porém, originavam-se do Diabo e não provinham da natureza dos nativos. Os relatos jamais demonstraram a irreversibilidade dos costumes indígenas, cabendo aos padres a tarefa de transformá-los em fiéis aliados. Porém, a catequese enfrentou a resistência dos feiticeiros, agentes do Maligno. Os pajés e os religiosos lutavam por um mesmo ideal, embatiam-se pelo comando religioso das aldeias. A luta contra o anticristo, portanto, era a condição *sine qua non* para o sucesso da cristianização do Brasil.

O quinto capítulo, “O índio e o renascimento português”, conforma uma nova abordagem do problema, a difusão da imagem do índio em Portugal. Em poucas ocasiões, os intelectuais lusitanos preocuparam-se com as comunidades dos trópicos, pois encantaram-se pelas civilizações do Oriente. O fascínio lusitano pela grandiosidade do Império do Centro promoveu a publicação de várias narrativas de viagens. Nelas, os lusos enfatizavam a rígida organização do Estado e a obediência dos súditos. Os costumes ameríndios, em contrapartida, não suscitaram debates teológicos por parte dos membros do Colégio da Companhia de Jesus e da Inquisição de Lisboa. Em Portugal, os religiosos não se preocuparam com os costumes desviantes, com a viabilidade da catequese, nem mesmo discutiram sobre a legitimidade da conquista. Em raros momentos, os intelectuais procuraram inserir as comunidades indígenas nas discussões teológicas.

Em compensação, os índios foram fartamente representados na cartografia portuguesa como homens selvagens, como canibais

e como auxiliares na faina colonial. Nas cartas geográficas, havia ainda referências sobre os costumes indígenas, as atividades extrativas do pau-brasil e a coerção do colonizador, demonstrando que a realidade americana deveria constar dos mapas. O pragmatismo português, ressaltado por Sérgio Buarque de Holanda, novamente se afirma, pois o homem e a natureza americanos foram introduzidos, de modo mais intenso, no Renascimento português por intermédio da cartografia: ora auxiliando os desbravadores do Novo Mundo a cumprir sua missão "civilizadora", ora simbolizando os perigos que os portugueses enfrentariam no novo território.

Notas

1. SCHWARTZ, Stuart B., *Segredos internos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p.40.
2. NOVAIS, Fernando A., *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. 2ª ed., São Paulo: Hucitec, 1983. p.67 e 92-106. A citação encontra-se na p.96.
3. PANOFKY, E., *Estudos de iconologia*. Lisboa: Imprensa Universitária/Estampa, 1986.; GOMBRICH, E.H., *Imágenes simbólicas*. Madri: Alianza, 1986; *Arte e ilusão*. São Paulo: Martins Fontes, 1986; *La imagen y el ojo*. Madri: Alianza, 1991. Contei ainda com o importante estudo de MITCHELL, W.J.T., *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1986. Devo ainda dizer que as análises iconográficas são tributárias de um importante curso ministrado pelo prof. Ul-piano T. Bezerra de Menezes, durante o primeiro semestre de 1992.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES) por me ter concedido bolsa de estudo, no programa de PICD, entre os anos de 1991 e 1994, bem como a bolsa-sanduíche, que me permitiu pesquisar em arquivos e bibliotecas portuguesas, francesas e alemãs. A Fundação Universidade Federal do Paraná (FUNPAR) concedeu-me auxílio nos anos de 1992 e 1994. Por intermédio de minha orientadora, Laura de Mello e Souza, recebi ainda financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) para publicação deste livro. A FAPESP também apoiou as pesquisas que realizei para o mestrado e teve uma participação decisiva na minha carreira acadêmica.

O Departamento de História da Universidade Federal do Paraná concedeu-me licença para pesquisar e redigir a tese. Por isso, não poderia deixar de agradecer aos companheiros e amigos do departamento que sempre me acolheram com tanta consideração. Nas diversas etapas do trabalho, contei com apoio de vários amigos. Durante a fase de pesquisa em Portugal, fui orientado pelo prof. dr. Francisco Bethencourt, da Universidade Nova de Lisboa. Suas sugestões e empenho foram fundamentais, não tenho palavras para lhe agradecer. Em Lisboa, convivi diariamente com Adriana Romeiro e Tiago Miranda. Com a companheira de viagem Adriana, enfrentei as saudades do Brasil e as intempéries das terras lusas. Joaquim Caetano de Oliveira, funcionário do Museu Nacional de Arte Antiga de Lisboa, indicou-me bibliografia sobre a arte portuguesa do Renascimento. Em Paris, o prof. Jean-Pierre Moreau sugeriu-me a leitura de obras recém-publicadas no mercado editorial francês e americano. Minha irmã,

Any Raminelli, ajudou-me na pesquisa realizada na Biblioteca da Universidade de Konstanz.

Pelo apoio, críticas e sugestões, sou grato a Ana Salas, Maria Luiza Andrezza, Etelvina Trindade, Maria Fernanda Bicalho, Vânia Fróis, Luciano Raposo Figueiredo, Marnio Teixeira Pinto, Andréia de Oliveira Castro e Margareth Rago. No exame de qualificação e na defesa de doutorado, beneficiei-me das observações dos professores Fernando A. Novais, Ulpiano Bezerra de Menezes, Gilberto Velho, Ronaldo Vainfas e Mary del Priori. Mary também auxiliou-me durante a pesquisa documental e emprestou-me livros valiosos, sem eles a tese não teria o atual formato. Antônia Schwinden revisou a tese e sugeriu modificações na forma de expor as argumentações. Laura de Mello e Souza e Ronaldo Vainfas fizeram uma leitura cuidadosa da primeira versão da tese. A eles devo minha formação e por isso dedico-lhes esta tese. Agradeço ainda a Laura pela dedicação com que me orientou desde o mestrado. Durante todos esses anos, ensinou-me a buscar novas trilhas historiográficas.

Por fim, o reconhecimento a Beatriz e Nina pelo afeto e compreensão durante esses longos anos de preparação acadêmica.

I

GENTIOS E RELIGIOSOS

1. A natureza dos ameríndios

O padre Simão de Vasconcelos concebeu uma epopéia ao escrever a história da Companhia de Jesus no Brasil.¹ Os jesuítas, assim como Ulisses, lutaram bravamente contra as diversidades do novo território e viabilizaram a missão heróica de converter os índios à causa do cristianismo. Enfrentaram as intempéries de uma viagem marítima cheia de aventuras e aportaram em uma terra desconhecida, inóspita e povoada de canibais. Ainda tiveram de resistir às longas caminhadas através das florestas tropicais, percurso povoado por onças e cobras que tinham a natureza exótica como aliada. A fome e os martírios da purificação da alma não faltaram aos heróis da cristandade. Os novos Ulisses não temeram os possíveis monstros escondidos na densa mata e, como guerreiros, desafiaram o maior rival do mundo cristão. Em priscas eras, o anticristo havia dominado a América, e os padres receberam a missão de desbancá-lo. As mensagens do Evangelho somente chegariam aos corações dos gentios caso o poder do Mal fosse desacreditado. Deste modo, a catequese provocaria a ruína do império maligno e pela conversão promoveria a liberdade dos antigos escravos de Satã. A conquista espiritual lutou contra um incrível adversário, soberano por seis mil anos do vasto império da "Gentilidade Brasília". Durante séculos, o Criador permitiu o abandono do novo continente, destituindo-o de profetas, de Paraíso terreno e de seres racionais. Deus preteriu-o em favor da Europa, Ásia e África, onde criou o homem, formou o Paraíso e enviou os patriarcas. A América permaneceu, até a

chegada dos primeiros enviados da Igreja, sem a palavra revelada, sem luz, sem fé, sem salvação.

O povoamento do novo território "originou-se" depois do ano de 1656 da criação do mundo. Comparado à Europa, abrigou núcleos populacionais em tempos mais recentes, pois antes do dilúvio não havia homens nessas paragens. "Esta resolução é certíssima: consta da Sagrada Escritura, porque dos homens que viviam no mundo antes do dilúvio, nenhum escapou, exceto as oito almas da Arca de Noé" (p. 82). Depois do dilúvio, os homens da Arca de Noé permaneceram no mundo conhecido, pois as escrituras não mencionam o deslocamento dos sobreviventes em direção ao continente recém-descoberto.

Portanto, declarou o padre Simão de Vasconcelos, os eventos narrados pelos naturais da terra não mereciam crédito. Os relatos indígenas sobre a inundação das águas e o salvamento de heróis míticos não passavam de invenções. A falta de registros escritos permitiu distorções e promoveu o surgimento de histórias adulteradas pela fraqueza da memória e pelos longos séculos.

Para o padre Simão de Vasconcelos, os primeiros povoadores da América poderiam ser os construtores da Torre de Babel. A inviabilidade da obra provocou muita frustração e a necessidade de procurar novas terras para se fixar. "E se assim é, são muito antigos estes povoadores; porque a história da torre passou aos 131 anos depois do dilúvio, na era de 1788 da criação do mundo, 2174 antes da vinda de Cristo" (p. 91). Os hebreus, os troianos e os africanos também poderiam ter aportado nessas paragens e iniciado o estabelecimento de novos núcleos populacionais. No entanto, o jesuíta descartou todas as possibilidades anteriormente mencionadas, em favor de uma hipótese, segundo ele, mais plausível. E assim constatou que os índios não se originaram dos antigos povos do Mediterrâneo. Seus antepassados partiram de um território mais próximo do Novo Mundo. Os ameríndios provinham de uma prodigiosa ilha chamada Atlante.

A ilha localizava-se na boca do mar Mediterrâneo, próxima das Colunas de Hércules, e possuía uma extensão agigantada, maior que a África e a Ásia. Porém, o destino tramou contra a região, sendo completamente inundada pelas águas do oceano. O fenômeno ocorreu por ocasião de um grande terremoto e aluvião de águas de um dia e uma noite. Depois da catástrofe, as águas tornaram-se navegáveis, originando o oceano Atlântico.

Alguns vestígios dessa gigantesca ilha permaneceram e denominaram-se de Madeira, Açores e Cabo Verde. Para o imaginoso jesuíta, as dimensões colossais de Atlante comprovavam a continuidade entre a ilha e a América. Talvez o encontro das terras formasse um único continente, tornando plausível a origem atlante dos povos americanos.

A existência de Atlante promoveu uma calorosa discussão. Muitos negavam a autenticidade do testemunho de Platão, enquanto os defensores procuravam indícios para comprovar o desmoronamento da fabulosa civilização. Alguns sábios concebiam-na como invenção e fábula. No entanto, Simão de Vasconcelos não se incomodou com as dúvidas e insistiu, confessando acreditar na autoridade do filósofo, chamado em seu tempo "por antonomásia o Divino, luz de toda a Filosofia, e de todos seus segredos, e tão sério em todo seu dizer: mas também o modo com que fala, quando a segue, descrevendo-a com todas suas particularidades, da grandeza da terra, fertilidade dos sítios, seus bosques..." (p. 94).

No Brasil, os nativos acreditavam que seus antepassados vieram de uma outra parte do mundo, sendo gente de cor branca. Em tempos remotos, dois irmãos e suas famílias chegaram a estas bandas pelo mar e aportaram em uma baía segura e formosa, que depois foi denominada de Cabo Frio. Os novos povoadores partiram em uma viagem, fugindo da própria pátria por causa de guerras. Em solo americano, os homens começaram a realizar diligências em busca de gente e notícias sobre o lugar. Porém, nada encontraram além da solidão, das feras e das aves. A frescura e a fertilidade da natureza incentivaram a permanência do grupo nestas paragens. Não tardou e os pioneiros fundaram o primeiro povoado do Brasil, motivados pela exuberância da paisagem. Desde então, os habitantes se multiplicaram e repartiram entre si as melhores terras. Porém, a união do grupo sofreu alguns contratemplos, que ocasionaram o fracionamento do núcleo original. Uma possível explicação para as desavenças e o rompimento da unidade estaria na disputa, entre as mulheres dos irmãos, pela posse de um papagaio. A querela provocou tantas paixões que a família do irmão mais velho ficou na terra, enquanto o grupo ligado ao mais moço dirigiu-se ao Sul. Os dissidentes costearam o litoral e chegaram a um grande rio, denominado mais tarde de rio da Prata. Simão de Vasconcelos considerou o

irmão mais jovem como progenitor dos habitantes da América espanhola. "E este dizem foi o primeiro habitador das terras, que hoje chamamos Buenos Aires, Quito, Peru, e as demais daquelas partes" (p. 95).

No entanto, a cor da pele, a língua e os costumes afastavam os ameríndios da origem européia. Se Atlante constituiu o núcleo original dos povos da América, como explicar a tez vermelha e as práticas demoníacas perpetradas pelos americanos? Nenhum dos primeiros povoadores, afirmou Vasconcelos, possuía a cor vermelho-tostada. O calor demasiado provocou a transformação da tonalidade da pele. Tal argumento encontrou respaldo na filosofia e na lógica dos aristotélicos, que relacionavam o clima frio à cor branca e a negra ao excesso de calor. Aristóteles atribuía a cor branca do cisne à frialdade do ventre da mãe; e a negritude do corvo ao calor do ventre. Entre os dois extremos, surgem as outras tonalidades. Por outro lado, a mudança da cor, e logo da natureza, somente ocorreu com a persistência do calor. Um europeu exposto ao sol tropical permaneceria com a sua *cútis* original. Os descendentes dos primeiros habitantes da América teriam mudado de coloração devido aos séculos de exposição ao sol e ao calor, mas não se tornaram pretos como os africanos. Seguindo este raciocínio, o vermelho-tostado, a cor embaçada dos nativos, denunciava a origem européia dos povos do Novo Mundo. Porém, argumenta o jesuíta, a cor da tez dependia igualmente dos pais, "porque se ambos têm virtude fria, geram brancos; se ambos cálida, geram preto: e se uma fria, outra cálida, geram de cor entremeia, nem perfeitamente branca, nem preta" (p.97).

A variedade das línguas também chamou a atenção de Simão de Vasconcelos. Os primeiros povoadores do Brasil falavam um só idioma. Depois de longos séculos de isolamento, o vernáculo original se adulterou e se multiplicou. Porém, as regras da gramática, com nomes, verbos, declinações, conjugações ativas e passivas, permaneceram. O padre José de Anchieta ressaltou a perfeição da fala dos nativos, comparando-a à língua grega. Em que escolas aprenderam, no meio do sertão, tão corretas normas gramaticais? A resposta para o mencionado questionamento segue o mesmo raciocínio das transformações do português desde a sua origem no latim. Assim, as falas dos

ameríndios provêm de um único núcleo que sofreu mudanças e corruptelas capazes de promover a diversidade lingüística dos povos americanos.

Vasconcelos encontrou caminhos engenhosos para comprovar a origem européia dos índios. No entanto, encontrou muitos obstáculos para entender a corrupção dos costumes, pois os nativos eram feras selvagens e desumanas, vivendo "ao som da natureza, nem seguem fé, nem lei, nem rei", sendo estes os freios e os parâmetros de todo ser racional. Os índios descritos pelo religioso andavam em manadas pelos campos. A nudez dos homens e mulheres os confundia com os animais, com as feras e bestas que viviam "sem empacho algum da natureza" (p. 98). Seus costumes eram isentos de leis, de jurisdição e de república. Era gente paupérrima, cujo ato de comer realizava-se sobre a terra, enquanto os alimentos provinham da ferocidade, da presteza no manejo dos arcos e flechas. Suas orelhas, faces e braços andavam esburacados; orifícios onde engastavam pedras de várias cores e tamanho. "Parecem mais brutos em pé, que racionais humanados; uns semicapro, uns faunos, uns sátiros dos antigos poetas" (p. 98). A humanidade há muito tinha abandonado os filhos da América, pois estes seres comportavam-se como alimárias, sem política, sem prudência e possuíam inúmeras perversões, dados à preguiça, à mentira, à gula e à bebedeira. Neles, a luz da razão há muito já havia se extinguido. Caso ainda houvesse algum vestígio dessa chama, ela seria quase da mesma intensidade daquela encontrada entre as feras.

Simão de Vasconcelos relatou em minúcia as erronias e lembrou o quanto os nativos se encontravam afastados da humanidade e das regras mínimas do convívio cristão. Ao longo da narrativa, a heróica missão dos jesuítas tornava-se cada vez mais audaciosa e quase impossível, pois transformar homens-feras em cristãos devotos era uma tarefa árdua. A cada indício de barbárie, a cada lembrança do poder de Satã sobre o gentio, ficava mais distante a construção de uma civilização cristã no Brasil. Mas os guerreiros da fé não se vergavam ante as intempéries da jornada e continuavam o nobre encargo de salvar as almas da danação. A monstruosidade dos ameríndios valorizava o esforço dos padres e revelava ao mundo o empreendimento colonial dos portugueses.

E é bem que conheçam eles, e o mundo, as monstruosidades de sua natureza, para que delas mais admirem a eficácia, com que a lei de Deus de toscas pedras faz filhos de Abraão, e de rudes, e bárbaras, homens racionais: porque é cousa certa, que com a virtude, e boa criação desta santa lei entre os portugueses tem visto no Brasil mudanças mui notáveis nas nações desta gente (p. 113).

O importante era demonstrar a notável metamorfose produzida pelo cristianismo e ressaltar o longo caminho trilhado pelos colonizadores para restituir a humanidade a seres que, há muito, perderam ou adulteraram as regras mínimas de civilidade. O nascimento de um novo ser, concebido pelos religiosos e por Deus, promovia a morte de bestas-humanas e o surgimento de "cidadãos da cristandade". A origem atlante do gentio, com certeza, somou-se aos esforços dos padres, pois a natureza dos ameríndios em nada diferia da dos europeus. Desse modo, padres, colonizadores e índios provêm de um mesmo espaço, foram forjados por um único criador, portanto possuíam as mesmas capacidades.

Idêntica lógica levou Yves d'Evreux a definir a crença natural dos selvagens.² O religioso parte do princípio de que o criador concebeu o espírito humano com a capacidade de reconhecer a verdadeira religião. Todo homem possui potencialidades para se tornar cristão, tal pendor se encontra adormecido até o dia da revelação; até o dia do encontro entre o gentio e a divina sabedoria. Mas somente após a conversão, poderia ele desenvolver as sementes plantadas pelo Todo-Poderoso. Em contrapartida, enquanto permanecesse sob o jugo tirânico do Demônio, ficaria imerso na escuridão das trevas, padecendo fomes e necessidades. No momento em que sua alma se desprendesse do cativeiro, guiada pelos profetas de Deus, vislumbraria a luz, as artes e as boas ciências. A partir de então, sua capacidade de aprender se multiplicaria e nasceria a esperança de eles se civilizarem. Yves d'Evreux acreditava que os tupinambás possuíam todas as condições para sofrer esta metamorfose. Depois de sentir a presença de Deus, os nativos demonstravam as mesmas delicadezas e amabilidades de homens educados.

Deus plantou no espírito humano as raízes e as sementes da virtude (*semences des vertus*), alicerces capazes de originar o nascimento dos verdadeiros súditos da cristandade. Porém, as potencialidades somente floresceriam caso se cumprissem os ter-

mos do pacto travado entre Criador e criatura. Neste momento, os bárbaros despertariam do profundo sono de uma má crença, acordariam de um pesadelo cujo protagonista era o próprio príncipe das trevas. A Deus caberia fazer arder e queimar a faísca de fogo da luz natural, esperança que permaneceria quase extinta devido às mil superstições e credices enganadoras. A pequena faísca (*la petite étincelle de feu de lumière naturelle*), guardada no coração dos homens desde o dilúvio, era a crença natural. A conversão e a obediência cega às leis divinas permitiriam aos homens alimentar o fogo da fé e, por conseguinte, viabilizariam o desenvolvimento dos alicerces, das artes e das ciências. Somente o cristão poderia edificar um prédio e extrair da semente uma bela árvore carregada de flores e de frutos, doutrina esta bem aprovada por São João Crisóstomo, na homilia 55, ao povo de Antioquia.

Para o frade Yves d'Evreux, os selvagens sempre tiveram conhecimento de Deus, não da Essência, da Unidade e da Trindade. Conhecer os meandros da divina sabedoria dependia da fé. Somente depois da conversão os nativos alcançariam a sua complexidade. Porém, Deus deixou na natureza vestígios, por intermédio dos quais poderiam os homens tecer algumas conjecturas. Entre os índios, denominou-se Deus de Tupan, a mesma nomeação dada ao trovão. Ao empregar o mesmo nome no singular, os naturais da terra não se referiam aos relâmpagos e trovões. Conta o frade, um velho índio informou que o trovão não era um homem, pois não seria capaz de andar de Oriente para Ocidente com tanta rapidez. Ademais, se o fosse, necessitaria de um outro para concebê-lo, pois todo ser procede de um outro. E, finalizou o velho, como Tupan não o é, Tupan não é humano. Ele existe em toda a parte e criou o mundo. Antes mesmo da chegada dos europeus, os ameríndios já conheciam o Criador. A religião natural deixou rastros no coração dos nativos.

No *Diálogo sobre a conversão do gentio*, o padre Nóbrega também abordou o tema da natureza humana e da predisposição dos homens, sejam eles bons ou maus, para receber a revelação.³ Os índios se comportavam como cães, quando se matavam e se comiam; agiam como porcos, quando perpetravam seus vícios. Mesmo assim, havia entre os nativos as sementes plantadas por Deus, prontas para germinar. A conversão era o fogo que amoleceria o metal e lhe daria a forma desejada. A forja do Senhor,

continuou o padre, atuou sobre os seres humanos desde Adão e o pecado original. Todos os povos precisariam da purificação do fogo para encontrar o verdadeiro caminho. Os portugueses, os castelhanos, os tamoios e os aimorés foram originariamente bestas. No entanto, possuíam alma e uma bestialidade natural, dualidade que permitiria a metamorfose e o nascimento de cristãos devotos. Muitas gerações adoraram pedras e paus, bois e vacas, reverenciaram feiticeiros, diabos e se pautaram segundo preceitos errôneos. Os filósofos romanos alcançaram grande sabedoria e não chegaram à verdade; ao contrário, prezavam a luxúria e a mentira. Ainda que os índios jamais tivessem alcançado a sofisticação das civilizações clássicas, entregaram-se aos ferreiros de Deus.

Da parte do gentio, digo, que uns e outros tudo são ferro frio, e que quando os Deus quiser meter na forja logo se converterão; e se estes na frágua de Deus ficarão para se meterem no fogo deradeiro, o verdadeiro ferreiro, senhor do ferro, lá sabe o porquê, mas de aparelho de sua parte tão mau o tem estes como o tinham todas as outras gerações (p.344).

Os depoimentos dos padres Simão de Vasconcelos, Yves d'Evreux e Manuel da Nóbrega primam por conceber a catequese como uma retomada da evolução humana. Os europeus e os ameríndios descenderiam do mesmo núcleo populacional, possuiriam as sementes do cristianismo, carregariam consigo os alicerces da verdadeira religião. Portanto, seguiram juntos os mesmos caminhos até o momento da separação, quando os primeiros emigrantes deixaram para trás o Velho Mundo e se embrenharam por terras desconhecidas. A separação ocasionou o surgimento de homens-feras, de bestas humanas, capazes dos mais atroz desvios. Assim como Adão e Eva sofreram punições pelo pecado original, os índios padeceram pelo seu isolamento e pela ignorância em relação às Santas Escrituras. O homem foi criado justo e com boa vontade. O homem e a vontade boa são obras de Deus. "A má vontade primeira", comentou santo Agostinho, "que no homem precedeu todas as restantes obras más, foi menos obra que verdadeiro declinar das obras de Deus às próprias. E tais obras são más, por serem segundo o próprio cânon, não segundo Deus..."⁴ A má vontade levou Adão para longe do Paraíso, e a permanência na América, no espaço das trevas, provocou danação dos gentios americanos. Na verdade, os habitantes do Novo Mun-

do suportaram um duplo castigo: o primeiro acometeu a todos os homens, depois que Adão e Eva foram expulsos do Paraíso; o segundo afetou os primeiros moradores da América e suas descendências, pois os últimos padeceram com os desmandos dos diabos, com alterações físicas e comportamentais devido ao isolamento e à tardia conversão ao cristianismo.

Os índios sofreram graves alterações na tonalidade da pele, na linguagem e, sobretudo, nos costumes. O canibalismo, a nudez e as inúmeras erronias perpetuadas pelos naturais do Novo Mundo representam a segunda degeneração, a segunda queda. Os padres teriam a missão de trazer os ameríndios para o mesmo estágio de evolução onde se encontravam os europeus cristianizados. O conhecimento das escrituras e o incremento da fé removeriam os indícios de barbárie e preparariam os nativos para alcançar o reino dos céus. A conversão traria a pureza e a virtude perdidas por Adão depois de ter comido o fruto proibido. Para santo Agostinho, Adão e Eva possuíam ao mesmo tempo uma vida animal e espiritual e permaneceram no Paraíso submetidos a uma rígida obediência aos ensinamentos divinos. Antes da queda, viviam em estado de inocência; depois, em condição de pecado e penitência. Em seguida ao julgamento, eles e seus descendentes receberiam o merecido castigo pelas faltas cometidas ao longo de suas vidas. A terceira fase da história da humanidade é, portanto, um acerto de contas com o criador e um retorno ao primeiro estágio. Nesta fase, ao contrário de Adão antes da maçã, os homens e as mulheres não possuirão o corpo carnal.⁵

Na América, os religiosos desejavam conduzir o índio para a última etapa da evolução. Para tanto, os ameríndios teriam de abandonar os "vis costumes", converter-se e morrer como cristãos. Deste modo, a vida dos "selvagens americanos" seria absorvida pela temporalidade cristã, dividida entre o passado, o presente e o futuro. A concepção de tempo exposta pelos religiosos constitui uma "filosofia da história, caracterizada pela Teoria do Declínio e pela Restauração Futura. Os eventos descritos seguem uma lógica fundada na queda progressiva e na ascensão final. A humanidade viveu o seu período glorioso no início dos tempos, desde então a vida dos homens foi marcada pela decadência. O futuro promoverá o acirramento deste estado de coisas até o momento em que um agente externo intervier no processo. O cristianismo, por conseguinte, pretende reverter o quadro de pro-

gressiva degradação da humanidade e implantar o reino dos céus. O futuro é um retorno à primavera dos tempos, uma volta ao mundo antes do pecado original.⁶

No entanto, em relação à saga da humanidade, a história dos americanos narrada pelo padre Simão de Vasconcelos possui algumas nuances. A decadência das sociedades indígenas realizou-se de modo mais acelerado. No Novo Mundo, as perdas tomaram proporções inigualáveis, quando comparadas à decadência que se abateu sobre a espécie humana do Velho Continente. A natureza americana teria redimensionado os efeitos catastróficos advindos com o pecado original?

Não restam dúvidas para o padre Vasconcelos que, em relação aos habitantes da Europa, os ameríndios sofreram um processo de degradação muito mais acentuado. Segundo Platão, Atlante abrigava uma grande civilização, capaz de rivalizar com a alta cultura grega. No entanto, os vestígios do seu esplendor desapareceram por completo entre os índios. A escrita, a centralização do Estado, a língua e os costumes perderam-se nos tempos, enfraqueceram até a quase extinção. O religioso destacou a magnitude da decadência dos americanos, avaliando, de modo indireto, a força avassaladora, o poder de destruição e a hecatombe que acometeram as comunidades egressas da fabulosa ilha. Por que os gregos e romanos rumaram em direção ao cristianismo e os índios se afogaram, cada vez mais, na escuridão? A descoberta tardia do Novo Continente e a ignorância prolongada da Santa Escritura teriam proporcionado tal estado de decrepitude? Alguns padres acreditavam nessa hipótese, pois se perguntaram por que Deus abandonou, durante longos séculos, a "pobre gente" da América. Caso os missionários tivessem chegado ao território em um período mais recuado, os índios não viveriam em tal estado de degradação.⁷

As teses sobre decadência dos americanos se perpetuaram por longas décadas. Em meados do século XVIII, pensadores como Buffon e De Pauw representaram os ameríndios como seres inferiores e incapazes de alcançar o estágio de desenvolvimento da civilização européia. A natureza do continente explicaria a degeneração, a preguiça e a indolência presentes entre os habitantes do Novo Mundo. Para Buffon, os nativos foram inábeis no domínio do meio hostil, a fim de revertê-lo segundo seus interesses. O homem ficou à mercê dos caprichos da mãe natureza

e permaneceu passivo frente às potencialidades oferecidas pelos reinos animal e vegetal. Os ameríndios não se destacaram das outras espécies. O espaço seria então dominado pelos répteis e insetos, por seres de sangue frio e de formas agigantadas.

De Pauw abordou o problema sob um prisma mais radical: os homens americanos não eram animais imaturos, crianças crescidas; eram, sim, seres degenerados. A natureza era débil e corrompida: débil por estar corrompida; inferior por estar degenerada. Somente os insetos, as serpentes e os bichos nocivos prosperaram, tornando-se mais gordos, maiores e mais temidos. O clima seria contrário ao florescimento da sociedade e do gênero humano. Uma enorme catástrofe, talvez, explicaria o estado de penúria vivido pelos animais e homens americanos. De forma pouco clara, De Pauw aludiu a terremotos espantosos, a inundações diluvianas e à combustão incontrolável como responsáveis pela degradação. O pensador chegou mesmo a sugerir que um "segundo dilúvio" teria afetado apenas a América. A inferioridade dos ameríndios seria o resultado da destruição provocada pela catástrofe, semelhante à debilidade que acometeu a Terra no momento posterior ao dilúvio universal. Depois que as águas baixaram, constataram-se a degeneração da fauna, o aniquilamento das árvores boas, o crescimento dos desertos, a multiplicação das bestas e plantas nocivas.⁸

Desde o século XVI, surgiram inúmeras explicações para o atraso das populações americanas. No início, culpavam os diabos e os feiticeiros pelo estado de penúria, pois atormentavam a vida dos índios e empurravam-nos para a danação. Os cronistas relataram uma verdadeira tragédia comandada pelos demônios: os últimos induziam os nativos à morte. A fome e a penúria dizimaram-nos aos milhares, enquanto os filhos de Deus se alimentavam da melhor maneira, possuíam belas vestes, eram temidos e admirados. O desconhecimento do cristianismo também foi apontado como responsável pela situação, pois os cristãos não eram acometidos pelas intempéries relatadas pelos ameríndios. Os franceses, constatou o chefe Iacoupen, eram ricos, valentes, dominavam os oceanos e combatiam os inimigos com a pólvora. Em compensação, os gentios viviam errantes, sem roupas e machados. Seus corpos eram frágeis às doenças e não resistiam, como os brancos, às epidemias que grassavam ao longo do litoral do Brasil.⁹

No século XVIII, o Diabo não mais despertava a atenção dos europeus. A perseguição às bruxas e as lutas religiosas haviam perdido o ímpeto original. Deste modo, a maldade não poderia ser empregada como álibi para explicar a penúria vivenciada na América. Os pensadores iluministas explicaram “a incapacidade dos nativos” por intermédio das catástrofes naturais. Ao contrário dos religiosos dos séculos XVI e XVII, os detratores da América não acreditavam no poder do cristianismo para reverter o processo de degeneração. Buffon e De Pauw não se preocuparam com a capacidade dos índios em entender o Evangelho e se tornar cristãos devotos. E, assim, não consideravam a hipótese de reverter a decadência.

Nesse sentido, um mesmo problema — a degeneração dos ameríndios — foi concebido sob dois aspectos. Os religiosos acreditavam no declínio temporário e reversível, capaz de recuar com a conversão, enquanto os iluministas, particularmente Buffon e De Pauw, apontaram para a corrupção natural dos americanos e tenderam, portanto, a demonstrar a irreversibilidade do processo. Em princípio, posso traçar uma antinomia entre padres e filósofos, entre os séculos XVI-XVII e o século XVIII. Porém, o debate em torno da natureza do índio é muito mais amplo e faz-se mister trilhar novas veredas.

2. Índio, homem natural

Durante a Idade Média, a Igreja mostrou-se muito ciosa em relação aos recém-convertidos. Os pensadores cristãos possuíam um discurso universalista, mas na prática aceitavam aumentar o rebanho dentro de regras explícitas: qualquer pessoa poderia ser admitida entre os cristãos, caso aceitasse abandonar os antigos costumes e abraçasse uma nova ortodoxia. Deste modo, o mais repugnante dos homens, seja bárbaro, pagão ou herético, seria alvo do proselitismo cristão. Não havia impedimentos para aqueles que se tornassem inimigos da corrupção e do pecado. Os seres monstruosos e os homens selvagens, defendeu santo Agostinho, teriam capacidade de entender os evangelhos e se converter ao cristianismo. Para o teólogo, a diferença entre os monstros, os pagãos e os cristãos seria em grau, não em espécie. A dissimilitude estaria mais na aparência do que na substância moral

manifestada pelo físico. No entanto, outros pensadores medievais preferiram discutir sobre a alma do homem selvagem, sobretudo no que concerne à diferença entre a alma animal e a alma humana. E assim, ao contrário de santo Agostinho, enquadraram os selvagens entre os seres com alma de animal: homens degenerados, incapazes de receber a salvação divina e tomar decisões. Portanto, os humanos poderiam aprisioná-los, domesticá-los, recorrer a sua força de trabalho e, até mesmo, matá-los, caso fosse preciso.

Em muitas ocasiões, os pensadores antigos e medievais confundiram o homem selvagem com o bárbaro, sobretudo nos períodos de guerra ou de revolução. Contudo, há uma nítida diferença entre ambos. Os hebreus distinguiram entre judeus, gentios e homens selvagens; o mesmo faziam os gregos e os romanos, quando atribuíam particularidades aos civilizados, aos bárbaros e aos homens selvagens. A dissimilitude pautava-se entre homens organizados por algumas leis — mesmo quando as mesmas eram consideradas falsas — (os bárbaros) e homens sem nenhuma lei (os selvagens). Por outro lado, os selvagens caracterizavam-se por viverem isolados, solitários, nas matas, nos desertos, sendo incapazes de conviver com seus semelhantes. Os bárbaros viviam em espaços distantes e a sua presença provocava medo, suscitava pavor apocalíptico. Em compensação, o homem selvagem habitava nas proximidades, nas florestas, nas montanhas e nos desertos, dormindo debaixo das árvores ou nas cavernas como animal.

Sobre a fusão entre o *Homo sylvestris* e o bárbaro, Roger Bartra comentou que a noção de bárbaro entre os gregos somente se difundiu após a guerra contra os medas. Na oportunidade, os oponentes ganharam atributos semelhantes aos empregados para os homens selvagens. Deste modo, tempos depois, as mesmas alegorias referentes à luta travada com os centauros e com as amazonas foram transpostas para a guerra contra os bárbaros, comandados por Dario e Xerxes.¹⁰

Na Idade Média, os selvagens se contrapunham aos civilizados por viverem sem controle sexual, sem o ordenamento do Estado, sem a salvação prometida pela Igreja. Muitas vezes foram confundidos com os agentes do demônio, devido ao seu poder de sedução, atribuído sobretudo às mulheres selvagens, e ao seu conhecimento da magia. Porém, os pensadores medievais, lembrou Hayden White, sabiam distinguir entre o selvagem e o de-

moníaco. O primeiro era concebido como uma regressão ao estado animal, enquanto o segundo era servo de Satã. O selvagem diferenciava-se dos anjos decaídos, dos diabos, por ignorar o pecado, ou melhor, por não saber o que é pecar. Ele não possuía faculdades racionais, não possuía consciência e estava livre dos sentimentos de culpa. Roger Bartra não visualizou o problema da mesma forma. A teologia cristã não podia concebê-lo como um ser humano semi-animal e vinculou-o ao âmbito da demonologia. Tratava-se, pois, de um ser semidivino como os anjos decaídos, membros das hostes satânicas. Como diabo, ele desempenhava a função de assediar, tentar e castigar os homens. Bartra lembrou ainda que as amazonas, concebidas como mulheres selvagens, atravessavam os céus nas noites de inverno, prefigurando o vôo noturno das bruxas em direção ao sabá.¹¹

No entanto, a inocência do homem selvagem teve grande voga a partir do século XII. Na época, o solitário selvagem tornou-se o protetor das florestas e o amante dos bichos. O *wild man* foi gradualmente sendo transformado em um objeto de admiração e inveja. Sua imagem era o protótipo da liberdade e uma forma de contestar a civilização. A nova abordagem do tema pautava-se em uma visão bucólica da natureza, resultado do incremento das atividades agrícolas: da expansão das áreas de plantio, do crescimento da cultura ovina e da diminuição das áreas florestais.¹² Ao contrário de Hayden White e Richard Bernheimer, George Boas procurou relativizar a voga do primitivismo na Idade Média. O homem medieval não se interessou pelos selvagens na mesma intensidade dos antigos (greco-romanos), pois o homem medieval era o selvagem que os antigos louvavam.¹³ O desinteresse também provinha da religiosidade: o nobre selvagem não era um cristão, além de representar a resistência contra o cristianismo, pois os antigos responsabilizavam-no pelos martírios dos evangelistas. Em compensação, os selvagens compartilhavam o espaço com uma natureza maravilhosa. Eles viviam entre diamantes, ouro e metais preciosos, viviam em paraísos e em ilhas fantásticas.

White deixou claro que o homem selvagem constituiu o tema de uma acalorada discussão. No final da Idade Média, havia duas concepções antagônicas em torno do tema. Se a natureza fosse concebida como palco de horríveis disputas e a sociedade como espaço da harmonia, o homem selvagem ganharia contor-

nos de ser decaído. Nessa perspectiva, ele seria a contrapartida das normas sociais e um alerta para os perigos advindos com o fim da vida em sociedade. Se a natureza fosse entendida como reino da concórdia e do equilíbrio, a chamada natureza herbal, e a sociedade como lugar da luta do homem contra o homem, o selvagem seria representado como antítese da vida social, como antítese do artificialismo próprio da convivência em sociedade.¹⁴

O mito do homem selvagem também revela uma antinomia muito cara ao imaginário medieval. Roger Bartra considerou-o um modelo lógico capaz de superar a contradição entre o homem e a besta, entre natureza e cultura. A rigidez do mundo cristão não permitia pensar a continuidade entre o animal e o humano. No entanto, o mito reúne em si características de ambas as esferas. Ele seria uma mescla de bestialidade e de civilização capaz de provocar reflexões sobre a tênue fronteira entre a cultura e a natureza. Por conseguinte, o mito promovia uma mediação entre pólos incompatíveis para o imaginário cristão.

Richard Bernheimer e Erwin Panofsky abordaram o tema do primitivismo a partir da iconografia. O retorno à vida simples, a volta aos tempos primevos e a necessidade de começar tudo novamente constituem uma temática da arte renascentista. O pintor Piero di Cosimo concebeu sua obra como um retorno ao mundo pré-histórico. Para Panofsky, o artista parece sentir as mesmas emoções de um homem primitivo. Bernheimer, por sua vez, relacionou o modismo ao recrudescimento da opressão por parte da cultura oficial, ou melhor, a busca do selvagem seria uma contrapartida ao refinamento e à hierarquização da sociedade européia.¹⁵

No século XVI, o tema do primitivismo ganhou novos contornos, sobretudo a partir do pensamento de Michel de Montaigne. O selvagem viveria em um estado de pureza edênica, sem as manchas do pecado original, sendo uma antítese do mundo da corte e da cidade. A dualidade entre natureza e cultura, entre a simplicidade das comunidades americanas e a hierarquização da sociedade européia, tornou-se um tema candente. Uma problemática semelhante à esboçada pela arte de um Piero di Cosimo seria desenvolvida a partir dos primeiros contatos entre os franceses e o canibalismo tupinambá. Montaigne contestou o conceito de homem selvagem e inaugurou um novo debate em torno do tema. Para o filósofo, não havia nada de bárbaro e selvagem entre

os ameríndios, "*sinon que chaque appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage*". Os julgamentos realizavam-se por intermédio da verdade e da razão particulares ao emissor e, desta forma, qualquer costume que fosse diferente ganharia um epíteto pejorativo.

Selvagens, diria Montaigne, eram os frutos da cultura e da civilização. Os índios tupinambás possuíam a autenticidade, o vigor e a natureza há muito perdidos. No interesse de modificá-los e integrá-los aos princípios da cultura ocidental, os nativos se tornavam abastardados, corrompidos e esqueciam sua simplicidade primitiva. A ingenuidade pura e simples desses homens surpreendeu o filósofo. A sociedade encontrada pelos franceses nos trópicos encantou-o pela falta de artificialismos. Lá inexístiam tráficos, escrita, ciência, magistrados, nem mesmo havia a hierarquia política, tão arraigada entre os povos europeus. A pobreza e a riqueza, as marcas da diferenciação social, eram desconhecidas desta gente. Do mesmo modo, palavras como mentira, traição, dissimulação, avareza, inveja, detração e perdão soariam estranhas aos habitantes do Novo Mundo. Nem mesmo a república imaginada por Platão chegaria a tanta perfeição. Os tupinambás saíram das mãos dos deuses, pois se organizavam segundo as leis da natureza.¹⁶

O canibalismo não desviou Montaigne do afã de transformar as sociedades indígenas na mais perfeita obra da mãe natureza. O filósofo recorreu aos índios para emitir valores contrários à sua própria sociedade e, desta forma, destruiu o mito do homem selvagem. Os canibais não mais teriam o epíteto de selvagens ou de bárbaros, ganhariam denominação geral de "nação". A destruição do mito e sua secularização produziram um discurso ficcional. Para Hayden White, a imagem do selvagem serviria como instrumento de crítica intracultural em relação à sociedade europeia. Por isso, em Montaigne os índios perderam a pecha de demoníacos, de bárbaros, de selvagens. Bárbaros seriam os homens que comessem seus inimigos vivos, já que depois de morta a vítima não mais sentiria as dores do esquartejamento e a ardência do fogo.¹⁷

O tema do canibalismo em Montaigne não promoveu uma reificação do estado de barbárie. Antes, a antropofagia serviu de mote para uma dura crítica à sociedade europeia e às atrocidades cometidas durante as guerras religiosas. A luta fratricida entre

católicos e protestantes, entre irmãos e vizinhos, ganhou a sua reprovação. Os nativos, ao contrário dos fanáticos religiosos, realizavam guerras de forma nobre e generosa. Os conflitos bélicos, argumentou o pensador, são endêmicos entre a humanidade; além disso, entre os americanos os combates se moviam segundo *la seule jalousie de la vertu*, eram pautados apenas na virtude da valentia. Os territórios e as reservas minerais não conduziram os índios ao campo de batalha, pois a natureza satisfazia todas as suas necessidades. O raciocínio de Montaigne relacionou homens naturais a necessidades naturais: o útero da terra produziria os víveres sem trabalho, sem fadiga, sem conflitos.¹⁸

Montaigne aproximou a natureza e o índio, o artificialismo e o europeu. A natureza seria uma norma e o artificialismo constituiria sua corrupção, sua deformação. A Europa havia perdido o vigor natural, a ingenuidade e a espontaneidade, recorrendo à dissimulação, à mentira, para manter-se enquanto sociedade ordenada. Os índios, em contrapartida, dispensavam estes subterfúgios, estes artifícios, e mantinham as comunicações na mais completa harmonia. Entre os nativos do Brasil, inexístia hierarquia social, nem mesmo homens dotados de poder político, capazes de comandar pela força, pela opressão, uma nação inteira. O filósofo, comentou Hayden White, nunca pregou um retorno à vida selvagem ou o aniquilamento da civilização. Mas ressaltou a necessidade de pensar o artificialismo, ou melhor, de criticar as convenções e seus abusos, como forma de se alcançar a verdadeira civilização e garantir a legitimidade dos impulsos naturais.¹⁹

Há uma enorme similitude entre o pensamento de Michel de Montaigne e as argumentações de Etienne La Boétie nos *Discours de la servitude volontaire*. Neste libelo contra o Estado e a servidão, encontra-se a mesma concepção de natureza. Os bichos, comentou La Boétie, resistem a todas as formas de opressão imposta pelos humanos. Os bois gemem sob o peso do jugo e os pássaros debatem-se quando presos nas gaiolas. Os seres vivos, de modo geral, sentem o mal da sujeição e sonham sempre com a liberdade. Por que o homem, o único nascido para ser livre, acostumou-se com sua condição de servo? Que mau encontro foi esse que pôde desnaturar tanto o homem, o único nascido de verdade para viver francamente, e fazê-lo perder a lembrança de seu primeiro ser e o desejo de retomá-lo? Para além da desnatu-

ralização do homem, a servidão é imposta por poucos e aceita por muitos. Por isso, não há necessidade de combater o único tirano (o rei), de anulá-lo, pois ele destrói a si mesmo. Para tanto, basta recusar a servidão e todo o seu império cairá por terra. "Portanto, são os próprios povos que se deixam, ou melhor, se fazem dominar, pois cessando de servir estariam quites; é o povo que se sujeita, que se degola, que tendo a escolha entre ser servo ou ser livre, abandona a sua franquia e aceita o jugo..."²⁰

Em "Des cannibales", Montaigne relatou as impressões dos índios sobre a França. O episódio conta que os ameríndios em Ruão observaram um grande número de homens armados, robustos, barbados e altos junto ao rei. Porém, o monarca era uma criança. Como os adultos se sujeitavam a obedecer a um ser tão frágil? Não seria mais natural que escolhessem a um dos guardas para comandá-los, ao invés de um menino? É assim que a idéia de natureza perpassa todas as argumentações de Montaigne e La Boétie. O último com certeza influenciou o pensamento de Michel de Montaigne, sobretudo em relação aos poderes do Estado e à falta de naturalidade da organização da sociedade francesa. As indagações de ambos sempre giram em torno do absurdo dessa organização social. Por que os homens aceitam passivamente a servidão? Esta não é natural ao ser humano. Por que a França necessita de tantas mentiras e dissimulações para manter estável a ordem entre os súditos? As comunidades tupinambás mantinham-se estáveis sem recorrer aos artificialismos.

O conceito de natureza como norma constitui um tema muito caro ao pensamento ocidental. Entre os gregos, o termo natureza expressava o padrão de valores humanos. A natureza se identificava ao objetivo e contrastava com o subjetivo. O natural se opunha às leis, aos costumes, às convenções. O verdadeiro e o válido universalmente eram considerados como natural e se antagonizavam com o particular de uma nação, período ou indivíduo. O natural travava uma relação estreita com a ordem cósmica, concebida como o bem, como criação divina, em contraste com os erros humanos. No estado natural, viveriam homens na sua mais perfeita saúde, enquanto no artificialismo imperavam as doenças, as disfunções. Por fim, a natureza e a história constituíam pares opostos, pois a segunda promoveria a corrupção da primeira.²¹

O homem selvagem, alertou Roger Bartra, é uma invenção da cultura européia, pois o selvagem é um habitante do Velho Mundo. A condição de selvagem serviu aos colonizadores para classificar os nativos, sendo uma transposição de um mito desconhecido da realidade americana, mas capaz de dimensionar a diversidade encontrada no novo território.²² Frequentemente, os nativos do Brasil ganharam os atributos do *Homo sylvestris*. A nudez, a inocência, a falta de lei, de fé e de rei ligaram os ameríndios ao mito europeu. Por vezes, os colonizadores concebiam-nos como animais, como seres destituídos de intelecto e impróprios para a vida em sociedade. A nudez, os desregramentos sexuais, a inexistência de um poder centralizado, o desprezo pelo trabalho, o canibalismo e o desconhecimento de Deus os integravam a uma natureza selvagem, palco de horríveis disputas, onde repartiam o espaço com as feras.

Em outros momentos, a solidariedade, a higiene, o cuidado com as crianças, a ingenuidade e a inocência aproximavam-nos do reino da concórdia e do equilíbrio, a chamada natureza herbal. Nestes princípios, as comunidades indígenas contrapunham-se à cobiça e à ganância dos colonizadores. Assim como Michel de Montaigne, os jesuítas valorizaram a simplicidade das comunidades brasílicas, pois a fraternidade e o desprezo pelos bens materiais eram atributos relevantes ao cristianismo. Os religiosos não recorreram ao homem natural para criticar a sociedade européia, mas reconheceram nos nativos indícios dos tempos primários e da providência divina.

3. Índios cristãos, colonos-tutelados²³

A natureza do ameríndio fazia dele um cristão em potencial. Em seu coração, existia a semente da "verdadeira religião" plantada por Deus. Aos padres, caberia cultivar o grão e esperar o florescimento da fé. As erronias presentes entre as comunidades americanas seriam dissipadas e os nativos encontrariam o caminho do Céu. Diferentemente de Buffon e De Pauw, os missionários acreditavam na "evolução" dos negros da terra. A decadência das comunidades pouco interferiu na missão heróica dos jesuítas. A decrepitude comprovava o esplendor dos primeiros tempos e a origem européia dos ameríndios. Os trabalhos de catequese

não atuavam sobre a natureza dos nativos, mas sobre a degeneração promovida pelos séculos de isolamento, pelos desmandos de Satã e pela longa permanência na América. Contudo, logo após o descobrimento do Brasil, muito antes da chegada dos inacianos, outros testemunhos verificaram a viabilidade de transformar os índios em cristãos devotos.

Na carta de Pero Vaz de Caminha, os vestígios do primitivismo, da primavera dos tempos, ainda permaneciam entre os habitantes da Terra de Santa Cruz. Os nativos pareciam inocentes e dispostos a abraçar a causa do cristianismo. Os esforços da catequese não tardariam a dar frutos, pois a gente é "boa e de boa simplicidade e gravar-se-á neles, ligeiramente, qualquer cunho que lhes queiram dar".²⁴ Em várias passagens da carta, o escrivão destacou o pendor dos índios para a doutrina. Depois de uma curta temporada entre os índios, os portugueses resolveram testar a sua devoção à cruz. Antes de erguer o santo lenho, os brancos beijaram-no e acenaram para os índios fazer o mesmo. Eles não hesitaram em se aproximar, e logo reverenciaram o símbolo do cristianismo. Nosso Senhor, comentou Caminha, concebeu-os com bons corpos e bons rostos, em nada diferindo dos homens de boa índole. No entanto, o novo território era desprovido de recursos, nele inexistiam vacas, cabras, ovelhas e o trigo. Nem por isso, a carência promoveu a degradação de seus moradores, pois exibiam uma aparência saudável, um andar rijo e nédio, capazes de provocar a inveja dos portugueses.

No primeiro ano de permanência no Brasil, o padre Manuel da Nóbrega concebia os nativos como página em branco, acreditando na maleabilidade e flexibilidade espiritual do gentio. Os índios desejavam aprender a doutrina, abraçar o cristianismo e abandonar os maus costumes de matar e comer carne humana. Os meninos demonstravam muito amor aos sacerdotes, sabiam as orações e ensinavam uns aos outros. Na festa do Espírito Santo, havia uns seiscentos ou setecentos catecúmenos prontos para o batismo, todos haviam prometido viver sob os preceitos da doutrina.²⁵ O irmão Pero Correia, por sua vez, impressionou-se com a devoção de uma índia. Em uma noite, a nativa resolveu pregar pelas ruas de São Vicente, demonstrando tanto fervor que provocou confusão entre homens e mulheres: "E é de maneira que algumas destas índias assim doutrinadas são espelho não tão-somente a seus parentes e parentas, mas a muitas das mu-

lheres de Portugal que cá há."²⁶ A inclinação dos nativos para o cristianismo constitui um tema recorrente nas primeiras correspondências trocadas entre os padres da Companhia de Jesus.

Para José de Anchieta, os ibiraiaras se destacavam entre os povos do litoral pela sua razão, inteligência e mansidão dos costumes, pois mesmo antes da chegada dos religiosos já regiam as suas vidas segundo alguns preceitos cristãos. A tribo reverenciava a um só senhor e demonstrava horror pela ingestão de carne humana. Os guerreiros contentavam-se com uma única esposa; caso a companheira praticasse o adultério, sofreria a pena capital. O roubo era castigado com veemência. Diante do chefe, os criminosos sofriam o peso da chibata manejada por um algoz. A idolatria e a feitiçaria também eram desconhecidas entre os moradores. Tudo isso levava Anchieta a ressaltar a proibição dos costumes e as facilidades da catequese entre os ibiraiaras: estes índios "avantajam-se a muitíssimos outros nos bons costumes, de maneira que parecem muito próximos da lei da natureza. Só parece neles digno de repreensão matarem às vezes na guerra os cativos e guardarem as cabeças deles como troféus."²⁷ A argumentação do sacerdote se coaduna com os preceitos defendidos por santo Agostinho e os defensores da conversão do gentio. A lei da natureza promoveria a aptidão dos ameríndios à catequese. Assim, bastaria a intervenção dos religiosos para fazer arder a chama da fé.

Por vezes, os padres entusiasmavam-se com os milagres da catequese. Os índios participavam das procissões e ladainhas, escutando os padres sempre que eram conclamados. Sabiam tão bem a doutrina na sua língua quanto os portugueses e demonstravam tanta devoção que emocionavam os jesuítas.²⁸ O padre Rui Pereira considerava o Brasil um paraíso na Terra, pois no espiritual e no corporal "não há mais que pedir". A terra concedia as melhores iguarias; se em Portugal havia galinhas, cá encontravam-se em maior abundância e a preços mais baixos. Os carneiros, o vinho e o pão estavam sempre presentes à mesa. Nestas paragens, o solo era dadivoso e concedia aos moradores tudo que fosse plantado. "Finalmente, quanto ao de dentro e de fora — índios e portugueses —, não se pode viver senão no Brasil quem quiser viver no paraíso terreal."²⁹

Os padres e uns poucos seculares conceberam o índio como cristão em potencial. A solidariedade entre os indígenas constituía

um ponto importante nos relatos dos séculos XVI e XVII. Assim como o homem selvagem, os índios pouco se importavam com as coisas materiais: o ouro, as terras e os bens não representavam valor de troca. Quando os europeus visitavam algumas choças, os moradores, depois das cordiais saudações, abordavam os visitantes com familiaridade e confiança. Os nativos logo se apoderavam do seu chapéu. Cada um deles experimentava e exaltava a beleza do adorno. As espadas, contou d'Abbeville, eram retiradas da cintura dos soldados e serviam como brinquedos em lutas imaginárias entre inimigos invisíveis. Porém, os nativos, depois de passar em revista os mais diferentes objetos, devolviam todos os pertences ao dono. Os selvagens eram muito generosos, pelo menos tanto quanto a natureza o permitia ser, concluía o capuchinho. Os presentes ofertados pelos cristãos recebiam atenção especial dos nativos, pois consideravam-nos preciosidades. Contudo, em relação aos produtos locais, ou seja, caças, frutas, peixes, mostravam-se totalmente liberais. Ademais, quase não possuíam outros bens. E esta generosidade não se resumia apenas aos de uma aldeia entre si, mas compreendia os indivíduos de quaisquer outras tribos, exceção feita aos inimigos.³⁰

Os ameríndios ainda participavam do calendário religioso da Igreja. As missas, as procissões e as festas dos santos sempre contavam com a alegria e a espontaneidade dos novos catecúmenos. Os recém-convertidos não se furtavam à confissão, pois, tão logo os padres tomaram conhecimento da língua nativa, começaram a ouvir os pecados dos dedicados pupilos. Porém, a missão dos religiosos nem sempre alcançou os fins almejados. Os colonos pouco contribuíram para levar a cabo a conversão dos brasis, pois estavam mais inclinados para as realizações no mundo material.

Durante os primeiros séculos da colonização, inumeráveis testemunhos duvidaram da viabilidade de cristianizar os nativos. Os colonos procuraram ressaltar os atributos bárbaros e bestiais dos índios, para reforçar sua natureza servil e concebê-los como escravos naturais. Um século depois da chegada dos jesuítas, o padre Antônio Vieira ainda lutava pela conversão do gentio, acreditando no seu pendor para o cristianismo. Em algumas passagens, o sacerdote destacou os gestos de devoção e os benefícios provenientes da administração dos religiosos. Em 1660, o sacerdote escreveu uma carta ao rei d. Afonso VI e exaltou a intervenção

dos padres junto aos nheengaíbas. Na América, escreveu o reverendo padre, a cristandade vencia sem sangue, sem ruínas, sem guerra e sem despesas — o mesmo não ocorria na Europa sacudida pelas guerras religiosas. Muitas nações estavam inclinadas a perceber os mistérios da fé e a obedecer aos preceitos da lei de Cristo. Porém, nenhum povo estava mais disposto para a salvação, mais livre de impedimentos do que os habitantes do Maranhão. Os nheengaíbas mantinham comércio com os holandeses e todos os anos carregavam mais de vinte navios com peixe-boi. O bom relacionamento entre nativos e flamengos colocava em perigo o domínio lusitano sobre as capitânicas do Norte. De muitas maneiras, os administradores portugueses procuraram em vão dissolver esta temerosa aliança. Por fim, recorreram ao padre Antônio Vieira para dissuadir os índios a manter a paz. Dois índios partiram para as terras dos nheengaíbas sem a esperança de retornar vivos. Dias depois, voltavam com uma resposta favorável, graças à enorme estima que devotavam ao Pai Grande.

A partir da resposta favorável, Vieira tornar-se-ia o protetor da tribo e o avalista da paz entre os colonos e os ameríndios do Maranhão. Somente a sua presença poderia remediar os agravos cometidos pelos portugueses. "Debaixo da mão do padre", comentou o principal dos nheengaíbas, "de quem já de hoje adiante nos chamamos de filhos, não haverá que nos faça mal".³¹

A história da pacificação da tribo por um jesuíta nos remete a dois problemas. Inicialmente, destaca a crença na conversão do gentio, mesmo sendo eles seres animais e perigosos. Assim como santo Agostinho, o sacerdote acreditava no poder de transformação da palavra revelada. Todos os seres humanos traziam consigo os germes do cristianismo e, portanto, bastaria a intervenção de um religioso para acender a fé. Por outro lado, a ênfase na catequese e na adaptação do gentio aos interesses coloniais remete às querelas entre os jesuítas e os colonos. Os portugueses enfrentaram-no com a guerra e com a sujeição. Para castigar os agravos perpetrados pela tribo, os lusos colocavam os brasis na boca de suas peças de artilharia e explodiam os "pobres diabos". O resultado do enfrentamento não favoreceu aos colonizadores, pois o emprego das armas motivou-os a perpetuar os levantes e a travar uma aliança com os holandeses. Os religiosos sagraram-se vitoriosos onde os colonos haviam fracassado. Os ensinamentos divinos mostraram sua eficiência onde os canhões

e a pólvora falharam. Ao contrário dos colonizadores, os nativos traziam consigo os vestígios da primavera dos tempos, as sementes do cristianismo. Elementos essenciais para a catequese.

Na América, os atlantes sofreram graves alterações na tonalidade da pele, na linguagem e, sobretudo, nos costumes. Para Simão de Vasconcelos, as inúmeras erronias perpetuadas pelos nativos evidenciavam a degeneração, a decrepitude da natureza criada por Deus. No entanto, o processo de degradação não seria irreversível, a humanidade americana se livraria do triste destino caso ouvisse os ensinamentos da doutrina. A suprema missão dos religiosos seria trazer os ameríndios para o mesmo grau de evolução dos europeus cristianizados. O conhecimento das escrituras e o incremento da fé apagariam os indícios de barbárie e preparariam os nativos para alcançar o reino dos céus. A conversão traria a pureza e a virtude perdidas por Adão.

A origem do índio e as sementes do cristianismo viabilizavam o trabalho da catequese, que os transformaria em cristãos devotos e auxiliares nos empreendimentos coloniais. Os nativos seriam abnegados colonos sob a tutela dos padres da Companhia de Jesus. Porém, a teologia cristã e a concepção da natureza defendida pelos padres não constituíam as únicas matrizes culturais capazes de conceber os índios como cristãos em potencial. O mito do homem selvagem também forneceu subsídios para os europeus englobarem os ameríndios no imaginário ocidental.

Ao contrário dos detratores da natureza humana ameríndia, o francês Jean de Léry concebeu os tupinambás como o elo perdido entre o homem civilizado e a natureza. O calvinista francês e habitante da França Antártica é um exemplo curioso de analista dedicado a compreender o universo dos povos indígenas radicados na baía de Guanabara. Léry atribuiu ao bom clima a aparência robusta dos ameríndios, destacou que poucos eram coxos, disformes, aleijados ou doentios, e viviam 120 anos. A atmosfera amena talvez explique a boa forma mantida pelos incolos. Na América, inexistiam as geadas, os frios excessivos e a vegetação permanecia verdejante durante todo o ano. Um outro fator ainda contribuiria para manutenção da sua saúde, pois, segundo o francês, os nativos pouco se preocupam com as coisas deste mundo. O clima e a maneira descontraída de viver promoviam a existência de homens de corpos perfeitos e mais fortes e menos sujeitos à moléstia do que os europeus. Sua velhice não representava a

decrepitude, pois apenas alguns membros da tribo possuíam cabelos brancos ou grisalhos. Para Léry, as fontes lodosas e pestilenciais, que abasteciam as cidades européias, causavam o envelhecimento precoce dos seus moradores. As águas envenenadas corroíam os ossos e debilitavam a medula, enquanto os tupinambás bebiam na fonte da juventude (*fontaine de iovençe*). O clima da cidade ainda proporcionava a difusão de sentimentos hostis. Entre os cidadãos, grassavam a desconfiança, a avareza, a inveja, as intrigas e as paixões desconhecidas das comunidades indígenas.

Os nativos não obedeciam aos preceitos do hábito de comer. Entre eles, inexistia hora para jantar ou cear; a ingestão dos alimentos era guiada pela fome, pela necessidade de recompor as energias. Bebiam em excesso, mas se tornavam sóbrios no comer. Durante o repasto, rigorosas regras impediam qualquer conversa ou ruído capaz de perturbar os comensais. Depois das refeições, procuravam lavar a boca e as mãos, trazendo-as sempre limpas. As crianças se alimentavam de certas farinhas mastigadas, carnes macias e leite materno. Ao contrário das mulheres européias, as índias não abandonavam seus rebentos e carregavam-nos quando trabalhavam na lavoura. As americanas eram incapazes de deixar seus filhos sob a tutela das amas. Assim como os animais, nutriam e defendiam os filhotes contra todos os perigos. Deste modo, Léry destacava a educação natural existente entre as comunidades tupinambás, em contraposição aos artificialismos da criação européia.

O antagonismo entre natureza e cultura presente no pensamento de Michel de Montaigne também se encontra nos relatos de viagens do huguenote. A nudez das índias despertou a sua atenção, pois dedicou ao tema algumas interessantes considerações. Para Léry, as índias resistiam em vestir roupas, pois alegavam o incômodo de retirar as vestimentas na hora dos banhos. A prática era tão arraigada entre as mulheres que chegavam a tomar doze banhos em um único dia. Durante a faina diária, preferiam enfrentar o calor do sol, esfolar a pele na terra e nas pedras do que suportar um tecido sobre o corpo. As fêmeas se deleitavam com a nudez e não se envergonhavam na presença dos brancos e dos prisioneiros. Porém, seu corpo nu, diria o francês, não incitava à luxúria e à lascívia. As roupas, os penteados e os adereços usados pelas mulheres européias expressavam mais

sensualidade do que a nudez habitual das nativas. E, desse modo, o huguenote demonstrou, mais uma vez, a contradição entre a simplicidade e o artificialismo.

A oposição toma, porém, sua forma mais explícita nos comentários sobre a antropofagia entre os tupinambás. O canibalismo das comunidades indígenas, que tanto provocou repulsa nos europeus, recebeu um tratamento diferenciado na narrativa do calvinista. Entre os cristãos, lembrou Jean de Léry, existiam criaturas mais abomináveis e desprezíveis do que entre os índios. A antropofagia tupinambá era movida pela vingança, enquanto os cristãos devoram seus semelhantes e parentes guiados pela fome. Não haveria, portanto, necessidade de atravessar o Atlântico para presenciar episódios tão monstruosos. Durante o cerco de Sancerre, os "civilizados" ingeriram os seus parentes mortos para remediar o prolongado jejum. O huguenote negou, assim, à antropofagia as dimensões do canibalismo, pois o consumo de carne humana não possuía um caráter alimentício; era, sim, um sinal de vingança.

Em *Histoire memorable de la ville de Sancerre*, Jean de Léry contou os episódios ocorridos no forte de Sancerre, durante um cerco comandado pelos católicos. Entre os meses de janeiro e agosto de 1573, os huguenotes permaneceram isolados na fortaleza, sem os suprimentos adequados para um enfrentamento tão longo. No dia 21 de julho, os refugiados tomaram conhecimento de um caso de canibalismo. Ao descrever a história dramática do cerco, Léry procurou comparar o repasto antropofágico entre os tupinambás e o canibalismo entre os cristãos. O primeiro ganharia contornos carnavalescos, e o segundo seria duramente recriminado por ser um canibalismo alimentar, um incesto alimentar, pois envolvia a ingestão da carne de um parente morto. Os infanticídios imputados às bruxas também mereceram uma passagem na narrativa. Do mesmo modo, serviram para atenuar as práticas antropofágicas presentes na América. Ou melhor, os crimes praticados pelos católicos e pelas bruxas justificavam o banquete canibal perpetuado pelos moradores da baía de Guanabara.³²

Em relação à religiosidade, Léry acreditava que as guerras, as perseguições ao inimigo, a vingança, a antropofagia eram indícios do desconhecimento de Deus. No entanto, a atenuante para esta grave falta seria a sinceridade, a inocência e a virtude

há muito perdidas pelos cristãos. Como os discípulos de Loyola, acreditava que nas trevas americanas brotava uma semente do cristianismo. Deste modo, defendeu uma concepção de história que se caracterizava pela crescente degeneração do ser humano. O selvagem representava a infância, e o cristão a decrepitude da humanidade.³³

O novo conceito de homem selvagem, esboçado por Léry e aperfeiçoado por Montaigne, demonstra a fadiga de indivíduos e gerações perante os costumes ditos civilizados. Ele transformou-se em uma forma de protesto, cuja intenção era atingir e denunciar a estilização dos costumes civilizados. Em Montaigne, reflete a tensão entre natureza e cultura, entre autenticidade e artificialismo, entre moral natural e moral regulada. O mito e a contestação somente tomaram corpo no século XVIII, no pensamento de Jean-Jacques Rousseau. Porém, a imagem do índio em Jean de Léry não seria, exclusivamente, fruto dos contatos culturais, da comparação entre a sociedade europeia e as comunidades indígenas, do confronto entre natureza e cultura.

A valorização das comunidades indígenas trazia conotações colonialistas, pois atenuar a antropofagia entre os índios servia como arma contra os católicos espanhóis. Conceber os ameríndios como bons selvagens era uma forma engenhosa para denunciar as atrocidades praticadas pelos espanhóis no Novo Mundo. Os índios seriam ingênuos, inocentes, vivendo segundo as regras da mãe-natureza, enquanto os invasores trariam a maldade e a avareza próprias da civilização. As narrativas de viagem de Jean de Léry e Urbain Chaveton — participante da invasão francesa na Flórida — constituiriam parte de uma política colonialista dos huguenotes. Os católicos dominavam a América, enquanto os protestantes permaneciam aliados da expansão marítima europeia. No final do século XVI, o mito do homem selvagem transplantado para a realidade americana perderia em parte suas características medievais, para ganhar contornos adequados às guerras religiosas e coloniais.³⁴ Enfim, o mundo colonial trouxe ao mito do homem selvagem novos elementos, promotores de uma verdadeira metamorfose.

Em Michel de Montaigne, a imagem do tupinambá não trava um diálogo com a realidade colonial. As intrigas e as disputas pela posse das comunidades pouco interessaram ao filósofo. O cotidiano ameríndio concedeu-lhe elementos para criticar a so-

cidade francesa do século XVI. O simbolismo expresso por sua imagem se contrapõe à hierarquia e à estilização da vida francesa. Para além da crítica intracultural, Jean de Léry concebeu o índio e o mito do selvagem como parte de uma política colonial e antiespanhola. Em sua narrativa de viagem, a conversão torna-se um problema capital, pois os huguenotes procuravam levar a palavra revelada onde os ibéricos praticavam atrocidades. O projeto colonial da França Antártica não se preocupava apenas com a posse do território, mas também com a criação de uma comunidade pautada na obediência dos princípios cristãos. A sinceridade, a virtude e a harmonia presentes entre os tupinambás constituíam a base para conversão das almas perdidas.

Católicos e huguenotes, enfim, concebiam os nativos como colonos-tutelados em potencial, como cristãos em potencial. A procura de um ancestral comum entre os ameríndios e os europeus levou o padre Simão de Vasconcelos a encontrar em Atlante uma legitimação imaginosa para a catequese. A natureza dos índios era idônea, bastava a intervenção dos padres para transformá-los em cristãos devotos. Esta argumentação forneceu subsídios às disputas travadas entre os colonos e os jesuítas, entre a conversão e a escravidão. Na verdade, o sucesso do estabelecimento de uma sociedade cristã nos trópicos contrapunha-se aos projetos coloniais destinados a manter os indígenas sob a tutela de um senhor de escravos. Durante as primeiras décadas do século XVII, a Igreja, particularmente por intermédio das bulas papais, decretou a incompatibilidade entre a servidão e a catequese. Os enfrentamentos entre jesuítas e colonos no Rio de Janeiro e a expulsão dos padres em São Paulo demonstram a inviabilidade da convivência harmônica entre projetos coloniais antagônicos. A ênfase na religião natural, na semente do cristianismo plantada pelo Criador no coração de cada criatura e a história do povoamento da América constituíam armas poderosas para enfrentar as teses aristotélicas dedicadas a provar a debilidade mental dos ameríndios.

Na América, o mito do homem selvagem e o pendor do nativo para o cristianismo tornaram-se poderosos argumentos em favor da intervenção dos religiosos na realidade americana. Depois de receber os ensinamentos divinos, os naturais da terra seriam colonos-tutelados e estariam aptos a exercer um importante papel na sociedade colonial. Junto aos religiosos, exerceriam

o papel de aliados do colonialismo. Tais pressupostos foram empregados pelos padres contra os escravistas; assim como os protestantes recorreram à inocência dos americanos para contestar a conquista espanhola sobre o Novo Mundo. Enfim, a representação do índio como gentio, como cristão e colono-tutelado seria o principal trunfo dos religiosos para permanecerem no comando das comunidades ameríndias.

Notas

1. VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus* (1668). 3ª ed.; Introdução de Serafim Leite. Petrópolis: Vozes/INLH, 1977, v.1. Sobre o tema ver p. 49-91. Sobre a origem dos ameríndios ver: HODGEN, Margareth T., *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1971; SOLÉ, Jacques, *Les mythes chrétiens de la Renaissance aux Lumières*. Paris: Albin Michel, 1979; HUDDLESTON, Lee E., *Origins of the American Indians*. Austin: The University of Texas Press, 1967.
2. EVREUX, Yves d'. *L'Histoire des choses plus memorables advenues en Maragnan*. edição de Ferdinand Denis. Paris, MDCXV. p.64-5; 68; 278-80.
3. Diálogo sobre a conversão do gentio do Pe. Manuel da Nóbrega, in: *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Edição e notas pelo padre Serafim Leite S.J. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1954, v.II, p.317-45.
4. AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Trad. de Oscar Paes Leme, 2ª ed., Petrópolis: Vozes/São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990, p.147-53. A citação está na p.148.
5. Op. cit., p.147-8. Ver também o importante estudo de BOAS, George. *Essays on the Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*. 2ª ed., Nova York: Octagon Books, 1966, p.45-53.
6. Sobre a teoria do declínio e da restauração futura ver: LOVEJOY, Arthur & Boas, George. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Com ensaios suplementares de W.F. Albright e P.E. Dumont. 2ª ed., Nova York: Octagon Books, 1973, p.3.
7. Sobre o assunto ver: ABBEVILLE, Claude d', *Histoire de la mission des Pères capucines en l'isle de Maragnan*. Paris: L'imprimerie de François Huby, 1614, p.2.
8. Sobre a degeneração na América ver: GERBI, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo; história de una polémica 1750-1900*. México: Fondo de Cultura Económica, 1960, p.4-5 e 49-73.
9. EVREUX, Yves d'. *L'Histoire des choses plus memorables advenues en Maragnan*. Paris: François Huby, MDCXV, p.9-10 e 348-53.
10. BARTRA, Roger. *El salvaje en el espejo*. México: Universidade Nacional Autónoma de México, 1992, p.22.
11. WHITE, Hayden. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: John HopKins University Press, 1982, cap.IV. Bartra, R., op. cit., cap. I.
12. Sobre o Homem Selvagem ver: BERNHEIMER, Richard. *Wild Men in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951., p.38-46 e 144; KAP-

PLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p.218-30.

13. BOAS, George. op. cit., p.153.

14. WHITE, Hayden. op. cit., p.173.

15. BARTRA, R., op. cit., PANOFKY, Erwin. *Estudos de iconologia*. Lisboa: Imprensa Universitária/Estampa, 1986. p.41-68; Bernheimer, R., op. cit., p.144.

16. MONTAIGNE, Michel de. capítulo I, 31: "Des cannibales". In: *Essais; (1580)*. Paris: Société Les Belles Lettres, 1946, vol.II, p.89-106.

17. WHITE, Hayden. op. cit., p.176.

18. MONTAIGNE, M., op. cit., p.98-9.

19. WHITE, H., op. cit., p.176.

20. LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária (1577)*. Trad. de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1982, p.19 e 14.

21. LOVEJOY, A. & BOAS, George. op. cit., p.11-4 e 103-16.

22. BARTRA, R., op. cit., p.13.

23. O conceito de colonos-tutelados refere-se à submissão dos índios aos padres. Por intermédio da catequese, os religiosos criariam um exército capaz de auxiliar os empreendimentos coloniais. Stuart B. Schwartz empregou um conceito semelhante quando se refere à intenção dos padres em constituir um campesinato indígena. Porém, considero que a intenção dos jesuítas não era apenas formar um campesinato, mas empregar os nativos nos mais variados serviços. SCHWARTZ Stuart B., *Segredos internos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p.40-73 e 45-6.

24. 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, p.176-85.

25. Carta do Pe. Manuel da Nóbrega a Azpilcueta Navarro. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, v.I, p.139.

26. Carta do Ir. Pero Correia ao Pe. Belchior Nunes Barreto. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, v.I, p.222.

27. Carta do Ir. José de Anchieta ao Pe. Inácio de Loyola. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil* v.II, p.117.

28. Carta trimestral de maio de 1556 pelo Ir. José de Anchieta. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. v.II, p.309.

29. Carta do Pe. Rui Pereira aos padres e irmãos de Portugal. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. v.III, p.295-6.

30. ABBEVILLE, C., op. cit., p.262-3.

31. VIEIRA, Antônio. Carta ao Rei D. Afonso VI. In: *Obras escolhidas*. Lisboa: Livr. Sá da Costa, 1951, v.I, Carta (I), p.196-220.

32. LESTRINGANT, Frank, *Le huguenot et le sauvage*, p.52, 54, 72, 101, 102, 108 e 127.

33. LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. v.I, p.122-3; 136-9; 151 e v.II, p.56-8; 89-91.

34. DIAS, J. S. da Silva. *Os descobrimentos e a problemática européia*. Lisboa: Presença, 1982, p.255-9; LESTRINGANT, Frank. *Le huguenot et le sauvage*, p.52, 54, 72, 101, 102, 108 e 127. Em *Le cannibale*, Lestringant comenta as restrições ao canibalismo — promovido pela fome — e aceitação da antropofagia — promovida pela vingança, p.124-42 e 143-64.

II

BÁRBAROS E COLONIZADORES

O termo *bárbaro* originou-se na Grécia para denominar os povos vizinhos e destacar a superioridade da civilização grega. Aristóteles procurou sistematizar o problema à luz da escravidão natural e concebeu os bárbaros como uma espécie humana inferior. A relação entre eles e os gregos remete aos vínculos de submissão do corpo à alma, das feras aos homens. A natureza criou-os para desempenhar tarefas menores sob comando de um tutor. A antinomia entre gregos e bárbaros inclui aspectos da linguagem e da política: da centralização e descentralização do poder; da existência e inexistência da *polis*; da capacidade e incapacidade de dominar a língua grega. O termo ainda contrasta a *polis* à vida natural e destaca a cidade como espaço propício para o desenvolvimento das potencialidades humanas, enquanto o bárbaro vive imerso no caos, em um mundo sem normas, sem regras.

Entre os gregos dos séculos VII e VI, recorria-se ao vocábulo para nomear os estrangeiros. A partir do século IV, o tema do barbarismo tornou-se mais complexo e vinculou-se a uma idéia de superioridade grega, relegando a um segundo plano o legado cultural das civilizações alheias à *oikumene*. No período helenístico, a cultura grega espalhou-se por um vasto território e detinha os padrões de humanidade, pois somente os gregos de nascimento possuíam os atributos próprios de um verdadeiro ser humano. Assim, as regras civis da *polis* e o domínio do vernáculo marcaram os limites entre o humano e o animal, entre a razão e a irracionalidade, entre o grego e o bárbaro. O conceito recebeu inúmeros significados ao longo dos tempos. As comunidades assim denominadas nem sempre foram as mesmas. Os citas, os persas, os germanos e os normandos receberam dos gregos e dos cristãos

a mesma nomeação. O termo ainda alterou-se e ganhou novos sentidos ao sabor das conjunturas.

A filosofia aristotélica impregnou o pensamento de Alberto Magnus e Tomás de Aquino, sendo eles os seus principais difusores durante a Idade Média. No mundo cristão, a antinomia recebeu outras colorações, mas preservava o mesmo princípio. A partir do século VI d.C., *barbarus* equivalia a *paganus*. O termo não era apenas atribuído aos descrentes, aos alheios à palavra revelada, mas aos homens indiferentes à verdadeira razão. Os pagãos viviam no pecado e violavam os princípios revelados por Cristo, pois subsistiam no limbo, sem luz, sem fé, sem salvação. Nas trevas, os não-cristãos conviviam sob o signo da agressão, da guerra interminável. Neste sentido, os teólogos reafirmavam a antinomia por intermédio do confronto entre verdade e falsa revelação, entre cristãos e enviados de Satã, entre Deus e Diabo.

Na baixa Idade Média, o termo referia-se aos mais diversos povos ainda não convertidos, sendo eles seres humanos imperfeitos. Porém, os pagãos traziam consigo a luz da razão natural, luz revelada somente por intermédio da conversão e do abandono de práticas contrárias à palavra do Senhor. Somente os cristãos conheciam o caminho da verdade, somente eles viviam em concórdia e harmonia. Em contrapartida, os bárbaros travavam lutas intermináveis e combates fratricidas, inviabilizando a vida em comum, a vida na cidade de Deus.¹

O barbarismo atravessou o Atlântico e encontrou solo fértil nas narrativas de viagens. Bárbaros eram os índios de corpos nus, bárbaros eram os canibais na faina de esquarterar corpos e devorar a carne do inimigo. Bárbaros eram os guerreiros e seus embates eternos, seres sem Lei, sem Rei, sem Fé. A vingança tupinambá marcou a fronteira entre o cristão e o selvagem, demonstrando o limite ou a inviabilidade da catequese. O índio bárbaro constitui um clichê de enorme sucesso na iconografia européia: os "antípodas" ora massacram uns aos outros em campos de batalha, ora saboreiam em assembleia o repasto canibal.

O bárbaro saltou dos escritos de Aristóteles e santo Tomás de Aquino e mergulhou nos relatos sobre o cotidiano ameríndio. O aristotelismo pouco se alterou durante o longo percurso, recebendo apenas algumas adaptações. As guerras, a nudez, o canibalismo e a falta da centralização política sempre foram costumes próprios dos bárbaros. Estas práticas e desvios disseminaram-se

pelas cartas jesuíticas, pelas narrativas de viagens e pelas primeiras histórias do Brasil. Portanto, a maneira de identificar um bárbaro não se alterou. O índio encontrava-se no limbo; como um pagão, era um ser decaído, capaz de ver a luz divina apenas por intermédio da palavra revelada. Porém, o simbolismo expresso pelas imagens do índio vinculava-se ao processo de colonização, que concebia o barbarismo sob uma nova tonalidade. A imagem do índio dialogava não apenas com o legado cristão, mas sobretudo com os embates próprios ao mundo colonial.

O conceito aristotélico demonstrou ter uma enorme vitalidade quando percorreu épocas tão distintas. Erwin Panofsky desenvolveu importantes estudos sobre as migrações de temas entre os períodos greco-romano e medieval. O historiador realizou importantes trabalhos nesta linha e introduziu o conceito de *pseudometamorfose*, ressaltando as transformações sofridas por temas e motivos clássicos durante a Idade Média e o Renascimento. Depois de comentar as alterações ocorridas nas imagens clássicas, acrescenta: "Disto resultou aquilo a que gostaria de chamar uma 'pseudometamorfose': algumas figuras renascentistas revestiram-se de um significado que, apesar do seu aspecto clássico, não tinha estado presente nos seus protótipos clássicos, embora tivesse sido pressagiado na literatura clássica."² O caminho trilhado por Panofsky permite esboçar uma problemática do maior interesse: o embate entre o legado cristão e a realidade colonial, ou melhor, entre o aristotelismo medieval e o Novo Mundo.

No entanto, ao contrário de Panofsky, não recorro às imagens pictóricas do bárbaro produzidas na Idade Média para depois compará-las à iconografia sobre a América. Em compensação, pretendo observar como os atributos do bárbaro impregnaram as representações dos ameríndios e explorar como o conceito atuou no âmbito colonial, ou melhor, entender em que conjunturas os colonizadores recorreram ao clichê para descrever os nativos. As guerras, o canibalismo e a nudez sustentaram moralmente a conquista, a catequese, a guerra justa e a escravidão. A intervenção européia realizou-se em nome da cruz e da espada, em nome dos princípios cristãos, em nome da expansão da cristandade. A relação entre os projetos coloniais e as representações do índio constitui a pedra angular para se compreender a iconografia européia dedicada aos ameríndios.

1. Dos estereótipos

As guerras entre os selvagens povoam as imagens pictóricas produzidas entre os séculos XVI e XVII. A cartografia, a pintura e a literatura de viagem reproduzem em detalhes a ferocidade dos combates travados entre os nativos da costa do Brasil. A visão européia muitas vezes aproxima os índios aos turcos, aos citas e aos normandos, pois o barbarismo atenua as fronteiras culturais dos povos ainda não cristianizados. Por vezes, os bárbaros, os pagãos, os homens selvagens e as bruxas têm suas identidades confundidas, quando funcionavam como um contraponto aos princípios da ortodoxia.

Em *Combats et triomphes*, obra anterior ao ano de 1576, Étienne Delaune concebeu gravuras capazes de ilustrar a fusão de vários estereótipos presentes na cultura ocidental. O artista retratou batalhas entre animais e homens; entre centauros, faunos e guerreiros; entre camponeses; entre índios.³ Deste modo, traçou uma história da guerra desde a Antigüidade. Sua gravura intitulada *Combat d'hommes et d'animaux* retrata cavalo, camelo, elefante, leão, lobo, águia, cachorro, centauro, monstros ao gosto medieval e homens em pleno combate. Os humanos portam lanças, maças, machados, arcos, flechas e se misturam em um duelo confuso. Os trajés indicam uma anarquia temporal, pois o embate se trava entre guerreiros mouro, romano, medieval e outros despidos de qualquer vestimenta. Em outra gravura, os camponeses medievais também ganharam uma menção do artista: cavaleiros de feições demoníacas, homens, mulheres e crianças se agridem mutuamente. Em toda a obra, Delaune retratou embates muito semelhantes, apenas as roupas e os instrumentos de guerra determinam a identidade dos guerreiros. Os camponeses europeus e os ameríndios possuem expressões e comportamentos quase idênticos. A agressividade, os gestos e os rostos são incapazes de definir a origem e a época das disputas.

Em *Mêlée de guerriers nus*, Delaune retratou ameríndios nus em combate. Os instrumentos de guerra são variados: muitas vezes, empregam maças, facas, arcos e flechas, mas recorrem igualmente a gravetos e pedaços de árvores com raízes, demonstrando o primitivismo e a rusticidade do confronto. Porém, os ameríndios lançam mão de recursos bélicos menos ortodoxos, pois arranham e mordem os oponentes com a fúria própria dos

canibais. O ímpeto primitivo destrói as regras básicas da guerra e induz os índios a morder mãos, braços, coxas e pernas do inimigo, em uma disputa animaléscia. O artista ainda compôs seres com semblantes demoníacos, quais morcegos, com orelhas pontudas, dentes afiados e proeminentes (fig. 1).

Étienne Delaune nunca atravessou o Atlântico, nunca presenciou um combate em terras americanas. Para compor a gravura, recorreu ao texto e à imagem produzidos por André Thevet em *La cosmographie universelle* (1575). O cosmógrafo descreveu a guerra entre os selvagens em seus detalhes, desde a preparação do suprimento alimentar até o combate entre hordas rivais. Os índios, comentou Thevet, preferem atacar as aldeias durante a noite, quando estão desprotegidas e vulneráveis. Os nativos surpreendem um povoado depois de muito observar e aguardar o momento oportuno. Seguem à noite sorrateiramente pelas florestas, como raposas, e esperam o tempo que for necessário, até surgir uma boa oportunidade para deflagrar o conflito. Inicialmente, espalham fogo pelas cabanas e obrigam a tribo a sair para o pátio, melhor oportunidade para aniquilar os rivais. As mulheres e as crianças não são poupadas do massacre. No campo de batalha, os nativos recorrem a flechas, lanças, maças e espadas de pau para atingir os oponentes. Empregam também escudos de couro (*rondelle de cuir de bestes*) para proteger-se das armas de guerra. Não dispensam outros recursos menos ortodoxos, como as mordidas: "*mesmes quand ils sont renversez par terre, prennent leurs ennemis par les jambes à belles dents, et aux parties honteuses, s'ils les peuvent attraper*".⁴ Enfim, a guerra entre os selvagens não possui regras, qualquer recurso é válido durante o enfrentamento: massacrar mulheres e crianças, morder e atingir os inimigos nos pontos fracos.⁵

Em *La cosmographie universelle*, há algumas ilustrações dedicadas ao combate entre os índios. Uma delas descreve as fases da luta entre os maragajás e os tabajaras. Ao fundo e à esquerda, os invasores munidos de lanças e flechas esperam, próximos da floresta, o momento oportuno para o combate. Do lado direito, o artista retrata cabanas ardendo em fogo, enquanto os ameríndios apontam armas contra os oponentes que não conseguem permanecer dentro da choça em chamas e decidem enfrentar os algozes. No primeiro plano, ocorre o enfrentamento nos mesmos moldes concebidos por Étienne Delaune: índios nus e munidos de uten-

sílios de guerra se engalfinham como animais. Muitas flechas e maças são empregadas, mas o combate trava-se no corpo-a-corpo⁶ (fig. 2).

A ilustração da *Cosmographie* traduz com fidelidade os relatos de Thevet sobre a guerra entre os tupinambás. Em contrapartida, a representação da guerra ameríndia, segundo Delaune, enfatiza os aspectos primitivos, ressaltando a precariedade dos instrumentos bélicos e a falta de regras durante o combate. Para tanto, recorre à multiplicação das mordidas e aos instrumentos de guerra não convencionais, como troncos de árvores e gravetos, elementos ausentes da gravura original. A aparência dos guerreiros também simboliza a marginalidade, pois o artista retrata-os como demônios-morcegos. Na imagem da guerra presente na obra de Thevet, somente dois índios mordem a mão e o braço dos oponentes. Estes seres não possuem orelhas pontudas e dentes afiados.

Deste modo, E. Delaune ressaltou o barbarismo, criando elementos ausentes da gravura e do texto do cosmógrafo. O artista idealizou a obra distante dos trópicos, e assim promoveu o recrudescimento e a valorização dos atributos selvagens do combate. Na gravura, os índios comportam-se segundo os cânones aristotélicos e trazem as marcas dos estereótipos do bárbaro. Em *Combats et triomphes*, os guerreiros representam as várias modalidades de barbarismo, incluindo na mesma classificação o mouro, o romano, o homem selvagem, o centauro, o sátiro, o camponês pagão e o ameríndio. Pela guerra, Delaune une seres das mais diversas procedências, mesclando suas identidades e transformando-os em seres marginais à cristandade.

O mesmo clichê encontra-se em uma água-forte de autoria de Jean Mignon, intitulada de *Luta entre homens nus*. Nela, a guerra primitiva ganha uma nova concepção de arte, demonstrando a vitalidade do tema: braços, pernas e troncos misturam-se em uma "desordem pictórica". A composição enfatiza o contraste entre o claro e o escuro, ressaltando o movimento dos guerreiros. Os corpos não se revelam por inteiro, havendo partes ocultas, na penumbra, sem definição. Mais uma vez, os nativos agarram-se, arranham-se, mordem-se e pisam nos oponentes derrubados. Alguns empregam maças para atingi-los, enquanto outros recorrem somente à força dada pela natureza, pois não possuem os artefatos próprios de uma guerra. A luta não se trava entre duas

hordas, mas entre indivíduos. Jean Mignon criou uma imagem eminentemente barroca e retrata os índios de maneira original.⁷

As cenas de guerra entre os nativos multiplicam-se nos primeiros relatos de viagem publicados na Europa a partir de meados do século XVI.⁸ Na coleção "Grandes viagens", ilustrada e editada por Theodor de Bry, há inúmeras imagens dedicadas às batalhas entre os nativos. Os brancos também aparecem no meio dos confrontos, portando e disparando armas de fogo. Em uma gravura, De Bry retrata uma aldeia em pleno combate, cercada por centenas de guerreiros munidos de arco e flecha. O povoado possui uma paliçada de forma circular. No interior do cercado, os índios defendem a tribo e apontam flechas para os inimigos, alguns deles encontram-se caídos e alvejados mortalmente. Na fortificação nativa, quatro cabanas protegem mulheres e crianças, que demonstram, pelos movimentos, o temor em relação ao desfecho do evento. O ilustrador ainda acrescenta à composição crânios humanos suspensos por varas dispostas junto à paliçada, sendo este um indício do canibalismo.⁹ O gosto pela guerra é seguramente um dos principais elementos do bárbaro americano.

Na coleção "Grandes viagens", os europeus poucas vezes tomam parte nas ilustrações; as atrocidades da conquista não mereceram destaque do artista. Hans Staden, por exemplo, foi retratado junto aos tupinambás em diversas gravuras, porém a sua figura expressa a submissão aos antropófagos. Em raros momentos, os portugueses, os franceses e os holandeses aparecem como cruéis invasores, como senhores das terras do Novo Mundo. O conflito bélico e a antropofagia constituem atributos dos bárbaros. Os espanhóis, no entanto, recebem um destaque especial e aparecem queimando os nativos ainda vivos, lançando bebês aos cães ou decepando mãos e pés dos ameríndios.

Theodor de Bry era protestante e natural de Liège; exilou-se na Alemanha devido às suas opiniões favoráveis ao protestantismo e contrárias à intervenção espanhola em sua terra natal. De fato, a elaboração das imagens da América está vinculada a interesses afetivos, financeiros e políticos, pois Theodor de Bry era um ativista contra o domínio espanhol no Novo Mundo. A coleção pretende ainda incentivar a colonização protestante do novo continente e arranhar a hegemonia espanhola na Europa. As atrocidades denunciadas comprovam a incapacidade dos católicos, sobretudo dos ibéricos, de lançar as sementes do cristia-

nismo em territórios do além-mar. A bandeira defendida pelo editor é compartilhada pelas grandes companhias marítimas inglesas e holandesas que financiavam os primeiros empreendimentos coloniais.¹⁰ Enfim, os crimes de guerra aproximam os espanhóis e os ameríndios: ambos encarnações do barbarismo, promotores de guerras e de atrocidades, sendo incapazes de conduzir os destinos do Novo Mundo. As gravuras denunciam a guerra, a antropofagia, o barbarismo, e evidenciam o fardo imposto aos protestantes. Eles seriam os verdadeiros enviados de Deus e promotores da cristianização. Deste modo, as primeiras imagens da América clamam pela colonização como forma de reverter a selvageria e implantar no novo território uma "civilização".

A cartografia portuguesa do século XVI também elegeu a guerra e o canibalismo como motivos apropriados para caracterizar a Terra de Santa Cruz. A imagem do Brasil se confunde com índios nus, segurando artefatos bélicos ou em pleno festim canibal. Muitas vezes, há nos mapas as seguintes inscrições: *Canibales*, *Brasil canibales* e *Canibales carnibus vivente*. Os habitantes da colônia americana portam cocares e tangas de penas ou encontram-se despidos de qualquer vestimenta, trazendo nas mãos arcos e flechas. Os índios, por vezes, carregam o pau-brasil em direção ao litoral, em menção à primeira atividade econômica da colônia.

Um mapa português dos primeiros anos do século XVI retrata a costa leste da América do Sul e evidencia uma cena de antropofagia. Nela, o corpo de um homem branco foi atravessado por um longo espeto e encontra-se em pleno cozimento. Um nativo, nu, de pele marrom e barba, ajoelha-se junto a uma fogueira e cuida dos preparativos do festim canibal. Certamente, o desenho não surgiu da observação direta do evento, pois os tupinambás recorriam ao moquém, ao invés do espeto, quando assavam os inimigos. A barba do nativo confirma a desinformação do artista, pois as crônicas relatam que os indígenas arrancam todos os pêlos do corpo e impedem a formação de barba.¹¹

No atlas de Diogo Homem, datado de 1558, encontram-se índios reunidos em torno de uma fogueira, muitos deles completamente nus, outros com tangas e cocares de penas. Sobre o fogo, há pernas e braços humanos da mesma cor dos ameríndios. A ilustração ainda acusa um costume estranho à etnografia in-

dígena, pois sobre uma árvore existem outros tantos membros pendurados. Entre 1565 e 1568, Diogo Homem ainda produziu duas novas cartas e representou novamente cerimônias antropofágicas. No primeiro mapa, o índio canibal assa um homem branco inteiro; no segundo, um homem nu e barbado ajoelha-se perto de uma fogueira, sob a qual cozinham dois braços, uma perna e uma cabeça, suspensos por dois espetos. A tonalidade da pele da vítima assemelha-se à dos índios.¹² O cartógrafo distingue, então, dois tipos de vítimas da antropofagia e retrata brancos e índios como repasto canibal. Por outro lado, concebe os nativos com barbas e retrata espetos ao invés de moquém. Estas formas são recorrentes na iconografia européia e desconhecidas das narrativas de viagens. As representações do canibalismo também contrariam os relatos coevos, pois apresentam um só índio assando partes do corpo humano. No entanto, a antropofagia é um cerimonial e exige a participação de toda a comunidade. A inexistência do ritual denota que a morte do inimigo não ocorreu como resultado da vingança, mas motivada pela gula, pela necessidade de comer e sobreviver.

Em 1551, publicou-se em Portugal o primeiro livro sobre o Brasil, *Cartas dos jesuítas do Oriente e do Brasil — 1549-1551*. O texto dedicado aos ameríndios intitula-se *Copia de unas cartas embiadas del Brasil*, sendo as primeiras correspondências dos jesuítas. As cartas escritas pelo padre Manuel da Nóbrega e outros religiosos relatam os esforços da catequese e mencionam o canibalismo. O cartógrafo Diogo Homem poderia ter recorrido às descrições dos costumes indígenas, particularmente ao ritual antropofágico narrado pelos religiosos, para elaborar as imagens contidas nos mapas. Na primeira edição portuguesa das cartas jesuíticas, o canibalismo foi abordado em algumas passagens, que poderiam perfeitamente auxiliar a confecção das cartas geográficas: "E logo depois de morto, cortam o dedo polegar: porque com ele atirava as flechas, e as demais partes são feitas em pedaços, para as comer assadas ou cozidas." Em outro trecho acrescenta: "(...) um chefe determinou com toda a tribo comer quantos brancos ali viessem aportar".¹³ Os padres da Companhia ainda descrevem a visita de um religioso a uma aldeia, logo depois da morte de uma moça (*una muchacha*). Os nativos, demonstrando simpatia pelo branco, convidam-no a entrar em uma cabana. Lá

o jesuíta teve a oportunidade de ver um tacho onde cozinham a cabeça e as entranhas da vítima.

Entretanto, as cartas jesuíticas pouco, ou nada, influenciaram a concepção do cartógrafo em relação ao Brasil, pois não há similitude entre o texto dos jesuítas e as imagens presentes na cartografia, ou melhor, não há similitude entre as descrições realizadas pelos religiosos e os desenhos presentes nos mapas. Diogo Homem não pôde consultar outros autores, pois somente em 1576 os escritos de Gandavo vieram a público. Quais seriam então as matrizes das imagens do cartógrafo? A tradição oral, as histórias de marinheiros e desbravadores do Novo Mundo? Também haveria a possibilidade de o artista reproduzir desenhos e esboços encontrados em cartas anteriores, recorrendo a figuras presentes nos mapas do Caribe, terra dos canibais.

As cartas marítimas lusitanas datadas do final do século XVI representam o ritual antropofágico com maiores detalhes. O anônimo Bartolomeu Lasso — Petrus Plancius — produziu um mapa do Brasil, entre 1592 e 1594, onde retratou um homem deitado em uma mesa de abate e seu algoz cortando-o em pedaços com o auxílio de uma grande faca. O cartógrafo parece conhecer melhor o ritual antropofágico, apesar de ainda recorrer a dois elementos desconhecidos da etnografia indígena: o instrumento cortante e a mesa de abate. A vítima encontra-se presa pela cintura por uma corda. Dois índios seguram as extremidades da mesma, enquanto um terceiro prepara-se para acertar o crânio do inimigo com uma maça. A continuidade da cena acontece quando o morto se encontra sobre a mesa de abate onde ocorre o esquartejamento. Na carta, há as seguintes inscrições: Tabajares, Margajates, Que-tacates e Tupinambás, demonstrando conhecimento sobre os nomes dos grupos indígenas. Em 1596, Bartolomeu Lasso reproduziu, mais uma vez, a alegoria do canibalismo. Desta vez, os membros retalhados são colocados em um moquém.¹⁴

Durante o século XVI, inúmeros artistas retrataram os costumes dos índios tupinambás. As imagens produzidas por Hans Burgkmair (1516-1519), Albrecht Dürer (1515) e as coleções dirigidas por Giovanni Battista Ramusio (1556) e Theodor de Bry (1593) comprovam o grande interesse despertado pelos ameríndios. Em compensação, a vida cotidiana dos habitantes do Brasil pouco estimulou a imaginação dos lusitanos. Em Portugal, os

editores publicaram pouquíssimos volumes sobre a colônia americana. Em raras ocasiões, os pintores e desenhistas dedicaram-se ao tema. A indiferença em relação aos habitantes dos trópicos talvez explique o descompasso entre o conhecimento prático e a cartografia. Os artistas lusos preferiam recorrer aos desenhos e pinturas produzidos na Alemanha, por exemplo, do que consultar as correspondências dos jesuítas residentes no Brasil.¹⁵

Comumente, os mapas portugueses retratam costumes indígenas amplamente difundidos no Velho Mundo. As cartas de Américo Vespúcio ganharam inúmeras edições e assim apresentaram aos europeus as primeiras imagens dos ameríndios. Neste sentido, creio que as cenas de canibalismo presentes na cartografia portuguesa não provêm da observação da realidade americana. As cartas jesuíticas e as crônicas não forneceram elementos para a representação do índio e do canibalismo. Porém, a origem de muitos clichês empregados pelos cartógrafos lusos se encontra nos mapas produzidos na Alemanha.

Hans Holbein elaborou em 1532 o *Novus orbis regionum* (fig.3). No mapa da América do Sul, encontram-se três índios envolvidos com o fracionamento de corpos e um moquém em plena função, assando vários membros humanos. A cena ainda contém uma cabana composta de galhos de árvores, onde os nativos penduram pernas e cabeças.¹⁶ Em 1554, Sebastian Münster desenhou homens na faina de fracionar corpos humanos ou assá-los inteiros com o auxílio de grandes espetos. Os elementos figurados por Holbein e Münster são idênticos aos encontrados nos mapas de Diogo Homem e Bartolomeu Lasso. Diogo Homem concebeu seus mapas entre as décadas de 1550 e 1560, enquanto Lasso produziu-os na década de 1590. Os clichês reproduzidos na cartografia lusitana demonstram a relação entre as alegorias alemãs e os cartógrafos portugueses.

Por sua vez, Holbein e Münster poderiam ter recorrido às gravuras de Sebastian Brant e Lorenz Fries para compor as práticas antropofágicas. No final do século XV, o primeiro compôs uma cena de canibalismo e representou homens nus e barbados a comer as vísceras e os membros de um cadáver. Os seres não eram ameríndios, mas personagens das fábulas de Esopo. Já Fries, entre 1525 e 1527, retratou uma mesa sacrificial americana, em torno da qual homens com cabeça de cachorro fracionam uma vítima. Na ilustração, encontram-se três elementos recorrentes

na cartografia alemã e lusitana: a mesa sacrificial, membros decepados e pendurados e a machadinha suspensa, pronta para cortar mais uma parte do corpo. Uma análise mais consistente sobre a influência alemã na cartografia portuguesa requereria uma vasta pesquisa. No momento, interessa enfatizar que as cenas de canibalismo presentes nos mapas lusos não se originaram do contato com a realidade americana.¹⁷

Para além do desconhecimento dos rituais antropofágicos, os portugueses nem sempre obedeceram ao protótipo tupinambá para figurar os índios da Terra de Santa Cruz. Em 1529, Diogo Ribeiro confeccionou uma carta denominada *Tera Brasilis*. No centro do território, dois homens cobertos com panos esvoaçantes seguram lanças. Os nativos ganham formas européias e distanciam-se dos índios descritos pelas narrativas de viagem. Próximo, há uma outra referência ao imaginário cristão, um pastor apascenta uma cabra e segura um cajado. Em um outro mapa, encontra-se um guerreiro de formas perfeitas e físico musculoso, semelhante a um romano. Veste uma saia e enfeites de penas de duas tonalidades. Ele ainda segura uma lança e um escudo com as insígnias de Portugal. O soldado tem a pele clara e foge completamente do modelo do "selvagem americano" e simboliza a presença portuguesa no além-mar. Do outro lado do Atlântico, no território africano, há um homem de pele negra, com os mesmos trajes e adereços, sendo igualmente um aliado do império colonial português.¹⁸ Os guerreiros e os pastores retratados por Diogo Ribeiro destoam dos relatos de viagens e evidenciam a migração para a América de motivos oriundos do imaginário medieval. Na cartografia, os estereótipos são tão poderosos que quase aniquilam a experiência dos lusos no ultramar, relegando ao esquecimento a observação dos colonos radicados no Brasil.

Os descobrimentos portugueses pouco interferiram nos debates teológicos e filosóficos.¹⁹ O mesmo ocorreu em relação às imagens presentes nos mapas, pois os relatos sobre o Novo Mundo passaram despercebidos dos eruditos lusitanos. Ao retratar os índios, os lusitanos recorrem aos estereótipos difundidos na Europa além-Pirineus, desprezando o conhecimento produzido por intermédio da observação da realidade. No entanto, durante o século XVI, os cartógrafos lusos eram disputados por vários reinos, sendo eles os mais informados sobre o território do além-mar.

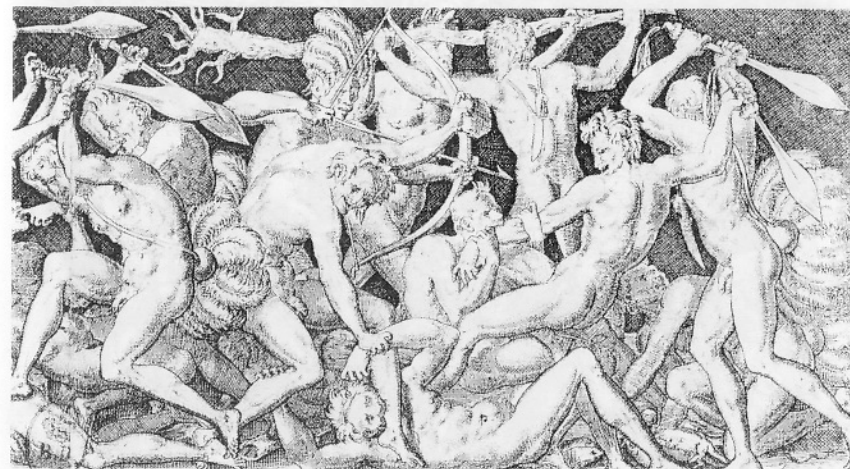


FIG.1 Índios de semblantes demoníacos travam combate. Etienne Delaune. *Mêlée de guerriers nus* (detalhe). Clichê da Biblioteca Nacional de Paris.



FIG.2 Os maragajás e os tabajaras mordem-se durante a guerra. André Thevet. *Cosmographie universelle*. Acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

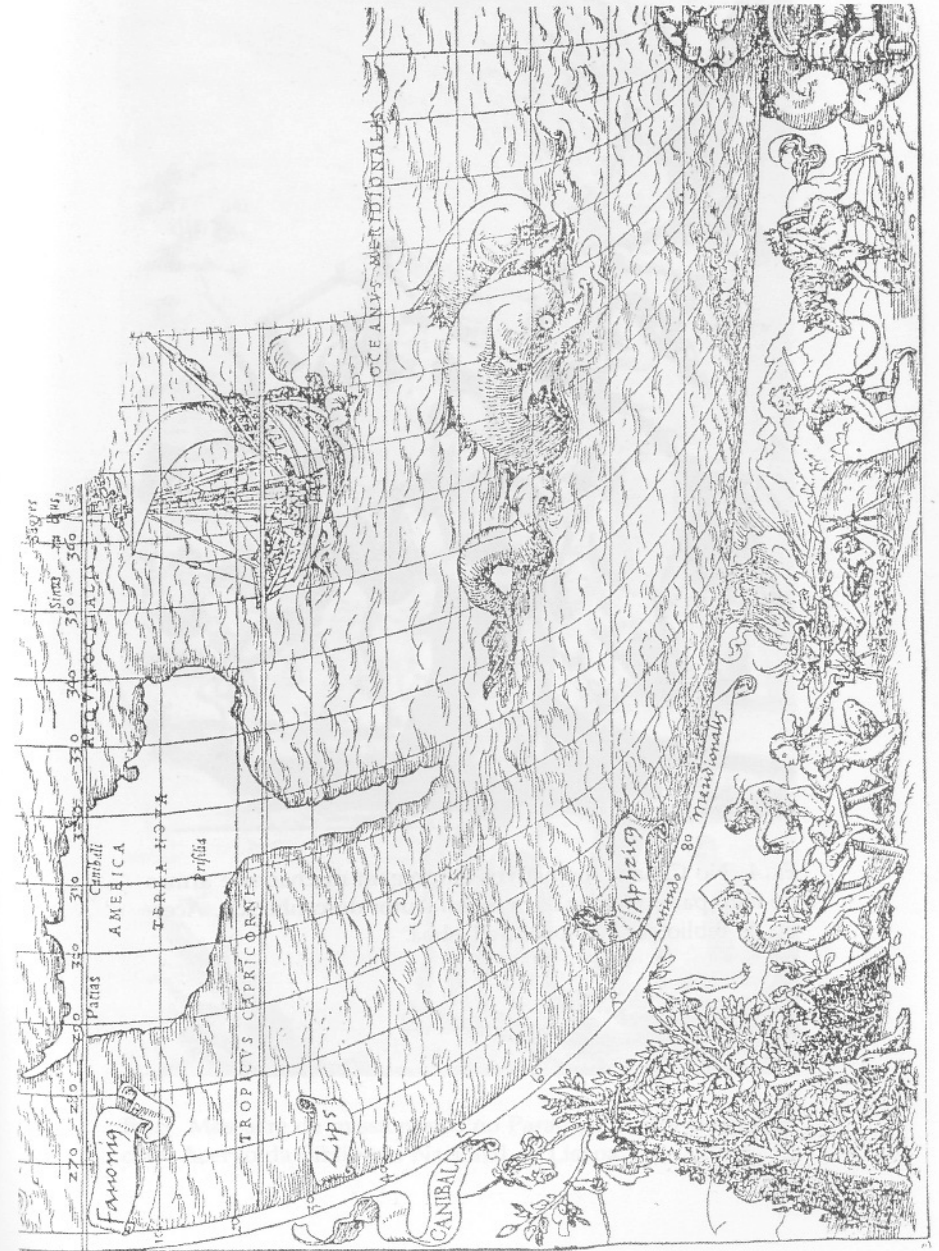


FIG.3 Cenas de canibalismo na América. Hans Holbein. *Novus orbis regionum*. Acervo da Biblioteca da Universidade de Konstanz.



FIG.4 No Canadá, os nativos empregam machados e armas de fogo para liquidar os brancos. Autor desconhecido. Acervo da Biblioteca Nacional de Lisboa.

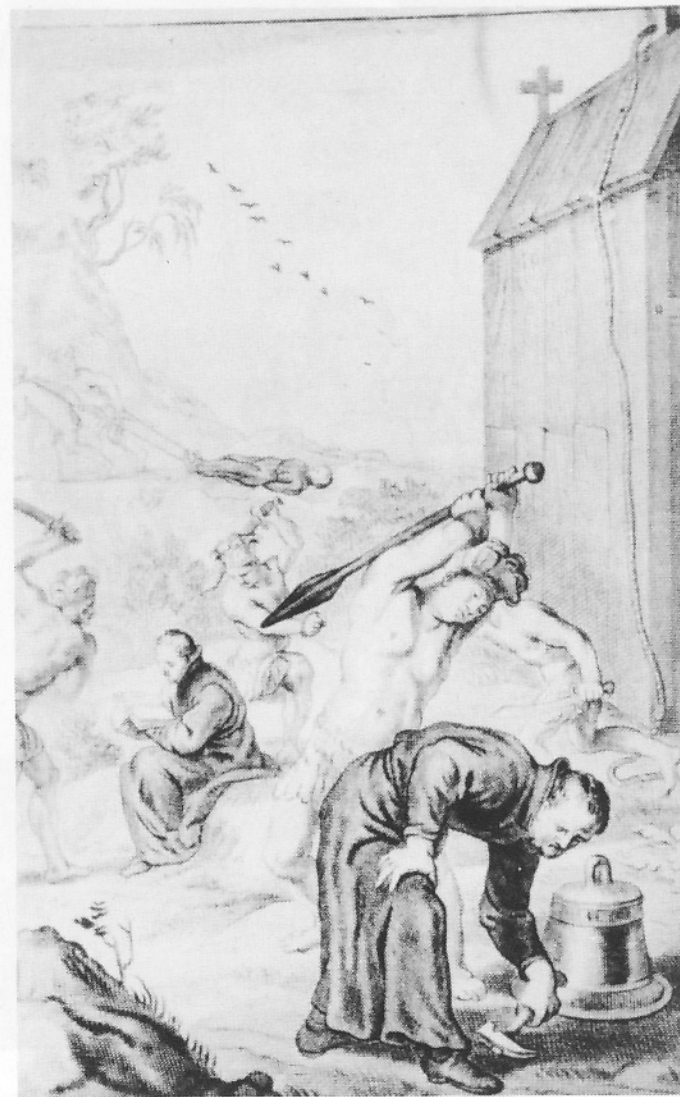


FIG.5 Massacre de missionários no Paraguai. Autor desconhecido. Acervo da Biblioteca Nacional de Lisboa.



FIG.6 Sacrifício do padre Francisco Pinto pelos tapuias do Maranhão. Autor desconhecido. Acervo da Biblioteca Nacional de Lisboa.



FIG.7 A mulher tupi constitui uma alegoria da domesticação dos índios. Albert Eckhout. (In: Valladares, C., op. cit.)



FIG.8 A mulher tapuia é uma alegoria da selvageria e do canibalismo. Albert Eckhout. (In: Valladares, C., op. cit.)

Os descompassos entre o conhecimento empírico e a produção pictórica, entre texto e imagem, permitem também visualizar a difusão dos estereótipos. Em 1557, duas edições do livro de Hans Staden viriam a público em Marburg e Frankfurt. A primeira seria ornada com as gravuras feitas pelo próprio autor, enquanto a segunda, a de Frankfurt, continha novas ilustrações. Os desenhos de Staden são amplamente conhecidos, pois acompanham quase todas as edições posteriores da obra. Contudo, o mesmo não ocorre com a edição frankfurtiana. Em sua folha de rosto, Staden apresentava-se nu e barbado, sentado sobre uma pedra, enquanto um nativo, vestido com roupas esfarrapadas, retalha um corpo humano deitado sobre uma mesa de abate. O índio estilizado desfere um golpe com um machado no corpo da vítima, e um de seus companheiros segura uma perna.

Em outra gravura, dois índios batem com maças em uma mulher vestida com roupas européias. Os algozes portam longas camisas amarradas por cordas na cintura. A vítima encontra-se no meio de uma fogueira, sendo observada por um Diabo. O último possui dois grandes chifres, corpo peludo, ventre dilatado, seios de mulher e pés caprinos. A imagem demoníaca aparece novamente em um novo cenário. Nesta ilustração, Satã é representado com pés de ave, coxas com penas e corpo peludo. Seu rosto é humano, mas sobre a cabeça há quatro chifres. Um homem bem vestido e barbado ajoelha-se em frente ao demônio que está sentado em uma espécie de trono. Na cena, ainda encontram-se quatro homens *seminus*.²⁰

Por acaso, encontrei a origem da última gravura. Ela faz parte de um incunábulo alemão, possivelmente datado de 1475, e intitulado: "Cena exótica. Viajante reverenciando o rei-monstro do lugar." A prática de reutilizar figuras em contextos diferentes era muito comum no século XVI, sendo mais uma evidência da força dos estereótipos. Além disso, nas imagens da edição de Frankfurt, encontram-se elementos completamente desconhecidos do relato de Hans Staden. Seu texto é extremamente rico em detalhes sobre o cotidiano indígena. Em nenhum momento, referiu-se a bruxas e a diabos. O editor não se incomodou com o descompasso e incluiu imagens demoníacas completamente estranhas à narrativa de viagem. Porém, o texto e a imagem completam-se na leitura do livro. O leitor tomaria conhecimento dos costumes exóticos, dos rituais de canibalismo, e, imediatamente,

os relacionaria com as práticas demoníacas. O editor talvez tenha promovido a união entre texto e imagem motivado por dois princípios: os ameríndios seriam concebidos como demoníacos, por isso nada mais natural do que os representar ao lado de Satã; no interesse de facilitar a comunicação entre o texto e o leitor, recorreu a imagens bem ao gosto da época, quando as bruxas e os demônios rondavam a imaginação européia.²¹

A difusão dos estereótipos do bárbaro e do demoníaco constituiu uma forma de absorver a diversidade cultural encontrada no Novo Mundo. O índio seria integrado ao imaginário ocidental, recebendo portanto uma classificação e um valor. Contudo, a maneira de visualizar o índio vincula-se igualmente ao mundo colonial e às disputas em torno da conquista, da catequese e do emprego dos índios como mão-de-obra. O bárbaro seria então um escravo ou um cristão em potencial. Mais uma vez, as querelas entre colonos e jesuítas permitem apreender como o conceito aristotélico ganhou novas colorações no âmbito colonial.

2. A natureza bárbara

A guerra e a antropofagia compõem o perfil do bárbaro. A crueldade e a sevícia são sentimentos próprios a seres irracionais e incapazes de conter sua natureza animal. Os teólogos espanhóis consideravam os canibais como inábeis para distinguir e perceber as rígidas categorias do mundo natural, ou melhor, a divisão entre os homens e os animais. Os índios desprezavam-nas e comportavam-se como se a carne humana fosse um alimento qualquer. Aristóteles já concebia os bárbaros como uma espécie humana inferior. A natureza destinou esses indivíduos à função de obedecer, sendo portanto escravos naturais. Os bárbaros devem pertencer e sujeitar-se a um senhor, capaz de guiá-los e encaminhá-los segundo os princípios da razão. As atividades desempenhadas por eles não diferem daquelas executadas pelos animais domésticos, ajudando a seu amo com a força física e empregando os atributos naturais para o bem da vida civil. A natureza, completa o filósofo, dotou os escravos de um corpo robusto e perfeito para as atividades manuais, o mesmo não ocorreu com a constituição corporal dos homens livres.²² Para os teólogos, a origem da escravidão civil encontra-se na espiritualidade imperfeita do ho-

mem, pois antes da queda não existira servidão. O pecado promoveu a hierarquização da sociedade humana e a existência de homens livres e escravos.

Na Espanha, os contatos com o Novo Mundo geraram um importante debate em torno da natureza dos ameríndios. As argumentações de Las Casas contra Sepúlveda demonstram, com maestria, como se deu a ruptura entre o passado e as experiências americanas. Em *Democrates secundus*, Sepúlveda defendeu os seguintes pontos: os índios eram culturalmente inferiores aos espanhóis, por isso mereciam um tutor; as heresias por eles perpetradas eram de origem natural. Las Casas refutou tanto um quanto o outro, denominando-os de anátema, pois pressupunham uma antropologia cujas formas culturais fossem disposições natas. As proposições de Las Casas eram respaldadas por um conhecimento pormenorizado das diversas formas culturais encontradas no mundo antigo e moderno. Deste modo, o religioso pôde comprovar a hipótese de que o mundo americano poderia ser explicado por esquemas familiares, ou seja, a partir de pressupostos aristotélicos, desde que antes se adequassem os termos da classificação.

Lançando mão de uma arguciosa retórica, Las Casas contestou o caráter bárbaro dos índios e a legitimidade da submissão dos ameríndios aos espanhóis, obedecendo literalmente à teoria aristotélica de escravidão natural. Porém, em seguida, desmantelou essas teses apoiadas na inferioridade biológica e psicológica dos bárbaros. A denominação "barbarismo" representava tanto uma classificação quanto uma valoração de caráter cultural, expressando diferenças entre culturas. Comentou ainda que o entendimento do presente a partir de modelos antigos devia ser precedido de uma crítica histórica. No caso das teorias aristotélicas, lembrou que o filósofo defendia a idéia de que todas as nações não gregas eram bárbaras.

Las Casas igualmente contestou a teoria do meio de Hipócrates, empregada com o intuito de provar a inferioridade dos ameríndios. O último acreditava que as ações humanas eram determinadas pelo clima, topografia, vegetação e conjunção das estrelas. No entanto, na lógica de Las Casas, o meio não poderia mudar a disposição do homem. Suas qualidades ou erros poderiam variar conforme o espaço circundante. Assim, se todos possuíam o mesmo equipamento mental, pois todos eram filhos de

Deus, determinados locais poderiam favorecer o seu desenvolvimento, enquanto outros os camuflariam ou os retardariam. As conclusões sobre a determinação do meio sobre o homem permitem entender o cuidado do sacerdote em descrever o ambiente da América, como também constatar que os povos indígenas eram bem servidos pela natureza, sendo portanto aptos a receber a "nobre alma"; prontos para se converter ao cristianismo.

A argumentação do religioso contra Sepúlveda conduziu a outros caminhos. Partindo do meio, Las Casas comprovou que o mesmo não era o responsável pelo barbarismo, e que os procedimentos pouco civilizados eram determinados pela cultura. A diferença entre os homens não se resumiria ao âmbito psicológico: explicava-se pela variedade de hábitos, costumes, tradições. As formas culturais, criadas pelos homens, mudariam no tempo e, assim, cresceriam em complexidade e em qualidade. O tempo passaria e as comunidades humanas avançariam em direção à verdadeira civilização e ao estágio final de tudo. Viver cada um destes patamares permitiria ao homem ter um entendimento cada vez maior do mundo. No entanto, a capacidade de apreensão da realidade seria um dom divino, pois o Criador era o responsável por esta característica eminentemente humana. No estágio final da escalada, encontrar-se-ia o cristianismo, a forma mais complexa do mundo cultural, a verdadeira *scientia*. Deste modo, o defensor dos ameríndios encontrou uma justificativa para a conquista, munindo-a de um milenarismo. Em suma, os ameríndios não seriam inferiores aos espanhóis, nem incapazes de viver sem a sua tutela, mas não avançariam na escala evolutiva sem o cristianismo.²³

O debate em torno da natureza do índio foi motivado por uma denúncia contra as atrocidades cometidas pelos espanhóis. Em 1511, o dominicano Antonio de Montesinos denominou de cruel a servidão à qual os espanhóis reduziram as populações indígenas da América. Durante um sermão, o frei repreendeu com veemência o comportamento dos brancos e considerou-os tão pecadores quanto os mouros e turcos. O rei Fernando impressionou-se com os acontecimentos americanos e designou dois juristas para avaliar se a Espanha tinha direitos sobre a soberania e domínio da América. Ao longo de quatro décadas, os letrados espanhóis debateram o assunto: poderiam os conquistadores tomar as terras e transformar os nativos em escravos? Na década

de 1530, Vasco de Quiroga partiu do princípio de que a condição de bárbaro inviabilizava o direito de propriedade.²⁴

Deste modo, os debates entre Las Casas e Sepúlveda envolviam também o problema da posse das terras americanas. Os defensores do conceito de escravidão natural procuravam legitimar a conquista e as guerras contra os ameríndios. As intervenções bélicas teriam o mesmo sentido das cruzadas contra o infiel. A partir deste pressuposto, os ibéricos teriam todo o direito de reduzir os nativos à escravidão e confiscar suas terras.

3. Legitimando a guerra justa

No Brasil, o debate em torno da escravidão indígena envolveu os jesuítas e os colonos. Por princípio, os religiosos defendiam a potencialidade dos índios para receber a conversão; ao contrário dos senhores de engenho, que enfatizavam a inviabilidade da catequese e a adequação dos nativos para o trabalho escravo. Para os colonos, os silvícolas confundiam-se com feras brutas. Os caetés eram homens cruéis e pouco respeitavam as relações de parentesco, pois os pais vendiam os filhos e os irmãos comercializavam seus parentes sem nenhum pudor. Em 1571, às margens do rio São Francisco, uma índia caeté resgatada trazia consigo uma criança. Para se livrar do seu choro insistente, a mulher resolveu atirá-la nas correntezas do rio. Por muito pouco, seu rebento não se afogou. Gabriel Soares de Sousa relatou o episódio para enfatizar a debilidade do sentimento maternal entre o grupo. Em outro momento, narrou a história de uma índia que trazia seu filho nas costas, quando se dirigia à roça para colher mandioca. A mãe enfadou-se com o choro do menino e resolveu enterrá-lo vivo. Os portugueses perceberam a crueldade e logo procuraram resgatá-lo. Com vida, a criança recebeu o batismo e sobreviveu durante seis meses. Entre os tupinaés, o sentimento maternal era ainda mais débil, pois as mulheres grávidas dos inimigos matavam suas crias e depois comiam-nas.²⁵

Maior atrocidade cometiam as índias quando seus maridos se encontravam enfermos. Para promover o seu restabelecimento, as esposas matavam os filhos e com eles alimentavam o doente, enquanto durasse a convalescença. Nos casos de inexistência de uma prole, as mulheres muniam-se de arco e flechas e saíam à

caça de uma criança saudável. Somente o frescor da infância seria o remédio adequado para recuperar o esposo debilitado. A ingestão de criancinhas significava absorção de uma força vital, capaz de recobrar a saúde de um guerreiro. Segundo os testemunhos arrolados, o amor maternal e a preservação da família pouco representavam para as comunidades nativas, sendo mais um exemplo da selvageria encontrada entre os *brasis*.²⁶ Os indícios do barbarismo não se restringiam ao mundo familiar. As atrocidades contra os inimigos faziam dos silvícolas personagens saídos dos bestiários medievais.

A sede de vingança era hereditária entre os silvícolas, fazendo-os percorrer longas jornadas, atravessando matas, desertos e serras, para capturar os inimigos e ingeri-los em um repasto canibal. Gandavo descreveu os naturais do Brasil como homens bem dispostos e de boa estatura. A guerra fazia parte de seu cotidiano, pois não temiam a morte e enfrentavam qualquer peleja. Porém, eram pouco afeitos ao trabalho e viviam descansados, preocupando-se somente em comer, beber e matar os "contrários". Para os colonos, a desonestidade, o vício e a luxúria eram amplamente aceitos pelas tribos. Em contrapartida, as comunidades recusavam-se a colaborar nos empreendimentos coloniais e ganhar seu sustento por intermédio do trabalho. Os índios preferiam vender uns aos outros para obter mercadorias do que labutar nos engenhos e nas propriedades administradas pelos lusos: "Estes índios não possuem nenhuma fazenda, nem procuram adquiri-la como os outros homens, somente cobiçam algumas coisas que são deste Reino — isto é, camisas, pelotas, ferramentas..."²⁷ Deste modo, garantia Gandavo, o comércio se restringia à troca entre cativos e mercadorias de procedência européia.

O pendor indígena para as disputas intertribais facilitou o domínio português sobre o novo território. Os colonos se aliavam a uma tribo, para depois incentivá-la a capturar os inimigos. Por intermédio dessa estratégia, os engenhos e fazendas recebiam novos escravos. Os brancos ainda procuravam satisfazer as necessidades dos empreendimentos agrícolas fomentando ataques contra as tribos consideradas hostis. A guerra justa seria então um mecanismo para submeter ao cativo um número maior de nativos e burlar as restrições impostas pela legislação indigenista.

A guerra justa era considerada um contra-ataque, resposta a uma ofensiva anteriormente levada a cabo pelos indígenas. Nas

atas da Câmara de São Paulo, encontrei um bom exemplo para ilustrar a reação paulista contra a morte de vários homens brancos e uns tantos índios cristãos. Em 1588, a Câmara requereu ao procurador do Conselho, senhor capitão Jerônimo Leitão, o consentimento para fazer guerra contra o gentio do sertão. Além das mortes, os colonos ainda mencionaram a destruição de muitas fazendas e igrejas, onde quebraram uma imagem de Nossa Senhora do Rosário dos Pinheiros. Por tudo isso, os índios mereciam um castigo, caso contrário os levantes se perpetuariam e logo a capitania estaria despovoada. A entrada pelo sertão resultaria em aprisionamento de muitos nativos, que seriam repartidos entre os moradores. A desforra contra os inimigos não procurava apenas intimidar as futuras investidas. Ou melhor, a proteção do território não seria o único alvo dos paulistas, pois o requerimento ao Conselho mencionava a necessidade de escravos por parte dos moradores da região. Neste sentido, a guerra justa seria um estratégia dos colonos para angariar maior número de cativos destinados ao trabalho na lavoura e à proteção da vila.²⁸

Junto aos holandeses, os índios da serra da Capoa se rebelaram contra os colonos. Os "invasores" assaltaram o litoral com o apoio dos potiguares, conhecedores da geografia local. Os mesmos índios ainda destruíram engenhos na região da Paraíba, provocando grandes prejuízos e mortes. Matias de Albuquerque, capitão-geral e governador de Pernambuco, solicitou permissão para "dar guerra" ao gentio indômito. O pedido foi analisado por quatro desembargadores. Em 26 de fevereiro de 1626, as autoridades redigiram um parecer contraditório. Afonso Garcia Tinoco considerou que os ataques às propriedades eram passíveis de punição. Em relação aos índios da serra da Capoa, lembrou que muitos deles eram convertidos, sendo vassallos de Sua Majestade. Por isso, não poderiam perder a liberdade. Ignacio Freyre também ressaltou os benefícios advindos com o batismo e declarou ilegal o cativo. Sua sentença ressaltou a gravidade do delito, considerando-o um crime de lesa-majestade. Porém, o rei usaria de piedade e concederia o perdão geral. A pena capital somente recairia sobre os cabeças da traição. Os doutores Luis d'Araujo de Barros e Dinis de Mello e Castro conceberam como justa a guerra contra os índios da serra da Capoa. Os rebeldes seriam capturados e repartidos entre os moradores conforme a resolução de Sua Majestade.²⁹

Por diversas vezes, os bárbaros do sertão assaltaram os moradores das capitanias do Ceará, Rio Grande e Paraíba, promovendo mortes, incêndios e latrocínios. Os colonos procuraram remediar a situação, matando e prendendo os revoltosos. Porém, nem sempre alcançaram sucesso contra os índios. Motivados pela falta de segurança, os brancos abandonavam o sertão, tornando impossível a manutenção das capitanias do Rio Grande e Ceará. Um último recurso ainda foi empregado contra as ameaças dos gentios. Os colonos recorreram aos experientes paulistas para afugentá-los. Depois da chegada da gente de São Paulo, os bárbaros foram totalmente extintos, deixando as capitanias livres de todo o perigo. Porém, a principal recompensa almejada pelos famosos caçadores de índios seria o butim de guerra, os cativos.

Aos paulistas, foi negada a permissão de tomar escravos. Desde então, recusavam-se a continuar a guerra. Para resolver o impasse, os colonos indagavam aos prisioneiros se queriam continuar vivos, ainda que escravos, ou morrer como homens livres. E a carta dirigida à administração metropolitana acrescentou:

Se dermos vista à piedade católica, sobre a salvação das almas que é na terra mais relevante, cuido que nos dirá, que menos mal é a servidão, por meio da qual se alcança o batismo, e a doutrina, para a vida eterna (...) as capitanias do Rio Grande e Ceará, se não podem conservar sem a total ruína do gentio, e que esta se não pode obrar senão por meio dos paulistas, e estes não hão de executar sem o interesse dos prisioneiros. Agora se necessário, julgar que é menos dano, a ruína total destas capitanias, destes vassallos del Rei, e filhos da igreja, ou a servidão de alguns tapuias bárbaros, tiranos e rebeldes...³⁰

O episódio descreve uma inversão curiosa, pois os colonos empregaram a catequese como forma de legitimar a escravidão. Nesse sentido, o discurso escravista mistura-se às coisas da fé: a vida e a conversão tornaram-se argumentos em favor do cativo dos tapuias. Os apelos dos colonos do Norte não deixam dúvida sobre a ilimitada criatividade dos colonizadores, pois empregavam qualquer subterfúgio para convencer as autoridades coloniais sobre a necessidade do cativo.

Muitas vezes, os portugueses não recorriam aos benefícios da guerra justa para cativar os nativos. No Rio de Janeiro, em 1645, Gaspar Brito Fernandes mostrou-se menos ardiloso do que os colonos do Norte. Seu pedido para empreender guerra contra

os nativos se respaldava na impossibilidade de comprar escravos negros. Para evitar a ruína da capitania do Rio de Janeiro e permitir o incremento do comércio do açúcar, el Rei deveria consentir na captura e aprisionamento do gentio. No entanto, os prisioneiros permaneceriam em liberdade, recebendo um salário e os ensinamentos dos padres da Companhia de Jesus. A guerra seria apenas um meio para reunir os índios e trazê-los até o litoral.³¹

Os colonizadores recorreram, assim, aos costumes indígenas para legitimar a guerra, o aprisionamento e o cativo. No Ocidente, há muito os bárbaros eram considerados seres inferiores, homens destituídos de intelecto e aptos para os trabalhos mais duros. Os padres procuraram em vão reverter a prática. Recorreram à teologia, aos ensinamentos divinos e à piedade cristã dos seculares. Os depoimentos arrolados até então provam que o estereótipo do bárbaro serviu aos interesses dos colonizadores, serviu de aval para a conquista e sujeição das tribos que, de algum modo, impediram o florescimento das atividades coloniais. Enfim, a cultura indígena se prestou a respaldar a colonização: os colonos recorreram aos "costumes abomináveis" para legitimar a conquista.

4. O bárbaro e o mártir

Os padres da Companhia de Jesus não destoaram dos colonos escravistas quando retrataram os costumes indígenas, nem dispensaram o protótipo aristotélico para descrever os nativos. Depois de alguns anos de convívio com os naturais da terra, o padre Manuel da Nóbrega concluiu que a conversão pelo convencimento era inviável. Por intermédio da palavra, jamais os missionários alcançariam suas finalidades. Nóbrega insistiu na catequese por meios pacíficos durante longos anos e depois encontrou na sujeição o caminho apropriado para persuadir o gentio a abraçar o cristianismo. E assim comentou: "Entendo por experiência o pouco que se podia fazer nesta terra na conversão do gentio por falta de não serem sujeitos, e ela ser uma maneira de gente de condição mais de feras bravas que de gente racional e ser gente servil que se quer por medo e sujeição."³² Para o sacerdote, o combate ao "triste e vil gentio" se faria por duas medidas: repressão implacável aos costumes intoleráveis e concentração dos

convertidos em aldeamentos organizados pelos religiosos. A transferência dos índios se realizaria por meio de guerras. Os ataques portugueses promoveriam a destruição total das comunidades e a conseqüente perda de autonomia dos silvícolas. Desse modo, os "selvagens" tornar-se-iam carentes e prontos a aprender as coisas da fé. Somente a guerra, a dispersão e o abandono da organização tribal viabilizariam o projeto de catequese. A sujeição oferecia uma outra vantagem: os índios "pacificados" seriam o braço forte para o engrandecimento da Coroa e dos empreendimentos coloniais.

As desventuras da catequese motivaram os padres a conceber os índios como bárbaros, como seres destituídos de entendimento. A guerra seria o último recurso capaz de obrigar as comunidades indígenas a obedecer aos preceitos cristãos. A imagem do índio bárbaro carregava, porém, outros sentidos. O estereótipo estava presente na correspondência dos jesuítas, nas cartas anuais, nos relatórios enviados ao rei e a Roma. Muitas vezes, as primeiras histórias da Companhia de Jesus eram ilustradas com cenas americanas, com os índios expressando a agressividade própria de um bárbaro. Os jesuítas difundiam essas imagens, mesmo sendo contrários à escravidão e defensores da catequese dos americanos. O protótipo do bárbaro era um mecanismo de legitimação das teorias aristotélicas e, no entanto, os missionários incentivavam a sua permanência.

Em 1610, em Bordeaux, seria editada a *Seconde partie de l'histoire des choses plus memorable advenues tant en Indes Orientales, que autres pais de la decouverte des Portugais*. Em sua folha de rosto, encontrei várias gravuras sobre o martírio de padres. Os índios ameaçam os religiosos com arcos e flechas. Os missionários são perfurados por lanças, decepados por espadas, enforcados e arrastados pelo chão. A ilustração ainda mostra cabeças cortadas e corpos fracionados, bem ao gosto do século XVII.³³ Poderia ainda mencionar uma edição, publicada em 1675 por Mathias Tanner, em Praga, intitulada: *Societas Iesus usque ad sanguinis et vitae profusionem militans*.³⁴ A obra é ricamente ilustrada e reúne cenas de martírios de padres em todo o mundo. A estrutura do livro obedece a uma lógica geográfica. Na Europa, África, Ásia e América, os inicianos enfrentariam a resistência e o desagravo dos opositores. Na Escócia, por exemplo, em 1615, o padre Ioannes Ogilbeus Scotus seria morto de modo cruel. A gravura retrata-o em um

cadafalso, enforcado, enquanto o algoz perfura seu ventre e extrai as entranhas. Carrascos encapuzados, machados, afogamentos e corpos fracionados dominam os desenhos da edição.

A parte dedicada à América ganhou uma gravura composta de alguns clichês também presentes nas narrativas de viagem. M. Küssel representou crianças com trajes longos e amarrados na cintura. Ao contrário dos anjos barrocos, os pequenos ameríndios possuem asas de morcego e montam em jacaré, onça, dragão e monstros. A contrapartida aos filhos de Satã seria uma mulher tendo em mãos o Santo Evangelho e envolta por feras e diabinhos. Entre os mártires do Novo Mundo, houve seis portugueses sacrificados no Brasil. Alguns deles não foram identificados e morreram entre 1554 e 1633, todos vítimas das atrocidades brasílicas. Mathias Tanner mencionou os nomes dos seguintes padres: Pedro Correa e João Sousa, mortos em 1554 entre os carijós; Francisco Pinto, falecido em 11 de janeiro de 1608, em Ibiapanae; e Antonio Bellavia Siculus, em Pernambuco, em 4 de agosto de 1633, assassinado com um fuzil. Tanner aproximava, assim, os crimes perpetrados pelos índios do Brasil, indiciando que as atrocidades ocorridas na colônia seriam semelhantes a tantas outras envolvendo jesuítas em vários continentes.

A voga dos martírios ainda produziu outras gravuras envolvendo os ameríndios. Na Biblioteca Nacional de Lisboa, encontrei uma série de imagens de religiosos, jesuítas e dominicanos, em várias partes do mundo. Os pagãos torturam dois religiosos no Japão introduzindo instrumentos pontudos debaixo das unhas. No Canadá, os nativos empregam machados e armas de fogo para liquidar os brancos (fig.4). Os padres Roque Gonzales e Afonso Rodrigues encontram-se próximo a uma capela quando os índios do Paraguai os atingem mortalmente (fig.5). Os padres Bernardo Rau, Lourenço Ybanez, Bartolomeu Alvarez e Miguel Urrea são esquartejados e vítimas de um ritual antropofágico.³⁵ O sacrifício dos religiosos possui os mesmos elementos presentes na história de são Tomé. O apóstolo percorreu os continentes, pregou a mensagem divina entre os gentios e em Meliapur, Índia, foi sacrificado por um brâmane. No local, permanecia uma cruz talhada em pedra, com marcas do seu sangue.

Os jesuítas seguiram a mesma saga do mítico são Tomé. As intempéries da viagem e os sofrimentos provocados pelos gentios aproximam o santo dos membros da Companhia de Jesus. A

ênfase nas atrocidades perpetradas pelos naturais da terra reforçava a urgente e indispensável intervenção cristã nos trópicos. A cruz e a espada viabilizariam a construção de um novo mundo e conteriam o avanço da barbárie e da opressão demoníaca sobre os ameríndios. O capuchinho Claude d'Abbeville indagou-se sobre a razão para Deus abandonar, por tanto tempo, a pobre gente do Maranhão, deixando-a sob o domínio das trevas.³⁶

Os europeus não permitiam que os nativos americanos permanecessem mais tempo na escuridão e alheios à palavra do Senhor. As cartas jesuíticas descrevem em exaustão os sofrimentos dos irmãos e os contratemplos da catequese; todo o esforço era pouco frente à grandeza do projeto de conversão do gentio. A fome, os animais selvagens e os canibais atormentavam o cotidiano dos religiosos e valorizavam a missão e os votos dos enviados de Deus. A morte do padre Francisco Pinto, sacrificado pelos tapuias no Maranhão, foi representada em duas ocasiões: na edição de Mathias Tanner e na gravura, supostamente holandesa, encontrada na Biblioteca Nacional de Lisboa.³⁷ A violência dos nativos e o martírio dos padres, temas dominantes nas gravuras, revelam uma nova faceta do barbarismo no mundo colonial. A partir dessas imagens, analisarei os motivos que levaram os inácianos a difundir o estereótipo do bárbaro.

Na gravura da Biblioteca Nacional de Lisboa, o padre Francisco Pinto encontra-se sentado no chão, seguro por um nativo, enquanto outros tantos apontam flechas contra o religioso. Uma flecha encontra-se espetada no seu peito, seu semblante expressa o sofrimento próprio dos mártires cristãos (fig. 6). Na edição de Praga, os índios possuem feições orientais e os cabelos amarrados ao modo japonês. Ao invés da flecha, os nativos ameaçam o sacerdote com machados. O mártir permanece deitado sobre a terra e o seu corpo está disposto em forma de cruz, sugerindo o sacrifício de Jesus Cristo. A morte do jesuíta não se perpetuou apenas nas imagens visuais. Vários testemunhos narraram os episódios da serra Ibiapaba.

O padre Manuel Gomes relata que o mártir estava rezando o ofício divino em uma pequena choupana, quando os tapuias descarregaram sobre a sua cabeça um pau roliço. Os golpes se repetiram várias vezes, desfigurando o religioso: "lançando-lhes fora os olhos, fizeram miúdos pedaços o casco da cabeça". O jesuíta Luiz Figueira também narrou o evento: os selvagens dei-

taram-no em forma de cruz e deram tantas pancadas sobre a cabeça que o fizeram em pedaços, "quebrando-lhe os queixos e amassando-lhe as cachages e olhos; o qual pau cheio de sangue trouxe como relíquia...". O sacrifício do religioso é ainda narrado por Antônio Vieira:

Estando o padre Francisco Pinto ao pé do altar para dizer missa, sem lhe poderem valer os poucos índios cristãos que o assistiam com flechas e pratazanas, que usavam de paus mui agudos e pesados, lhe deram três feridas mortais pelos peitos e pela cabeça, e no mesmo altar onde estava para oferecer a seus o sacrifício do corpo e sangue de seu Filho, ofereceu e consagrou o de seu próprio corpo e sangue, começando aquela ação sacerdote, e consumado sacrifício.³⁸

A morte do padre Francisco Pinto causou grande comoção entre os membros da Companhia de Jesus. Os demais mártires da causa jesuítica não receberam o mesmo destaque. Os padres mencionados por Mathias Tanner pouco despertaram a atenção dos jesuítas radicados no Brasil. Enfim, o padre Pinto seria o símbolo da causa ináciana, símbolo do desprendimento, da abnegação dos discípulos de Loyola. O seu sacrifício serviria de estímulo para os futuros religiosos, sendo portanto uma bandeira em prol da expansão do cristianismo. Assim como Jesus Cristo e são Tomé, o mártir veio ao mundo para guiar os índios pelos caminhos da doutrina. Os desígnios divinos moveram-no em direção aos trópicos, com a missão de libertar os americanos do jugo demoníaco. Desse modo, a fé livraria os índios da danação infernal, libertá-los-ia das trevas, mesmo que custasse a vida de um religioso. O sacrifício do sacerdote concede ao tema do barbarismo uma nova faceta, pois o bárbaro constituía um obstáculo no caminho dos missionários.

Os jesuítas desbravaram sertões, enfrentaram animais perigosos e nativos cruéis para levar a luz além das fronteiras da cristandade. O controle dos corpos e dos prazeres tornava-se uma demonstração de fé e um alimento espiritual. Somente a privação do conforto, as intempéries dos trópicos e as ameaças dos canibais os conduziriam ao céu e à verdade. O martírio era o caminho da perfeição e da purificação espiritual.³⁹ Desse modo, as imagens do martírio e do vil gentio concedem ao tema do barbarismo uma nova significação. O bárbaro torna-se, então,

um obstáculo a ser vencido, torna-se um desafio para os religiosos e um caminho para a purificação. O aspecto selvagem e inóspito do ameríndio permite aos padres dignificar o trabalho da catequese e ressaltar a harmonia promovida pela doutrina cristã.

Simão de Vasconcelos relatou em minúcia os costumes dos ameríndios e ressaltou o quanto se encontravam afastados da humanidade e das regras mínimas do convívio cristão. O religioso ainda acrescenta:

E é bem que conheçam eles, e o mundo, as monstruosidades de sua natureza, para que delas mais admirem a eficácia, com que a lei de Deus de toscas pedras faz filhos de Abraão, e de rudes, e bárbaras, homens racionais: porque é cousa certa, que com a virtude, e boa criação desta santa lei entre os portugueses tem visto no Brasil mudanças mui notáveis nas nações desta gente.⁴⁰

A natureza monstruosa dos ameríndios servia de contraponto às benesses promovidas pelo cristianismo e exaltava a renúncia e a abnegação dos padres. O árduo trabalho de conversão dignificava os religiosos e o colonialismo: por intermédio dos brancos, os nativos se livrariam da opressão da barbárie e se comportariam como homens racionais. A difusão de imagens da barbárie e as histórias dos mártires do cristianismo legitimavam a intervenção dos religiosos, conclamavam pela continuidade da dura missão de converter o gentio.

Enfim, o tema do barbarismo enobrecia a missão dos discípulos de Loyola, demonstrava, sobretudo, a renúncia aos prazeres mundanos e servia como contraponto ao luxo ostentado pelos cardeais romanos e à simonia dos papas. Ao enfrentar os protestantes, os japoneses, os africanos e os ameríndios, os inicianos se mortificavam, se purificavam e inauguravam uma nova postura frente à religiosidade. Deixavam as "torres de marfim" e se aventuravam por territórios inóspitos, povoados por carrascos e canibais. Nesse sentido, o livro de Mathias Tanner é exemplar, pois aproximou os gentios do Novo Mundo aos cruéis protestantes da Escócia e da Alemanha, ambos contrários à nova espiritualidade inaugurada por Loyola e seus discípulos.

A imagem do bárbaro ainda se relaciona com o mundo colonial, com as querelas em torno dos projetos coloniais. Os depoimentos de José de Anchieta, Simão de Vasconcelos, Antônio Vieira e tantos outros jesuítas informam sobre a rusticidade dos

ameríndios. As "feras humanadas" preservavam em si as sementes do cristianismo, a chama da fé, e esperavam a intervenção dos religiosos para descobrir a luz da salvação. É o estereótipo do bárbaro ressaltando a importância da missão dos padres. As leis divinas transformariam toscas pedras em filhos de Abraão: o selvagem perderia os contornos animais e floresceria como um cristão devoto, enquanto a escravidão imposta pelos seculares reduziria os nativos a um estágio degradante, tornando-os incapazes.

5. Pseudometamorfose

O conceito de bárbaro ganhou novas nuances no mundo colonial. Nos mapas, nas crônicas, nas cartas, sem perder a coerência, o tema revelou-se de várias formas, apresentando os atributos do *vil gentio*. Na verdade, o conceito sofreu uma *pseudometamorfose*. O discurso do colonizador possui uma enorme unanimidade, pois todos consideram o ameríndio um ser inferior e necessitado dos préstimos do homem branco. Nenhum europeu optou pela recusa da interferência, pela preservação das comunidades indígenas. No Brasil, o vocábulo fundamentou a conquista e os projetos coloniais: de um lado, os colonos e as tentativas de transformar o gentio em escravo; de outro, os jesuítas e a necessidade de convertê-los e submetê-los a uma tutela.

As representações pictóricas do índio ressaltam os aspectos do barbarismo e reafirmam o estereótipo, servindo aos colonizadores como princípio moral para a intervenção na América. As imagens do bárbaro ganham sentido quando relacionadas a quatro princípios:

1. *colonização* — por intermédio da bula papal (papa Alexandre VI, 1493), o pontífice concedia aos ibéricos o direito de intervenção no novo território, em nome da expansão da cristandade;

2. *escravidão* — os colonos se pautaram nos princípios de escravidão natural, encontrados no pensamento de Aristóteles, para intervir e transformar em servas as comunidades indígenas;

3. *catequese* — os costumes intoleráveis dos nativos escondiam seu pendor para o cristianismo;

4. *espiritualidade barroca* — os padres da Companhia de Jesus ressaltaram a crueldade do gentio para legitimar os duros trabalhos da catequese e dar ênfase a uma nova forma de religiosidade. Enfim, nos circuitos letrados, o bárbaro americano ganhou contornos aristotélicos capazes de respaldar a conversão e a conquista dos “cruéis habitantes do Novo Mundo”.

Notas

1. Sobre o assunto ver PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man; The American Indians and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p.15-26; JONES, W.R., “The image of the barbarian in medieval Europe”. *Comparative Studies in Society and History*, 13: 376-407, 1971; RYAN, Michael T. “Assimilating New Worlds in the sixteenth and seventeenth centuries”. *Comparative Studies in Society and History*, 23: 519-38, 1981; MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
2. Sobre os conceitos de forma, significado e pseudometamorfose ver PANOFSKY, Erwin. *Estudos de iconologia*. Lisboa: Imprensa Universitária/Editorial Estampa, 1986, p.19-40 e 69-70. Frank Lestringant também recorreu ao conceito de Panofsky para analisar a imagem do ameríndio. Porém, ao meu ver, explorou-o de modo pouco sistemático. LESTRINGANT, Frank. *L'Atelier du cosmographe*. Paris: Albin Michel, 1991, p.105-14.
3. DELAUNE, Étienne. *Combats et triomphes*. (seqüência de 12 estampas.) Paris: antes de 1576. Clichês da Biblioteca Nacional de Paris. A multiplicação das mordidas também foi analisada por LESTRINGANT, Frank. *L'Atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance*. p.105-14.
4. THEVET, André. “La cosmographie universelle (1575)”, in: LUSSAGNET, Suzanne (org.). *Les français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI siècle*. Paris: PUF, 1953, p.183.
5. Frank Lestringant acredita que a gravura e o texto de Thevet foram influenciados por Polydor Vergile, quando ressalta a precariedade das lutas primitivas. Ver LESTRINGANT, Frank. op. cit., p.107.
6. A gravura encontra-se em *La Cosmographie universelle d'André Thevet cosmographe du Roy*. Paris: Pierre L'Huiller et Guillaume Chaudière, 1575. tomo II, f. 942v. publicada anteriormente em *Singularitez de la France Antarctique...* Paris: Le Temp, 1982. p.71v.
7. MIGNON, Jean. *Kampf nackter Männer, Radierung, Albertina, Wein*. Esta obra não possui data e nem referência aos grupos indígenas retratados. A água-forte encontra-se no catálogo organizado por COLIN, Suzi. *Das Bild des Indianers im 16. Jahrhundert*. Istein: Shuz-Kirchner, 1988. p.385 e 540. Sobre os conceitos: estilo pictórico, desordem pictórica e barroco ver WÖLFFLIN, Heinrich. *Renasença e barroco*. São Paulo: Perspectiva, 1989. p.39-46.

8. Sobre as cenas de guerra ver compêndio realizado por STURTEVANT, William. *First Visual Images of Native America*. In: Fredi Chiappelli (org.) *First images of America*. Berkeley: University of California Press, 1976, v.1, p.417-54.
9. *America Tercia Pars. Varijs autem figuris illustrata per Theodorum de Bry Leo*. Frankfurt, 1592. fol. 52.
10. BUCHER, Bernadette. *La sauvage aux seins pendants*. Paris: Hermann, 1977, p.7-8.
11. KUNSTMANN, Friedrich et al. *Atlas zur Entdeckungsgeschichte Amerikas*. Munique, 1859. Mapa 2. W. Sturtevant acredita que o mapa relata um episódio da viagem de Américo Vespúcio ocorrida entre 1501 e 1502, ver op. cit., p.420.
12. Os mapas de Diogo Homem datados de 1558, 1565 e 1568 encontram-se em *Portugaliae monumenta cartografica*. Por Armando Cortesão e Avelino Teixeira da Mota. Lisboa: Comemoração do v. centenário da morte do Infante D. Henrique, 1960, v.II, pranchas n.108, 131 e 176.
13. *Cartas dos jesuítas do Oriente e do Brasil 1549-1551*. Edição fac-similada do original de 1551; apresentação por José Manuel Garcia. Lisboa: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 1993. Sobre a antropofagia ver fol. Aij v, para as outras citações não há numeração dos fólhos.
14. *Portugaliae monumenta*, v.3, pranchas 381 e 383.
15. Sobre a publicação em Portugal de livros sobre o Brasil ver: FARIA, Francisco Leite. “Livros ao Brasil no século XVI; os impressos quinhentistas portugueses referentes exclusivamente ao Brasil”. *Revista de Ciência do Homem*, IVA: p.135-95, 1972.
16. HOLBEIN, Hans. *Sudamerikanische Kannibalen, Randdekoration der Weltkarte aus Grynaes Novus Orbis Regionum*. Basel: Johann Hervagium, 1532. Reproduzido no catálogo organizado por COLIN, Suzi. op. cit., p.398.
17. MÜNSTER, Sebastian. *Cosmographiae universalis*. Basileia, 1550, livro. VI, p.1100 e 1101. Sobre Münster ver LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale*. Paris: Perrin, 1994, p.59-61. Sobre as gravuras de S. Brant e L. Fries ver respectivamente: KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p.230 e 495, il. 54.; LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale*, p.48-9. A primeira menção ao espeto empregado pelos canibais encontra-se em uma carta portuguesa, denominada Kunstmann II e datada de 1502 — anteriormente mencionada. O mapa manuscrito estava perdido e somente veio a público em meados do século XIX, depois que Friedrich Kunstmann o descobriu na Bayerische Staatsbibliothek, em Munique. A gravura poderia também ter influenciado a cartografia posterior.
18. *Portugaliae monumenta cartografia*, v.I, pranchas 39 e 79.
19. DIAS, J. S. da Silva. *Os descobrimentos e a problemática europeia*. Lisboa: Presença, 1982, p.33, 38 e 40.
20. STADEN, Hans. *Wahrhaftige Historia unnd Beschreibung einer Landschaft der Wilden*. Frankfurt/Main: Weigand, 1557. As gravuras comentadas se encontram na folha de rosto e nos capítulos xxxix e xij. Não há paginação para as mesmas.
21. Sobre o Incunábulo alemão ver: KAPPLER, C., op. cit. p.51 e 491. A prática de reutilizar gravuras foi estudada por Kappler p.256-7 e por GOMBRICH, E.H. *Arte e ilusão*. São Paulo: Martins Fontes, 1986. No capítulo intitulado: “Verdade e estereótipo”.
22. Sobre a escravidão natural ver: ARISTÓTELES. *The Works of Aristotle*. Chicago: Enc. Britannica. v. 8, “Politics”. Trad. de Benjamin Jowett. (*Great books of western*

- world), 1952, p.445-87. Sobre Aristóteles consulte ROSS, Sir David. *Aristóteles*. Lisboa: Publ. Dom Quixote, 1987.
23. Sobre os debates entre Las Casas e Sepúlveda há uma farta bibliografia. O trabalho mais recente e importante foi escrito por PAGDEN, Anthony. op. cit., p.27-56 e 109-45; PAGDEN, A. "Ius et factum: text and experience in the writing of Bartolomé de Las Casas". In: GREENBLATT, Stephen (org.). *New World Encounters*. Los Angeles: The California University Press, 1993, p.85-100; HANKE, Lewis. "The theological significance of the discovery of America". In: CHIAPPELLI, Fredi (org.). op. cit., p.363-89; HANKE, L., *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Boston: Little Brown & Co., 1965; ZAVALA, Sívio. *Filosofia de la conquista*. México: FCE, 1947; KEEN, Benjamin. *La image azteca*. México: FCE, 1984, passim.
24. PAGDEN, Anthony. *Spanish Imperialism and the Political Imagination*. Yale: The Yale University Press, 1990, p.13-36.
25. SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. 5ª ed. São Paulo: Companhia Eitora Nacional/Brasília: INL, 1987, p.55, 63, 302, 332-3, 339; GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil. História da província Santa Cruz (1576)*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/ São Paulo: Edusp, 1980, p.54, 58, 122, 130-3 e 140.
26. "Notícia summaria davida do benedito martyr o Padre Francisco Pinto". In: STUART, Guilherme (org.). *Documentos para a história do Brasil, especialmente do Ceará 1608-1625*. Fortaleza: Typ. Studart, 1904, p.46-9. Sobre a relação entre a ingestão de carne humana e a recuperação de doenças ver: COMBÈS, Isabelle. *La tragédie canniballe chez les anciens Tupi-Guarani*. Paris: PUF, 1992, p.190-1.
27. GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil. História da província Santa Cruz (1576)*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/ São Paulo: Edusp, 1980. p.54, 58, 122, 130-3 e 140.
28. *Actas da Câmara da villa de S. Paulo — 1562-1596*. São Paulo: Publicação oficial do Arquivo Municipal de S. Paulo, 1914, v. 1, p.333.
29. Arquivo Nacional da Torre do Tombo: manuscritos da Livraria — assuntos do Brasil, Livro 1116, fl. 610-614.
30. Arquivo Histórico Ultramarino: Rio de Janeiro, caixa 3, doc. nº 373, de onde retirei a longa citação.
31. Biblioteca d'Ajuda: cód. 54-xiii-4, nº 52. Na Coleção Pombalina há informações sobre a guerra justa, emitidas em Madri em 1630. Biblioteca Nacional de Lisboa — reservados: Coleção Pombalina — PBA 474 f. 347-60.
32. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Org. Serafim Leite. São Paulo: Missão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, v.I, p.412; v.III, p.71-2.
33. DUJARRIC, Pierre. *Seconde partie de l'histoire des choses plus memorables advenues tant en Indes Orientales, que autres pais de la decouverte des Portugais*. Bordeaux: Por Simon Millanger, 1610. Sobre o martírio ver: SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p.126-8.
34. TANNER, Mathias. *Societas Iesus usque ad sanguinis et vitae profusionem militans*. Praga: Typis Universitatis Carolo-Ferdinande in Collegio Societas Iesus, 1675, p.83, 117, 433, 438, 441, 460 e 493.
35. Gravura em buril retratando a morte do padre Pinto, encontrada na seção de Iconografia da Biblioteca Nacional de Lisboa, nº 1661 — P. Infelizmente a BNL não possui maiores informações sobre a obra e nem acerca da série iconográfica sobre os martírios de padres da América (Brasil, Paraguai, Canadá e Peru) e Ásia (Japão). Na parte inferior das gravuras, há inscrições em holandês que descrevem as cenas, datam os eventos e nomeiam os religiosos. Creio que o conjunto deva

fazer parte de um livro, semelhante ao publicado por Mathias Tanner, onde há o relato sobre o martírio dos padres da Companhia de Jesus em várias partes do mundo. As demais gravuras possuem as seguintes referências: 1660-P, 1663-P, 1664-P, 1665-P e 1666-P.

36. ABBEVILLE, Claude d'. *Histoire de la mission des Pères capucines en l'isle de Maragnan*. Paris: L'imprimerie de François Huby, 1614. p.2.

37. Gravura em buril retratando a morte do padre Pinto, encontrada na seção de Iconografia da Biblioteca Nacional de Lisboa, nº 1661-P.

38. Biblioteca Nacional de Lisboa — reservados: mss. 29, 31 fls. 117-28, p.6 e 6v; LEITE, Serafim (ed.). *Luiz Figueira; sua vida heróica e sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, p.135; VIEIRA, Antônio. "Relação da missão da serra de Ibiapaba". In: *Escritos instrumentais sobre os índios*. Ensaio introdutório de J. C. Sebe Bom Meihy. São Paulo: Educ/Loyola, 1992, p.125.

39. Sobre o martírio ver: CAMPORESI, Piero. *Le officine dei sensi*. Milão: Gazani, 1985, p.171-213.

40. VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. (1668). 3ª ed.; São Paulo: Vozes/INL, 1977, v.1, p.113.

III

MULHERES CANIBAIS

Uma planície verde serve de cenário a um combate sangrento onde valentes guerreiros lançam-se em uma batalha de vida ou morte. O embate trava-se em nome da vingança, em nome dos antepassados mortos na luta ou em rituais antropofágicos. Os homens enfeitam suas cabeças e armas com penas de aves tropicais e munem-se de maças, arcos e flechas, partindo em busca de uma recompensa, de uma conciliação com o passado, com os entes arrebatados nesses campos paradisíacos. Depois do confronto, os vencedores retornam à aldeia, trazendo os corpos, vivos ou mortos, de seus inimigos. Os nativos, assim, iniciam um ritual destinado a consumir a carne do oponente e atualizar um ciclo há muito difundido no litoral da América portuguesa. Na cerimônia, a memória da vingança perpetua-se, criando elos entre os tempos pretérito e futuro, sendo a única instituição transmitida para a posteridade. Apenas a obsessão da desforra permanece como vínculo entre as gerações, pois os nomes e as posições cerimoniais não resistem ao tempo. A vontade de vingar cria identidades, marca as fronteiras entre inimigos e amigos, entre presente e passado, tornando-se uma promessa que se concretiza com a morte do "contrário".¹ Ao vingador, privilégios são reservados; aos guerreiros cabe a condução dos destinos da tribo. O papel social do homem entre os tupinambás está estreitamente vinculado ao canibalismo e à vingança, sendo as mulheres apenas coadjuvantes, exercendo sempre funções "amilitares".²

Nesse sentido, causam estranheza as imagens (pictóricas) européias do canibalismo produzidas nos primeiros séculos de colonização, pois contrariam a predominância masculina no comando da guerra e da vingança, tema tão decantado pelos do-

cumentos quinhentistas e seiscentistas. As gravuras e telas representam o sexo feminino como protagonista do ritual e como *topos* do canibalismo. A mesma tendência repete-se nas imagens da antropofagia relativa aos não-tupis. Entre o grupo, a cerimônia de ingestão de carne humana ganha outras colorações; a vingança deixa de mover os homens, pois o consumo ocorre induzido pelo afeto e amizade. Mas nem por isso as tapuias foram esquecidas pelas representações européias. Em ambos os rituais, elas se destacam, atuam como protagonistas, como condutoras do cerimonial, enquanto os homens desempenham tarefas auxiliares. Os europeus conceberam-nas como as melhores representantes do ritual antropofágico.

1. Canibalismo de afinidade

Os tapuias e os tupis, pintados por Albert Eckhout entre 1641 e 1643, constituem alegorias da guerra, da antropofagia e sobretudo da domesticação. O homem tupi segura nas mãos um arco e algumas flechas e na cintura carrega uma faca de metal. O artefato de ferro simboliza as trocas entre europeus e nativos, como também a entrada dos últimos na era do ferro e a dependência para com os colonizadores.³ Tangas e cocares estão ausentes da tela, o índio cobre suas partes íntimas com calção branco. Próximo a ele há duas covas de onde retirou mandiocas, sendo esta uma das funções dos nativos aliados aos europeus. Durante as guerras, os ameríndios supriam as necessidades alimentares: os índios embrenhavam-se pelo mato munidos de arco e flecha e voltavam com caças para serem consumidas nos intervalos dos embates, enquanto as mulheres carregavam cabaças de farinha de mandioca destinadas a suprir as energias despendidas nos combates. No entanto, a agricultura entre os tupinambás pertence à esfera feminina; enquanto os homens dedicam-se à caça e à guerra. O europeu por vezes alterou a mencionada divisão sexual do trabalho, escravizando e empregando os nativos no plantio da cana e da mandioca. A inadaptação do grupo masculino à agricultura talvez explique a preguiça, característica tão comentada pelos cronistas. A mandioca, portanto, simboliza a submissão do tupi aos brancos e a dependência alimentar dos europeus.

Ao fundo, um rio e uma mata ciliar dominam a tela. Às margens de um riacho algumas mulheres nadam, enquanto outras lavam roupas brancas. A lavagem constitui um outro indício da presença e interferência do europeu nos costumes indígenas. O ambiente em torno do índio está mergulhado no universo colonial. Lá, os nativos perdem paulatinamente a identidade de homens selvagens e ganham os traços de seres colonizados. O pintor, por conseguinte, despiu o tupi dos atributos de um valente e feroz bárbaro, compondo-o de calção branco, próximo a mandiocas e lavadeiras, junto a uma cena bucólica de mata e rio, longe dos campos de guerra. Ele não provoca medo, não possui as marcas cravadas na pele de um intrépido selvagem. A composição retrata o homem tupi sem os emblemas do guerreiro. Os holandeses recorrem a outros soldados quando os luso-brasileiros ameaçam a nova conquista: os tapuias, afirmou Barléu, são inestimáveis companheiros de guerra. O pintor, portanto, representa um nativo domesticado, um auxiliar nos empreendimentos coloniais, homem destituído do ímpeto bélico. O índio de Eckhout não se pauta pela vingança.

A mulher tupi (fig. 7) possui elementos semelhantes aos apontados para o homem. O artista concebeu uma jovem de cor amarelada, de nariz achatado, trazendo cabaça, cesta e uma criança sustentada pelo quadril. O traje nada lembra as tangas de penas ou os tufos de folhas adâmicos. Ela porta uma saia de tecido branco, o mesmo que cobre a genitália do tupi, presa à cintura por um enrolamento de pano. Ao lado da índia, há uma bananeira marcando uma equivalência com a mandioca representada na outra tela. O seu fruto constituía um bom sustento para colonizadores, forasteiros e andarilhos europeus. No plano posterior, o quadro retrata um pomar e uma casa de fazenda, o espaço do colonizador, da intervenção do homem branco na natureza americana. No pomar, outros seres de pele morena trabalham, talvez, como escravos. Um ordenha uma vaca, outros são comandados por um homem de pele escura, mas que traz na cinta uma espada, no ombro apóia um rifle e aponta o dedo como se ordenasse. A índia tupi está inserida nesse espaço, demonstrando a sua domesticação, ou "pacificação".

O índio tapuia não possui os vestígios da colonização. Seu corpo nu simboliza a condição de bárbaro, de ser desprovido de

regras, desprovido de vergonha. A nudez adâmica e a fidelidade da expressão facial marcam a fronteira entre o selvagem e o cristão, ou entre o selvagem e o escravo. Para além da nudez, o índio apresenta-se com as marcas de sua cultura, enfeitando-se de penas coloridas sobre a cabeça, de corda presa à cintura, de amarrilho peniano e de frágeis sandálias. No rosto, há duas hastes perfurando a pele nas extremidades da boca e, talvez, uma pedra verde incrustada no lábio inferior. Nas mãos, segura uma maça, flechas e uma lançadeira, demonstrando as suas potencialidades de guerreiro. Sem dúvida, as feições do ameríndio são o detalhe mais original do mestre holandês. Nenhum estereótipo vulgar foi empregado nesta composição facial, nenhum *a priori* conduziu-o neste empreendimento, somente a observação e a capacidade de transformar a imagem mental em imagem pictórica. No entanto, a fidelidade da representação afasta-o dos padrões de humanidade aceitos pelos europeus do tempo de Eckhout. Caso o artista o retratasse sob as normas do belo, sua figura despertaria menos atenção e, logo, seria melhor assimilada ao imaginário europeu. Enfim, a forma de representação do tapuia promove o seu distanciamento do universo da colonização.

A vegetação em torno do índio reforça esse simbolismo, pois não possui vínculos de subserviência aos europeus. Os arbustos, as folhas e as pequenas frutas constituem uma natureza selvagem, imprópria aos anseios do capital. E assim estavam livres do comércio colonial, livres dos colonizadores. O espaço do tapuia localizava-se além das fronteiras da expansão comercial.⁴ Em compensação, os não-tupis lutaram junto aos flamengos nos combates contra os luso-brasileiros. O grupo tornou-se célebre no Brasil holandês devido à animosidade contra os portugueses. "Têm compleição assaz robusta em tão grande número deles quase a mesma para todos. São minazes no semblante, ferozes no olhar e de cabelos pretos. Na velocidade da carreira dificilmente cedem às feras. São todos antropófagos e aterrorizam aos outros bárbaros e aos portugueses pela sua fama de crueldade."⁵ Sua condição de feroz, cruel e canibal os unia aos holandeses, sendo uma relação baseada em princípios estranhos à dominação européia sobre os tupis. O ódio aos portugueses e aos aliados luso-brasileiros estreitava os laços entre os tapuias e novos colonizadores, pacto selado por uma aparente igualdade de interesses.

A mulher tapuia (fig. 8) estaria inteiramente nua, caso não houvesse um tufo de folhas preso à cintura para lhe cobrir a genitália. A mão direita segura a mão decepada do inimigo vitimado por um ritual antropofágico. Nas costas, há um cesto de palha contendo um pé, que certamente tem a mesma origem da mão. O cabelo lembra os jês, mas o rosto é europeu, com um nariz fino e muito diferente das narinas achatadas dos ameríndios. Talvez, à época de Eckhout, esta forma anatômica já houvesse perdido o seu indício de inferioridade e de primitivismo.⁶ No plano posterior da tela, há índios munidos de lanças e preparados para uma guerra. Os nativos movimentam os braços para frente, dando dinamismo à cena. A tela, por conseguinte, seria dividida em duas partes: a primeira seria uma alegoria da guerra; a segunda, uma representação do canibalismo. O combate entre as hordas poderia ser a seqüência anterior à cena dominada pela índia antropófaga, assim o campo de batalha seria a origem dos membros esquartejados em poder da tapuia.⁷ A vegetação em torno da índia não possui vínculo com o mundo colonial. A árvore frondosa, os arbustos, os campos e as flores conformam uma natureza infrutífera e estranha às necessidades do colonizador. Portanto, a vegetação, a nudez, a guerra e as marcas do canibalismo retratam o afastamento da índia do universo europeu, reduzindo-a à barbárie, concebendo-a como ser decaído. Em contrapartida, os tupis estão absorvidos pela faina colonial, pois desempenham tarefas como colaboradores, auxiliares e agentes dos novos invasores. O casal tupi representa a viabilidade da constituição de um império no além-mar, contando para tanto com o trabalho dos nativos.

A riqueza das imagens do mestre holandês não se restringe, porém, à dicotomia entre bárbaros e "pacificados". O retrato da mulher tapuia possui elementos que se contrapõem à memória da vingança, à valentia dos guerreiros nos campos de batalha e ao ritual antropofágico. Entre os tapuias, ou entre os tupinambás, a guerra fazia parte do mundo masculino; combater, matar e morrer constituem ações cotidianas vivenciadas pelos homens.

Outros artistas recorrem à índia tapuia de Eckhout para compor suas obras. Sylvanus Browmover, amanuense de John Locke, esteve em contato com o quadro em Amsterdã. Na Ingla-

terra, concebeu uma gravura muito semelhante, contendo pé e mão decepados e uma mulher denominada "índia canibal".⁸ Zacharias Wagner, o *küchenschreiber* da missão nassoviana, inspirou-se na tapuia e também produziu uma imagem relacionando a mulher à antropofagia.⁹ Por fim, há gravuras na primeira edição do *Historia Naturalis Brasiliae* de George Marcgrave inspiradas em Eckhout. Nas imagens dos casais tupi e tapuia, a mulher tapuia é representada ostentando pedaços de corpo humano.¹⁰ Portanto, nenhum destes autores estranhou conceber uma mulher canibal ao invés de um homem. Zacharias Wagner e George Marcgrave estiveram na América e entraram em contato com os costumes indígenas. O último escreveu um livro sobre a natureza e os habitantes do Novo Mundo, sendo portanto um grande *connaisseur*. Eis uma questão polêmica e capaz de fornecer indícios sobre a matriz cultural dos observadores europeus.

Em *Gedenkweerdige Brasiliaense Zee en Lant-Reize*, obra de Johan Nieuwhof editada em Amsterdã em 1682, há duas gravuras ao estilo de Eckhout.¹¹ Os casais tupi e tapuia são retratados, mas o artista concebe-os sob uma lógica diferenciada em relação às obras do mestre holandês. O homem tupi veste calção branco, segura um arco e flechas. A mulher usa roupa branca e tem os cabelos mais compridos quando comparados aos do companheiro. Junto a ela, há uma criança, um pássaro e um cachorro. A índia ainda suporta cabaças e cestas sobre a cabeça e as costas. Não resta dúvida que os holandeses concebiam a mulher tupi como uma grande transportadora. O detalhe principal da gravura está escondido ao fundo. Lá, há um índio de cócoras, talvez seja uma índia devido aos longos cabelos, próximo de uma fogueira onde se cozinha uma perna. Assim, o *topos* canibal deslocou-se de um grupo para o outro. Os tapuias também mereceram uma gravura. O índio possui as mesmas armas encontradas na pintura original, mas a mulher trocou a mão decepada por uma dócil ave, que pousa sobre o seu punho. Na cesta, sob as costas da nativa, não há o membro decepado como no original. Enfim, a alegoria canibal migrou da mulher tapuia para junto dos tupis. A principal característica do segundo casal é o nomadismo. O próprio Nieuwhof comentou que o grupo tapuia levava uma vida nômade como os árabes, mudando de morada conforme as estações.

Há uma grande polêmica em torno da antropofagia perpetrada pelos tapuias. Sobre o tema, Johan Nieuhof ressaltou: "Os selvagens praticam, com cadáveres de amigos, tantas barbaridades quanto fazem com os dos inimigos; com os primeiros, por amor, com os segundos por vingança, pois arrancam os pedaços com os dentes e comem a carne humana como se fora saborosa vianda."¹² A passagem é curiosa, mas ambígua, pois não especifica os "selvagens" habituados a comer tanto o corpo dos amigos, como dos inimigos. No entanto, posteriormente acrescenta que os tapuias ingeriam a carne dos seus parentes. Dois testemunhos não-holandeses também teceram comentários confusos a respeito da antropofagia no grupo. Gabriel Soares de Sousa nega a ingestão de carne humana entre eles e acrescenta: "quando tomam algum contrário em guerra, não o matam, servem-se dele como escravo ou vendem-no aos portugueses". André Thevet, por sua vez, informa que os tapuias não comem os corpos de seus inimigos, somente o fazem quando morre um parente.¹³

Paul Ehrenreich denominou de jê a índia pintada por Eckhout, enquanto Clarival do Prado Valadares e Robert H. Lowie consideram-nos como membros da tribo tarairiu.¹⁴ O senhor de Morisot, ao comentar a viagem de Roulox Baro ao país dos tapuias, emitiu o seguinte comentário: "Os povos sobre os quais Janduí governa, com um outro régulo dito Caracara, são chamados tarairius." O dado é precioso, pois Janduí, ou Jan De Wy, era o maior aliado dos holandeses. Os cronistas, por diversas vezes, mencionam o chefe e a sua tribo: "De todos foram os tapuias os mais dedicados a nós. Com auxílio de suas armas e forças, comandadas por Jandovi, pelejamos contra os portugueses."¹⁵ Enfim, há provas de que os índios pintados pelo mestre holandês eram tarairius, pertencentes ao grupo lingüístico jê, e denominados pelos cronistas e viajantes como tapuias.

Entre os tapuias, ao nascer uma criança cortam-lhe o cordão umbilical com um caco afiado, cozinham-no para que a mãe o coma juntamente com o pelico. Caso uma mulher aborte, imediatamente o feto é devorado, "alegando que não podem dar melhor túmulo à criança, que as entranhas de onde veio".¹⁶ Depois da morte de uma criança, "fingem" estar compungidos, e em seguida cortam a cabeça e retalham o corpo, inserindo tudo em uma panela. Muitos parentes são convidados para o evento e

juntos comem a falecida. Ao término do repasto, põem-se a gritar e a chorar. Aos sacerdotes cabe talhar membro a membro os mortos, sejam eles abatidos nas guerras ou acometidos por morte natural. Enquanto isso:

As velhas acendem a fogueira para assar os membros e celebram exéquias com lágrimas e lamentações. Depressa as terminam, mas guardam mais tempo a sua dor. As mulheres comem as carnes e as raspam até os ossos, não em sinal de inimizade, mas de afeto e fidelidade. Os cadáveres dos magnatas são devorados pelos magnatas, isto é, a cabeça, as mãos e os pés. Guardam cuidadosamente os ossos até a celebração do seguinte festim solene. Então os engolem reduzidos a pó e dissolvidos em água. O mesmo se faz com os cabelos do defunto que os parentes bebem, e não voltam às suas danças e cantos depois de consumirem todos os restos do cadáver.¹⁷

O canibalismo entre os tapuias não se pauta pela vingança, não se realiza contra um oponente. Os cronistas procuram enfatizar as fronteiras entre a antropofagia tapuia e tupinambá: a primeira seria motivada pelo amor, enquanto a segunda pelo ódio, pela vingança. O princípio permite entender a tela de Albert Eckhout de modo diverso. A tarairiu carrega consigo partes do corpo humano e próximo à nativa há uma cena de guerra. A análise anterior entende a obra por intermédio dos vínculos existentes entre os membros decepados, o inimigo e o combate entre hordas. Os relatos holandeses sobre a antropofagia tapuia permitem traçar outras relações. Assim, as partes do corpo pertenciam a um parente: irmão, marido ou filho da índia. O campo de guerra é o local de morte de um guerreiro da tribo e a índia carrega seus restos mortais para serem consumidos na aldeia em sinal de afeto e fidelidade.

Em relação aos tapuias, os observadores europeus oscilam entre duas modalidades de antropofagia. Johan Nieuhof e Gaspar Barléu ora descrevem-nos como endocanibais, ora como exocanibais: o primeiro relata que eles praticam as mesmas barbaridades com os amigos e inimigos; e o segundo comenta que todo o grupo é antropófago, provocando o temor nos portugueses e inimigos.¹⁸ Desse modo, a tela de Albert Eckhout possui duas chaves de leitura, duas interpretações possíveis. Os europeus pareciam mais preocupados em constatar a existência da antropofagia do que em compreender a sua modalidade ou os móveis

capazes de levar nativos a praticá-la. Ou, talvez, o artista estivesse interessado em compor uma bela imagem, contendo elementos variados da realidade americana, sem se ater à coerência etnográfica.

O semblante da índia tarairiu ainda remete a um tema muito recorrente na arte européia entre os séculos XVI e XVII. A nativa provém de um ritual de morte e fracionamento de corpos humanos, trazendo consigo os vestígios do festim antropofágico. Seus olhos transmitem tristeza, a melancolia do canibal. Depois da Antigüidade, o furor canibal do melancólico tornou-se atributo de uma elite de almas passionais, de indivíduos com atitudes desregradas e subversivas às normas comuns. O excesso de seus sofrimentos e a força das emoções promovem as atitudes des-temperadas, causando o desatino do canibal.¹⁹ O vínculo entre o canibalismo e a melancolia também é recorrente nos relatos dedicados a descrever o cotidiano indígena. Para Gaspar Barléu, os índios procuravam dissipar o sentimento por intermédio de cantilenas e instrumentos musicais. Essa percepção não partiu somente do cronista holandês. Cardim remete-se ao assunto no momento de descrever as danças e as cantigas indígenas.²⁰

Na tradição ocidental, o canibalismo possui uma estreita relação com o deus Saturno, conexão que unia as bruxas da Europa e os canibais da América, ambos filhos de Saturno. Essa evidência tornou mais nítida a semelhança entre seus comportamentos.²¹ A melancolia era outra característica dos filhos de Saturno. Albrecht Dürer retratou-a por intermédio de alguns motivos. Os melancólicos traziam consigo uma bolsa ou uma chave, simbolizando riqueza e poder. Sua cabeça encontrava-se abaixada, o rosto expressava tristeza, os punhos estavam cerrados, demonstrando um excessivo apego às coisas materiais.²²

A tapuia de Eckhout possui algumas dessas características. A nativa carrega uma bolsa de palha contendo um pé, ao invés de ouro. A cabeça está levemente inclinada para baixo e o rosto transmite tristeza. A riqueza e o poder não faziam da nativa uma melancólica, mas sua condição de canibal tornava-a filha de Saturno, por isso representá-la com uma cesta e pedaços de corpos humanos. Saturno e a melancolia, talvez, expliquem as razões que levaram Albert Eckhout a retratar uma alegoria bélica e indícios de antropofagia junto a uma mulher.

2. Canibalismo de repulsão

A coleção "Grandes viagens" de Theodor de Bry constitui um dos maiores acervos iconográficos sobre a América. Várias narrativas de viagem foram publicadas nesta coletânea, em que o texto e a imagem formam um conjunto capaz de informar aos europeus contemporâneos acerca dos costumes e dos hábitos de povos até então desconhecidos. De Bry leu com cuidado os relatos sobre o novo continente e realizou belíssimas gravuras em "taille-douce". Os escritos de Hans Staden e Jean de Léry compõem o terceiro volume da coleção, publicado em 1592 em Frankfurt. *Americae tertia pars* foi dedicado ao Brasil, particularmente à natureza e aos índios tupinambás.²³ Três alegorias do canibalismo guarnecem o frontispício da obra (fig. 9). Um índio nu, enfeitado de penas e munido de maça; uma índia completamente despida com uma criança sobre os ombros: ele devora uma perna e ela um braço. O casal tupinambá encontra-se em nichos laterais, enquanto no centro-inferior há um moquém à moda brasileira rodeado de índios. Enfim, a primeira página do volume fornece pistas para os temas presentes nas gravuras de Theodor de Bry.

O volume consagrado ao Brasil é fartamente ilustrado. De Bry inspirou-se nas imagens e nos textos contidos nos livros de Hans Staden e Jean de Léry, editados anteriormente em alemão e francês, respectivamente. Na versão de 1592, o editor publicou as narrativas sobre o Brasil em latim para alcançar um público maior e aproveitou para recriar as gravuras existentes nas primeiras edições. As cenas do ritual antropofágico possuem detalhes impressionantes. Por vezes, as narrativas e as gravuras originais foram obedecidas com exatidão, dando vida a homens e mulheres distantes da realidade do artista. Felizmente, a fidelidade aos textos e às imagens da primeira edição nem sempre ocorre, permitindo ao historiador decifrar alguns caminhos percorridos pelo produtor de imagens. A primeira menção ao *topos* canibal acontece no momento da imobilização do prisioneiro.

A execução do oponente ocorre no centro da aldeia. A vítima permanece presa a uma corda, a mussurana, enquanto os guerreiros seguram as pontas, imobilizando-a para que o matador desfira um golpe fatal sobre a sua cabeça (fig. 10). As mulheres seriam coadjuvantes no episódio, pois reter o prisioneiro por intermédio de cordas e depois atingi-lo mortalmente são proce-

dimentos que correspondem à esfera masculina. Porém, as índias de De Bry gesticulam, mostram ansiedade, mordem as mãos e os braços, se contorcem, enquanto os homens permanecem com posturas de cavalheiros, de guerreiros medievais. Na cena, elas ocupam posição central, junto à vítima; os homens, protagonistas do evento, encontram-se à margem.²⁴

Uma passagem de Hans Staden auxilia o entendimento da gravura e do comportamento feminino:

As mulheres estão pintadas e têm o encargo, quando for ele [prisioneiro] cortado, de correr em volta das cabanas com os primeiros quatro pedaços. Nisso encontram prazer demais. Fazem então uma fogueira, a dois passos mais ou menos do escravo, de sorte que este necessariamente a vê, e uma mulher se aproxima correndo com a maça, o ibirapema, ergue ao alto as borlas de penas, dá gritos de alegria e passa correndo em frente do prisioneiro a fim de que ele o veja.²⁵

De Bry traduziu o prazer das mulheres frente à morte e ao esquartejamento do “contrário” através de gestos, dos movimentos das índias e das posturas contidas dos guerreiros. As belas nativas, de corpo escultural e vastas cabeleiras, desfilam nuas pela aldeia exibindo braços e pernas decepados, demonstrando a satisfação da vingança (fig. 11). Mais uma vez, uma índia morde a mão e se contorce como se estivesse embriagada pela desforra. Os homens, no entanto, continuam impassíveis na faina de fracionar o corpo e retirar os órgãos para o cozimento no moquém e no tacho. O episódio mais contundente e expressivo ocorre na representação da mulher do morto. Logo após a chegada do prisioneiro à aldeia, o chefe da tribo designa uma mulher para casar com ele. Ela torna-se, então, uma esposa como qualquer outra, capaz de engravidar e formar uma família até o dia do sacrifício do prisioneiro. A tribo tem-na em alta consideração, pois a escolhida não pode se afeiçoar ao inimigo. Devido ao risco de envolvimento, muitas vezes, ela é filha de um “príncipe” ou a irmã do matador — o indicado para sacrificar o cunhado e prisioneiro. Depois da morte do esposo, ela coloca-se junto ao cadáver e esboça um curto pranto, tal qual um crocodilo que mata um homem e verte lágrimas antes de devorá-lo. A esposa do prisioneiro, comenta Léry, simula derramar lágrimas junto ao corpo, lágrimas de crocodilo, em uma nítida encenação, pois sem-

pre tem a esperança de provar um pedaço de sua carne.²⁶ Na França, havia na época alguns provérbios muito adequados à ocasião: “Mulher ri quando pode e chora quando quer; choro de mulher, lágrima de crocodilo.”²⁷

Em *America tiers pars*, há uma ilustração da passagem referida por Léry. A imagem é dedicada à preparação do corpo da vítima: as mulheres arrastam-no para o fogo, descamam a pele fazendo-o inteiramente branco e, por fim, tapam-lhe o ânus com um pau, a fim que nada dele se escape. Na verdade, a composição mostra duas cenas consecutivas, sendo a primeira protagonizada pela esposa do prisioneiro. A “viúva” está ajoelhada, sobre as pernas segura a cabeça do defunto e no rosto esboça sofrimento. O corpo do companheiro seria em seguida limpo e pronto para o fracionamento.

Assim como a Léry e De Bry, o comportamento feminino despertou a atenção de Anchieta. O jesuíta narra a morte do prisioneiro com cores muito fortes, ressaltando os procedimentos do sexo oposto. Os índios, comenta o religioso, puxam como lobos a vítima para fora de uma choça e logo quebram-lhe a cabeça. Assim, promovem um “grandíssimo regozijo, maximé das mulheres”, que cantam e bailam, enquanto outras espetam com paus afiados os membros decepados. As nativas untam as mãos, as caras e as bocas com as gorduras desprendidas do assado, “e tal havia que colhia o sangue com as mãos e o lambia, espetáculo abominável, de maneira que tiveram uma boa carniça com que se fartar”²⁸

Um espetáculo semelhante inspirou De Bry a retratar um círculo composto de mulheres e crianças ao se enfasiarem da cabeça e das vísceras humanas. No centro da roda, há três utensílios redondos e rasos: em um deles há um crânio; no outro, intestinos e um terceiro está vazio. As fêmeas comem partes sólidas e bebem um caldo contido em terrinas. Uma delas está com o dedo na boca e olha para as carnes expostas, demonstrando o desejo de servir-se de mais um pedaço. A mesma índia tem a sua mão esquerda na virilha, gesto este com forte conotação sensual. Sobre a cena, comenta Hans Staden: “As vísceras são dadas às mulheres. Fervem-nas e com o caldo fazem uma papa rala, que se chama mingau, que elas e as crianças sorvem. Comem essas vísceras, assim como a carne da cabeça. O miolo do crânio,

a língua e tudo o que podem aproveitar comem as crianças. Quando tudo foi partilhado, voltam para casa, levando cada um o seu quinhão.”²⁹ Enfim, as gravuras e as narrativas sobre o ritual antropofágico destacam dois tipos de vingança: a masculina — caracterizada pela execução e fracionamento do corpo; e a feminina — expressada pela alegria, prazer, desprezo e escárnio.

As ilustrações do terceiro volume da coleção “Grandes viagens” ainda veiculam informações ausentes dos textos de Hans Staden e Jean de Léry. Na gravura, como ato de preparação, quatro mulheres raspam o corpo da vítima. Uma delas possui na mão um instrumento cortante que emprega para abri-lo no sentido da coluna vertebral. O procedimento contraria boa parte das narrativas sobre o canibalismo no Brasil e, principalmente, opõe-se aos escritos de Staden e Léry, as matrizes dos desenhos de Theodor de Bry. O fracionamento do corpo e o uso de utensílios de corte constituem tarefas masculinas, sobretudo dos velhos. Duas outras gravuras provam a divisão sexual no manejo do corpo, pois são índios os responsáveis por abrir o corpo do prisioneiro, para em seguida retirar as entranhas.³⁰ A forma de representar as índias torna-se igualmente um meio de ressaltar a sua participação no evento. Assim sendo, a imagem pictórica veicula dados ausentes nos textos e reforça a presença ativa das mulheres. No momento do sacrifício do prisioneiro, quando os guerreiros deveriam protagonizar o evento, as índias de De Bry e seus gestos dominam-no e contradizem os relatos dos cronistas. A representação não passa de um artifício do artista para destacar as mulheres no ritual antropofágico.

O descompasso entre texto e imagem persiste na ilustração denominada: *Boucan et Barbarorum culina* (fig 12). Um moquéim assando braços, pernas e costelas ocupa o centro da gravura; ao redor, há índios comendo o repasto canibal. De um lado, há mulheres, duas delas saciam a vingança com membros: um braço e uma perna. A primeira mulher possui corpo escultural, seios firmes, alguns ornamentos e devora um braço sem perder os gestos de *coquette*; as velhas, em contrapartida, com rugas na testa, seios caídos, cabelos desalinhados e ralos, lambem os dedos e sorvem a gordura do morto. Do lado oposto, os índios comem braços, costelas, mastigam ossos e um menino se entretém com a mão do morto. A cena é única por representar homens ingerindo carne humana. Porém, o mais relevante nesta imagem refere-se

à relação entre o sexo e as partes do corpo ingeridas. O texto de Hans Staden é categórico quando afirma que às mulheres cabem as vísceras, assim como as carnes do crânio. Os miolos e a língua destinam-se às crianças. Gabriel Soares de Sousa fornece outras informações sobre a dieta canibal: “Os homens mancebos e mulheres moças provam-na somente, e os velhos e velhas são os que se metem nesta carniça.”³¹ O frontispício de *America tiers pars* ainda contém uma alegoria do canibalismo que não possui respaldo nos escritos de Hans Staden e Jean de Léry. Na folha de rosto do volume, uma índia antropófaga devora um braço, fração do corpo humano destinada aos guerreiros.

Theodor de Bry conhecia profundamente as narrativas de viagem, do contrário não conceberia imagens tão ricas. Portanto, considero os descompassos entre texto e imagem como uma linguagem, reveladora de uma dada concepção de mundo. A “infidelidade” aos relatos permite ao historiador decifrar alguns caminhos percorridos pelo artista. Por intermédio das gravuras, De Bry emitiu opiniões e inseriu os tupinambás no imaginário europeu. Uma análise de sua obra, realizada de forma menos etnográfica e mais cultural, permite detectar os debates teológicos, as disputas religiosas e os estereótipos — “caldo cultural” em que se inseriam os produtores dos textos e das imagens.

A recorrência das mulheres nos festins canibais de De Bry permite concluir pelo emprego de sua imagem como forma de materializar um discurso ou uma visão de mundo. Em síntese, o editor-deseñista concebeu as mulheres como expressão da alteridade. O estereótipo feminino tornou-se um meio para representar a estranheza do Novo Mundo. A conclusão percorre o caminho trilhado por Bernadette Bucher, mas não destaca apenas as velhas e sim a forma de representação do sexo feminino. Em *La sauvage aux seins pendants*,³² Bernadette Bucher preocupou-se igualmente com as imagens dos ameríndios difundidas na Europa entre 1590 e 1634 e realizou um importante estudo sobre a coleção “Grandes viagens”, organizada por Theodor de Bry. Bucher constatou a recorrência de velhas de seios caídos em algumas gravuras da obra. Elas simbolizam o afastamento do ameríndio da humanidade: as idolatrias, a nudez e a antropofagia. Sua recorrência é crescente: nos últimos volumes, a selvagem de seios caídos toma feições monstruosas. Bernadette Bucher explica tal simbolismo por intermédio da relação entre os europeus e os nativos.

Inicialmente, a coleção dedica-se a combater os espanhóis, a partir da divulgação das atrocidades praticadas no Novo Mundo. Deste modo, incentiva a colonização da América por parte dos protestantes, até o momento alheios às terras descobertas no além-mar. No entanto, o empreendimento colonial esbarra na resistência nativa, nas guerras, na antropofagia e nas atrocidades praticadas contra os invasores. Os entraves, segundo Bucher, seriam os responsáveis pela recorrência de mulheres com os seios caídos nas gravuras da coleção.

No entanto, o estudo de Bernadette Bucher passa ao largo dos relatos europeus sobre o Novo Mundo. Nem mesmo recorre à etnologia para analisar a obra de Theodor de Bry. Sua abordagem ressalta apenas a chave européia para compreensão das imagens. Deste modo, despreza os descompassos entre texto e imagem³³ e, sobretudo, a insistente participação do sexo feminino no ritual antropofágico. A relação entre "etnografia" e imagem permite constatar que a alteridade não era expressa apenas pelas velhas de rostos enrugados e seios flácidos. As belas nativas de corpo escultural desempenham funções próprias dos homens ou ganham na cena uma importância pouco evidente nos relatos de viagens. Do mesmo modo, o emprego da mulher em alegorias do canibalismo está presente na obra de Albert Eckhout. Eckhout e De Bry, europeus do mundo protestante, recorrem ao sexo oposto para representar cenas de canibalismo.

3. Mulheres índias, mulheres européias

Em 1509, as viagens de Américo Vespúcio ganham mais uma edição alemã, desta vez do editor Johannes Grüninger, de Estrasburgo (fig.13). A gravura retrata um marinheiro e três mulheres nuas, que parecem seduzi-lo com a nudez de seus corpos. Porém, as amazonas desviam a atenção do europeu para que uma outra, munida de maça, acerte a sua cabeça.³⁴ O marinheiro pensa atrair as belas selvagens de corpos nus, mas o Novo Mundo reserva-lhe surpresas, pois o desejo transforma-o em presa fácil para um repasto canibal. Estereótipos semelhantes e, sobretudo, um outro dedicado ao fracionamento do corpo humano se repetirão por muitas vezes nas ilustrações de livros e mapas. O interessante na gravura é a relação entre mulheres e canibalismo. A mesma

correlação marca um curioso episódio narrado no *Histoire universelle des Indes occidentales et orientales et de la conversion des indiens*, obra de Cornille Vytfliet e Anthoine Magin, editada em Dovay em 1611. Na parte referente ao Brasil, os autores comentam sobre os canibais, ressaltando sua dispersão geográfica, suas várias denominações e o desconhecimento da palavra de Deus. Os nativos, em compensação, reverenciam o sol nascente e crêem na imortalidade das almas. Pela manhã, entre o despertar e o desjejum, um ancião percorre a cabana com passos graves e lentos, conclamando os guerreiros a amar suas mulheres, "*& nourir en desir de vengeance contre les ennemis*". Assim, por intermédio da relação sexual, os homens nutrem a vingança contra os inimigos. O amor conjugal, sobretudo o contato sexual com as fêmeas, conduz os homens à guerra e ao massacre de seus inimigos.³⁵

Viajantes e cronistas destinaram à mulher um papel curioso nos rituais antropofágicos. Por meio da narrativa de Pigafetta, conhecemos a origem do canibalismo na América. A história inicia-se com uma velha, cujo único filho morreu nas mãos dos inimigos. Tempos depois, o assassino torna-se prisioneiro e é conduzido à presença da anciã. A mulher comporta-se como fera, atirando-se sobre o oponente com o desejo de devorá-lo vivo, e assim fere seu ombro. O assassino consegue desvencilhar-se de suas garras e retorna à aldeia, onde relata o acontecimento. Tal notícia provoca uma contra-reação, pois a partir daquele momento os guerreiros, desejando superar a valentia da velha, partem contra o inimigo com o intuito de transformá-lo em repasto, dando continuidade a uma ação iniciada pela raivosa índia.³⁶

Gandavo não se esquece das velhas ao descrever as cenas de canibalismo. Após a pancada na cabeça, comenta, o sangue jorra e os miolos caem por terra. Uma índia velha, para não desperdiçar o manjar, corre e mete um cabaço grande no crânio do oponente morto, "para tomar nele os miolos e o sangue".³⁷ As velhas nada querem perder do corpo do oponente, nem mesmo a gordura escorrendo do moquém. Elas, então, passam o dedo na carne ou esperam ansiosamente que o líquido se desprenda. No momento de sorver o caldo, as nativas dizem *iguatu*, está muito bom. Léry descreve esse estranho comportamento em detalhes e acredita que as índias de mais idade se embriaguem ao comer carne humana e não participem do ritual motivadas pela vingança, mas pela gula.³⁸ Frei Vicente do Salvador relata um

episódio semelhante ao se referir à participação das velhas no evento: "em morrendo este preso, logo as velhas o despedaçam e lhe tiram as tripas e forçuras, que mal lavadas cozem para comer, e reparte-se a carne por todas as casas e pelos hóspedes que vieram a esta matança...".³⁹ A imagem da velha canibal foi igualmente descrita pelo padre Luiz Figueira. A decrepitude e a decadência física das anciãs revelam o terrível hábito de comer carne e roer ossos humanos. Os seios caídos, o rosto enrugado, o corpo em franco processo de decadência somam-se a dentes deteriorados. Assim descreve o padre: "em ele saindo de casa ficava nela uma velha prima e juntamente sogra que já não tinha dentes de roer ossos humanos...".⁴⁰

O padre João de Azpilcueta recusa-se a administrar o batismo ao índio por seu contumaz hábito de ingerir carne humana. Após repreender os nativos, descobre o gosto das velhas para a mencionada iguaria: "*La respuesta que algunos me dan es que no comen sino las viejas.*"⁴¹ O mesmo religioso constatou, com seus próprios olhos, os desvios "demoníacos" das índias idosas. Ao visitar uma aldeia, entra em uma casa e depara-se com uma grande panela em forma de tina, onde se cozinham braços, pés e cabeças de homens. Vê atônito seis ou sete velhas dançando ao redor da panela, apesar de não suportarem o peso de seus corpos. As mulheres, comenta, mais pareciam demônios no inferno. Os séculos passaram e alguns escritores ainda lembravam de histórias de velhas e seus vícios antropofágicos. Em pleno século XVIII, Antônio de Santa Maria Jaboatão relata uma passagem macabra a respeito de uma índia que, estando no leito de morte, insiste em deglutir um prato exótico. Pretendendo amparar a velha potiguar moribunda, um padre oferece-lhe açúcar ou alguma outra especiaria. No entanto, a paciente declina da oferta e lembra-se de algo capaz de animá-la: "Se eu tivera agora uma mãozinha de tapuia, de pouca idade, e tenrinha, e lhe chupara aqueles ossinhos, então me parece tomara algum alento."⁴²

Nos rituais antropofágicos, a mulher sempre ocupa um lugar de destaque. Algumas vezes, elas estavam proibidas de participar dos festins, como conviva ou repasto. Somente os homens têm assento no banquete, onde degustam a carne de outros guerreiros. Tais restrições constituem regras da economia canibal entre sociedades da África, Nova Guiné e Indochina. Em compensação, em algumas sociedades polinésias e em inúmeras americanas, as

mulheres são protagonistas do repasto e das manifestações próprias do ritual, ou seja, das mutilações de corpos mortos, da tortura dos vivos, seguida, às vezes, de práticas de canibalismo. "Em face do canibalismo, por conseguinte, a posição atribuída às mulheres raramente é neutra",⁴³ negando ou incentivando a participação, há sempre referência à mulher. Entre os tupinambás, o prisioneiro, desde a entrada na aldeia, fica subordinado à esfera feminina. Depois da recepção, o "contrário" se liga ao grupo por intermédio de uma mulher que se torna sua companheira, servindo e vigiando-o. No momento do sacrifício, elas pintam a vítima e o ibirapema, preparam o corpo para o consumo e participam do festim. "Mas o 'renome' das mulheres era claramente subsidiário à ação masculina; já o repasto canibal era dominado por elas; era, de certo modo, a forma por excelência de sua participação no sistema de vingança",⁴⁴ afirmou Eduardo Viveiros de Castro.

A predominância das mulheres no repasto canibal não possui sustentação empírica, exceto nas gravuras de Theodor de Bry. Os relatos quinhentistas e seiscentistas restringem bastante o desempenho do grupo feminino na ingestão de carne humana. Mesmo entre os tupinólogos, há um consenso de que as crianças, os jovens e as mulheres ingeriam um mingau composto pelos intestinos e outros órgãos da vítima. Aos homens adultos, cabiam as demais partes do corpo, depois de moqueadas.⁴⁵ Enfim, as mulheres estão longe de dominar o festim canibal, são os guerreiros os principais protagonistas.

As gravuras de Theodor de Bry, portanto, hiperdimensionaram a participação feminina nas cerimônias destinadas a ingerir carne humana. A ênfase poderia ser interpretada por intermédio da misoginia amplamente difundida no mundo luterano.⁴⁶ O *Malleus maleficarum* exerceu uma forte influência sobre o pensamento europeu ao longo do século XVI. O comportamento das feiticeiras constitui o seu principal alvo. O ataque às feiticeiras, no entanto, acabou resvalando para o sexo feminino. O *Malleus* difunde a crença de que a perfídia é mais freqüente entre as mulheres que entre os homens. Toda má índole nada vale quando comparada à malícia de uma mulher, sendo ela inimiga da amizade. O seu choro não passa de um blefe. O sexo feminino é uma quimera; possui um belo aspecto, uma aparência atraente, mas o seu contato é fétido e sua companhia, mortal. Os religiosos

acreditam que elas são mais amargas que a morte. Del Rio, teólogo jesuíta do final do século XVI, assegura que o sexo feminino é o mais suspeito por estar repleto de paixões vorazes e veementes. Sua imaginação conduz a desatinos, à volúpia, ao luxo e à avareza. Em compensação, faltam-lhes a prudência e a parcimônia, o que as tornam frágeis frente aos ardis do Demônio. Desde Eva, as tentações da carne e as perversões sexuais provêm das mulheres. Não raro, os eruditos do final da Idade Média partem da falta de autocontrole das mulheres para explicar suas perversões sexuais e o desejo canibal, aproximando o ato de beber e comer do ato de copular.

A correlação torna-se um estereótipo presente em gravuras publicadas junto aos relatos de Américo Vespúcio e Hans Staden. Os símbolos fálicos e a masturbação aparecem de forma velada em uma gravura de Theodor de Bry, particularmente no repasto canibal dominado por mulheres e crianças.⁴⁷ A ação antifeminina do *Malleus* repercute por um longo tempo e teve reforço do final do século XVI até o início do seguinte — o mesmo período em que Theodor de Bry e Albert Eckhout produzem as imagens dos ameríndios.

As velhas são concebidas como a encarnação do vício, aliadas e privilegiadas de Satã. No Renascimento, as anciãs provocam uma onda de medo, incentivada pela literatura e iconografia. O grande sucesso das obras de Boccaccio e de *A celestina*, de Fernando de Rojas, talvez se deva à difusão deste sentimento. O fenômeno teve continuidade nas penas de Ronsard, Du Bellay e Agrippa d'Aubigné, entre outros, pois imaginam velhas com carcaças esqueléticas, dentes ulcerados, seios flácidos, olhos remelentos e odor infecto.

Na Alemanha, Hans Baldung Grien pintou mulheres demoníacas muito semelhantes às índias de Theodor de Bry (figs. 12 e 14), sobretudo as rugas e os seios caídos das bruxas e índias velhas e o corpo escultural e os longos cabelos das novas. Em 1510, o artista concebe a famosa xilogravura em *chiaroscuro* que seria fartamente copiada nos anos vindouros. Grien retrata mulheres nuas, com vastas cabeleiras: umas com seios caídos e rugas no rosto e outras com aspecto jovial. Ao redor das bruxas, há ossos humanos, gatos, bodes, unguentos e restos de animais. Baldung Grien figura por intermédio de bruacas a misoginia do

seu tempo, concebendo a humanidade, e particularmente as mulheres, como seres guiados pelos vícios e pelas fraquezas.

Se as índias de De Bry possuem algumas características comuns às personagens retratadas por Grien, uma ilustração do livro de Johann Nieuhof traz citações explícitas. A gravura descreve um festim canibal ocorrido na floresta. Em primeiro plano, um nativo atira flecha contra uma ave; ao fundo, duas mulheres comem braços humanos. Sobre a fogueira, há uma perna espetada, em pleno cozimento. Próximo à índia canibal, encontram-se um crânio descarnado, ossos humanos, restos de animais e outros objetos de difícil identificação, como na xilogravura de Baldung Grien.⁴⁸

Os pintores do mundo germânico ainda representam o sexo feminino em meio a membros decepados, ossos e tachos onde corpos humanos cozinham. Em assembleias, as bruxas tomam sangue humano, manipulam símbolos fálicos e invertem a ordem do mundo. Elas atentam contra o poder masculino, recorrendo à castração e à incapacidade reprodutiva do "sexo dominante".⁴⁹ Na Alemanha luterana, entre 1560 e 1620, o ódio às mulheres atinge o ápice, motivado pela imprensa e pelo iminente apocalipse propalado pelos religiosos. Nesse momento, Adam Schubert escreve um livro sobre os malefícios provocados pelo sexo oposto. Em 1565, em *O diabo doméstico*, Schubert encoraja os maridos a recorrer ao porrete contra as companheiras, sobretudo contra os verdadeiros demônios transvestidos de esposa. O autor denomina-as de *Sieman*, mulher-senhor, e conclui que a violência constitui o único recurso capaz de induzi-las à obediência. Entre 1609 e 1614, *Malus mulier* e *Imperiosis mulier* exploram em forma de sátira a sede de poder das mulheres. As edições multiplicam-se por todo o país, transformando suas anedotas em provérbios. Assim relata o escritor: quando um homem do povo ouve ou lê as histórias do livro exaspera-se contra o sexo feminino, e sobretudo contra as feiticeiras, estas contam com o apoio masculino para perecerem nas fogueiras. Enfim, a Alemanha de Theodor de Bry dispunha de uma farta literatura misógina que, ao mesmo tempo, era maliciosa e obscena: "Influência inesperada da imprensa, cujo destino temos muita tendência a ligar ao de um humanismo etéreo."⁵⁰

A misoginia européia não poderia inventar cenas de canibalismo envolvendo as mulheres. Mesmo porque a profusão de

relatos, de épocas as mais diversas, de origens variadas, desmente qualquer tese preocupada em negar seu vínculo ao cerimonial antropofágico. A antropologia possui farta documentação sobre o papel feminino em tais festins ocorridos em diferentes partes do mundo. Em contrapartida, a forma de representar as canibais, particularmente o cenário em que elas estão inseridas, passa pelo crivo da misoginia européia mencionada. Os relatos, os depoimentos e a farta publicação contra as mulheres provam que os artistas holandeses e alemães estavam imersos em uma atmosfera profundamente misógina. Theodor de Bry e Albert Eckhout vivenciam a caça às bruxas e as perseguições às agentes demoníacas. Por intermédio da arte visual, os artistas expressavam o quanto a mulher na Europa quinhentista e seiscentista constituía uma alteridade. Nesse sentido, a semelhança entre as bruxas de Baldung Grien e as índias antropófagas de Theodor de Bry é mais do que evidente. Os pintores, sobretudo De Bry, por intermédio das formas visuais das bruxas e do estereótipo das feiticeiras, buscaram traduzir a estranheza contida nos relatos de viajantes e cronistas. Ainda que o artista não tivesse concebido as índias canibais como bruxas, recorreu à sua forma física, amplamente difusa na Europa, para figurar as ameríndias.

A coleção "Grandes viagens" e as telas de Eckhout obtiveram um enorme sucesso. As últimas tornaram-se tema para inúmeras imagens: vale lembrar dos índios e da natureza americanos ao estilo de Eckhout concebidos por Jan van Kessel entre 1664 e 1666 — obra da Alte Pinakothek, Munique. O mesmo fenômeno atingiu a coleção "Grandes viagens", seu primeiro volume foi publicado em quatro versões simultâneas: latim, alemão, inglês e francês. Depois, permaneceram as edições em latim e alemão, mesmo assim alcançando um bom êxito. O editor sempre se preocupou com o público consumidor dos livros, tornando a leitura um libelo contra os espanhóis, senhores do novo continente e perseguidores dos protestantes. A coleção pretendia alcançar um grupo específico, os discípulos de Lutero.

As gravuras deveriam reproduzir em imagens o cotidiano, os hábitos e as "extravagâncias" próprias dos homens americanos. Por vezes, pretendiam recriar graficamente um objeto de horror, ou melhor, transformar os costumes indígenas em algo infernal, estranho e exótico aos dogmas cristãos. Para marcar a alteridade, os artistas recorreram a um arsenal de imagens reduzido e buscaram inspiração nos acontecimentos contemporâneos, nas guer-

ras religiosas e nas perseguições às bruxas — algo repugnante, mas eficaz para transmitir informações sobre os seres do além-mar. Do contrário, os protestantes destituídos de espírito de aventura não conseguiriam entender as imagens do Novo Mundo. Assim, as guerras, a antropofagia e as mulheres seriam os meios ideais para recriar uma ambientação infernal, uma atmosfera fantástica e atemorizadora bem ao gosto da época. As índias canibais de Albert Eckhout e Theodor de Bry portam membros decepados, gesticulam, devoram braços e pernas, mesclam-se às bruxas, retratadas em meio a ossos humanos, gatos, bodes e poções mágicas. O cenário permitia aos protestantes sentir emoções semelhantes às vivenciadas pelos primeiros colonizadores. Enfim, as mulheres canibais traduzem a alteridade do Novo Mundo, pois antes mesmo da descoberta da América já ocupavam um espaço no imaginário cristão.

Notas

1. CUNHA, M. Manoela Carneiro da & CASTRO, Eduardo V. de. "Vingança e temporalidade: os tupinambás". *Anuário antropológico*, 85, 1986, p.69.
2. FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1970, p.147-8.
3. Sobre a utilização do ferro pelos ameríndios, ver o belíssimo estudo de Frank Lestringant: "L'automme des cannibales ou les outils de la conquête". In: Michèle Duchet (org.) *L'Amérique de Théodore de Bry*. Paris: CNRS, 1987, p.69-104.
4. ECKHOUT, Albert. "Índio Tupi" (1643). In: VALLADARES, Clarival do Prado & MELLO FILHO, Luiz Emygdio de. *Albert Eckhout, pintor de Maurício de Nassau 1637-1644*. Rio de Janeiro/Recife: Livrarte, 1981, p.58-9, 62-5, 67. Ver pormenor na p.66. Sobre a pintura de Eckhout, consulte o trabalho de LEITE, José Roberto Teixeira. *A pintura no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: GRD, 1967, p.67-81. Sobre a alimentação dos holandeses, ver: BARO, Roulox. *Relação da viagem ao país dos Tapuias*. Trad. e notas de Lêda Boechat Rodrigues e nota introdutória de José Honório Rodrigues. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1979, p.97.
5. BARLÊU, G., *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil (1647)* Trad. e notas de Cláudio Brandão. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1974, p.260.
6. Sobre o nariz achatado, ver: LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale*. Paris: Perrin, 1994, p.51-5.
7. ECKHOUT, A., *Índia Tarairiu (1641)*, op. cit., p.60-1.
8. DOMINGOS, Angela. "Olhares sobre o Brasil nos séculos XVII e XVIII". In: *Brasil*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos Descobrimientos portugueses, 1992, p.78-9.

9. EHRENREICH, Paul. "Sobre alguns antigos retratos de índios sul-americanos". *Revista do Instituto Archeológico de Pernambuco*, v.XII, 1927, p.21.
10. MARGRAVE, George. *Historia Naturalis Brasiliae*. Amstelodami: Apud Lud. Elzevirium, 1648. As gravuras dos índios tupis estão no livro VIII, cap.VI, p.270 e os tapuias no livro VIII, cap.XII, p.280.
11. NIEUHOF, Johan. *Gedenkweerdige Brasiliaense Zee en Lant-Reize*. Amsterdã: Jacob van Meurs, 1682, p.218 e 224.
12. Sobre nomadismo ver NIEUHOF, Johan. *Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil*. Trad. do inglês por Moacir N. Vasconcelos. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1981. p.357 e a citação p.353.
13. SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Edição montada e comentada por Francisco Adolfo de Varnhagen, 5ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987, p.339; THEVET, André. "Histoire d'André Thevet". In: Suzanne Lussagnet (org.). *Les Français en Amérique*. Paris: PUF, 1953, p.272.
14. EHRENREICH, Paul. op. cit., p.37-8; VALLADARES, C., op. cit., p.109; LOWIE, Robert H., "The Tarairiu". *Handbook of south american indians*. Washington: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, 1946, v.1, p.563-6.
15. A citação de Senhor Morisot está em BARO, Roulox. op. cit., p.112; BARLÉU, Gaspar. op. cit., p.28.
16. No parágrafo, utilizei "tapuia", ao invés de "jê" ou "tarairiu", obedecendo à denominação dada pelos cronistas. NIEUHOF, J., op. cit., p.357.
17. BARLÉU, G., op. cit., p.267. Sobre o assunto, ainda empreguei BARLÉU, G. p.264; BARO, R., op. cit., p.104, 117 e 123.
18. NIEUHOF, J., op. cit., p.353; BARLÉU, G., op. cit., p.260. A diferença entre endo e exocanibalismo não é aceita pelos antropólogos. Lévi-Strauss a considera enganadora. Sobre o assunto ver: LÉVI-STRAUSS, C., *Minhas palavras*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p.140-1. No entanto, emprego as denominações devido à sua recorrência entre cronistas e viajantes, e, sobretudo, porque distinguem "tupi" de "tapuia".
19. LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale*, p.159.
20. BARLÉU, G., op. cit., p.24, e CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1980, p.93.
21. ZIKA, Charles. "Body parts, Saturn and cannibalism: visual representations of witches assemblies in the sixteenth century". Artigo para o volume da conferência, *Le sabbat des sorciers en Europe* (XV^e — XVIII^e siècles), realizada na Ecole Normale Supérieure de Fontenay-St. Cloud, 4-7 novembro de 1992. Ex. mimeogr. gentilmente cedido por Laura de Mello e Souza, p.15.
22. KLUBANSKY, Raymond & PANOFKY, Erwin & SAXL, Fritz. *Saturne et la mélancolie*. Paris: Gallimard, 1969, p.447-54.
23. Sobre a coleção, ver BUCHER, Bernadette. *La sauvage aux seins pendants*. Paris: Hermann, 1977; JANTZ, Harold. "Images of America in the German Renaissance". In: Fredi Chiappelli (org.). *First image of America*. Los Angeles: University of California Press, 1976, v.1, p.91-106; DUCHET, Michèle (org.). op. cit.; *America tercia pars. Varijs autem figuris illustrata per Theodorum de Bry Leo*. Frankfurt, 1592.
24. Gravura sobre a execução da vítima: *America tercia pars*. op. cit., fol. 125, p.64.
25. STADEN Hans. *Diary viagens ao Brasil* (1557). Trad. de Guiomar de Carvalho Franco. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1974, p.180-1.
26. LÉRY, Jean. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. Paris: Afonso Lemere, 1880. No tomo II, p.41-58, há várias referências às mulheres. Sobre

- as gravuras ver *America...* fol. 127, pr. 66 e fol. 126, pr. 65. Sobre a escolha da mulher do prisioneiro ver CARDIM, Fernão. op. cit., p.96.
27. DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.343.
28. ANCHIETA, José de. "Carta ao Geral Diogo Lainez, de São Vicente, janeiro de 1565". In: *Cartas: informações, fragmentos e sermões*. Belo Horizonte-Itatiaia: São Paulo-Edusp, 1988, p.226.
29. A gravura, ver *America*, op. cit., fol. 128, pr. 67; STADEN, Hans. op. cit., p.183-4.
30. Para a gravura, ver *America*, op. cit., fol. 126, pr. 65; fol. 127, pl. 66; fol. 71; sobre esartejamento do corpo ver LÉRY, J., op. cit. loc. cit. e STADEN, H., op. cit., p.183.
31. STADEN, H., p.183-4; SOUSA, G.S., p.328.
32. BUCHER, B., op. cit. A imagem surgiu no volume III, tornando-se recorrente a partir do volume IX em diante — a coleção "Grandes viagens" possui 13 volumes, editados entre 1590 e 1634.
33. Crítica elaborada de outra forma por Michèle Duchet. "Le texte gravé de Théodore de Bry". In: DUCHET, Michèle. op. cit., p.29-30.
34. VESPUCCI, Amerigo. *Disbüchlin saget wie die zwé durchlüchtigsté herré her Fernandus K. zü Castilien*. Strasburgo: Johannes Grüninger, 1509, E4 verso.
35. *Histoire des Indes occidentales et orientales et de la conversion des indiens*. Dividida em três partes, por Cornille Vytfliet & Anthoine Magin & outros historiadoras. A Dovy: chez François Fabri, 1611, p.71-2.
36. FIGAFETTA, Antonio. *Primer viaje en torno del globo*. Trad. de Ruiz Morcuende. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1941, p.60.
37. GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil. História da província Santa Cruz* (1576). Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1980, p.139.
38. LÉRY, Jean. op. cit., tomo II, p.49-50.
39. SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil-1500-1627*. 7ª ed., Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1982, p.87.
40. FIGUEIRA, Luiz. "Relação da missão do Maranhão. 26 de março de 1608" (1609?). In: Serafim Leite. *Luiz Figueira*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, p.142.
41. Carta do Pe. João de Azpilcueta aos padres e irmãos de Coimbra, Bahia, 28 de março de 1550. In: LEITE, Serafim (ed.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1954, v. 1, p.182-3.
42. JABOATÃO, Antonio de Santa Maria. *Novo Orbe Serafíco Brasílico ou crônica dos padres menores da província do Brasil* (1761). Rio de Janeiro: Tip. Brasileira de Maximiliano Ribeiro, 1858, v.1, p.13-4.
43. LÉVI-STRAUSS, Claude. op. cit., p.143-4; CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Araweté os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS, 1986, p.661 e 663.
44. COMBÉS, Isabelle. *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi Guarani*. Paris: PUF, 1992, p.189-96.
45. FERNANDES, Florestan. op. cit., p.296 e MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás*. São Paulo: Ed. Nacional/Edusp, 1979, p.135.
46. ROOPER, Lyndal. *Oedipus & the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*. Londres: Routledge, 1994. p.37-52 e 79-106.
47. Sobre a perversão sexual e canibalismo ver: MASON, Peter. *Deconstructing America: Representations of the Other*. Nova York: Routledge, 1990, p.56-7; sobre os símbolos eróticos ver: BUCHER, B., op. cit., p.60.

48. Para a gravura ver: NIEUHOF, J., op. cit., entre as páginas 224-5.

49. Sobre a misoginia ver: DELUMEAU, Jean. op. cit., p.310-49; HULTS, Linda. "Baldung and the witches of Freiburg: the evidence of images". *Journal of Interdisciplinary History*, XVIII: 249-76, 1987; DAVIS, Natalie Z., "As mulheres por cima". In: *Culturas do povo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p.107-27; SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, passim.

50. DELUMEAU, J., op. cit., p.341-2.

IV

O DEMÔNIO E A POLÍTICA*

O tema da América infernal encontra-se em uma gravura editada em Genebra em 1585, no livro *Histoire d'un voyage* de Jean de Léry. A cena descreve um ambiente tropical com palmeiras e árvore frondosa. Ao fundo, há uma pequena aldeia e algumas montanhas. Os índios ocupam o primeiro plano e encontram-se ameaçados por demônios. Um desses possui chifres, asas de morcego, rabo retorcido e segura uma espécie de chicote, instrumento empregado para castigar um nativo. O americano está curvado e com as mãos sobre o crânio, na tentativa de minorar os golpes. Um companheiro observa o castigo e levanta os braços em sinal de temor. A gravura ainda retrata dois homens. Um deles encontra-se estendido pelo chão, talvez o monstro já o tenha castigado; o outro está deitado debaixo de uma palmeira, e um animal com feições diabólicas apóia as patas em seu ombro. O céu está povoado de seres fantásticos: demônios alados e peixes voadores. O cenário infernal está completo. No centro da imagem, há dois europeus que contrastam com os "selvagens" pelas vestimentas. Junto deles, há um quinto índio que se salvou das tentações e das punições. O contato com os colonizadores, sobretudo com os religiosos, livrou o índio das intempéries provocadas pelo Mal, da mesma sorte dos demais companheiros.¹

* O conceito *política* empregado neste capítulo pode ser definido da seguinte maneira: "a política pretende configurar uma ordem; para tanto, *cria, desenvolve e exerce um poder social para exercer influência nas decisões desse poder*". *Dicionário de ciências sociais*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas/MEC, 1986. verbete "política", p.922.

Jean de Léry descreveu os espíritos e os tormentos sofridos pelos índios. Os covardes, comentou o francês, agüentavam a ira de Aygnan, suportavam ainda as mortificações do espírito maligno denominado de Kaagerre. Muitas vezes, os nativos viam os demônios em forma de quadrúpede, de ave ou como possuidores de uma aparência estranha. Ao contrário dos íncolas, os franceses eram imunes. Deus, mais forte do que qualquer espírito do mal, protegia os cristãos dos tormentos satânicos. Os "selvagens" admiravam-se com o poder divino e prometiam reverenciá-lo, pois assim estariam isentos dos castigos infernais. No entanto, passado o perigo, zombavam das crenças cristãs e esqueciam da existência do Criador.²

Os relatos de Léry e o inferno americano inspiraram Theodor de Bry a compor uma nova gravura (que ilustra a capa desta edição). Na coleção "Grandes viagens", o tema ganhou traços mais nítidos e os monstros foram concebidos com maior apuro. O desenho retrata um litoral infestado de seres fantásticos: um quadrúpede com rosto humano, peixes voadores, demônios alados e uma melusina, composta por corpo de serpente, seios caídos, um chifre anelado, asas e cabeça de morcego. Os ameríndios também padecem sob o jugo dos demônios. No primeiro plano, um diabo chifrudo, com seios de mulher e pênis, com pés de ave, coxa peluda, rabo em forma de serpentina e asas de vampiro. O monstro desfere a sua ira sobre um índio. Do lado direito da gravura, um diabo com forma caprina atormenta um índio deitado, enquanto cinco ameríndios gesticulam e observam o mártir da tribo. Os dois franceses vestidos como nobres protegem um habitante da aldeia. O branco aponta para o céu e parece evocar a proteção de Deus contra os suplícios perpetrados pelos agentes de Satã. Frank Lestringant considera a gravura uma representação do Inferno, própria de qualquer bestiário fantástico da Idade Média. Nela, o orgulho, a luxúria e a gula são devidamente castigados. A imagem ainda ressalta que a conversão ao cristianismo e o abandono das erronias viabilizariam a liberdade da tribo e a expulsão dos agentes do mal. Os colonizadores promoveriam, assim, o bem-estar dos "pobres americanos".³

As gravuras e a narrativa de Jean de Léry atuaram como reforço à crença no Diabo e em Deus. Os americanos, diria Léry, eram realmente atormentados pelos espíritos malignos. Em terras americanas, o huguenote encontrou subsídios para contestar uma

tese muito em voga entre os "ateus" do século XVI: o Diabo não possuía uma existência real; antes constituía um conjunto de sentimentos maus, sentimentos destrutivos presentes na mente humana. Por conseguinte, as gravuras do inferno americano demonstram a veracidade do poder demoníaco e a necessidade da crença em Deus. Somente a sabedoria divina seria capaz de neutralizar os desmandos de Satã. Com tais argumentos, Jean de Léry demonstrava a seus contemporâneos a existência de um inferno americano e criticava os pensadores preocupados em entender os malefícios como fenômenos naturais.

Para Jean Wier, pensador brabantino radicado na França, não se poderia atribuir ao Diabo acontecimentos provocados por causas naturais. Alguns fenômenos fugiam da compreensão humana e eram concebidos como obras diabólicas. Na verdade, eram produtos da natureza, mãe de todas as coisas. Satã era um anjo decaído e dependente da vontade divina, por conseguinte incapaz de realizar verdadeiros milagres. As operações demoníacas seriam, portanto, efeitos maus e perniciosos, dificilmente explicados como causas naturais; "e, como o diabo nada pode fazer que viole a ordem natural das coisas, os efeitos materiais que ele realiza são, de fato, ilusões..."⁴ O Diabo atuaria sobre a imaginação humana, deturpando a percepção da realidade. Os tormentos e os malefícios seriam meras ilusões, frutos de mentes fracas e suscetíveis às seduções do Mal. Certamente, Léry repudiaria tal raciocínio e recorreria à realidade americana, aos agravos provocados pelos diabos, para comprovar a materialidade das operações demoníacas.

O inferno americano não seria um produto da imaginação dos nativos. Para o huguenote, seria impossível conceber como ilusão os eventos presenciados na baía de Guanabara. Os desmandos do mal possuíam uma existência material, respaldados na penúria e na miséria encontradas entre as comunidades tupi-nambás. Somente a conversão do gentio poderia reverter o estado de coisas, somente a divina sabedoria livraria as comunidades indígenas do jugo tirânico. Enfim, os pastores protestantes conduziriam seus cordeiros em direção ao Céu e inaugurariam uma nova fase da história americana.

O tema da coorte infernal é recorrente nas primeiras crônicas sobre a América. Depois da vitória do cristianismo na Europa, os demônios voaram em grande quantidade para o novo conti-

nente, procurando um refúgio e novas almas para atormentar. No Novo Mundo, depois da chegada dos padres, diria o espanhol Andrés de Olmos, existiam duas igrejas: uma boa e católica, comandada por Roma, e a outra diabólica, dirigida pelas hostes de Satã.⁵ Vários observadores da América partiram deste princípio e encontraram os rastros do príncipe das trevas entre as comunidades indígenas.

1. Miserabilidades no império diabólico

Os mistérios impenetráveis da fé ocultaram as razões para o abandono da pobre gente do Maranhão. A "Majestade Divina" espalhou a luz por um vasto território e relegou à escuridão os homens da América. O verdadeiro sol da justiça ergueu-se sobre a França, a Itália e a Espanha e não permitiu que tantas e tantas almas continuassem a descer inexoravelmente ao reino das trevas. Os ameríndios não receberam as mesmas benesses e, por séculos, contribuíram para povoar o Inferno e saciar os caprichos demoníacos. Por que, indagou o frei Claude d'Abbeville, o socorro aos índios chegou nos últimos tempos e não nos primeiros dias da graça? A única resposta possível para a pergunta seria: "*sicut domino placuit ita factum est*", pois a vontade divina assim determinou e não caberia ao homem indagar sobre os motivos do desamparo. Os seres mortais permaneciam alheios aos desígnios superiores, sendo impossibilitados de emitir qualquer opinião sobre a providência de Deus. A língua humana devia se calar, emudecer nessa matéria e exaltar a escolha suprema realizada pela sabedoria do Senhor.⁶

O chefe Iacoupen, aliado dos franceses no Maranhão, também se perguntou sobre as razões do deplorável abandono vivido por seu povo. Por que, indagou o nativo, permanecemos tantos anos na ignorância, padecendo com os agravos demoníacos? Depois do questionamento, o chefe traçou um quadro amargo do cotidiano indígena e ressaltou as armadilhas tramadas pelo Diabo. Iacoupen sentia-se desgostoso por não ser batizado, pois a morte rondava-o a toda hora e o Maligno agarrá-lo-ia inesperadamente. Quando voltar à aldeia, continuou o chefe, poderei encontrar uma onça furiosa que me corte a garganta e me mate na floresta.

Assim, meu espírito estaria sob os domínios de Satã e seus caprichos. Por vezes, o nativo responsabilizou Giropari, o cruel Diabo, pelos malefícios. Antes da chegada dos franceses no Maranhão, ele persuadiu os feiticeiros a conduzir a sua tribo ao centro de uma floresta desconhecida. Lá, dançaram todo tempo e alimentaram-se muito pouco, recorrendo à polpa das palmeiras e a caças. O esforço da caminhada, da dança e a debilidade alimentar provocaram a fraqueza e a morte de muitos. Os nativos, afirmou Iacoupen, eram uns desgraçados, pois necessitavam de ferramentas, fogo e canoas para sobreviver, enquanto as feras permaneciam vivas sem os tais recursos. E concluiu que até os animais viviam em melhores condições que a sua tribo.

Sob a sedução demoníaca, os feiticeiros enganaram os índios, conduzindo-os a uma terra onde todos os desejos seriam realizados sem a intervenção humana. Os nativos seguiram os caraíbas e logo sofreram as intempéries da nova morada. Uma tragédia selou os seus destinos e a morte marcou, mais uma vez, o cotidiano dos "selvagens". Em contrapartida, os filhos de Deus, disse Iacoupen, alimentavam-se da melhor maneira, possuíam belas vestes, eram temidos e admirados. Os franceses, continuou o índio, eram ricos, valentes, dominavam os mares com seus navios e combatiam os inimigos com a pólvora; já os nativos viviam errantes, sem roupas e machados. Seus corpos eram fracos e debilitados, pois Deus esqueceu destes "desgraçados", largando-os em um território distante e sob o domínio do mal.

Nas matas, havia uns espíritos chamados de Courypyran. De longe, ouviam-se os gritos de dor proferidos por suas vítimas. Em pouco tempo, as pancadas desferidas pelos algozes provocavam o óbito. O padre Balthasar Fernandes relatou um episódio semelhante ao vivido pela tribo do chefe Iacoupen. Na floresta, os índios encontravam os diabos e a morte. O falecimento seria provocado pela fome e violência dos castigos. Segundo o jesuíta, a subserviência aos demônios, as bebedeiras e a promiscuidade sexual provocaram a ira de Deus, que os castigou com a miséria e a morte. Por isso, era gente pobríssima, destituída de bens e de condições mínimas de sobrevivência. Entre eles havia fomes e pestes que os matavam em grande quantidade. E, assim, morriam de forma repugnante, pois suas carnes apodreciam, caíam pelo chão e exalavam um "cheiro peçonhentíssimo".⁷

As lutas entre o Bem e o Mal foram ainda descritas nas primeiras peças de teatro encenadas no Brasil colonial. O padre José de Anchieta criou inúmeros diálogos em que os personagens disputavam o domínio sobre os habitantes da Terra de Santa Cruz. No *Auto representado na festa de São Lourenço*, o jesuíta iniciou a encenação com um martírio. Depois da morte do santo, Guaixará, o rei dos diabos, conclamava Aimbirê e Saravaia, seus comparsas, para perverter uma aldeia. Guaixará expressava-se em tupi e demonstrava sua irritação contra os virtuosos e seus novos hábitos. Somente ele, declarou o Diabo, seria o guardião desta aldeia, somente as suas leis deveriam ser obedecidas:

Meu sistema é agradável. Não quero que seja constrangido, nem abolido. Pretendo alvoroçar as tabas todas.
Boa cousa é beber até vomitar cauim. Isto é apreciadíssimo. Isto se recomenda, isto é admirável!⁸

Bom era enfurecer-se, continuou o guardião do mal, matar e comer uns aos outros. Amancebar-se, ser adúltero, desonesto e espião eram procedimentos recomendáveis. Por isso, Guaixará permaneceria na aldeia e induziria os nativos a se afastarem dos padres e de seus ensinamentos.

Na correspondência dos jesuítas, o tema é recorrente. Por vezes, os sacerdotes relataram o controle dos demônios sobre o Novo Mundo e as crueldades imputadas aos naturais da terra. O império do mal promoveu a miserabilidade de pessoas ingênuas e desprotegidas, conduzindo-as ao estado de penúria e desespero. A tribo do chefe Iacoupen conseguiu se livrar das garras dos feiticeiros com o auxílio dos brancos colonizadores. Os "valentes franceses" salvaram os nativos dos desmandos de Giropari, depois de localizá-los na floresta e assentá-los em local seguro. Junto ao senhor de Ravardièrre e aos religiosos, eles estariam protegidos e não mais sucumbiriam nas emboscadas malignas.

Por que permaneceram os índios tanto tempo desguarnecidos da graça divina, da luz, da fé e da salvação? O frei Yves d'Evreux respondeu que o espírito humano era muito pequeno para entender a vontade divina. Porém, os missionários não poderiam descansar sem ver os "pobres ameríndios" convertidos em verdadeiros fiéis. Executariam, a partir de então, a nobre tarefa de trazer os cordeiros para junto do Senhor. Os anjos bem-

aventurados auxiliariam os padres em seus "santos projetos", incentivando-os na luta pela salvação das almas e no combate incessante contra a turba dos diabos. O resgate das almas errantes fazia-se contra os demônios, contra os inimigos da salvação. Apesar da dureza dos corações, os carneiros-índios deixariam guiar-se até a porta do tabernáculo de Deus, quando afagados pela doçura do Evangelho.

Assim como o chefe Iacoupen, a América deveria se salvar por intermédio da palavra revelada. Mais uma vez, o Santo Lenho baniria os diabos. A conversão e o abandono das erronias trariam a paz e a prosperidade ao território recém-descoberto. O frei Yves d'Evreux conclamou o rei da França a apoiar o empreendimento colonial. Para além dos apelos do religioso, os índios também imploraram pela ajuda capaz de livrá-los do domínio satânico. Os "selvagens" não solicitaram o tesouro real, nem grandes quantias, mas apenas algumas poucas migalhas. Por isso, suplicava ao rei para amparar a "pobre gente", pois a conversão do gentio acontecia de modo surpreendente. Admirável, acrescentou o francês, era a atuação da doutrina entre os americanos. A voz do Senhor apenas trovejou e os antigos escravos de Satanás começaram a construir seus templos em louvor ao criador. A pregação do Evangelho excitou o coração dos bárbaros e rompeu as brenhas da ignorância, da infelicidade e dos maus hábitos. O "vil gentio" era sensível aos ensinamentos divinos.⁹

O tema da conversão do gentio e da expulsão dos demônios é recorrente no teatro de Anchieta. A vitória dos santos sobre os diabos representa o fim dos tormentos e o futuro promissor. Assim recitou o Anjo:

— Alegrai-vos, filhos meus, por mim. Aqui estou para vos proteger. Vim do céu para junto de vós a ajudar-vos sempre.
— Iluminando esta aldeia, junto de vós estou. Não me afastarei daqui. De custodiar a aldeia encarregou-me Nosso Senhor.
— De agora em diante vós sereis felizes. Quero felicitar esta vossa terra agora venturosíssima, pois que se lembrou dela a virtuosa mãe de Deus.
— Seja a maldade expulsa aqui de Guaraparim. Extirpe-se o mal, para o espírito de Deus dominar perenemente.¹⁰

A América, portanto, constitui o reino de Satã; a Europa, o reino da luz e da salvação. O jogo dos contrários permitia aos

religiosos e aos desenhistas compor pares de opostos: riqueza e pobreza; alegria e sofrimento; danação e salvação; Céu e Inferno.¹¹ A expansão marítima europeia era explicada por intermédio da divina providência. Para os franceses do Maranhão, os navios, a pólvora e as belas roupas eram dádivas de Deus; os nativos, por sua vez, sentiam fome, padeciam necessidades, viviam atormentados pelos demônios e feiticeiros. O atraso e a debilidade econômica eram frutos dos malefícios de Satã. A colonização, portanto, anunciava o fim da miserabilidade. Sob os auspícios dos padres e dos Estados europeus, os índios não mais sofreriam crises de abastecimento. Os brancos criariam um mundo harmônico, onde os nativos teriam belas roupas, comida e navios. A miséria e os demônios seriam irremediavelmente afastados. Enfim, o cristianismo e o mercantilismo seriam a salvação.

A alteridade entre europeus e ameríndios era igualmente marcada pelos vínculos travados com o Bem ou com o Mal. As fronteiras culturais demarcavam-se segundo a lógica dos contrários. Caso os demônios não se apoderassem da América, os costumes do branco e do índio não seriam excludentes. Os limites entre os hábitos e valores seriam tênues, seriam imperceptíveis. A luta entre as facções furta da cultura indígena qualquer resquício de autonomia; o outro não possui existência além do imaginário cristão. Os índios constituíam folhas em branco, que, em priscas eras, foram anexadas ao império do mal. O desconhecimento da doutrina cristã tornou-os fragilizados frente às artimanhas de Satã. Deste modo, a conversão seria o caminho para o Novo Mundo alcançar a "liberdade".

Por mais de um século, os europeus representaram a América como antítese da Europa, como reino da "contrafação", legitimando a luta entre religiosos e feiticeiros. Deste modo, respaldavam teologicamente a colonização e a expansão europeias. O mesmo raciocínio perpetuou-se por mais de um século. A linguagem dos contrários aproximava franceses, holandeses e portugueses; padres, católicos e protestantes; administradores, aventureiros e mercadores. As representações do índio como súditos dos demônios persistiram de Anchieta a Vieira, de Léry a Evreux, de Knivert a Nieuhof. No entanto, os narradores ora representam os nativos como vítimas; ora descrevem-nos como monstros, ressaltando as marcas irreversíveis impressas pelo Mal.

2. Um sistema agradável

Os religiosos conceberam os ameríndios como vítimas das artimanhas de Satanás. Se o Diabo não lhes furtasse o bem da salvação, não provocasse discórdias, não os incitasse a matar e comer uns aos outros, os nativos seriam homens felizes. Sua natureza poderia conduzi-los pelos caminhos do bem. A franqueza e a solidariedade serviam de estímulos, incentivando a catequese e os empreendimentos coloniais. A luta cruzadística travada na América pretendia libertá-los da penúria e da miserabilidade promovidas pelo mal. Por isso, os religiosos criariam um exército e expulsariam os demônios do novo território.

O padre Pero Correia demonstrou otimismo na conversão do gentio. Eles não ofereceriam resistência ao cristianismo, pois não adoravam ídolos, nem seguiam leis, nem possuíam um Estado ou a tutela de um poder centralizado. Todavia, ocupavam-se com algumas abusões, com ninharias sem importância ou incapazes de oferecer resistência aos planos dos religiosos. No reino de Portugal, existiam igualmente desvios da fé. Lá os feiticeiros, os adivinhadores, os benzedores e os crentes em sonhos multiplicavam-se. No Brasil, inexistiam pecados incorrigíveis, nada inviabilizaria a catequese.¹² O otimismo do padre Correia durou pouco. Tempos depois, encontraria a morte junto aos "dóceis" índios carijós. Enfim, o pendor dos nativos para a conversão era um tema polêmico.

O irmão António Blázquez descreveu as choças indígenas, representando-as como um purgatório — "e a verdade eu não tenho visto coisa que melhor o represente".¹³ As casas eram escuras, fedorentas e "afumadas", nelas havia uns cântaros semelhantes às caldeiras do Inferno. No interior das cabanas, os naturais permaneciam na imundície, pois a preguiça impedia-os de fazer suas necessidades nos locais adequados. E assim urinavam nas redes, que logo apodreciam e exalavam aroma repugnante. O padre ainda teve a oportunidade de presenciar uma cena impressionante, mais uma evidência da presença demoníaca. Seis mulheres nuas, relatou o jesuíta, cantavam pelo terreiro, faziam gestos, meneios e mais pareciam "os mesmos diabos". As índias cobriram seus corpos com penas vermelhas e nas cabeças traziam enfeites de penas amarelas. Para alegrar a festa, tangiam flautas confeccionadas com as "canelas dos contrários". A cerimônia ocor-

ria durante sete ou oito dias antes da execução dos prisioneiros. Antecediam, portanto, os rituais de canibalismo.

O capuchinho Claude d'Abbeville presenciou uma festividade muito semelhante à relatada pelo padre Blázquez. O religioso francês surpreendeu-se ao entrar em uma cabana onde ocorria uma "cauinagem". No interior da morada indígena, encontrou uns grandes tachos de barro cercados de fogo e com a bebida fumegando. Os "selvagens" estavam completamente nus, descabelados e alguns revestiram o corpo com penas coloridas. Muitos deles inspiravam a fumaça do tabaco pela boca e soltavam pelas narinas; outros dançavam, saltavam, cantavam e gritavam. Os índios reviravam os olhos e mais pareciam figuras infernais. A tribo permanecia neste estado durante dois ou três dias seguidos, não descansava, não dormia e não comia até o término do suprimento da bebida.¹⁴ O Diabo deliciava-se com essas reuniões, pois nelas perpetuavam-se os vínculos demoníacos; nelas os moradores do Maranhão demonstravam a barbárie, a crueldade e a embriaguez tão próprias dos espíritos do mal. Neste sentido, as moradias descritas pelos religiosos pareciam saídas de um tratado de demonologia. Mas a presença do Diabo não se revelava apenas nas cerimônias; as marcas demoníacas estavam gravadas na pele e na fisionomia dos índios.

Em muitas ocasiões, os europeus exaltaram a beleza dos corpos e a perfeição dos contornos femininos. Porém, o padre Ruiz de Montoya descreveu um nativo de modo excepcional. Zaguacari, "*que quiere dezir el Hermosico*", possuía sérias deformidades físicas, contrárias à sua alcunha. Sua estatura era baixa e o pescoço praticamente inexistia. A cabeça encontrava-se enterada no tronco, impossibilitando-o de olhar para trás sem girar todo o corpo. Os dedos dos pés e das mãos possuíam as mesmas características das garras de um pássaro, pois encontravam-se torcidos para baixo, enquanto as pernas reduziam-se às canelas. A aparência de Zaguacari causava espanto e reverência de todos, sentimentos capazes de auxiliá-lo nos embustes e mentiras perpetrados. A fortuna fez desse "pequeno monstro" um eloquente orador, tratado com honras de mago e feiticeiro.¹⁵

Não só o corpo despertou a atenção dos europeus, a "moda" entre os nativos também vinculava-os ao mundo diabólico. Frei Vicente do Salvador descreveu a prática comum entre os índios de raspar os pêlos do corpo. Sobrancelhas, pestanas e barbas não

permaneciam por muito tempo e logo eram removidas. Os homens traziam os lábios inferiores e as faces furadas, onde introduziam "uns tornos ou batoques de pedras verdes", e assim pareciam uns verdadeiros demônios.¹⁶ Os corpos ainda provocavam outros sentimentos. A beleza física das mulheres inclinava os religiosos contra o voto de castidade.

O padre Antônio da Rocha confessou suas fraquezas em relação à nudez das índias. Desde a chegada ao Espírito Santo, o religioso não passava uma hora sem sentir "estímulos gravíssimos". Em Portugal, fora acometido pelos mesmos arroubos. Porém, a volúpia surgia de forma mais branda, pois lá as mulheres andavam vestidas. Nos trópicos, as índias mostravam ostensivamente as partes íntimas e não hesitavam em provocar a lascívia nos homens. Deste modo, os religiosos do Brasil tinham mais necessidade de ajudas espirituais do que os de Espanha, pois ao menos duas vezes por dia deparavam com a luxúria.¹⁷

As perversões sexuais marcam as representações do índio. Os tupinambás eram afeiçoados ao pecado nefando, e a prática considerada uma conduta normal. Os índios-machos consideravam-se valentes e contavam a bestialidade como proeza. No sertão, os índios-fêmeas montavam tendas públicas para servir como prostitutas. Comparados aos tupinambás, os tupinambás pareciam aceitar o pecado nefando com maior liberalidade. Algumas índias cometiam desvios contra a ordem natural e furtavam-se de contatos carniais com os homens, vivendo um estrito voto de castidade. Deixavam, por conseguinte, as funções femininas e passavam a imitar os homens, exercendo os mesmos ofícios dos guerreiros: "Trazem os cabelos cortados da mesma maneira que os machos, e vão à guerra com seus arcos e flechas. Cada fêmea guerreira possuía uma mulher para servi-la, com que diz que é casada, e assim se comunicam e conversam como marido e mulher."¹⁸

Os índios com pouca idade não se furtavam de manter relações com mulheres. As velhas logo os introduziam no pecado, ensinando-lhes os prazeres do sexo. A luxúria dos negros da terra não tinha limites, argumenta Soares de Sousa, pois não respeitam "as irmãs e tias, e porque este pecado é contra seus costumes, dormem com elas pelos matos, e alguns com suas próprias filhas...".¹⁹ Para além dos desregramentos sexuais, os nativos ainda ficavam insatisfeitos com o tamanho do falo concedido pela na-

tureza. Para aumentar as proporções, os ameríndios colocavam sobre o pênis o pêlo de um bicho peçonhento, procedimento muito dolorido. Gabriel Soares de Sousa dedicou uma parte de sua crônica aos desvios sexuais comuns entre os nativos e considerou os tupinambás excessivamente luxuriosos, cometendo todos as modalidades de pecados da carne. Desse modo, a luxúria e as inversões sexuais, bem ao gosto dos cultos sabáticos, contestavam as histórias do chefe Iacoupen e tornavam os nativos menos vítimas dos demônios e mais propensos ao sistema agradável do chefe Guaixará. Os índios, por conseguinte, ora são vítimas, ora são perversores.

As superstições desencaminhavam, igualmente, os naturais da terra em direção ao mal. As "pobres criaturas" estavam privadas do uso da verdadeira razão e do conhecimento de Deus, por isso estavam sujeitas às diversas ilusões fantásticas e às perseguições dos espíritos malignos. Os erros e as loucuras perpetrados pelos "selvagens" deviam-se à ignorância e às trevas. Eles mantinham credices absurdas, comentou Thevet, pois concebiam como verdade os sonhos dos profetas. E ainda consideravam os pajés e os caraíbas como semideuses.²⁰ Os demônios aproveitaram-se de seus desatinos para incutir idéias contrárias à existência do Inferno; assim, apagaram de suas mentes a fé e o temor da danação infernal, induzindo-os a acreditar na existência de muitas aldeias localizadas no subsolo. Nos Campos Elísios brasílicos, os mortos viviam em grande descanso, faziam festas e alimentavam-se da melhor maneira. Por sua vez, o padre Vieira desconfiava desta fábula e acrescentou: "O índio, por sua malícia, parece incapaz de haver composto esta história, e assim julgam os padres que foi sem dúvida ilusão do demônio, com o intuito de desacreditar a concepção cristã de Inferno."²¹

Os nativos ainda executavam serviços ao mal. Quando um índio morria, próximo à sua sepultura deveria haver alimentos para Anhánga. Caso não encontrasse comida na primeira noite depois do sepultamento, o demônio desenterraria e devoraria o corpo do morto. Para evitar o malefício, os nativos depositavam alimentos junto das sepulturas, oferecendo ao espírito do mal grandes quantidades de farinha, aves, peixes e potes de cauim.

Os costumes narrados pelos padres demonstram as ligações entre os índios e Satã, sendo um perigo à catequese em andamento. Por intermédio das denúncias, o domínio do Diabo e a

necessidade de intervenção do branco ficavam confirmados. Somente a conversão e o abandono das mencionadas práticas promoveriam a vitória da cristandade e a fuga dos demônios para outras paragens. Por um lado, os desvios morais enumerados afastavam os ameríndios do paradigma católico e contestavam o seu pendor para a vida cristã. O canibalismo, as credices, o temor dos demônios e a luxúria tornavam mais árdua a missão dos religiosos. Por outro lado, as mencionadas práticas possuíam uma origem externa e não provinham da natureza dos nativos. Eles eram vítimas de uma força maligna, senhora de todo o território americano. Desse modo, em nenhum momento, os relatos sobre as práticas desviantes demonstraram a irreversibilidade dos costumes. Ao contrário, os índios e os feiticeiros eram presas do Demônio, cabendo aos padres a nobre tarefa de transformá-los em fiéis aliados. A ênfase nos poderes do Demo e a natural tendência do índio para a cristianização legitimavam e viabilizavam a catequese. Sem o Diabo, a colonização da América não teria o mesmo apelo "cruzadístico". Sem a certeza da conversão, os padres exerceriam um papel insignificante no controle espiritual do Novo Mundo.

3. A resistência de Satã

Os pajés, por sua vez, constituíam o mais forte elo entre os índios e os demônios. Os caraíbas eram os servidores do Diabo, não permaneciam na aldeia e recusavam-se ao convívio diário com a tribo. Viviam nas florestas e mantinham contatos com os espíritos. E assim procuravam disfarçar sua malignidade e destacar-se entre os moradores da aldeia. Os denominados feiticeiros — denominação dada pelos padres aos pajés e caraíbas — levavam uma vida errante. Como vagabundos, percorriam as matas e retornavam à aldeia em raras ocasiões. Por intermédio de uma aura de mistérios, os caraíbas ganhavam a admiração da tribo e honrarias próprias a um semideus. Os índios tratavam-nos com enorme gratidão e ofereciam-lhes alimentos e dádivas. Os naturais da terra sentiam-se recompensados quando caíam nas boas graças do caraíba, sobretudo quando este aceitava presentes. Os padres procuraram persuadir os índios da falsidade desses indivíduos e em vão demonstravam a falibilidade de seus poderes.

Porém, bastava uma só palavra dos feiticeiros para convencê-los do contrário. Os religiosos combatiam um inimigo muito poderoso, ou melhor, lutavam contra um adversário com plenos poderes sobre as tribos.²²

O padre Cristóbal de Acuña descreveu os costumes dos índios da Amazônia e forneceu novas informações sobre os pajés. Os nativos procuravam agradá-los e nunca aborrecê-los, pois receavam a sua ira. Os feiticeiros controlavam as comunidades indígenas por intermédio dos poderes sobrenaturais e da relação estreita com o Demônio. Entre os moradores da Amazônia, os pajés ocupavam uma cabana muito venerada, como se fossem relíquias de santos, lá reuniam todos *"los guesos de los Hechizeros que mueren, los cuales tienen colgados en el ayre, en las mismas amacas en que ellos dormían en vida"*.²³ Os feiticeiros desempenhavam ainda o papel de mestres, de predicadores, de conselheiros, de guias e, por vezes, protegiam a aldeia contra os monstros.

O padre Luiz Figueira narrou uma história curiosa. Um feiticeiro orientou a aldeia sobre como evitar o ataque de uma cobra voadora. Em uma noite, afirmou o jesuíta, ouviram-se muitas palmas em uma casa. Em seguida, os ruídos provinham de outra oca. A manifestação percorreu várias moradas e espalhou-se por toda a aldeia. O padre logo se perguntou sobre a razão do barulho e soube que um feiticeiro ouvira a voz de uma cobra alada, pronta para lançar seu bote sobre o povoado. O conselheiro da tribo admoestou-os sobre os possíveis danos provocados pelo animal e ordenou que todos ficassem de prontidão. Para manter a vigilância, os nativos batiam palmas.²⁴

Os feiticeiros ainda promoviam curas e livravam os seus adeptos de muitas enfermidades. Em uma carta, o jesuíta Antônio Pires relatou que Satanás havia ensinado aos caraíbas muitas mentiras para impedir a salvação das almas. Convenceu-os da incapacidade dos padres em combater as moléstias, enquanto os aliados do mal estavam habilitados a curar, bastando sugar do corpo do enfermo as causas do malefício. Os índios adoeciam e os curandeiros, por intermédio da magia, retiravam do seu corpo artefatos (*anzuelos*), sendo eles a causa do sortilégio. Com tais estratégias, os pajés pretendiam assegurar o domínio sobre a tribo, pois, comentou o padre Pires, "temiam ser despojados de sua tirania".²⁵

O jesuíta Antônio Blázquez relatou um episódio de curandeirismo praticado por feiticeiros à revelia de um índio convertido. Sua mulher encontrava-se muito doente quando um feiticeiro penetrou na tenda durante a noite e começou a sugá-la. Depois de completar o "tratamento", o curandeiro gabou-se (*se alabó*) de ter curado a enferma. E acrescentou: *"vosotros no vos quereis curar comigo sino con el padre, pues moriréis todos"*.²⁶ O marido da índia, cristão e aliado dos inacianos, narrou o acontecimento ao padre Antônio Perez. O religioso repreendeu com veemência o casal e seus parentes por acreditar no embuste, ordenando ainda a prisão do feiticeiro. O criado do governador da Bahia levou o transgressor preso para a cidade. Não satisfeito com o castigo, o religioso ordenou à tribo que denunciasse os demais enviados do Demônio. Tempos depois, dois deles foram encarcerados em Salvador; seus comparsas refugiaram-se nos matos, abandonando a aldeia. Em liberdade, os ex-feiticeiros tornaram-se humildes, obedientes aos padres e não mais recorreram publicamente às práticas mágicas.

Por intermédio de diversos subterfúgios, os pajés procuraram resistir à catequese promovida pelos padres, obstruindo os caminhos da cristianização. Yves d'Evreux contou que um feiticeiro permanecia junto aos índios do Maranhão, desfrutando de todas as comodidades. O indivíduo praticava feitiçaria, nigromancia e possuía uma grande boneca capaz de quadruplicar a colheita de grãos e de legumes. A boneca enriquecia as sementes por intermédio da mastigação. Depois de passar pela sua boca, os grãos estavam prontos para a semeadura. Induzidos pelo feiticeiro, os índios esperavam uma grande safra, pois a mastigação permitia a fartura dos gêneros alimentícios. Para além dessa cerimônia, a chuva também poderia ser controlada pela magia. Sob o comando do caraíba, os índios dançavam em torno das cabanas, levando nas mãos um ramo espinhoso denominado tucum. Com a legitimidade de um comandante, o feiticeiro ordenou que os nativos enchessem os vasos de barro com água, depois "rosnava" algumas palavras sobre o líquido. Em seguida, mergulhou os ramos de palmeira e aspergiu as cabeças dos índios para torná-los limpos e puros, para que o espírito pudesse trazer chuva. Depois da cerimônia, comentou Evreux, começavam a tomar o cauim até caírem bêbados. Desde então, o feiticeiro alcançou muita fama naquelas paragens.

No entanto, a chuva não veio e a colheita fracassou. Para explicar a falência das previsões, o caraíba recorreu aos padres e ao símbolo máximo do cristianismo. E assim relatou aos nativos que seu espírito carregava as chuvas do mar para terra, mas não se animava a dar continuidade ao trabalho por causa da cruz erguida no centro da praça. Para a chuva cair e as colheitas prosperarem, os índios teriam de derrubar o Santo Lenho. Os franceses logo combateram o feiticeiro, impedindo a derrubada da cruz. Após relatar o episódio, o frei Yves d'Evreux denominou de macacos os feiticeiros, pois imitavam as cerimônias da Igreja para conservar o seu domínio sob os ameríndios.²⁷

Apesar da intervenção dos sacerdotes, os profetas continuavam a gozar de grande prestígio entre as aldeias. Às vezes, em um único povoado havia dois homens dedicados a prever o futuro. Era de fundamental importância avaliar as chances de vitória na guerra. André Thevet descreveu em detalhes as etapas que precediam a revelação do futuro. Os pajés realizavam cerimônias e invocações diabólicas. Em primeiro lugar, os feiticeiros ordenavam a construção de uma nova cabana. A morada seria guarnecida com uma rede branca, bebidas e grande quantidade de alimentos. Os moradores da aldeia conduziam-no para o interior da choça, onde estendiam a rede e começavam a invocar o espírito maligno. Os pajés insistiam durante uma hora para entrar em contato com os demônios. Fora da cabana, os nativos esperavam o momento de indagar sobre os acontecimentos futuros. Nos períodos de guerra, prever o desfecho do embate causava comoção na tribo. Os índios gostavam ainda de saber como passavam os amigos distantes.²⁸

Os adivinhadores, narrou Elias Herckman, recorriam a vários métodos para prever os acontecimentos. De modo geral, recebiam os espíritos em sua própria figura, permanecendo na forma física de um tapuia; em outras ocasiões, os espíritos metamorfoseavam-se em mosca ou qualquer animal pequeno e percorriam o corpo dos índios: "Deixam-no também percorrer o seu corpo sob a forma de uma mosca ou de outro animalzinho para lhes predizer cousas futuras que desejam saber, e com a segurança fiam das palavras que o espírito lhe diz."²⁹

Para Ruiz de Montoya, o chefe Taubici era mago, feiticeiro e familiar do Demônio. Quando desejava se comunicar com seu superior, ficava em sua cabana acompanhado de quatro mulheres.

Para o espírito penetrar no recinto, solicitava a abertura de um orifício no telhado. Durante o contato com o sobrenatural, o chefe desmaiava e fazia trejeitos ferozes, enquanto as mancebas aparravam-no. Depois da possessão, comunicava à aldeia suas profecias.³⁰

Entre os testemunhos quinhentistas e seiscentistas, os "demônios familiares" ganharam várias feições. Yves d'Evreux descreveu o Maligno e seus comparsas com hábitos noturnos. Muitas vezes, vinham acompanhados por animais sinistros. Na escuridão, os bichos soltavam gritos pavorosos, trazendo pânico para a aldeia. Os Soo-Giropari (animais de Giropari) serviam ao mestre ora como homens, ora como mulheres; ora como Succubes, ora como Incubes. As aves noturnas não cantavam, mas soltavam sons queixosos, tristes e dificilmente eram vistas. O frei ficou curioso em conhecer tão misterioso animal e resolveu observar a mata durante a noite. Depois de muito indagar aos franceses e aos nativos, soube que a ave era melancólica e aparecia em um determinado lugar da floresta. O sacerdote ocultou-se entre os matos e pôde, pela primeira vez, encarar bem de perto o animal. Neste instante, a ave soltou mais um canto medonho, provocando a retirada do religioso. Ele descreveu-a como uma coruja de cor parda, semelhante às existentes na França.

Um feiticeiro das campinas do Mearin coabitava com pássaros negros, tendo eles o poder de prever o futuro e evitar prejuízos. Por intermédio dos "familiares demoníacos", o pajé sabia dos ataques que os inimigos empreenderiam. Do mesmo modo, conhecia a intenção dos brancos em desacreditar os seus poderes e proibia o contato entre os padres e os membros da tribo. Os mesmos pássaros aconselharam os feiticeiros a visitar a ilha do Maranhão e arrebanhar nativos que lá residiam. Segundo Evreux, havia ainda um feiticeiro "desgraçado e maldoso", que criava um morcego, chamado Endura. O animal possuía o dom da fala, comunicando-se na língua tupinambá, e relatava acontecimentos ocorridos a muitas milhas de distância. Mencionou uma guerra na França e o rápido regresso dos franceses para a sua terra natal. O morcego era muito estimado: o nativo alimentava-o com carne e montou para ele, em um quarto da sua morada, um ninho confeccionado com folhas de palmeira.³¹ Os diabos poderiam tomar novas formas, deixando a aparência animal para mostrar-se como homens, como padres, como santos.

Muitos índios haviam se transformado em cristãos devotos. Depois dessa constatação, o Demônio procurou enganá-los por intermédio da sua fé. Na redução de Santo Inácio, apareceram cinco demônios, quatro deles vestidos como padres, trajando sotainas pretas. O quinto disfarçou-se de Virgem Maria, seguindo as características das pinturas, porém trazia em seus braços dois meninos, ao invés de um. Ao encontrar os índios, os demônios cantavam com vozes celestiais, entoavam as ladainhas de Nossa Senhora. Os nativos ficaram curiosos e dirigiram-se ao grupo, no intuito de conhecer sua identidade. Os enviados do mal responderam que eram anjos do céu trazendo a mãe de Deus. Os índios acreditaram e convidaram-nos para visitar os padres, pois a presença de anjos e de Nossa Senhora traria muita satisfação aos religiosos. Os falsos santos declinaram do convite, ressaltaram a inconveniência do encontro e depois desapareceram.³²

No Oriente, os jesuítas portugueses descreveram demônios muito semelhantes aos encontrados na Terra de Santa Cruz. Em uma carta datada de 22 de junho de 1549, o mestre Francisco contou uma história macabra. Na residência dos mercadores lusitanos, ouviam-se vozes durante a noite. Os nativos informaram que o espírito de um moço rondava a casa e solicitaram aos padres ajuda para espantar o espectro. Os jesuítas aconselharam cercar o local com cruces, pois lá habitava o Demônio. Os portugueses seguiram as instruções e os moradores da redondeza fizeram o mesmo, espalharam os símbolos do cristianismo por toda a região. Os padres ficaram entusiasmados com a resposta dos habitantes da aldeia e conceberam a proliferação das cruces como um bom presságio para a catequese.³³ A demonização dos cultos orientais difundiu-se juntamente com os missionários. No Japão, os europeus também detectaram os sinais do Diabo.

Os sacerdotes japoneses eram muito respeitados, escreveu o padre Cosme de Torres, pois submetiam-se a grandes abstinências. Nunca comiam carne nem peixe e alimentavam-se de ervas, frutas e arroz, fazendo apenas uma refeição por dia. Andavam vestidos de negro e não mantinham contatos com mulheres. Porém, perpetravam muitas formas de idolatria. Uns adoravam um ídolo chamado Xaca; enquanto outros reverenciavam Amida ou a lua. Eles pareciam muito sábios. Portanto, era necessária a vinda de padres letrados, para persuadir os sacerdotes e a população da ignorância em que estavam submersos.

Para os bonzos, quando uma alma partia deste mundo para outro levava uma cédula. Seu portador conseguia realizar a passagem sem as interferências dos demônios. A cédula, porém, custava muito dinheiro, e os nativos gastavam grandes quantias para obter o livre acesso ao mundo do além. Os sacerdotes orientais alertavam a população para não comer carne, evitando ingerir o sangue dos animais. Eles também recusavam-se a ingeri-las e obrigavam os fiéis a manterem a mesma interdição. Na verdade, comentou o jesuíta, os sacerdotes fingiam obedecer estritamente aos interditos e o faziam apenas em público; do contrário, o rei expulsá-los-ia do mosteiro. Porém, em segredo, desobedeciam a todas as proibições e comiam carnes e pescados.³⁴

O frei Gaspar da Cruz, da Ordem de São Domingos, ainda enumerou alguns indícios da presença demoníaca entre os sacerdotes da China. O rei brâmane possuía um estreito contato com os feiticeiros, nada fazia sem os seus conselhos. Desse modo, os brâmanes eram os mais resistentes à conversão, pois eram muito apegados a seus ritos e idolatrias: "sendo El Rey Bramane e seus estimados e mais privados Bramanes, é este mui grande impedimento naquela terra para se poder fazer cristandade".³⁵ Muitas vezes, o frei Gaspar manteve animadas conversas com os chineses. Mas com a chegada de um sacerdote brâmane, o grupo logo se dissipava. O povo era muito obediente e atencioso para com os padres, porém adorava o Diabo. Os pobres, continua o dominicano, afirmavam que louvavam "o espírito do mal" para que ele ensinasse-lhes maldades, enquanto os mais polidos faziam-lhe reverências para não despertar a sua ira.

No Brasil, China e Japão, os europeus depararam-se com o maior inimigo da cristandade. Nas localidades, os demônios tomavam formas diversas, ganhavam atributos ameríndios, escondiam-se na floresta, adoravam a lua... Enfim, metamorfoseavam-se segundo as conjunturas. Comparado ao estereótipo do bárbaro, o demoníaco guardou algumas especificidades. Nem todo nativo era integrante das hostes diabólicas; os costumes bárbaros, em contrapárrtida, difundiam-se indistintamente entre toda a comunidade. Os indígenas permaneciam como vítimas da tirania do mal, oprimidos pelos feiticeiros e caraibas.

Os representantes do Maligno constituíam o principal alvo dos padres, sendo um grupo seletivo, cuja função seria levar os índios em direção ao Inferno. Ao contrário dos bárbaros, os fa-

miliares do Diabo — sejam eles feiticeiros, aves ou morcegos — buscavam neutralizar a presença dos padres; embatiam-se contra a conversão. Desse modo, procuravam perpetuar o domínio sobre as comunidades. Os religiosos, por sua vez, tentavam mostrar às aldeias a falibilidade dos inimigos e pretendiam desacreditar os poderes dos enviados do mal. Enfim, a luta entre o Bem e o Mal ganhava colorações políticas, luta entre iguais: Deus e o Diabo; luta por um mesmo ideal, a hegemonia sobre o território americano.

4. Santidade do Jaguaripe, um levante demonizado

A tribo do chefe Iacoupen seguiu os passos dos feiticeiros à procura de uma terra onde a vida seria fácil, onde os alimentos cresceriam sem trabalho. Muitos nativos percorreram os mesmos caminhos em diferentes regiões do Brasil e, segundo os padres, padeceram nas mãos de Satã. Os jesuítas dissuadiram os nativos de persistir na busca da “terra paradisíaca” e a percorrerem uma nova trilha, caminho traçado pela doutrina em direção ao Céu.³⁶ Nem por isso os apelos da Terra sem Mal foram esquecidos pelos recém-convertidos. A Santidade do Jaguaripe, movimento de caráter messiânico do sul da Bahia, reuniu um número considerável de índios. Alguns integrantes viveram entre os padres da Companhia e, portanto, eram batizados e possuíam rudimentos da doutrina católica; outros tantos continuavam na gentilidade e desconheciam os “preceitos divinos”. A Santidade do Jaguaripe reúne elementos muito caros à presente pesquisa, pois o seu ritual mescla a tradição indígena e cristã no âmbito colonial.

Ronaldo Vainfas datou o movimento entre os anos de 1580 e 1585. O foco da Santidade encontrava-se no sertão da Bahia, local de intenso conflito entre os colonos e as comunidades nativas. Seu líder possuía as características de um autêntico caraíba à moda tupi. No entanto, Antônio viveu entre os inácianos no aldeamento da ilha de Tinharé, de onde fugiu para “alevantar os índios”. Sua trajetória fazia dele meio-cristão, meio-tupi, sendo um homem fruto das “ambivalências coloniais”. Na Santidade do Jaguaripe, “a própria busca da Terra do sem Mal, mensagem central na pregação dos profetas índios, absorveria, com o passar

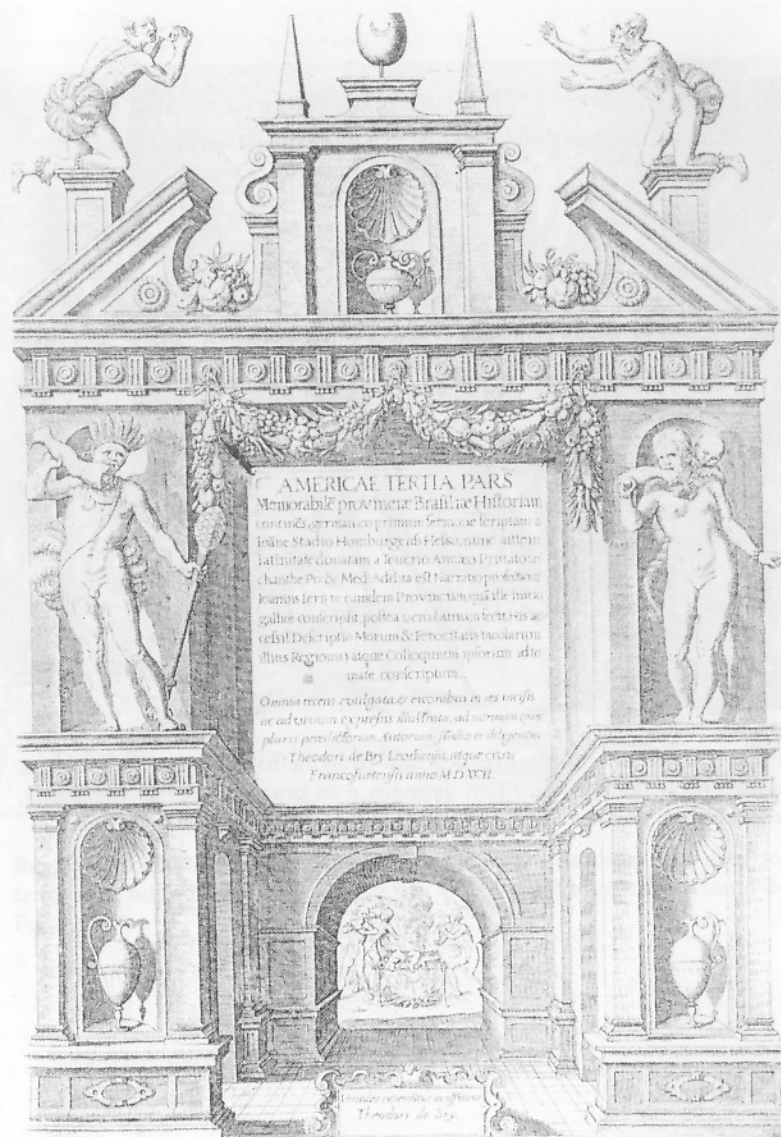


FIG.9 No frontispício da *America tercia pars*, editado por Theodor de Bry, existem três alegorias do canibalismo. Clichê da Biblioteca Nacional de Paris.

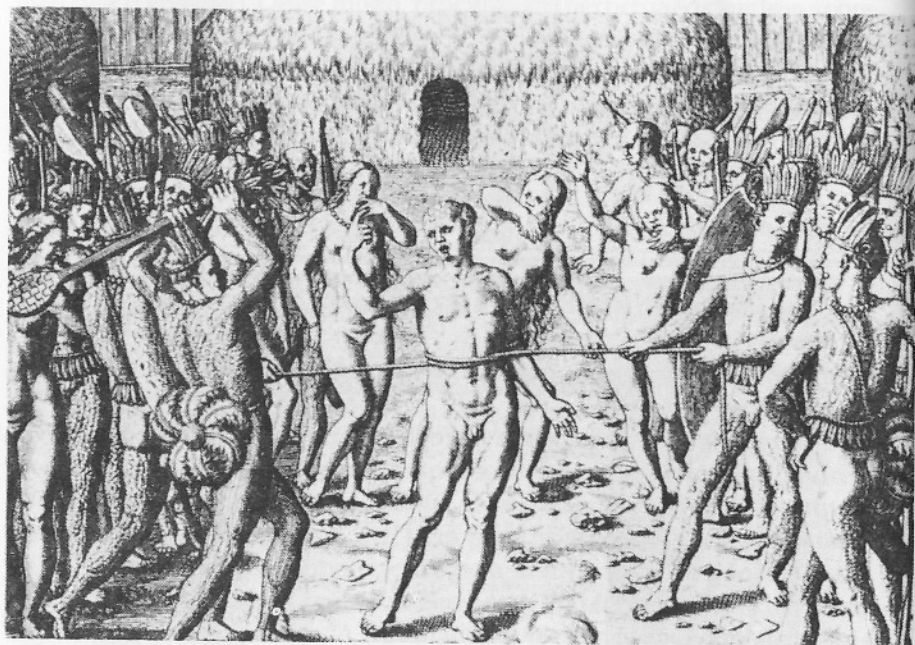


FIG.10 No momento da execução do prisioneiro, as índias gesticulam, mostram ansiedade, mordem as mãos e os braços. *America tertia pars*, editado por Theodor de Bry. Clichê da Biblioteca Nacional de Paris.



FIG.11 As belas nativas demonstram a satisfação da vingança. *America tertia pars*, editado por Theodor de Bry. Clichê da Biblioteca Nacional de Paris.



FIG.12 As índias saciam a vingança ingerindo as partes do inimigo morto. *America tertia pars*, editado por Theodor de Bry. Clichê da Biblioteca Nacional de Paris.



FIG.13 As amazonas desviam a atenção do europeu para que uma outra, munida de maçã, acerte sua cabeça. Amerigo Vespucci. *Diss büchlin saget...* Acervo da Biblioteca do Instituto Ibero-Americano de Berlim.

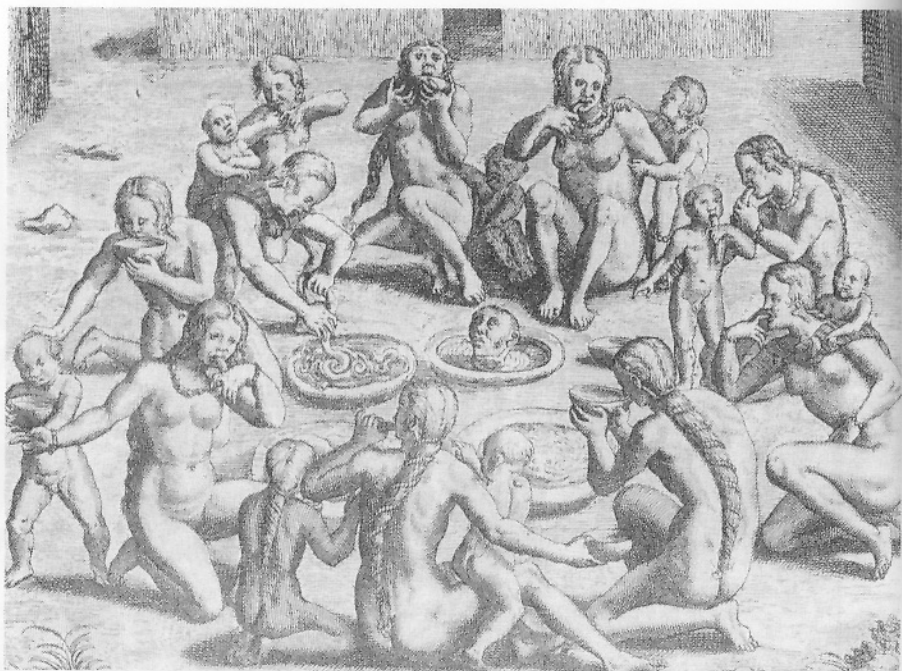


FIG.14 Mulheres e crianças no festim canibal. *America tertia pars*, editado por Theodor de Bry. Clichê da Biblioteca Nacional de Paris.



FIG. 13 As amazonas devoram a cabeça do europeu que as tinha capturado. *America tertia pars*, editado por Theodor de Bry. Clichê da Biblioteca Nacional de Paris.



FIG.15 Em *Adoração dos Reis Magos*, o mago negro, Baltazar, é substituído por um índio tupinambá. Acervo do Museu Viseu, de Portugal.



FIG.16 A faina colonial e os indícios de ouro servem como ilustrações do mapa intitulado *Terras Brasilis* de Lopo Homem-Reinéis. (In: *Portugaliae monumenta cartographica*, op. cit.)

do tempo, significados francamente anticolonialistas e anticristãos”.³⁷ Os conflitos entre colonizadores e comunidades indígenas marcariam, assim, as principais propostas messiânicas presentes no movimento. Em princípio, seu líder pregava o fim da opressão lusa e o advento de um mundo onde os brancos trabalhariam para os índios. As profecias veiculadas pelos líderes da Santidade incitaram a fuga de inúmeros escravos residentes em propriedades portuguesas.

Bem ao gosto das inversões heréticas européias, a Santidade era comandada por uma corte celestial: o papa e santa Maria — denominada ora como mulher do papa, ora como “mãe de todo o mundo”. O caraíba Antônio ainda nomeava bispos, vigários, sacristãos e comandava as cerimônias realizadas na Nova Jerusalém. A prática dos rebatismos era freqüente na comunidade. A mãe de Deus e o papa rebatizavam os índios anteriormente cristãos. Durante a cerimônia, acendiam candeias, lançavam água sobre as cabeças e renomeavam os devotos. Na igreja gentílica, os índios cantavam, bebiam fumos sagrados e cultivavam ídolos: faziam adorações e cerimônias gentílicas e idolatravam, sendo muitos deles cristãos batizados.³⁸

O ídolo era reverenciado no altar da igreja nativa. Tamacaúna descreveu-o com a forma de um animal, que pouco se parecia com um homem, um pássaro, um peixe ou com qualquer outro bicho, sendo portanto uma quimera. O mameluco Gonçalo Fernandes contou ao visitador do Santo Ofício sobre seu envolvimento com a dita abusão. Confessou ainda sua crença na “erronia” e a ida ao sertão para encontrar com o grupo, pois lá descobriria o verdadeiro Deus. Os feiticeiros, denunciou Álvaro Roiz da Costa, apregoavam o poder dos fiéis em voar para o céu. Os súditos não deveriam temer as espadas e os grilhões portugueses, pois o senhor converteria os instrumentos de repressão em cera, tornando-os inofensivos. Enquanto isso, da terra os mantimentos cresceriam sem a intervenção humana. Os “beberes e comerres” seriam fartos, os legumes nasceriam com o tamanho agigantado.³⁹ Os escravos índios transformar-se-iam em senhores, e os brancos tornar-se-iam escravos. Depois da realização da profecia, os negros da terra poderiam repreender os portugueses por permanecer tanto tempo na ignorância: “os brancos andavam tanto tempo errado naquela erronia de cristãos”...⁴⁰ Na Santidade, realizou-se mais uma prática similar à da feitiçaria européia, pois seus adeptos

tos tomavam a forma de animais. Os índios transformavam-se em onças e emitiam sons próprios dos felinos: "na dita abusão faziam que eram zurrar e uivar, como onças... Ainda bradavam e falavam em uma linguagem incompreensível." Enfim, há uma nítida similitude entre a abusão e a feitiçaria européia.

As bruxas voavam para uma clareira na floresta. Em assembleia, encontravam-se com o Diabo. Na ocasião, tomavam a forma de animais e investiam contra a "ordem natural das coisas".⁴¹ Na Santidade do Jaguaripe, os rituais não diferiam muito: ao invés de Satã, os índios encontravam o papa; não iam para a floresta, mas se dirigiam para o sertão; imitavam a hierarquia da Igreja católica; adoravam um ídolo que mais parecia uma quimera; eram rebatizados e ganhavam nomes novos; metamorfoseavam-se em animais; criticavam os brancos por professar o cristianismo. Perante a mesa do visitador Heitor Furtado de Mendonça, a Santidade ganhou contornos demoníacos.

Em 1551, o irmão Pero Correia descreveu uma santidade entre os índios de São Vicente. Os pajés intitulavam-se "santos" e procuravam persuadir a tribo de seus poderes de prever os acontecimentos futuros. Os participantes adoravam um ídolo, sendo o mesmo uma cabaça adornada com cabelos, olhos, boca e nariz. O objeto de adoração ainda possuía o dom da fala: "E em honra desses ídolos inventam muitos cantares que cantam diante deles, bebendo muitos vinhos, assim homens como mulheres, todos juntos de dia e de noite, fazendo erronias diabólicas."⁴² Em novas oportunidades, as santidades ganhariam a mesma pecha de demoníacas. Em 1563, o inaciano Leonardo do Valle mencionou a ocorrência de movimentos semelhantes na Bahia. A santidade, disse o religioso, provocava uma grande cegueira entre os índios. Um feiticeiro, desconhecido e denominado santo, convenceu a tribo de sua origem celestial, pois possuía a capacidade de prever os acontecimentos. Nas reuniões, tudo redundava em carnalidades e vícios diabólicos. Deus Nosso Senhor, continua o jesuíta, não aprovava as condutas e castigava-os com a fome e com grandes mortandades. Na região, havia muita água, sol e terras próprias para o cultivo de alimentos; era mais fértil do que a Beira e o Alentejo. Mesmo assim, a tribo padecia de carências alimentares, um castigo divino motivado pelas erronias.⁴³

O caráter diabólico das crenças locais ainda seria fartamente comentado pelos franceses Jean de Léry e Yves d'Evreux. Durante

uma cerimônia, as índias da baía de Guanabara entravam em transe: urravam, saltavam com violência, sacudiam os seios e espumavam pela boca até desmaiar como epiléticas. As mulheres estavam, portanto, sob o domínio de Satã. Comandados pelo terrível Giropari, os nativos do Maranhão também realizavam congressos noturnos de feiticeiros (*assemblées diaboliques ou sabbats des sorciers*), sendo esse o maior embaraço para a propagação do cristianismo. Nos eventos, os índios bebiam em excesso, vomitavam e dançavam ao som dos maracás.⁴⁴

O poder demoníaco também estava presente nas cerimônias de exorcismo realizadas pelos sacerdotes. Desde as primeiras cartas jesuítas, encontram-se relatos dessa natureza. Em 1551, em Pernambuco, o padre Antônio Pires mencionou o interesse dos nativos em receber o batismo. Porém, comentou o inaciano, o padre Manuel da Nóbrega havia admoestado os religiosos para não concretizar a conversão sem antes ensinar os catecismos e empreender os exorcismos. O capuchinho Claude d'Abbeville defendia o mesmo princípio e somente realizava o batismo depois de convencer os nativos a abandonar os "vis costumes", a conhecer a doutrina e a expulsar o Demônio do seu corpo. Na aldeia de Junipará, Abbeville realizou o batismo de muitos jovens solteiros. Na oportunidade, perguntou aos futuros cristãos sobre os ensinamentos divinos, sobre o desejo de renunciar a Jurupari e seus costumes diabólicos. Os índios penitenciaram-se pelas faltas e demonstraram conhecer alguns rudimentos da doutrina cristã. Obedecendo ao manual romano do Concílio de Trento, o capuchinho realizou o exorcismo fora da capela e depois introduziu-os na morada de Deus dizendo: *Ludovice, intra in conspectum Domini per manun sacerdotis, ut habeas vitam eternam*. Somente após este ritual, os nativos estariam prontos para receber o batismo.

No relatório bienal da província do Brasil, entre 1602 e 1603, Luiz Figueira relatou casos de possessão. Uma menina com idade de 10 anos era muda de nascença e possuía pelo Demônio. Ao receber o batismo, a pequena gritou três vezes por Jesus e calou-se para sempre. Desde então, permaneceu livre das garras demoníacas, tornando-se cristã. O padre Antônio Vieira narrou a história de um blasfemo capaz de dizer, em público, que tinha outro Deus, o Diabo. Depois desta revelação, o Maligno entrou em seu corpo de modo furioso e desesperado. O índio começou a despedaçar a si mesmo, quando os religiosos resolveram intervir:

"Fizeram-lhe os padres os exorcismos por espaço de oito dias, com que o largou o demônio por então, posto que depois tornou por vezes a o atormentar, mas já com menos fúria." O castigo serviu-lhe como lição. Desde o episódio, freqüentava com assiduidade a casa dos padres e a igreja.⁴⁵

Os rituais de possessão e exorcismo comprovam a demonização do índio. Não resta dúvida de que a presença do Diabo em terras americanas era uma forma de expressar a estranheza em relação a costumes contrários ao cristianismo. O repasto carnibal era antecedido por reuniões ao estilo dos sabás. As bebidas, os vômitos, a embriaguez, os cantos e as possessões lembravam o conventículo das bruxas. Nesse sentido, a similitude marcada pelos europeus entre as práticas indígenas e a feitiçaria européia comprova a permanência do Demônio no Novo Mundo. E as disputas entre padres e caraíbas ganham o mesmo significado dos conflitos entre o Bem e o Mal ocorridos na Europa. Os escritos de Giovanni Botero sobre a Santidade do Jaguaripe permitem visualizar uma nova faceta da diabolização da América.

Botero considerou perigosa a insurreição ocorrida nas terras da Bahia, pois desmoralizava os ritos da Igreja católica. Os idólatras eram denominados de papas, bispos e vigários; realizavam missas e confissões; rebatizavam e renomeavam os catecúmenos. Desse modo, desmoralizavam a autoridade do papa, as hierarquias, os dogmas e os sacramentos da Chiesa Satã (*Igreja de Satã*). O religioso comparou os insurretos do Jaguaripe aos protestantes, pois, de formas diferentes, procuravam combalir os poderes dos padres. Na Europa, os luteranos e calvinistas negavam os ritos, desacreditavam os sacramentos e denunciavam a imoralidade de Roma. No Brasil, os *ciurmatori* (charlatães) e seus ministros mesclavam o ritual católico às tradições nativas, desmoralizando os cânones da Igreja. Enfim, os hereges protestantes e os tupinambás eram igualmente considerados demoníacos.

Laura de Mello e Souza visualizou muito bem a questão: "Para os intelectuais europeus de então, o fenômeno mais bem repartido entre os homens era a atuação demoníaca."⁴⁶ No entanto, a historiadora explorou pouco o âmbito político do problema. A Reforma protestante e a Santidade do Jaguaripe arranhavam a hegemonia religiosa e política de Roma. A primeira atuara sobre os fiéis europeus, induzindo-os a romper com as hierarquias; a segunda se opunha à colonização portuguesa e à

catequese empreendida pelos jesuítas. Ambas procuravam construir uma nova ordem sobre as ruínas da cristandade. Nesse sentido, as santidades, os pajés, os profetas tupis e os inacianos lutavam por um mesmo espaço, embatiam-se pelo comando religioso das aldeias brasílicas.⁴⁷

Desse modo, os colonizadores, sobretudo os missionários, hiperdimensionaram a centralização das comunidades nativas, concebendo os pajés e caraíbas como tiranos e senhores do destino das tribos — característica não comprovada pelos etnógrafos do século XX.

5. Sobre o complô

Durante o século XVI, a política e a religião mesclaram seus discursos. Os oponentes políticos recebiam o epíteto de demoníacos. A linguagem dos contrários tornava-se a chave interpretativa para os acontecimentos: o Diabo orquestrava os feiticeiros, os caraíbas e os profetas na faina de sabotar os trabalhos de catequese; Deus guiava os sacerdotes, plantando em seus corações as sementes da perseverança e a determinação de lutar contra o anticristo. Desse modo, o curso desconcertante dos eventos ganhava racionalidade. As contendas do cotidiano, as desventuras da conversão e a resistência indígena indicavam a formação de um complô, de uma conspiração capaz de inviabilizar a conquista da América diabólica.

Na Santidade do Jaguaripe, a luta entre as facções tornou-se mais nítida. De um lado, o papa e o desejo de libertar os nativos do jugo português; do lado oposto, os colonos, os padres e o interesse de inserir o índio na colonização. Nesse contexto, a linguagem dos contrários empregada pelos colonizadores ganhou colorações políticas. Ou melhor, os procedimentos contrários aos cristãos receberam contornos demoníacos. A idéia de uma conspiração contra os portugueses permitia entender as razões para as denúncias sobre o vôo, o rebatismo e a hierarquia celestial.

Os caraíbas, as profecias e as curas também opunham-se à catequese dos padres. Assim como a Santidade, receberam a pecha de demoníacos. Para os missionários, as possessões e os exorcismos reforçavam ainda mais os vínculos entre Satã e os íncolas. Em repetidas ocasiões, os padres libertaram os índios da tirania

do mal e legitimaram a necessidade da catequese e da colonização, formas de livrar os nativos da penúria e dos castigos infernais. Nesse sentido, o testemunho do chefe Iacoupen é exemplar, pois ressalta tanto as necessidades materiais — a fome, a falta de roupas, de navios e da pólvora — quanto as carências espirituais — os desmandos de Giropari e o temor de ir para o Inferno.

Na documentação quinhentista e seiscentista, torna-se evidente que os padres, os colonos e os pajés lutavam por um mesmo objetivo, buscavam um único resultado, o controle das aldeias, seja espiritual ou material. Para os missionários, o estabelecimento da ordem pelos sacerdotes e pelos feiticeiros pouco diferia: a primeira sob o comando de Deus e a segunda sob a égide do Diabo. Assim: “A ordem que o Outro é acusado de querer instaurar não pode ser considerada como o equivalente antitético daquela que se deseja por si próprio estabelecer? O poder que se atribui ao inimigo não é da mesma natureza daquele que se sonha possuir?”⁴⁸ Desse modo, a luta contra o Mal concedia aos infortúnios e às desventuras da colonização uma lógica, uma racionalidade. E o embate contra o demoníaco — o “inimigo político” — respaldava a conquista e a colonização, realizadas sobre as ruínas do Império Diabólico.

Notas

1. LÉRY, Jean. *Histoire d'un voyage*. Genebra: Antoine Chappin, 1585, gravura da p.235. Sobre a imagem do inferno americano ver LESTRINGANT, Frank. *Le huguenot et le sauvage*. Paris: Aux amateurs de livres, 1990, p.7-9; ver também FORGE, Jacques. “Naissance d'une image”. In: DUCHET, Michèle (org.). *L'Amérique de Théodore de Bry*. Paris: CNRS, 1987, p.114-25.

2. LÉRY, Jean. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. Paris: Afonso Lemerre Ed., 1880, v.II, p.59-63.

3. A gravura se encontra em *America tercia pars*. Frankfurt, 1592, fol. 223; Sobre a análise da gravura ver LESTRINGANT, Frank. op. cit., p.7.

4. Sobre a distinção entre o oculto natural e oculto demoníaco ver: CÉARD, Jean. *La nature et les prodiges*. Genebra: Droz, 1977, p.353-6. A citação se encontra na p.355. Sobre a interferência do Diabo na imaginação ver: MACCORMACK, Sabine. “Demons, imagination and Incas”. In: GREENBLATT, Stephen (org.). *New World Encounters*. Berkeley: The California University Press, 1993. p.101-26.

5. Sobre a demonização da América ver: SOUZA, Laura de Mello. *Inferno atlântico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p.21-46.

6. ABBEVILLE, Claude. *Histoire de la mission des Pères capucins en l'isle de Maragnan*. Paris: L'imprimerie de François Huby, 1614, p.2.

7. Sobre o chefe Iacoupen ver: EVREUX, Yves de. *L'histoire des choses plus mémorables advenues en Maragnan*. Edição de Ferdinand Denis. Paris, MDCXV, p.9-10; 348-53. Ver também “Carta de Balthazar Fernandes”. In: *Cartas avulsas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988, p.510-1.

8. ANCHIETA, José de. *Auto representado na festa de São Lourenço*. São Paulo: Museu Paulista, 1948, p.23-5.

9. “Carta de Balthazar Fernandes”. In: *Cartas avulsas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988, p.511; EVREUX, Yves d., op. cit., p.5-6; 9-10; 348-53.

10. ANCHIETA, Padre José de. “Na aldeia de Guaraparim (c. 1589-1594)”. In: *Poesias*. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1989, p.646.

11. Sobre o assunto ver: CLARK, Stuart. *Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft*. *Past & Present*, 87: 98-127, 1980.

12. Carta do Ir. Pero Correia ao Pe. Simão Rodrigues. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Edição e notas pelo padre Serafim Leite S.J., São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1954, v.1, p.446-7.

13. Carta do irmão Antônio Blázquez por comissão do Pe. Manuel da Nóbrega ao Pe. Inácio de Loyola, Bahia, 10 de junho de 1557. In: *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, v.2, p.385-6.

14. ABBEVILLE, Claude d., op. cit., p.303-4.

15. MONTROYA, Pe. Antônio Ruiz de. *Conquista espiritual*. Madri: Imprenta del Reyno, 1639, p.53-4.

16. SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil*. 7ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1982. p.82. Há uma descrição semelhante em: “Informação das terras do Brasil do Pe. Manuel da Nóbrega”. In: *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*,... v. 1, p.149.

17. Carta do Pe. Antônio da Rocha ao Pe. Francisco de Borja. In: LEITE, Serafim. *Aspectos do Brasil em 1571*. Lisboa: Congresso Internacional de História dos Descobrimentos (separata do v. v das Atas), 1961, p.5-6.

18. Sobre as inversões sexuais ver: SOUSA, Gabriel Soares. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Comentário de Francisco Adolfo Varnhagen, 5ª ed. São Paulo: Cia Ed. Nacional; Brasília: INL, 1987, p.308.

19. *Ibidem*, p.334.

20. Sobre as crenças nos pajés ver: THEVET, André. *Les singularités de la France* (1558). Paris: Maisonneuve, 1878, p.168.

21. Sobre o inferno ver: VIEIRA, Pe. Antônio. “Relação da missão da serra de Ibiapaba”. In: *Escritos instrumentais sobre os índios*. São Paulo: Educ, 1992, p.166-7 e LÉRY, Jean. op. cit., cap.XIX, p.247-8.

22. THEVET, André. op. cit., p.168-71.

23. ACUÑA, Pe. Cristoval de. *Nuevo descubrimiento del gran rio de las Amazonas*, 1639, Madri: Imprenta del Reyno, 1641, p.101.

24. Relação do Maranhão pelo Pe. Luiz Figueira. In: STUDART, Guilherme (org.). *Documentos para história do Brasil, especialmente do Ceará 1608-1625*. Fortaleza: Typ. Studart, 1904, p.20. Sobre a proteção promovida pelos pajés ver “Carta do Pe. Antônio da Rocha ao Pe. Francisco de Borja”. In: *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, v.1, p.8.

25. Carta do Pe. Antônio Pires aos padres e irmãos de Coimbra. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. v.1, p.256.

26. Carta do Pe. Antônio Blázquez ao Pe. Diego Laynes. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. v.III, p.408-9, ver também p.65 e 250.

27. EVREUX, Yves d., op. cit., p.134-9.

28. Sobre os profetas ver THEVET, A., *Les singularités de la France*, p.172-7.
29. HERCKMAN, Elias. "Descrição geral da capitania da Parahyba (1639)". *Revista do Instituto Archeologico e Geografico Pernambucano*, 31, 1886, p.280.
30. MONTOYA, Pe. Ruiz de. op. cit., loc. cit.
31. EVREUX, Yves d'. op. cit., p.281-3; 292-5.
32. MONTOYA, R. de. op. cit., p.22-4.
33. Carta que o padre maestro Francisco escreveu de Malaca para o Japão, ao padre maestro Simon. In: *Cartas que los padres y hermanos de la Compañia de Jesus que andan en los reynos de Japon*. En Alcalá: en casa de Juan Iñiguez de Lequerica, 1575, p.36 v.
34. Carta do padre Cosme de Torres de Iapon. In: *Cartas que los padres y hermanos de la Compañia de Jesus que andan en los reynos de Japon*. op. cit., p.48v-9.
35. CRUZ, Gaspar. *Tractado em que se contém muito por estenso as cousas da China*. 1569, cad. av v, a vi e cad. k iii v- k v.
36. Sobre a conversão dos índios ver: ROMEIRO, Adriana. *Todos os caminhos levam ao céu*. Dissertação de mestrado apresentada ao IFCH-Unicamp. Campinas, 1991.
37. VAINFAS, Ronaldo. *A heresia do trópico: santidades ameríndias no Brasil colonial*. Tese de Professor Titular da área de História Moderna e Contemporânea do Departamento de História, apresentada ao CEG-ICHC — Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1993, p.78-113. A citação encontra-se na p.49.
38. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) — Inquisição de Lisboa, proc. 17065, p.238-238v.
39. Idem, p.192v.
40. ANTT — Inquisição de Lisboa proc. 17762, p.18v e 19.
41. ANTT — Inquisição de Lisboa proc. 13090, p.30-30v.
42. Carta do Ir. Pero Correia ao Pe. João Nunes Barreto. In: *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. v.1, p.225.
43. Carta do Pe. Leonardo do Valle da Bahia para o Pe. Gonçalo Vaz. In: *Cartas avulsas*. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1988, p.408.
44. LÉRY, Jean de. op. cit., v.ii, p. 68-73, sobretudo o capítulo xvi p.59-84; EVREUX, Yves d'. op. cit., p.258-9. Ver ainda BARO, Roulox. *Relação da viagem ao país dos Tapuias*. Trad. e notas de Lêda Boechat Rodrigues, Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1979, p.100-1.
45. Sobre o exorcismo ver: Carta do Pe. Antônio Pires aos padres e irmãos de Coimbra. In: *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, v. I, p.252; ABBEVILLE, Claude d'. op. cit., 124-6; FIGUEIRA, Luiz. Carta bienal da província do Brasil — 1602-3. In: LEITE, Serafim. *Luiz Figueira*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, p.95; VIEIRA, Antônio. "Relação da serra de Ibiapaba". In: *Escritos instrumentais sobre os índios*, p.173-4. Há inúmeras referências sobre os exorcismos ver: RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização*. Tese de doutorado defendida na USP. São Paulo, 1994, cap. 5, nota 37.
46. "Relationi universali di Giovanni Botero Benese". In: *Venetia*: Per li Bertani, MDCLXXI, p.73-5 e 543-50. Sobre a análise de Laura de Mello e Souza ver: op. cit., p.58-88. A citação encontra-se na p.63; Vainfas também debruçou-se sobre o tema e considerou o relato de Botero como cópia da *Ânua* de 1585, provavelmente de autoria de José de Archieta. VAINFAS, Ronaldo. op. cit., p.243-57.
47. Há inúmeros testemunhos sobre o poder dos caraisbas, ver: RAMINELLI, R., op. cit., cap. 5, nota 39.
48. Sobre o compêndio ver: GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p.43-89; GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. A citação encontra-se na p.62.

V

O ÍNDIO E O RENASCIMENTO PORTUGUÊS

1. Do pragmatismo lusitano

Nas primeiras décadas após o descobrimento, os europeus que aportaram nas terras do além-mar impressionaram-se com a vegetação e com os sinais da proximidade do Paraíso terreal. Montanhas de ouro, monstros, sereias e amazonas eram apontados como as maravilhas da América. Os aventureiros encontraram aqui indícios de um mundo há séculos presente na literatura de viagem e aproximaram o novo continente das fronteiras conhecidas pelo imaginário europeu. A percepção desses homens procurava organizar o Novo Mundo a partir dos seus pressupostos culturais, relutando em reconhecer as especificidades dos territórios localizados além da Europa.¹ A comunhão entre o imaginário e a natureza da América era uma prova cabal da resistência em reconhecer a autonomia cultural dos povos do ultramar. Unindo a realidade à fantasia, os relatos de viagens demonstravam que o legado greco-romano e medieval poderia dar racionalidade a mundos distantes, a homens e comunidades perdidos na imensidão.

O colono português por vezes mitigou a visão fantástica do Novo Mundo, possuindo um grande senso utilitário e uma aversão a perseguir quimeras. Como disse Duarte Pacheco Pereira, a experiência é a "madre" das coisas; o experimento tem o caráter de desvelar dúvidas, solucionar os mistérios e conter a obsessão de irrealidades. Sérgio Buarque de Holanda atribuiu praticidade ao português baseado na precocidade do Estado, da expansão ultramarina e da tradição mercantil. A história de

Portugal, sobretudo dos descobrimentos, fez dos colonos e viajantes homens mais inclinados ao comércio do que afoitos a encontrar o eldorado.² Os pressupostos defendidos pelo historiador são verificáveis, sobretudo quando se analisa a narrativa deixada por um Gabriel Soares de Sousa. O sertanista descreveu a costa e o interior do Nordeste sob um prisma marcadamente utilitarista, preocupando-se em enfatizar as potencialidades econômicas da colônia.

Para o historiador Luís Albuquerque, os humanistas portugueses dividiram-se em dois grupos: os "ortodoxos" e os científicos. Os primeiros cultuavam a literatura e a filosofia clássicas; os segundos contestaram a tradição greco-romana por intermédio das experiências advindas com as grandes viagens oceânicas dos séculos XV e XVI. Os humanistas "ortodoxos" constituíram o principal entrave para o florescimento de uma ciência portuguesa, pois valorizavam os "antigos" em detrimento dos novos experimentos. Em contrapartida, Duarte Pacheco Pereira, d. João de Castro e Diogo Gomes ampliaram seus horizontes por intermédio do confronto entre a tradição e as informações recolhidas pelos viajantes. Durante o século XVI, a geografia, a botânica e a astronomia tiveram um grande impulso; enquanto a filosofia e a teologia permaneceram em uma torre de marfim, enclausuradas nos conventos e nas universidades lusitanos.³

Os portugueses permaneceram à margem dos debates em torno dos modelos aristotélicos. Os avanços foram pragmáticos, ligados ao cotidiano das navegações e do comércio. Não promoveram uma ruptura entre os dogmas e a realidade, simplesmente conviviam sem conflitos com a ortodoxia cristã e as diversidades do ultramar. A descoberta do caminho das Índias, o contato com os povos da Ásia e a vida nos trópicos poucas vezes suscitaram discussões teológicas semelhantes às ocorridas em Valladolid em meados do século XVI. Enquanto isso, em outras regiões da Europa, a Igreja — e, logo, a ortodoxia — encontrava-se em crise, atormentada por críticas e projetos religiosos antagônicos. A conjuntura favoreceu a transformação da religiosidade. Essa tornaria-se mera convenção, um sentimento individual, dando origem ao aparecimento de um ateísmo prático. Tal postura crítica frente aos dogmas abriu o caminho ao ceticismo, à investigação científica e à discussão racional.⁴

O conhecimento proporcionado pelas viagens pouco acrescentou às discussões teológicas ou filosóficas. Assim, os relatos sobre o Novo Mundo passaram despercebidos de muitos eruditos. Os pensadores encontravam-se encastelados, realizando uma pesquisa totalmente esclerosada. A contestação das teorias aristotélicas, muito em voga na época, não despertou a atenção dos jesuítas de Coimbra. A filosofia dos conimbricenses rompeu, em parte, com a antiga escolástica, reabilitando-a sob as luzes do humanismo. A união entre humanismo e escolástica, designada por Silva Dias como ecletismo industrial, tornou-se necessária para a adequação da Igreja e da Companhia de Jesus à realidade cultural do Renascimento. Nesse sentido, os discípulos de Loyola distanciaram-se dos descobrimentos, reafirmando a ciência tradicional e o valor de seus métodos de análise. Enfim, nem mesmo os jesuítas, agentes do padroado, puseram em dúvida a autoridade de sua ciência, perpetuando assim a metódica lógico-formalista no plano da filosofia natural.⁵

Sylvie Deswart viu sob um outro prisma a intelectualidade portuguesa, analisando o pensamento de Francisco de Holanda (1517-1584), personagem-chave da cultura lusitana do século XVI. A obra do célebre iluminador e teórico da arte permitia-lhe entender com maior profundidade o impacto dos descobrimentos. Holanda foi contemporâneo de Camões, Gil Vicente e de frei Heitor Pinto, homens que vivenciaram a epopéia portuguesa nos quatro cantos do mundo. Francisco de Holanda seria um dos poucos humanistas a empreender uma análise filosófica do conhecimento proveniente das viagens ao ultramar, refletindo sobre a relação entre o neoplatonismo e os descobrimentos.

Em *Idea*, Erwin Panofsky admirou-se pelo emprego tardio da idéia platônica na literatura artística dos séculos XV e XVI, a despeito da grande voga neoplatônica entre os intelectuais florentinos. Essa corrente filosófica teria uma maior difusão somente no maneirismo tardio. Os primeiros estudiosos a recorrer a este legado foram Giovan Paolo Lomazzo (1590) e Frederico Zuccaro (1607). No entanto, Panofsky desconhecia a obra de Francisco de Holanda; do contrário, afirmou Sylvie Deswart, recuaria em meio século sua análise sobre as idéias de Platão na literatura artística. Em *Da Pintura antiga*, obra cujo primeiro volume data de 1548, Francisco de Holanda realizou um feito notável: empregou o

neoplatonismo à teoria da arte, procurando algo que permitisse unir objetos de arte das mais diversas civilizações.

Da mesma forma que Vasari, Holanda concebia o desenho como a essência da pintura, a primeira forma de tradução da idéia, a origem absoluta de toda a materialização do pensamento e do intelecto humano. Partindo desse princípio, estudou obras de arte das mais variadas procedências, beneficiando-se da expansão portuguesa. Por intermédio delas, o teórico da arte pretendia "encontrar reflexo da nova imagem do Mundo, subitamente dilatada. Ao lado das antigüidades clássicas, deseja-se que junto delas figurem as antigüidades da Índia e de outras civilizações recentemente descobertas."⁶

Holanda maravilhou-se ao constatar a mesma razão e disciplina dos clássicos entre a "gente bárbara" do Brasil e Peru, demonstrando que os princípios da arte existiam entre povos desconhecidos e distantes da tradição greco-romana. Assim, até os "antípodas" contribuía para confirmar a validade de suas teorias neoplatônicas universalistas de uma *prisca pictura*. Francisco de Holanda fora o primeiro estudioso a adaptar a teoria da arte ao conceito ficiniano de *prisca theologia*, além de inovar ao acolher, em toda a sua extensão, as expressões artísticas da Índia e de outros mundos revelados pelos viajantes portugueses.

Seus contemporâneos presenciaram igualmente a dilatação das fronteiras do mundo. No entanto, assegurou Deswart, nem d. José de Castro, nem André de Resende, nem Luís de Camões conseguiram, ou preocuparam-se, em realizar tais correlações. "Foi assim, por intermédio do neoplatonismo e de sua visão universalizante oriunda dos cosmógrafos e navegadores portugueses, que Francisco de Holanda, o antiquário, conseguiu englobar toda a arte do mundo."⁷

2. O índio na metrópole

A vida cotidiana dos nativos encontra-se relatada nos documentos administrativos, nas cartas jesuíticas e nas crônicas sobre o Brasil. Inexistem, porém, tratados, debates ou querelas em torno da natureza do gentio. O canibalismo, as cerimônias gentílicas e a nudez não suscitaram discussões moralistas ou teológicas na metrópole. Os lusos abordaram os descobrimentos sob o prisma

filosófico ou teológico senão em raros momentos. Desse modo, o pragmatismo lusitano revelou mais uma faceta. Os portugueses procuravam conhecer os costumes indígenas para melhor conquistá-los e menosprezaram uma discussão teológica em torno das práticas presentes no cotidiano indígena.

Os costumes exóticos não passaram despercebidos, mas ganharam uma abordagem superficial. Na correspondência entre os jesuítas, os ameríndios eram denominados de bárbaros, selvagens e demoníacos. Em Coimbra, sede da Companhia de Jesus, os sacerdotes limitavam-se a conhecer os "vis costumes" e as atrocidades perpetradas pelos futuros cristãos. Nas cartas jesuíticas, os desvios da fé jamais promoveram um debate em torno da viabilidade da catequese entre os ameríndios. Os conimbricenses não refletiram, como em Espanha, sobre os conceitos empregados pelos missionários; nem mesmo os princípios da conquista foram ameaçados. O Colégio da Companhia apenas constata as desventuras na América.

A Inquisição de Lisboa também deparou-se com as "erronias ameríndias". No Arquivo Nacional da Torre do Tombo, consultei 19 processos envolvendo mamelucos, denunciados durante a Primeira Visitação do Santo Ofício na Bahia. Perante a mesa do visitador Heitor Furtado de Mendonça, os mamelucos relataram práticas antropofágicas, bigamia, metamorfoses e encontros passíveis de serem aproximados ao sabá pelos inquisidores. Nas cerimônias realizadas no sertão, os mamelucos zurravam e uivavam como onça, falavam em linguagem incompreensível, ganhavam novos nomes durante o rebatismo.

Em confissão ao visitador do Santo Ofício, o mameluco Lázaro da Cunha relatou sua participação nas guerras contra os brancos. Relatou ainda que comeu carne em dia defeso, pintou o corpo ao modo gentílico, perturbou a catequese dos jesuítas, cometeu pecado nefando com uma índia e fingiu comer carne humana.⁸ Ele era um grande guerreiro, lutando junto aos índios contra as tribos inimigas. Nos combates, fez muitos prisioneiros, que tempos depois seriam sacrificados em rituais de antropofagia. Dificilmente o mameluco teria deixado de comer carne humana, pois o ritual era amplamente difundido entre os tupinambás.⁹

Nos processos inquisitoriais, os colonos ainda classificaram a Santidade de idolatria, relacionando-a ao culto demoníaco. Em outras oportunidades, o templo da abusão foi nomeado de mes-

quita e pagode.¹⁰ A metamorfose, a antropofagia, a troca de nomes e o pecado nefando constituíam elementos comuns ao sabá das bruxas, crença amplamente difundida entre os eruditos do renascimento europeu.¹¹ Dessa forma, os denunciadores e os inquisidores igualaram os participantes do levante aos inimigos da cristandade.

Os inquisidores portugueses, certamente, conheciam essas práticas através dos tratados de demonologia, mas nem por isso castigaram os mamelucos com as mesmas penas atribuídas a elementos suspeitos de terem pacto com o demônio. Apesar da similitude entre algumas práticas perpetradas pelos adeptos da Santidade e a feitiçaria européia, o Santo Ofício não classificou os insurretos como demoníacos.¹² Os réus não foram enviados ao Tribunal de Lisboa, sendo processados e admoestados em Salvador. Em outras ocasiões, saíram em auto-de-fé realizado nas ruas da cidade, mas nenhum foi enviado a Lisboa ou preso nos cárceres do Santo Ofício. Além disso, os processos estudados são sumários, muitos deles não possuem vinte páginas. Nos autos contra os mamelucos, não há contraditas, nem debates teológicos. Entre os réus, Fernão Cabral de Taíde recebeu uma atenção especial do inquisidor, pois era português e fora denunciado por acreditar na "erronia" e facilitar o estabelecimento do "templo nativo" em suas terras.¹³

Não satisfeito com as informações obtidas junto aos processos, procurei ler os livros de correspondência entre a Inquisição de Lisboa e a Inquisição Geral sem obter sucesso. Em vão, tentei ainda consultar outros papéis da Inquisição Geral, buscando algum debate em torno dos aspectos demoníacos dos cultos brasileiros — assunto abordado em tantas cartas jesuíticas e em relatos de colonos. O resultado deste empreendimento provou-me que os inquisidores não consideravam perigosos os desvios da fé cometidos pelos mamelucos.

Seguindo caminho sugerido pelo professor Francisco Bethencourt, consultei processos inquisitoriais envolvendo pessoas de origem mourisca, que se converteram ao cristianismo e depois, retornando à costa da África, voltaram às origens e abraçaram a religião de Maomé. A leitura dos mesmos objetivava comparar as sentenças dos "desvios da fé" perpetrados pelos mamelucos e pelos mouriscos. O processo da Inquisição de Lisboa contra Martinho exemplifica a disparidade de sentenças.

Martinho fora batizado aos 16 anos; tempos depois, encontrava-se com seu senhor na guerra da África, quando os mouros capturaram-no. Entre os inimigos da cristandade, converteu-se ao maometanismo, sendo apóstata da fé durante mais de vinte anos. Tempos depois, em Ceuta, os lusitanos o prenderam e trouxeram para o território cristão, onde sabiamente confessou suas culpas e caiu nas malhas do Santo Ofício. Os inquisidores atenuaram a sentença devido à confissão, mas nem por isso ela foi branda. Martinho recebeu a pena de cárcere e hábito penitencial perpétuos.¹⁴ O contraste entre a pena imposta aos mamelucos e ao mourisco é grande e demonstra o temor suscitado pela "heresia" propalada pelos muçulmanos.

Procurei então consultar processos envolvendo ameríndios julgados pelo Santo Ofício durante o século XVIII. Pedro Braga, por exemplo, era um índio cristão, residente no Pará. Em meados do setecentos, foi acusado por bigamia e gentilidades. Além de possuir várias esposas, confessou sua participação em uma cerimônia nativa:

Em certa ocasião ouvindo a buzina e tendo notícias de que era o Ídolo do gentio, fora presenciar o que se fazia, e que observou e vira que tinham muitos rapazes sentados em fileira com olhos tapados, e que neles se lançavam pimenta, fazendo outras mais cerimônias que também declarou, afirmando mais que por duas vezes assistira no desenterro dos ossos de defuntos, e que depois de lavados os pintavam...¹⁵

Ao contrário dos mamelucos da Bahia, o réu respondeu ao processo em Lisboa e recebeu dos inquisidores a seguinte sentença: abjuração de leve suspeita na fé; como pena, sofreu castigos corporais em público, com *sanguinis effusionem*, e degredo para as galés de Sua Majestade. Nesse sentido, o volumoso processo contra Pedro Braga demonstra uma nova percepção da alteridade em relação ao Novo Mundo. As erronias presentes nos autos pouco diferiam das denunciadas e confessadas na Bahia, no final do século XVI. O envio ao cárcere lisboeta e os castigos revelam o cuidado dos inquisidores em combater os "desvios da fé".

Em relação aos mamelucos da Bahia, houve uma "explícita condescendência" dos inquisidores. Heitor Furtado de Mendonça não considerou graves as suspeitas de canibalismo, os corpos riscados, a metamorfose, o rebatismo e as inversões da liturgia

católica. Durante os inquéritos, ele demonstrou maior interesse pela prática de comer carne em dias proibidos pela ortodoxia, hábito muito comum entre os mamelucos. O visitador parecia desconhecer o significado dos costumes indígenas, mesmo contando com o conhecimento de um Fernão Cardim — jesuíta que descreveu em detalhes o cotidiano indígena. Caso o inquisidor tivesse se preocupado com a Santidade, como afirmou Ronaldo Vainfas,¹⁶ as investigações contra os mamelucos teriam sido aprofundadas.

Entre os mamelucos sentenciados, Francisco Pires suportou a pior sentença. Os castigos não foram motivados pelas gentilidades, mas por incitar os índios contra os inacianos e perturbar a catequese. Do inquisidor, recebeu as seguintes penas: multa de 30 cruzados, abjuração de leve, penitências espirituais e castigos com *sanguinis effusionem* pelas ruas de Salvador.¹⁷ O “branco-português” Fernão Cabral não teve a mesma sorte dos demais mamelucos. Além da pena pecuniária, considerada por Vainfas como altíssima, o réu foi enviado para longe da costa do Brasil, onde cumpriu o degredo.¹⁸

A “brandura” das sentenças contra os mamelucos seria uma forma de alertar os recém-convertidos. O Santo Ofício não poderia considerar os neófitos como verdadeiros hereges e tratá-los com as mesmas sanções aplicadas aos cristãos europeus. Os ameríndios — os mamelucos — diferiam dos mouros, judeus e luteranos. No México, a Inquisição espanhola seguiu este princípio e decretou em 1571 uma lei capaz de limitar a intervenção dos inquisidores. A Coroa retirou os nativos do foro inquisitorial e concedeu ao bispo o direito de julgar os casos de desvios referentes à moral e à fé.¹⁹

A postura da Inquisição espanhola explicaria as sentenças contra Martinho e Pedro Braga. O primeiro foi considerado um herege em potencial e castigado de modo exemplar. O índio do Pará vivia em uma região há muito doutrinado pelos padres da Companhia de Jesus. No século XVIII, o Evangelho não constituía uma novidade entre os nativos radicados no Brasil. Pedro Braga não era um neófito, conhecia os preceitos cristãos e, portanto, recebeu penas semelhantes às impostas aos réus europeus.

Uma comparação pontual entre uns poucos processos é insuficiente para entender a postura dos inquisidores em relação à cultura tupi. No entanto, uma correspondência entre o Conselho

Geral do Santo Ofício e Heitor Furtado de Mendonça permite melhor visualizar o problema. Para obedecer ao regimento da Inquisição, o primeiro visitador do Brasil deveria prender apenas os réus acusados — sendo o denunciador digno de crédito — de judaísmo e luteranismo; do contrário, estaria desobedecendo às ordens de Lisboa.²⁰ Desse modo, as visitas do século XVI preocupavam-se sobretudo com os rivais da cristandade — judeus e luteranos —, apenas uma denúncia bastava para submeter o acusado a uma investigação, enquanto os *vis costumes* eram de pouca monta. No entanto, a “benevolência” dos inquisidores não explica a inexistência de tratados e debates em torno da natureza do gentio catequizado no Brasil.

Assim como o Santo Ofício, os editores portugueses concederam poucos espaços para os relatos sobre o cotidiano ameríndio. Nos catálogos de publicações lusas referentes aos séculos XVI e XVII, há pouquíssimos títulos sobre o Brasil, apesar da existência, em manuscrito, das narrativas de Gabriel Soares de Sousa, Fernão Cardim, frei Vicente do Salvador e Simão de Vasconcelos. Não ocorreu em Portugal a mesma difusão do tema notada em outras regiões da Europa. Havia um quase silêncio sobre os ameríndios.

No além-Pirineus, durante os quinhentos, grandes coleções foram dedicadas à América, levando as narrativas de viagem e um vasto acervo iconográfico ao público que não tivera a oportunidade de aventurar-se no ultramar. André Thevet e Giovanni Battista Ramusio organizaram livros sobre a aventura européia no Novo Mundo e abordaram o cotidiano dos índios tupinambás. A coleção de Theodor de Bry, denominada “Grandes viagens”, dedicou-se em grande parte às Índias Ocidentais. Em seu terceiro volume, encontram-se os relatos de Hans Staden e Jean de Léry. A coleção teve grande sucesso, com tiragens em latim, alemão, francês e italiano, constituindo a primeira tentativa, em grande escala, de apresentar à Europa uma imagem visual do Novo Mundo.²¹

Antes de constituir um volume da coleção de Theodor de Bry, o relato de Jean de Léry fora publicado em La Rochelle por André Chupin, em 1578. O livro teve várias edições, traduzido para o holandês, alemão e latim, gozando de popularidade até o século XVIII. A França Antártica e o exotismo dos trópicos também aguçaram a curiosidade da aristocracia francesa, levando-a

a promover uma “festa brasileira” em Rouen. A festividade reuniu boa parte das cabeças coroadas da Europa em um ambiente artificialmente tropical. Ao verde das palmeiras, somavam-se cerca de cinquenta índios que foram levados do Brasil. Um cenário exótico reunia os costumes indígenas e a natureza dos trópicos em uma cidade francesa.²² O “índio brasileiro” despertou, igualmente, a atenção de intelectuais como Montaigne, Rabelais e Ronsard, que recorreram ao exotismo indígena para consolidar um pensamento destinado a combater o artificialismo da sociedade do *Ancien Régime*.²³ Os franceses desenvolveram, então, uma percepção do outro muito original, buscando encontrar nas culturas recém-descobertas elementos para pensar sua própria sociedade. Em Portugal, na metrópole de um dos maiores impérios coloniais, houve uma certa “banalização” dos ameríndios, um quase silêncio sobre costumes tão estranhos aos europeus.

Durante o século XVI, sete obras sobre o Brasil foram publicadas em Portugal. Os jesuítas proporcionaram a edição de três delas. Nos livros, relataram os costumes ameríndios e as desventuras da catequese: *Copia de unas cartas embiadas del Brasil ... tres-ladas de Portugueses en Castilhano recibidas el ano de MDLI*; José de Anchieta. *Excellentissimo, singularis Fidei ac Pietatis Viro Mendo de Saa*. Coimbra: na Casa de João Alvares, 1563; José de Anchieta. *Arte de gramatica da lingoa mais usada na costa do Brasil...* Coimbra: António de Mariz, 1595. As disputas entre os colonos e os inácianos deram origem a uma farta legislação. A lei de 1595 foi a única publicada no século XVI: *Carta Régia de 13 de janeiro de 1596 com a transcrição da lei de 11 de novembro de 1595 sobre a liberdade dos gentios do Brasil*, opúsculo de quatro páginas, Lisboa, 1596 (?). Restam ainda os escritos de Pedro de Magalhães de Gandavo, *Historia da prouincia Sãcta Cruz a qui vulgarmete chamamos Brasil*, 1576; e a narrativa sobre o naufrágio de Jorge de Albuquerque Coelho — *Naufragio, que passou Jorge de Albuquerque Coelho, Capitão e Governador de Pernambuco*, opúsculo impresso (?) 1584 e 1592 ou 1601. Uma gravura impressa em Portugal, entre 1565 e 1569, teria grande difusão em terras lusas. A imagem retrata um animal estranho, visto e morto na capitania de São Vicente.²⁴

Segundo Luís Felipe Barreto, os textos de Gandavo foram impressos por constituir elogio ao estabelecimento português na América e um incentivo à colonização. A obra ainda fornecia

poucos detalhes sobre a estrutura econômica da nova possessão, resguardando-a da cobiça dos corsários e das companhias de comércio inglesas e holandesas. Outras narrativas não passaram do manuscrito para o impresso devido às valiosas informações ali contidas, capazes de chamar a atenção dos demais Estados europeus para as riquezas do Brasil. As publicações portuguesas não poderiam colocar em perigo as áreas coloniais.²⁵ Por várias razões, os trabalhos de Gabriel Soares de Sousa e frei Vicente do Salvador, entre outros tantos, permaneceram desconhecidos até a segunda metade do século XIX. Desde então, pesquisadores como Adolfo Varnhagen e Capistrano de Abreu localizaram-nos, ou mesmo descobriram-nos, em arquivos portugueses.

Os interesses estratégicos poderiam explicar as poucas edições sobre o Brasil. A divulgação de notícias sobre as terras americanas chamaria a atenção dos concorrentes europeus e facilitaria uma possível invasão, colocando em risco a conquista lusa. No entanto, o Oriente — a China, o Japão e a Índia — tornou-se tema de várias publicações durante o século XVI. Em relação ao pau-brasil, as especiarias das Índias orientais eram mais lucrativas, sendo o alvo de várias companhias de comércio. Nem por isso os portugueses deixaram de publicar as viagens e as cartas redigidas pelos religiosos radicados na China e no Japão. Portanto, a correlação entre o perigo de divulgar informações sobre o Brasil e a escassez de publicações, hipótese defendida por Luís Felipe Barreto, é destituída de fundamento.

O historiador português ainda desconsiderou as razões para a existência de apenas uma edição da obra de Gandavo. Ele não se espantou com a “banalização da alteridade”. Nomes como Luís de Camões e Gil Vicente ignoraram quase por completo o exotismo americano, contrariando a valorização desse aspecto encontrada na literatura francesa do século XVI.

Entre os portugueses, as comunidades indígenas do Brasil despertaram pouco interesse do público letrado. Em compensação, as histórias trágico-marítimas tornaram-se *best-sellers* e aguçaram a curiosidade sobre as aventuras lusitanas nas rotas das especiarias. Depois do sucesso da viagem de Vasco da Gama, um número crescente de navios começou a singrar os mares orientais à procura de cravo, noz-moscada, pimenta e gengibre. Os feitos heróicos da penetração no Oriente inspiraram crônicas e poemas épicos cada vez mais dramáticos. “O sucesso dos relatos

de naufrágio junto ao público”, comentou Giulia Lanciani, “não foi efêmero: muitos deles foram reimpressos várias vezes num tempo muito curto, em forma de opúsculo e folhetos destinados a uma circulação ampla e rápida”.²⁶ Enfim, desde as aventuras de Marco Polo, os europeus encantaram-se com os reinos do Oriente. O fascínio português pelos grandes impérios explicaria o desinteresse pelos povos sem lei, sem rei, sem fé.

3. O fascínio pelas grandes civilizações

Nos escritos portugueses, os africanos ganharam os mesmos atributos dos ameríndios. Na *Crónica da Guiné*, Zurara denominou-os de gente “barbárica e bestial”, capaz das maiores atrocidades. O canibalismo, a nudez e os desregramentos sexuais eram costumes em voga entre os povos do litoral africano. Os homens matavam uns aos outros, arrancavam o fígado e bebiam o sangue da vítima. Entre eles, não havia o respeito filial, nem mesmo o paternal, pois a vingança guiava-os e promovia a suspensão de qualquer sentimento familiar. Os africanos padeciam com uma “terrível herança”, comentou Zurara. Depois do dilúvio, Noé lançou uma maldição sobre o seu filho Cam: sua geração tornar-se-ia escrava de todas as demais. Os negros ainda receberam a pecha de mouros, os maiores inimigos da cristandade. No entanto, as tribos livres do jugo islâmico deveriam receber os “ensinamentos divinos”, possuindo almas, apesar da negritude.

...que pero negros fossem, assim tinham almas como os outros, quanto mais que estes negros não vinham da linguagem de Mouros, mas de gentio, pelo que seriam melhores de trazer ao caminho da salvação.²⁷

Para avaliar o grau de humanidade dos negros, Gomes Pires, tripulante da jornada pela Guiné, mostrou aos nativos um bolo, um espelho e um papel com uma cruz desenhada. Os negros “britaram o bolo e lançaram-no a longe”, o mesmo aconteceu com o espelho e o papel, demonstrando sua ignorância em relação aos artefatos europeus e à “verdadeira religião”. Despropósitos ainda foram constatados entre as mulheres, pois vestiam mantos e cobriam apenas os rostos, deixando as “vergonhas descobertas”. “Por certo, diz aquele que ajuntou esta história, que esta é uma

das cousas por que homem pode conhecer sua grande bestialidade.”²⁸

Segundo Duarte Pacheco Pereira, os etíopes eram bestas com formas humanas, alienados do culto divino. Tempos depois, em 1568, o padre Maurício Serpa comentou sobre as dificuldades em converter os negros. Sem sujeição, comentou o inaciano, não havia remédio, a gente bárbara permaneceria na desobediência dos preceitos do cristianismo. O domínio sobre as tribos faria dos negros bons catecúmenos: “o que não acontece em gente polida como são chinas e japões”.²⁹

Desse modo, os portugueses classificaram os negros e os ameríndios como seres inferiores, como “bestas humanadas”, incapazes de receberem os ensinamentos divinos sem a sujeição. Assim como Nóbrega, o padre Serpa considerou inadequado o emprego da palavra, dos sermões e do catecismo. Os nativos da África e da América eram destituídos de intelecto, de racionalidade. Somente a força transformá-los-ia em cristãos devotos. Os chineses e japoneses não receberam o mesmo tratamento, sendo “gente polida” e membros de grandes civilizações.

Os europeus encantaram-se com o Oriente desde a Idade Média. Os relatos de Marco Polo difundiram as maravilhas encontradas em terras tão distantes. Lá existiam monstros, criaturas fantásticas e míticas, lugar geográfico escolhido para projetar as fantasias do mundo cristão. O reino do Preste João e o maravilhoso Catai reuniam riquezas inesgotáveis e corresponderiam ao país da Cocanha da tradição popular. A imagem medieval do Oriente difundiu-se até o século XV, quando os portugueses atingiram as costas meridionais da China. Nesse momento, os lusos descobriram o esplendor do Império do Centro e enfrentaram os desencontros oriundos do contato cultural entre mundos tão díspares. “Em suma”, conclui Raffaella D’Intino, “a China aparece aos olhos dos portugueses como a realização concreta e tangível dos sonhos de uma alternativa para a sociedade portuguesa ou europeia da época”.³⁰

O Estado, as hierarquias e o ativo comércio da China despertaram grande curiosidade entre os portugueses, permitindo a publicação de dezenas de relatos sobre a vida no império chinês. O padre Gaspar da Cruz, da Ordem de São Domingos, escreveu um livro, publicado em 1569, sobre a China e suas maravilhas, demonstrando, em inúmeras ocasiões, o fascínio promovido pelo

Oriente. Por vezes, chegou a criticar Portugal por intermédio da realidade chinesa, ressaltando a abundância de alimentos, o centralismo do Estado, a presteza da justiça, a valorização dos intelectuais e das regras de sociabilidade. Lá, os pobres "não vivem tão pobres e tão maltratados no traje como os que vivem pobremente em Portugal". Frei Gaspar da Cruz não conteve elogios ao Estado chinês e comentou: "Quão polida é esta gente, no regimento e governo da terra e no comum trato, tão bestial é em suas gentilidades, no tratamento de seus Deuses e idolatrias."³¹

O dominicano ressaltou a harmonia das relações sociais, a precisão e ordenamento da administração. Em várias narrativas de viagens, os portugueses elogiaram as hierarquias, pelo alto grau de civilidade. O Japão e a China provocaram ainda uma enorme admiração nos homens letrados de Portugal, ocasionando comparações entre instituições chinesas e portuguesas: os Estados, os sistemas administrativos, as justiças e as urbanizações foram devidamente confrontados. "Será talvez", comentou o historiador Rui Loureiro, "interessante observar que a imagem da China nas fontes portuguesas quinhentistas se lê como um retrato em negativo da realidade portuguesa da época".³²

Desse modo, nota-se que os portugueses foram sensíveis a aspectos ausentes em Portugal e presentes na sociedade chinesa, sociedade bárbara e não-cristã. Os chineses eram idólatras e afastavam-se, no âmbito religioso, da perfeição idealizada pelo cristianismo. Mesmo representando-os como bárbaros e demoníacos, os portugueses não cansaram de reverenciar o magnífico império celestial. Em repetidas ocasiões, as editoras de Lisboa publicaram as aventuras e desventuras dos viajantes pelos mares do Extremo Oriente; fenômeno que não se repetiria em relação às comunidades indígenas da América e África.

Curiosamente, os italianos percorreram um caminho semelhante ao dos portugueses e não se sensibilizaram com as comunidades indígenas do Brasil. Em compensação, tornaram-se aficionados pelos incas, maias e astecas. A voga pelas altas culturas ameríndias ocasionou o aparecimento de inúmeras coleções de arte, reunindo objetos provenientes da América. O deslocamento deste acervo para a Itália evidencia a curiosidade pelas novas civilizações.³³ Enfim, as comunidades menos estruturadas não despertaram interesse, sendo o pensamento de Montaigne particular e sem paralelo na Itália.

O fascínio europeu pelos grandes impérios deve ser pensado no âmbito dos contatos culturais. A relação entre povos complexos e sociedades menos hierarquizadas é um dado da maior importância quando se pretende entender os contatos culturais. O encontro de povos tão díspares deve ser analisado a partir da comparação entre suas estruturas sociais, hierarquias e economias. Desse modo, Portugal, sobretudo seu Estado e economia, torna-se débil quando confrontado com a China, reino da abundância e da presteza administrativa. A estrutura social e o grau de complexidade dos povos do além-mar exerceram influência sobre as narrativas de viagens. De modo geral, os europeus demonstravam maior interesse pelos grandes impérios, em vez de cultuarem as pequenas comunidades indígenas da costa do Brasil. Os "brasis" encontram-se em um estágio muito inferior, próximos da condição dos animais, enquanto os europeus, japoneses e chineses alcançaram os últimos patamares dessa escala.

O jesuíta José de Acosta estabeleceu alguns estádios dessa evolução, criando categorias capazes de abarcar diferentes comunidades não-cristãs, ou bárbaras. O religioso classificou-as por intermédio de "níveis de comunicação", ou seja, pelo seu grau de interação social. Para tanto, levou em consideração a língua, a escrita, a organização do Estado e a religião. O mundo dos bárbaros, segundo Acosta, era dividido em três categorias.

A primeira reuniria os povos organizados em república estável, em cidade fortificada e regidos por leis civis. Nela, a escrita é ponto alto na comunicação, contando igualmente com a sabedoria de uma casta ilustrada. A religião, apesar de ser bárbara, possui um grau de complexidade muito próximo ao cristianismo. Nessa categoria, estariam os gregos, romanos, japoneses e sobretudo os chineses. Assim comentou A. Padgen: "Embora tais povos sejam realmente bárbaros e, em muitos aspectos, contestem a lei natural, eles serão convertidos por intermédio dos mesmos métodos empregados pelos Apóstolos para converter os gregos e romanos."³⁴ Na segunda categoria, estariam os povos sem escrita, sem saber filosófico e civil, mas possuindo uma organização social semelhante à primeira. Os mexicanos e os incas estariam nesse patamar do desenvolvimento humano. No grau mais inferior, encontram-se povos de baixos níveis de comunicação, vivendo como animais. O canibalismo era uma característica singular a

estes homens, demonstrativa de sua profunda ignorância. Boa parte dos ameríndios encontrava-se nessa etapa, sendo os seres mais próximos do "escravo natural" aristotélico. Assim, considero a tipologia de José de Acosta como representativa da visão europeia quinhentista em relação aos povos não-cristianizados. Desse modo, entendo a admiração pelos chineses presente na obra de frei Gaspar da Cruz e de tantos outros viajantes e missionários portugueses.

A aguda percepção desse padre permitiu-me um novo olhar sobre os relatos portugueses. Permitiu-me, particularmente, entender a pouca receptividade das narrativas sobre o Brasil entre os intelectuais lusitanos. A falta de curiosidade sobre a vida cotidiana dos índios reforça o encantamento provocado pelo Oriente, sobretudo quando se trata dos grandes impérios, da centralização do Estado, da riqueza e da hierarquia. Os ameríndios não tinham "leis, nem rei, nem fé", andavam nus, na mais suprema miséria. Por tudo isso, não poderiam provocar entre os portugueses os mesmos sentimentos que moveram Camões a relatar a epopéia portuguesa nos mares orientais.

4. O índio nas artes visuais

Logo após o descobrimento do Brasil, ocorreram, em Portugal, algumas manifestações de artes visuais com temas ameríndios. Dois painéis de Grão Vasco retratam o índio em ambientes distantes das florestas tropicais, representando-os em cenas bíblicas: *Adoração dos Reis Magos* (c.1501-6) e *Calvário* (c.1535-40).³⁵ No centro do primeiro painel, há um índio da etnia tupinambá, ocupando o lugar onde tradicionalmente houvera o Mago Negro, Baltazar (fig. 15). O ameríndio veste um toucado e camisa ornados de penas, colar de pérolas, brinco, braceletes e tornozeleiras de ouro; em vez da tradicional tanga, ou da nudez explícita, o Mago porta um calção de tecido, amarrado na altura do joelho. Na mão esquerda, segura um pote de ouro; na direita, carrega uma flecha. Ao contrário dos demais companheiros, o Mago tupinambá é o único a exibir adereços valiosos. Os demais presenteiam o menino Jesus com mira e incenso contidos em potes dourados, enquanto o nativo do Brasil oferece o metal valioso em forma bruta. O

contraste certamente simbolizava o primitivismo das comunidades indígenas e a esperança de enriquecimento nas terras recém-descobertas.

Na pintura de Vasco Fernandes encontra-se a primeira representação pictórica de um índio da Terra de Santa Cruz. "Bastaria este fato para que Vasco Fernandes — o Grão Vasco da lenda — entrasse para a História dos Descobrimentos..." O historiador Pedro Dias considerou a inclusão de um índio, em um contexto religioso tão importante, como indício de que os portugueses consideravam promissora a expansão do cristianismo no território descoberto por Pedro Álvares Cabral. Para o historiador, a inspiração para o tema provinha da carta de Pero Vaz de Caminha, "onde se relata o seu primitivismo social e disponibilidade ética para a mensagem cristã".³⁶

Contudo, a carta permite outras interpretações, outras leituras da realidade americana. Em algumas passagens, o índio de Caminha possui feições bárbaras, assemelha-se a "alimárias monteses" e à gente bestial. Nos escritos de Pero Vaz de Caminha encontrei indícios de animalização do índio:

Os outros dois [índios] que o capitão teve nas naus e a quem deu o que já foi dito nunca mais aqui apareceram, do que concluo ser gente bestial e de pouco saber e por isso são assim esquivos. Eles porém, contudo, andam bem curados e muito limpos e nisso me parece, ainda mais, que são como aves, ou alimárias monteses...³⁷

A carta ainda comporta novas representações do índio, não mais como bestial, mas como possível cristão: "gente de tanta inocência que se a gente os entendesse e eles a nós, que seriam logo cristãos, porque não têm nem atendem a nenhuma crença".³⁸ Considerar o índio como animal significava, obviamente, desconsiderá-lo como homem e como possível cristão. A ambigüidade da carta é evidente: ora os índios eram bestiais, ora eram gentios, demonstrando a perplexidade dos europeus frente ao desconhecido. No entanto, não restam dúvidas que o índio de Vasco Fernandes é um gentio, sendo uma representação recorrente entre os primeiros relatos sobre a Terra de Santa Cruz.

No segundo painel, *Calvário*, o índio divide a composição com Jesus Cristo e está retratado como bom-ladrão. A pintura retrata um homem seminu, portando apenas uma fralda. Seus cabelos são longos e lisos, sua pele amarelada. O suposto índio

está morto, dois homens carregam-no logo depois de retirá-lo da cruz. O contato mais estreito entre portugueses e ameríndios e os desvios da fé, repetidamente atribuídos aos últimos, seriam os responsáveis pela representação do índio como bom-ladrão, "esse homem que, vivendo desde sempre no pecado, conseguiu a salvação através da revelação da Palavra de Cristo".³⁹

Porém, a análise de Pedro Dias não comprova a existência de um índio na tela. Havendo um índio no painel, a evolução do tema explicaria um outro quadro sem autoria e intitulado *O inferno*, exposto no Museu Nacional de Arte Antiga de Lisboa.⁴⁰ Assim, o índio é, inicialmente, um gentio; passadas algumas décadas do primeiro contato, o índio é um pecador arrependido; em seguida, ele representa Lúcifer, ser demoníaco. No entanto, a mutação do tema não ocorreu de modo tão linear, pois Dagoberto Markl considerou que o quadro *O inferno* data das primeiras décadas do século XVI, sendo, com certeza, contemporâneo ao *Calvário*.

O Inferno descreve uma cena de castigos, de punição dos sete pecados capitais. As sentenças parecem provir de Lúcifer, o diabo-índio, que sentado observa a execução das penas. Há ainda uma outra menção ao Brasil, um diabo-ave, que, coberto de penas de papagaios, carrega um sodomita, conduzindo-o para o local onde será devidamente torturado. Dagoberto Markl realizou uma leitura interessante da cena:

Curiosamente, o índio parece entendido, pelos pintores e encomendadores portugueses, como símbolo do Bem, embora pagão convertido (O Rei Mago), e do Mal (Lúcifer). No entanto, a contradição é aparente, porquanto o *Inferno* tem que ser, neste caso, entendido como uma MORALIDADE — à maneira de Gil Vicente — na qual Lúcifer atua como um justiceiro enviado por Deus para denunciar e punir os pecados dos homens.⁴¹

Na primeira metade do século XVI, as crônicas portuguesas jamais conceberam o índio como demoníaco. O tema tornou-se recorrente a partir dos escritos jesuíticos, sobretudo no teatro de Anchieta. No *Auto representado na festa de São Lourenço*, datado dos fins do século XVI, o Diabo não castigava, nem punia, mas promovia tentações, afastava os índios dos preceitos cristãos. O Guaicará era "o bêbado, grande boicininga, jaguar, antropófago, agressor, andirá-guaçu que voa, demônio assassino". Aimbirê,

por sua vez, possuía chifres, rangia os dentes, mostrava as garras.⁴² O demônio em Anchieta reunia propriedades de animais nativos. Cobra, morcego, jaguar eram, com certeza, as feras que habitavam a imaginação dos silvícolas, às quais o missionário recorreu para traduzir o medo, os perigos que acometiam os índios alheios à palavra do Senhor. Nas encenações, o Diabo afastou-se do protótipo caprino, perdeu as características europeias, vestiu-se com as cores dos trópicos e sintetizou as ameaças das florestas.⁴³

Em *O inferno*, Lúcifer veste penas verdes e transforma-se em um papagaio, da cor do exotismo americano. A imagem demoníaca não é um índio, mas o Maligno transvestido pelo exotismo. A máscara usada pelo Diabo reforça o caráter de fantasia, de indumentária. Na tela, as mais diversas formas de punição acometiam a homens e mulheres brancos, seculares ou religiosos. O Lúcifer é verde para ressaltar o exotismo, a alteridade, expressando o temor pelo desconhecido, o pavor que acometia homens alheios à realidade americana.

Desse modo, a migração do tema ameríndio para as telas portuguesas fez-se na forma e não no significado, pois o simbolismo da representação do índio somente trava diálogo com a cultura europeia.⁴⁴ Ou melhor, o índio enquanto forma, como figura, possui um significado, um sentido, diferente daquele das narrativas de viagens. Há um descompasso entre o índio das telas e o índio dos viajantes e cronistas. Enfim, a realidade americana não explica o simbolismo da pintura. Os pintores recorreram à figura do índio e o inseriram em temas bíblicos — no caso do *Inferno*, *Adoração dos reis magos* e o *Calvário*. As crônicas e as narrativas de viagens pouco contribuíram para representação do índio.

Na era dos descobrimentos, a pintura portuguesa dedicou-se a motivos religiosos. As cenas bíblicas povoam as telas dos mestres lusitanos. A Virgem, Cristo, São Jerônimo e as tentações do Diabo constituem temas preponderantes na pintura. Desse modo, considero pouco provável a existência de telas retratando o índio em seu ambiente natural. Em compensação, os ameríndios foram confundidos com os homens selvagens: nas iluminuras, a figura do índio também simboliza o exotismo.

Na *Crônica de d. João I*, recopiada à época de d. Manuel, há um índio junto a uma árvore exótica. No *Livro de horas de d.*

Manuel, no fólio 11, dedicado ao mês de maio, o *bas-de-page* retrata um cortejo fluvial. Na proa de duas embarcações, dois timoneiros — um em cada barco — usam um toucado ornado com penas coloridas, semelhantes ao Mago do painel de Grão Vasco. Para Dagoberto Markl, os enfeites de cabeça constituem uma referência aos ameríndios, sendo igualmente um apelo ao exotismo. Na regata, as boinas emplumadas substituem os tradicionais homens selvagens europeus.

No túmulo de d. João de Silva, datado de 1522, de autoria de Diogo Pires — o Moço, existem homens primitivos vestidos com toucados e semicobertos de folhas. Tal representação afasta-se da figura do homem selvagem e ganha formas dos índios do Brasil. A obra situa-se na igreja do convento de São Marcos, em Coimbra. O túmulo é gótico na arquitetura, mas renascentista na concepção geral e na decoração. Existe ainda, na *Leitura nova*, no frontispício da Estremadura, datado de 1527, um índio coroado de flores, cujo corpo possui forma híbrida: a parte superior é humana, enquanto a inferior assemelha-se a um animal.

Para Maria José Goulão, os ameríndios tomaram, paulatinamente, a forma do homem selvagem. Depois do descobrimento do Brasil, os nativos representaram as pulsões recalçadas dos cristãos, as forças brutas da natureza e os não-civilizados, sendo um contraste em relação à ordem instituída pelo universo medieval. O homem selvagem “funcionou como mito, ocupando um lugar destacado no imaginário português, como mostra de um ‘mundo às avessas’, objeto de sentimentos antitéticos de repulsa e de sedução”.⁴⁵ Enfim, na iconografia portuguesa, os indígenas ora tornam a forma de personagens bíblicos, ora recebem feições de homens selvagens, simbolizando sempre o exótico. O tema tomou-se uma voga na primeira metade do século XVI. A partir desta data, o índio desapareceu da imaginação dos mestres lusitanos, mas persistiu na cartografia, durante algumas décadas.

A cartografia portuguesa do século XVI constitui, sem dúvida, o maior acervo de imagens portuguesas dedicadas aos nativos do Brasil. Nos mapas, o protótipo do homem selvagem é recorrente. Nas cartas de autoria de Diogo Homem, datadas de 1558 e 1568, dois homens barbados, de cabelos longos e lisos, vestem túnicas de tecido, seguram arcos, flechas e um pedaço de galho. Os nativos encontram-se ao sul do continente americano e foram denominados de homens gigantes. Em 1529, o cartógrafo Diogo

Ribeiro compôs dois homens envoltos em tecidos esvoaçantes. Em nada as figuras lembram os tupinambás. As três cartas reforçam a aproximação dos ameríndios com os homens selvagens. Tais figurações são contemporâneas às iluminuras e esculturas portuguesas, anteriormente mencionadas.⁴⁶

Em outras cartas geográficas, existem imagens muito em voga na iconografia europeia do quinhentos. Os estereótipos do canibal ilustram as maravilhas encontradas nas terras brasileiras. A fogueira, os espetos e os corpos em pleno cozimento denunciam os costumes “abomináveis”. O anônimo Diogo Homem, c.1565, retratou um índio ajoelhado próximo à fogueira, assando no espeto um homem branco inteiro. O ritual de antropofagia é ainda caracterizado pelo aprisionamento da vítima e esquarteramento do corpo. A mesa de abate e os grandes cutelos aproximam os “silvícolas” dos açougueiros europeus. A solidez da mesa e a dimensão do instrumento cortante, certamente, alertavam aos possíveis viajantes para os perigos da nova terra.

A carta de Diogo Homem de 1558 descreve um grupo de índios dispostos em torno de uma fogueira, sobre ela há pernas e braços humanos. Ao lado, há uma árvore onde os nativos penduraram uma cabeça, dois braços e pernas. Em um mapa da década de 1590, encontram-se maiores detalhes sobre o ritual de antropofagia. As imagens representam as etapas da cerimônia canibal. Inicialmente, a cena apresenta um índio atado pela cintura por corda, dois outros seguram suas extremidades, enquanto um quarto está pronto a desferir um golpe de tacape sobre a cabeça do prisioneiro. Em seguida, a narrativa pictórica representa a vítima deitada sobre a mesa de abate e um índio corta-o em pedaços — uma das pernas já se encontra no chão. O protagonista da cena segura com a mão direita uma grande faca, na posição apropriada para desferir mais um golpe sobre o seu corpo. Desde as primeiras publicações das cartas de Américo Vespúcio, o motivo é recorrente nas coleções iconográficas sobre o Novo Mundo.⁴⁷

Em relação aos painéis, iluminuras e esculturas, as imagens do índio presentes na cartografia tornaram-se mais fiéis aos relatos de viagens e às cartas jesuíticas. No entanto, há um nítido contraste entre os rituais de antropofagia narrados pelos colonizadores e os pintados pelos cartógrafos. Nos textos, inexistem as mesas de abate, os cutelos e os homens barbudos. Ao contrário

dos mapas, o consumo de carne humana, narrado pelos viajantes e religiosos, realizava-se durante um cerimonial, em que toda a tribo estava presente. Nesse sentido, a cartografia portuguesa aproxima-se dos estereótipos do canibal presentes na iconografia européia, e afasta-se das descrições realizadas pelos colonos portugueses — tema analisado no capítulo 2. Mais uma vez, a imagem do índio foi adaptada ao imaginário europeu: inicialmente como homem selvagem, depois como canibal.

Os cartógrafos portugueses ainda conceberam cenas bastante originais. Em diversas oportunidades, a faina colonial foi retratada com muita fidelidade. Na *Terras brasiliis* de Lopo Homem-Reinéis, datada de 1519 (fig. 16), índios completamente nus cortam árvores, carregam toras sobre os ombros e devastam as florestas. O realismo da cena contrasta com a presença de um dragão cuspidor de fogo. Aves coloridas e macacos ainda compõem o cenário tropical. A devastação das matas foi também retratada por Sebastião Lopes, em um mapa de 1558. A ilustração descreve um nativo no corte de madeira. Para realizar sua tarefa, ele emprega um machado de ferro. Próximo, índios munidos de arco e flechas encontram-se na tocaia, por detrás de um monte, à espreita de uma vítima.

Por volta de 1538, um cartógrafo português — anônimo — produziu um mapa inusitado. No Norte do Brasil, retratou os trabalhos executados pelos nativos sob o jugo do colonizador. Os índios nus empregam machados para derrubar as árvores e cortar toras, enquanto o português observa a lida. Ao contrário dos negros da terra, ele veste-se com calças pretas e camisa branca; uma grande espada está presa na cintura. No Sul do Brasil, as cenas do colonialismo repetem-se. Dessa vez, os índios auxiliam os portugueses nas entradas pelo sertão. Os nativos e os brancos apontam para o interior. Os últimos portam chapéus enfeitados com penas e carregam espadas. Como sempre, os silvícolas encontram-se sem vestimentas e adereços, exceto um, que traz um bracelete. A cena narra as buscas por ouro e pedras preciosas executadas pelos primeiros sertanistas.⁴⁸

Os índios não suscitaram polêmicas teológicas no Colégio da Companhia de Jesus em Coimbra, nem despertaram a atenção da Inquisição de Lisboa. Em compensação, as imagens do índio tomaram-se recorrentes nas artes visuais. Nos painéis e nas ilustrações, os nativos tomaram a forma de personagens bíblicos

ou ganharam feições do tradicional homem selvagem. Nesses contextos, os artistas lusitanos ignoraram completamente as especificidades do Novo Mundo. Os *brasis* mantinham a *forma* original — concebidos com indumentárias próprias aos índios —, mas expressavam *significados* estranhos às narrativas de viagem contemporâneas. As artes visuais, portanto, nem sempre foram influenciadas pelos relatos sobre o Brasil.

O mesmo descompasso entre os textos e as imagens está presente na cartografia lusitana, pois as cenas de canibalismo repetem os estereótipos em voga na iconografia européia do renascimento. Mais uma vez, a tradição pictórica européia manteve a preponderância sobre as descrições dos festins antropofágicos presenciados pelos jesuítas. Os desencontros entre as narrativas e as figuras desaparecem quando os índios são retratados na faina colonial. Nesses casos, a matriz cultural lusitana foi superada pela realidade da colonização. Os negros da terra foram retratados cortando árvores e carregando toras sob o comando de um colono.

Mesmo sendo expresso por intermédio de estereótipos, o canibalismo era uma realidade no litoral do Brasil. Por isso, não poderia estar ausente da cartografia, pois alertava os viajantes para os perigos da nova possessão. Nas cartas, ainda há referências aos costumes indígenas, às suas armas, às atividades extrativas do pau-brasil, à coerção do colonizador e à cordialidade do gentio, demonstrando que a realidade americana deveria constar dos mapas. O pragmatismo, ressaltado por Sérgio Buarque de Holanda, mostrou mais uma faceta, pois as particularidades do homem e da natureza americana entraram no renascimento português pelas mãos dos cartógrafos. Dessa forma, as imagens do índio auxiliaram os desbravadores do Novo Mundo a cumprir sua missão “civilizadora”.

Notas

1. SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p.21-32; GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.100-93; ELLIOT, J.H., *O Velho Mundo e o Novo*. Lisboa: Quercus, 1984.

2. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso*. 4ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1985, p.5-14 e 304-23.
3. ALBUQUERQUE, Luis. *As navegações e a sua projeção na ciência e na cultura*. Lisboa: Gradiva, 1987. p.133-162. Sobre o humanismo lusitano ver ainda: CARVALHO, Joaquim de. *Estudos sobre a cultura portuguesa do século XV*. v.1, p.1-200; BATAILLON, Marcel. *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1952.
4. HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento*. Lisboa: Presença, 1982, p.64.
5. DIAS, J. S. da Silva. *Os descobrimentos e a problemática européia*. Lisboa: Presença, 1982, p.33, 38 e 40. Sobre a disputa entre a tradição greco-romana e os conhecimentos advindos com os descobrimentos ver: MARAVALL, José Antonio. *Antiguos y modernos*. Madri: Alianza, 1986. p.429-54
6. DESWART, Sylvie. *Ideias e imagens em Portugal na época dos descobrimentos*. Lisboa: Difel, 1992, p.23 e 54.
7. Idem, p.54.
8. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) — Inquisição de Lisboa processos nº 13090 e 11068. Sobre a abusão do Jaguaripe ver: CALASANS, José. *A santidade de Jaguaripe*. Bahia, 1952; RAMINELLI, Ronald. *Tempo de visitasões*. Dissertação de mestrado apresentada à pós-graduação do Departamento de História da Universidade de São Paulo, 1990; VAINFAS, Ronaldo. "Idolatrias luso-brasileiras: as santidades indígenas". In: *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
9. Sobre o assunto ver: RAMINELLI, Ronald. "Da vila ao sertão: mamelucos como agentes da colonização". *Revista de História*, 129-130, 1993-1994.
10. Sobre as denominações demoníacas e heréticas ver: VAINFAS, Ronaldo. *A heresia do trópico; santidades ameríndias no Brasil colonial*. Tese de Professor Titular da área de História Moderna e Contemporânea do Departamento de História, apresentada ao CEG-ICHF - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1993, p.201-5.
11. Sobre o sabá ver: GINZBURG, Carlo. *História noturna decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p.93-186. Sobre a difusão dos tratados de demonologia ver: CLARK, Stuart. *Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft*. *Past & Present*, 87: 98-127, 1980.
12. A Inquisição portuguesa pouco se preocupava com o voo e a metamorfose. Os inquisidores consideravam muito grave o pacto demoníaco e o reconhecimento de Satanás como Deus. *O mito do Sabá*, concluiu Laura de Mello e Souza, com sua multiplicidade de elementos, parecia alheio ao universo dos inquisidores... A predileção pelo pacto talvez explique a posição dos inquisidores frente à Santidade do Jaguaripe. Nos autos contra os mamelucos e os índios envolvidos com a abusão, inexistem referências ao Demônio e ao pacto. Sobre o assunto ver: SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno atlântico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p.166-72. As citações encontram-se na p.169; BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia; feiticeiros, salvidores e nigromantes no séc. XVI*. Lisboa: Projecto Universidade Aberta, 1987, p.163-71.
13. ANTT — Inquisição de Lisboa: processos de número: 1058 -A; 2559; 7950; 10714; 10776; 10874; 11072; 11075; 11635; 11666; 12229; 11068; 12927; 13098; 16897; 17762; 17809; e 17813.
14. ANTT — Inquisição de Lisboa, processo nº 12876, maço 1072. Agradeço a Adriana Romeiro pela localização deste documento.
15. ANTT — Inquisição de Lisboa: processo nº 5169 (1758), p.154-6.

16. VAINFAS, Ronaldo. *A heresia do trópico, santidades ameríndias no Brasil colonial*, op. cit., p.216.
17. ANTT — Inquisição de Lisboa: processo nº 17809. Ronaldo Vainfas interpretou a sentença contra Francisco Pires da mesma forma acima exposta. Ver: op. cit., p.224.
18. ANTT — Inquisição de Lisboa: processo nº 17065. Sobre a pena pecuniária ver Vainfas, p.239.
19. ALBERRO, Solange. *Inquisición y sociedad en Mexico; 1571-1700*. México: Fondo de Cultura Económico, 1988, p.21-2.
20. Correspondência inédita do Inquisidor Geral e Conselho do Santo Ofício para o primeiro visitador da Inquisição do Brasil, publ. por António Baião in: *Brasiliana*, (1): 543-51, 1942.
21. BUCHER, Bernadette. *La sauvage aux seins pendants*. Paris: Hermann, 1977, p.1-14.
22. DENIS, Ferdinand. *Une fête brésilienne célébrée a Rouen en 1550*. Paris: J. Techener, 1850, p.15-22.
23. CHINARD, Gilbert. *L'exotisme américain dans la littérature française du XVI siècle*. Paris, 1911 e *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVI au XVIII siècle*. Paris: Droz, 1934.
24. Sobre o assunto ver: FARIA, Francisco Leite. "Livros sobre o Brasil no século XVI; os impressos quinhentistas portugueses referentes exclusivamente ao Brasil". *Revista de Ciência do Homem*, IV A: 135-95, 1972; ANSELMO, António & PROENÇA, Raul. *Bibliografia das obras raras impressas em Portugal no século XVI*, reed., Lisboa: Biblioteca Nacional, 1977; SA, A. Moreira. *Índices dos livros proibidos em Portugal no século XVI*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983.
25. BARRETO, Luís Felipe. *Os descobrimentos e a ordem do saber — uma análise sócio-cultural*. Lisboa: Gradiva, 1987, p.48-9.
26. LANCIANI, Giulia. "Uma história trágico-marítima". In: CHANDEIGNE, Michel (org.). *Lisboa ultramarina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p.71.
27. ZURARA, Gomes Eanes da. *Crónica de Guiné (1482)* Lisboa: Civilização, 1973. p.76.
28. Ibidem, p.275.
29. PEREIRA, Duarte Pacheco. *Esmeraldo de situ orbis*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1988, p.11. *Monumenta missionária africana*. África ocidental (1570-1599). Coligida e anotada pelo padre António Brasico C.S. sp., Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1953, v.III, p.566-7.
30. INTIMO, Raffaella d'., "À procura de Catai". In: *Lisboa ultramarina*, p.210-23. A citação encontra-se entre as p.216-7.
31. CRUZ, Gaspar da. *Tractado em que se contém muito por estenso as cousas da China*, 1569. caderno D, fol. 5 e caderno K, fol. v.
32. LOUREIRO, Rui. "O encontro de Portugal com a Ásia no século XVI". In: FERRONHA, António Luís (coord.). *O confronto do olhar: o encontro dos povos na época das navegações portuguesas nos séculos XV e XVI*. Lisboa: Caminha, 1991, p.205.
33. SCAGLIONE, Aldo. "A note on Montagne's Des cannibales and the humanist tradition". In: CHIAPELLI, Fredi (org.). *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*. Berkeley: University of California Press, 1976, v.1, p.66; HEIKAMP, Detlet. "American objects in Italian collections of Renaissance and baroque: a survey". In: CHIAPELLI, F., op. cit., v.1, p.455-82.
34. PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man*. Londres: Cambridge University Press, 1982, p.163.

35. Grão Vasco. Adoração dos Reis Magos (1501-6) do retábulo da capela da Sé de Viseu. Museu de Grão Vasco — Viseu; Calvário (c. 1535-1540), da capela do Santíssimo da Sé de Viseu. Museu Grão Vasco — Viseu.
36. DIAS, Pedro. "Apresentação". In: *Grão Vasco e a pintura europeia do Renascimento*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1992, p.25.
37. CAMINHA, Pero Vaz. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. São Paulo: Edição do fundo de pesquisas do Museu Paulista da Universidade de São Paulo, 1975, p.158 e 176.
38. Idem, p.176.
39. DIAS, Pedro. op. cit., loc. cit.
40. Inferno (meados do século XVI). Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa. Há muito, este quadro tem suscitado vários estudos, ver: COUTO, João. "O Inferno: painel português do século XVI". *Litoral*, 2: 179-84, 1944; GONÇALVES, Flávio. "O Inferno: painel da escola portuguesa da primeira metade do século XVI". *Observador*, 83: 62, 15 de setembro de 1972; DIAS, Pedro & SERRÃO, Vitor. "A pintura, a iluminação e a gravura dos primeiros tempos do século XVI". In: *História da arte em Portugal*. Lisboa: Ed. Alfa, 1986, v. 5; PINTO, João da Rocha. "O olhar europeu: a invenção do índio brasileiro". In: *Brasil*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1992, p.60.
41. MARKL, Dagoberto L., "Descobrimento ou arte de fixação". *Vértice*, 3 (2ª ed.), 1988, p.20. Sobre a datação ver: "Introdução ao estudo do 'Inferno' do Museu Nacional de Arte Antiga". *Boletim cultura* (Póvoa de Varzim), xxvi (2): 541-61, 1989.
42. ANCHIETA, José de. *Poesias*. Transcrições, traduções e notas de M. de L. de Paula Martins. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1989, p.701 e 709.
43. Vale lembrar que o imaginário europeu certamente estava presente na escolha desses animais como seres demoníacos, pois as cobras e os morcegos constituíam demônios familiares. Sobre o assunto ver: COHN, Norman. *Los demonios familiares de Europa*. Madri: Alianza, 1975, passim.
44. Sobre a relação entre forma e significado ver PANOFKY, E., *Significado das artes visuais*. São Paulo: Perspectiva, 1979, p.47-87.
45. GOULÃO, Maria José. "Do mito do homem selvagem à descoberta do 'homem novo': a representação do negro e do índio na escultura manuelina". In: DIAS, Pedro (coord.). *Portugal e Espanha entre a Europa e Além-mar*. Atas do IV Simpósio Luso-espanhol de História da Arte. Coimbra: Instituto de História da Arte/Universidade de Coimbra, 1988, p.321-45. *Livro de Horas de D. Manuel*. Estudo introdutório de Dagoberto Markl. Lisboa: Crédito Predial Português/Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1983, fólio 11, p.88-9.
46. *Portugaliae monumenta cartografica*. Por Armando Cortesão e Avelino Teixeira da Mota. Lisboa: Comemoração do V Centenário da morte do Infante D. Henrique, 1960, vs. 1 e 2, pranchas 39, 108 e 131.
47. *Portugaliae monumenta cartografica*, op. cit., vs. 2, 3 e 4, pranchas nº 108, 176, 383 e 390.
48. *Portugaliae monumenta cartografica*, vs. 1, 4 e 6, pranchas 22, 390, 397 e 616.

CONCLUSÃO

As crônicas e as narrativas de viagens fizeram da tradição indígena tábula rasa, anulando suas particularidades. Nelas, os índios perderam a sua autonomia, perderam sua identidade e lhes foram impostos novos atributos. Para os conquistadores, os povos indígenas não possuíam um passado estranho à história ocidental. Havia, portanto, um elo entre as comunidades indígenas e os habitantes do Velho Mundo. Em diversos momentos, os europeus procuraram demonstrar a origem europeia do índio. Simão de Vasconcelos, por exemplo, lançou mão do mito de Atlante para comprovar a conexão entre colonizadores e colonizados. Com tal argumentação, os índios não mereciam crédito quando narravam eventos contrários à lógica imposta pelos brancos. A América seria descoberta, seria inventada, como se antes da chegada dos conquistadores nunca houvesse existido. Mesmo depois de longos séculos, os latino-americanos ainda carregam o fardo imposto pela conquista e suportam a pecha de "seres decaídos".

Durante os primeiros séculos após o descobrimento, os ameríndios tornaram-se paulatinamente seres conhecidos e incluídos na cultura ocidental. A imagem do índio foi construída a partir da realidade americana e da cultura europeia. Os colonizadores pouco se preocuparam em abarcar a complexidade cultural dos povos do além-mar. Observando o cotidiano indígena, selecionaram determinadas informações e relacionaram-nas ao universo cultural europeu. Os rituais de canibalismo, os comportamentos sexuais, o desprezo pelo trabalho e as superstições ganharam conotação estranha à tradição indígena, receberam uma nova racionalidade. Os primeiros desbravadores da América acreditavam que as normas da cultura europeia eram capazes de explicar

fenômenos das mais variadas espécies. Seus padrões confundiam-se com a lei natural, *ius naturae*, por isso possuíam legitimidade para classificar, nomear e identificar os costumes americanos.

A partir do século XVI, os "novos habitantes" ocuparam um espaço singular no imaginário europeu, sendo classificados ora como cristãos e colonos-tutelados, então aliados dos conquistadores, ora como selvagens, bárbaros e demoníacos, por conseguinte incapazes de integrar-se na ordem instituída. A imagem do índio foi construída segundo os interesses dos colonizadores, ao sabor das disputas pelo controle da nova terra. No entanto, o confronto entre seculares e religiosos não esclarece todos os simbolismos provenientes da representação. A filosofia e a teologia ocidentais tornaram-se imprescindíveis para a compreensão da polissemia da imagem do índio.

Os costumes narrados e retratados ganham racionalidade quando se conhece o pensamento ocidental. A teologia de Santo Agostinho, a crença na origem comum da humanidade e o mito do homem selvagem contribuíram para respaldar a catequese e fortalecer a esperança de transformar os nativos em cristãos fiéis. O *gentio* renasceria das trevas ao conhecer os ensinamentos divinos. Em contrapartida, os desbravadores do sertão e os administradores coloniais recorreram a uma lógica muito cara ao pensamento ocidental e nomearam os nativos de *bárbaros*. Durante o século XVI, o conceito aristotélico popularizou-se, pois homens sem formação humanista empregaram-no com muita frequência. No mundo colonial, a classificação denunciava os limites da catequese e a inviabilidade do empreendimento destinado a transformar os índios em colonos-tutelados e cristãos devotos. O bárbaro seria forjado para a faina colonial, para o corte da cana e o plantio de víveres. A natureza o havia destituído de intelecto e lhe concedera força física e corpo robusto. A necessidade de explorar o comércio com a metrópole obrigou os colonizadores a recorrer à escravidão. O Antigo Sistema Colonial, portanto, impulsionou a submissão dos nativos, reduzindo-os à condição de força motriz dos primeiros empreendimentos. O conceito aristotélico ainda valorizava os trabalhos de catequese, pois transformar "bestas humanas" em cristãos era uma prova de abnegação e desprendimento dos religiosos. Desse modo, ao bárbaro enquanto figura, enquanto imagem, foram atribuídos sentidos di-

ferentes: ora respaldava a escravidão, ora ressaltava a nobre missão dos inacianos.

A imagem do índio ultrapassou os limites da colônia e difundiu-se na Europa. As coleções de viagens, as cartas jesuíticas, as gravuras e as pinturas procuraram apresentar aos europeus ilustrados o cotidiano do Novo Mundo. As representações do índio provenientes dos textos e das imagens pictóricas foram concebidas por intermédio de estereótipos. Esses garantiram a fixação do índio no imaginário ocidental, funcionaram como decodificadores capazes de traduzir a realidade americana e viabilizar a comunicação entre mundos tão díspares. Os epítetos de bárbaro e gentio ainda legitimavam a conquista e a intervenção, pois cabia aos cristãos livrar os ameríndios do atraso e da penúria. Além de classificar, os estereótipos determinaram as ações dos europeus em relação aos ameríndios, porque a colonização pautava-se no pressuposto de que os nativos eram seres imersos nas trevas e necessitados da intervenção européia para alcançar o estágio de "evolução" humana atingido pelos cristãos.

A análise da documentação quinhentista e seiscentista dedicada ao cotidiano indígena permite ainda repensar as pesquisas etnográficas sobre os antigos tupinambás. Alfred Métraux, Florestan Fernandes e Eduardo Viveiros de Castro, entre tantos outros tupinólogos, leram os relatos deixados pelos europeus como homens do século XX, completamente alheios aos princípios da colonização. Hans Staden, Gabriel Soares de Sousa e Jean de Léry não eram etnógrafos, nem mesmo testemunhas contemporâneas aos antropólogos do nosso século. As particularidades do tempo não de ser preservadas, do contrário corre-se o risco do anacronismo. Para os antropólogos, as narrativas sobre ritos e mitos escritas pelos primeiros exploradores tornam-se confiáveis quando encontram similitudes com as etnografias atuais, ou quando foram descritas por mais de um testemunho. Para os historiadores, os critérios apresentados pelos tupinólogos são frágeis, pois um mesmo evento pode expressar um determinado significado no século XVI e outro, tempos depois. Os símbolos, portanto, ganham sentidos ao sabor das conjunturas e dos contextos, eles não são estáticos, cristalizados, atemporais.

Explorando a polissemia da imagem do índio durante os primeiros séculos após o descobrimento, pretendi reforçar um debate em torno dos antigos tupinambás. Os estudos sobre os

povos indígenas seriam mais profícuos caso explorassem a perspectiva diacrônica. Esse seria o pressuposto que tornaria possível dimensionar o papel dos nativos na colonização e visualizar as razões dos avanços e recuos das áreas sob domínio português. Determinadas etnias logo se submeteram aos desígnios dos colonizadores, enquanto outras tornaram-se renitentes e enfrentaram-nos com guerra. Os aimorés foram considerados feras canibais e os carijós ganharam o epíteto de cristãos em potencial. Os primeiros inviabilizaram o estabelecimento português ao sul da Bahia e os segundos receberam a total dedicação dos inacianos. A dicotomia não se originou apenas do olhar europeu; a tradição própria aos aimorés e carijós certamente determinou a reação desses grupos frente ao invasor. Desse modo, os estereótipos do bárbaro e do gentio podem ser explicados sob a ótica das comunidades nativas, pois seus mitos e ritos também forjaram a imagem do índio.

Os estudos realizados pelo antropólogo Marshall Sahlins, porém, concebem uma integração perfeita entre história e antropologia.¹ A relação entre estrutura e evento, entre cultura e fato histórico, permitiria, por exemplo, avaliar o quanto a colonização interferiu na cultura indígena. Sua resistência ou submissão também poderia ser avaliada na perspectiva dos habitantes do Novo Mundo: de que forma os ameríndios trouxeram os colonizadores para sua cosmogonia?; de que modo os brancos foram tragados pela cultura local? Seguindo o caminho proposto pelo antropólogo americano, Nádia Farage escreveu um importante trabalho sobre a relação entre os índios da bacia do Rio Branco e os colonizadores portugueses e holandeses. Apesar de sua formação como antropóloga, Farage demonstra um grande domínio da historiografia dedicada a seu tema, além de possuir um conhecimento documental invejável. Sua sensibilidade para o ofício de historiador é surpreendente. Ao longo do estudo, constatou que os holandeses e portugueses exerceram seus papéis de conquistadores, mas também foram inseridos nas redes de aliança, comércio e conflito dos índios do rio Branco.² Assim sendo, a colonização não fora comandada apenas pelos brancos, os destinos da conquista não dependeram apenas dos interesses dos europeus. Os ameríndios participaram dos empreendimentos coloniais, ora viabilizando-os como aliados, ora oferecendo resistência e retardando os avanços das áreas coloniais.

A grande dificuldade para o florescimento dessa perspectiva de estudo encontra-se no material empírico, ou melhor, na especificidade da documentação. Os europeus, poucas vezes, demonstraram sensibilidade para entender e descrever as culturas indígenas. Sem o conhecimento pormenorizado das transformações culturais advindas com a conquista, o trabalho conjunto entre historiadores e antropólogos fica prejudicado. O desafio é grande, mas a certeza de trilhar um bom caminho nos motiva a conhecer a colonização sob uma outra perspectiva.

Notas

1. SAHLINS, M., *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Michigan: Michigan Press, 1983; e *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
2. FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES

1 — Fontes manuscritas

1.1 — Arquivo Nacional da Torre do Tombo

1.1.1 — Processos da Inquisição de Lisboa

Números: 1058-A; 1117; 2559; 5169; 7950; 10714; 10776; 10874; 1068; 11072; 11075; 11632; 11635; 11666; 12229; 11068; 11178; 12876 maço 1072; 12927; 13098; 16897; 17065; 17762; 17809 e 17813.

1.1.2 — Cartório dos jesuítas

maço 16 nº18; maço 69 nº16; maço 71 nº1 e 2; maço 89 nº14.

1.1.3 — Corpo cronológico

Parte I, maço 11 nº19; maço 102 nº103; maço 104 nº13; maço 115 nº47, 108, 113 e 129; maço 117 nº159;
Parte III, maço 14 nº1.

1.1.4 — Manuscritos da livreria — assuntos do Brasil

Livros: 1116 fls. 593-8; 604-4v; 610-4.

1.2 — Biblioteca Nacional de Lisboa — Seção de Reservados

manuscritos: 29 nºs 27, 28, 31 e 32;

códices: 302, 7627;

Coleção Pombalina, cód. 474, f. 347-60.

1.3 — Biblioteca da Ajuda

códices: 44-XVI-6 f.179; 49-X-1 f.344; 51-V-48 f.32; 51-VII-15 f.46 e 102; 51-VIII-19 f.182v; 51-VIII-48 f.17 e 139; 51-IX-33 f.370; 54-XIII-4 nº52.

1.4 — Arquivo Histórico Ultramarino

São Paulo cx. 1 doc. 3;

Rio de Janeiro cx. 1 doc.7, cx. 3 doc. 373, cx. 4 doc. 602;

Ceará cx. 1 doc. 10.

1.5 — Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro — Seção de Manuscritos

8,3,14; 15,3,3; 31,3,10; 31,28,53;

I-29,1,92; I-30,24,32; I-31,25,14; I-31,25,15 n.1 a 3; I-31,28,56; I-31,32,3;

I-31,32,4; I-34,32,48; I-34,32,51;

II-32,18,14.

1.6 — Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

Lata 8 doc. 18;

Lata 219 doc. 10 e 18;

Lata 490 doc. 14 e 16.

2 — Fontes iconográficas

2.1 — Biblioteca Nacional de Lisboa — Seção de Iconografia

1502-P; 1660-P; 1661-P; 1662-P; 1663-P; 1664-P; 1665-P; 1666-P; 1667-P; 1668-P; 1669-P; 1670-P e 1671P.

2.2 — Bibliothèque Nationale de Paris — Estampes

DELAUNE, Étienne. *Combats et triomphes, avant 1576*. Clichê.

JACQUARD, Antoine. *Les divers portraits de figures faites sur les moeurs des habitantes du Nouveau Monde*. c.1620. Clichê.

2.3 — Acervo de museus:

GRÃO VASCO. *Adoração dos Reis Magos* (1501-6). Retábulo da capela da Sé de Viseu. Museu de Grão Vasco — Viseu.

_____. *Calvário* (c. 1535-40). Capela do Santíssimo da Sé de Viseu. Museu Grão Vasco — Viseu.

Inferno (meados do século XVI). Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa.

KESSEL, Jan van. *America*; Öl auf Kupfer. Munique, Alte Pinakothek, 1664-6.

2.4 — Publicações:

America Tercia Pars. Varijs autem figuris illustrata per Theodorum de Bry. Leo. Frankfurt, 1592.

COLIN, Suzi. *Das Bild des Indianers im 16. Jahrhundert*. Istein: Shuz-Kirchner, 1988.

- KUNSTMANN, Friedrich et al. *Atlas zur Entdeckungsgeschichte Amerikas*. Munique, 1859.
- LÉRY, Jean. *Histoire d'un voyage*. Genebra: Antoine Chuppin, 1585.
- MARKL, Dagoberto. *Livro de horas de D. Manuel*. Lisboa: Crédito Predial Português/ Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1983. Fólio 11 Maio.
- NIEUHOFF, Johan. *Gedenkweerdige Brasiliaense Zee en Lant-Reize*. Amsterdã: Jocab Van Meurs, 1692.
- Portugaliae Monumenta Cartografica*. Por Armando Cortesão e Avelino Teixeira da Mota. 6 vols. Lisboa: Comemoração do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1960, pranchas nºs 22, 24, 39, 79, 108, 131, 176, 316, 317, 381, 383, 390, 397, 414, 473, 496, 616, 617, 622, 623 e 625.
- TANNER, Mathias. *Societas Iesus usque ad sanguinis et vitae profusionem militans*. Praga: Typis Universitatis Carolo-Ferdinande in Collegio Societas Iesus, 1675.
- The Illustrated Brantsch*. Org. por Tilman Falk. Nova York: Abaris Books, 1980.
- VALLADARES, Claudival do Prado (org.). *Albert Eckhout; pintor de Maurício de Nassau no Brasil, 1637-1644*. Rio de Janeiro/Recife: Livroarte, 1981.
- VESPUCCI, Amerigo. *Diß büchlin saget wie die zwé durchlüchtigsté herré her Fernandus K. zü Castelien...* Estrasburgo: Johannes Grüninger, 1509, E4 verso.

3 — Fontes Impresas

- ABBEVILLE, Claude d', *Histoire de la mission des pères capucines en l'isle de Maragnan*. Paris: L'Imprimerie de François Huby, 1614.
- _____. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Tradução de Sérgio Milliet e apresentação de Mário Guimarães Ferri. São Paulo-Belo Horizonte: Edusp-Itatiaia, 1975.
- Atas da Câmara da Vila de São Paulo; 1562-1642. São Paulo: Publicação Oficial do Arquivo Municipal de S. Paulo, 1914, v. 1-3.
- AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus; contra os pagãos*. Tradução de Oscar Paes Lerne e introdução de Emanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Petrópolis-São Paulo: Vozes-Federação Agostiniana Brasileira, 1990.
- ANCHIETA, Padre José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte-São Paulo: Itatiaia-Edusp, 1988.
- _____. *De gestis Meridi de Saa*. Original acompanhado da tradução vernacular pelo padre Armando Cardoso S.J. Rio de Janeiro: Ministério da Justiça e Relações Exteriores, 1958.
- _____. *Poesias*. Transcrições, traduções e notas de M. de L. de Paula Martins. Belo Horizonte-Itatiaia: São Paulo-Edusp, 1989.

- Annua da Província do Brasil dos dois anos de 1624 e 1625, pelo padre Antônio Vieira. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 19: 175-217, 1897.
- Apontamento de Diogo Nunes das suas viagens na América (1554?). In: Malheiro Dias (org.). *História da colonização portuguesa do Brasil*. Porto: Litografia Nacional, 1924, v.3.
- ARISTÓTELES. *The works of Aristotle*. Chicago: Enc. Britannica, v.8: Politics. Traduzido por Benjamin Jowett, 1952 (*Great books of western world*).
- BARLÉU, Gaspar. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil (1647)*. Tradução e anotação de Cláudio Brandão; prefácio e notas de Mario G. Ferri. São Paulo-Belo Horizonte: Edusp-Itatiaia, 1974.
- Breve do papa Urbano VIII, "Commissum Nobis, de 22 de abril de 1639, sobre a liberdade dos índios da América". In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965, v.VI.
- CAMINHA, Pero Vaz de. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Estudo crítico, paleológico e diplomático por José Augusto Vaz Valente. São Paulo: Fundo de Pesquisa do Museu Paulista da Universidade de São Paulo, 1975.
- Capítulos de Gabriel Soares de Sousa contra os padres da Companhia de Jesus residentes no Brasil. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 63: 337-81, 1940.
- CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil*. Introdução de Rodolfo Garcia. Belo Horizonte-São Paulo: Itatiaia-Edusp, 1980.
- Cartas do Japam nas quaes se trata da chegada à quellas partes dos fidalgos Iapões que ca vierão da muita Christandade que se fez no tempo da perseguição do tyrano... Lisboa: em casa de Simão Lopes, 1593.
- Cartas dos jesuítas do Oriente e do Brasil 1549-1551. Edição fac-similada do original de 1551; apresentação por José Manuel Garcia. Lisboa: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 1993.
- Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil. Edição de Serafim Leite. 3 vols. São Paulo: Missão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.
- Cartas que los padres y hermanos de la Compañia de Iesus que andan en los Reynos de Iapon escriviron a los de la misma Compañia, desde el año de mil quinientos y quarenta y nueve, hasta el de mil quinientos y setenta y uno. En Alcalá: en casa de Iuan Iñiguez de Lequerica, 1575.
- 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), 1924". In: Malheiro Dias (ed.). *História da colonização portuguesa do Brasil*. Porto: Litografia Nacional, 1924, v.3.

- Correspondência inédita do inquisidor geral e do Conselho do Santo Ofício para o primeiro visitador da Inquisição no Brasil. Publicado por Antônio Baião. *Brasília*, 1: 543-51, 1942.
- CRUZ, Gaspar da. Tractado em que secõtam muito por estenso as cousa da China, cõ suas particularidades, assi no reyno Dormus composto pelo padre frei Gaspar da Cruz da Ordem da São Domingos. Dirigido ao muito poderoso Rei Dom Sebastião nosso senhor. Impresso com licença, 1569.
- "De algumas cousas mais notáveis do Brasil" (informação jesuítica de fins do século XVI). Apócrifo. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 148: 367-427, 1923.
- Diálogo das grandezas do Brasil. (1618) 2ª ed. integral segundo o apógrafo de Leiden, aumentada por José Antônio Gonsalves de Mello. Recife: Imprensa universitária, 1966.
- Documento para a história do açúcar. Legislação (1534-1586). Rio de Janeiro: Serviço Especial de documentação histórica/IAA, 1954, v.I.
- DUSSEN, Adrien Van der. *Relatório sobre as capitânicas conquistadas no Brasil pelos holandeses* (1639). Tradução, introdução e notas de José Antônio Gonsalves de Mello Neto. Rio de Janeiro: Instituto do Açúcar e do Alcool, 1947.
- EVREUX, Yves de. *L'Histoire des choses plus memorables advenues en Marnagnan*. Paris: Edição de Ferdinand Denis, MDCXV.
- _____. *Viagem ao norte do Brasil*. Trad. Cesar Augusto Marques. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1929.
- FERREIRA, padre João de Souza. "América abreviada, suas notícias e de seus naturais, e em particular do Maranhão, títulos, contendas e instruções a sua conservação e aumento mui úteis". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 57, parte I: 5-153, 1894.
- GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra e gente do Brasil e História da província Santa Cruz* (1576). São Paulo-Belo Horizonte: Edusp-Itatiaia, 1980.
- GONNEVILLE, Paulmier de. "Relação da viagem do capitão de Gonneville às novas terras das Índias". Tradução de Leyla Perrone-Moisés. In: Leyla Perrone-Moisés. *Vinte luas; viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil: 1503-1505*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- GUERREIRO, padre Fernam. *Relaçam annual das cousas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nos annos de 1602-1603*. Lisboa: Por Jorge Rodrigues, 1605.
- HERCKMAN, Elias. "Descrição geral da capitania da Paraíba" (1639). *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*, 31, 1886.
- HERIATE, Maurício de. "Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas". In: F. A. Varnhagen. *História do Brasil, antes de sua separação e independência de Portugal*, 3ª ed. integral. Tomo III. São Paulo: Melhoramento, s/d.

- Histoire des Indes occidentales et orientales et de la conversion des indiens*. Dividida em três partes, por Cornille Vytfliet & Anthoine Magin & outros historiadores. A Dovay: chez François Fabri, 1611.
- Historia Naturalis Brasiliae, auspicio et beneficio Leustriss I Mauritti Com. Nassau. Lugdun Batavorum, apud Franciscum Hackium et Amstelodami, apud Lud. Elzurium*, 1648.
- Informação de entrada que se pode fazer da vila de S. Paulo ao Grande Pará. *Brotéria*, xx (5): 335-341, 1935.
- JABOATÃO, Antonio de Santa Maria. *Novo Orbe Serafico Brasilico ou crônica dos padres menores da província do Brasil* (1761). Rio de Janeiro: Typ. Brasileira de Maximiniano Ribeiro, 1858, v.I.
- LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária* (1577). Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- LAET, Johannes de. "História ou anais dos fatos da companhia privilegiada das Índias Ocidentais desde o seu começo até o fim de 1636". Trad. dos drs. José Hygino Duarte Pereira e Pedro Souto Maior. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 41-2, 1925.
- Lei por que S. Maj. mandou que os índios do Maranhão sejam livres... *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 66 (1), 1948.
- LEITE, Serafim (ed.). *Luiz Figueira; sua vida heróica e sua obra literária*. Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1940.
- LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. (Rochelle, 1578). Nova edição com introdução e notas de Paul Garrafel. Paris: Alphonse Lemene, 1879-1880.
- _____. *Viagem à terra do Brasil*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo-Belo Horizonte: Edusp-Itatiaia, 1980.
- O livro das cortes imperiais. Porto: Composto e impresso na Typ. Progresso de Domingos A. da Silva & C, 1910.
- MARGRAVE, George. *História natural do Brasil*. Tradução dr. José Procópio de Magalhães. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1942.
- Memorial dos serviços prestados pelo [capitão Martins Soares Moreno] na conquista do Ceará e Maranhão, e outras partes do Brasil para onde foi na companhia do governador [geral] Diogo Botelho... (1618?), 1950. *Boletim do Arquivo Histórico Colonial*, 1: 326-7.
- MENDES, Simão. Carta de 15 de junho de 1640. *Memorial histórico español*, XIX, 1864.
- Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1471-1531 e 1570-99). Coligada e anotada pelo padre Antônio Brasico C.S. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964, v.III.
- MONTAIGNE, Michel de. Capítulo I, 31: "Des cannibales". In: *Essais*; livro primeiro (1580). Texto organizado e apresentado por Jean Plattard. Paris: Sociéte Les Belles Lettres, 1946.
- _____. *Ensaio*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1980.

- MONTOYA, Pe. António Ruiz de. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus en las provincias del Paraguay, Parana, Uruguay e Tapes*. Madri: Imprenta del Reyno, 1639.
- MOREAU, Pierre & BARO, Roulox. *História das últimas lutas no Brasil entre holandeses e portugueses e relação da viagem ao país dos tapuias*. Trad. e notas de Lêda Boechat Rodrigues; nota introdutória de José Honório Rodrigues. Belo Horizonte-São Paulo: Itatiaia-Edusp, 1979.
- MORENO, Diogo de Campos. *Livro que dá razão ao estado do Brasil — 1612*. Edição fac-similada. Rio de Janeiro: INL, 1968.
- _____. "Jornada no Maranhão". In: Cândido Mendes de Almeida. *Memória para a história do extinto estado do Maranhão*. Rio de Janeiro: Tip. Hildebrandt., 1874, v.II.
- MÜNSTER, Sebastian. *Cosmographiae universalis*. Basiliae, 1550.
- NAVARRO, Azpicueta e outros. *Cartas avulsas (1550-1568)*. Belo Horizonte-São Paulo: Itatiaia-Edusp, 1988.
- NIEUHOFF, Johan. *Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil*. Traduzido do inglês por Moacir N. Vasconcelos; confronto com a ed. holandesa de 1682, introdução, notas. São Paulo-Belo Horizonte: Edusp-Itatiaia, 1981.
- Novas cartas jesuíticas. Edição de Serafim Leite. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1940.
- Nuevo descubrimiento del gran rio de las Amazonas por el padre Cristoval de Acuña; al qual fue, y se hizo por ordem de su majestad el año de 1639*. Madri: Imprenta del Reyno, 1641.
- PEREIRA, Duarte Pacheco. *Esmeraldo de situ orbis*. Introdução e anotações históricas por Damião de Peres. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1988.
- Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça — Denúncias da Bahia, 1591-1593. Introdução de Capistrano de Abreu. São Paulo: Ed. Paulo Prado, 1925.
- Provisão para os governadores do Maranhão nem outras pessoas algumas ocuparem os índios forros nos meses de dezembro, janeiro, maio e junho na lavra de tabaco (Lisboa, 9 set. 1648). *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 66 (1), 1948.
- Provisão sobre a liberdade e cativo do gentio do Maranhão. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 66 (1), 1948.
- PICAFETTA, Antonio. *Primer viaje en torno del globo*. Trad. Ruiz Morcuende. Buenos Aires: Ed. Espasa-Calpe, 1941.
- RAMIREZ, Luiz. "Carta escrita do Rio da Prata em 10/07/1528". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, xv: 14-41, 1888.
- "Regimento de Antônio Cardoso de Barros". In: Malheiro Dias (ed.). *História da colonização portuguesa do Brasil*. Porto: Litografia Nacional, 1924, v. 3.

- Regimento de Tomé de Sousa (17 de dezembro de 1548). In: Malheiro Dias (ed.). Idem.
- Registro Geral da Câmara Municipal de São Paulo; 1583-1636, v.1. São Paulo: Typ. Piratininga, 1917.
- Relationi universali di Giovanni Botero Benese. Divisi in quatro parti: anchitte di molte cose rare, e memorabili, con l'ultima mano dell'autore*. In: Venetia: Per li Bertani, MDCLXXI.
- Requerimento do [capitão] Martim Soares Moreno, em que expõe a [D. Felipe II] serviços prestados na conquista e povoamento do Ceará... *Boletim do Arquivo Histórico Colonial*, 1: 325-6, 1950.
- ROCHA, Pe. Antônio da. "Cartas do p. Antônio da Rocha ao p. Francisco de Borja". Espírito Santo [Vitória], 18 de junho de 1571. In: Serafim Leite. *Aspectos do Brasil em 1571 numa carta inédita do pe. Antônio da Rocha superior do Espírito Santo*. Lisboa: Congresso Internacional de História dos Descobrimientos (separata do vol. v das atas), 1961.
- SÁ, Martim de. "Carta do capitão-mor Martim de Sá dirigida ao rei Felipe II". *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 39:2-3, 1917.
- SALVADOR, Frei Vicente. *História do Brasil, 1500-1627*. (1627). Revisão de Capistrano de Abreu, Rodolfo Garcia e frei Venâncio Willecke OFM; apresentação de Aureliano Leite. 7ª ed. Belo Horizonte-São Paulo: Itatiaia-Edusp, 1982.
- SOUSA, Gabriel Soares. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. (1587). Comentário de Francisco Adolfo Varnhagen. 5ª ed. São Paulo-Brasília: Cia. Ed. Nacional-INL, 1987.
- SOUZA, Pero Lopes de. *Diário de navegação de Pero Lopez de Souza (1530-1532)*. Prefácio de Capistrano de Abreu e comentário de Eugênio de Castro. Rio de Janeiro: Tip. Leuzinger, 1987.
- STADEN, Hans. *Warhaftige Historia unnd beschreibung einer Landschafft der Wilden...* Marburg: nach Hans Staden, 1557.
- _____. *Warhaftige Historia unnd beschreibung einer Landschafft der Wilden...* Frankfurt/Main: Weigand, 1557.
- _____. *Duas viagens ao Brasil (1557)*. Trad. Guiomar de Carvalho Franco. Belo Horizonte-São Paulo: Itatiaia-Edusp, 1974.
- Studart, Guilherme (org.). *Documentos para a história do Brasil, especialmente do Ceará, 1608-1625*. Fortaleza: Typ. Studart, 1904.
- SYLVEIRA, capitão Symão Estacio da. *Relação sumária das coisas do Maranhão*. (1624). Introd. de Darcy Damasceno. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1976.
- THEVET, André. *Les singularités de la France*. (1558). Nova edição com notas e comentários de Paul Gaffarel. Paris: Maisonneuve, 1878.
- _____. *Singularidades da França Antártica*. Tradução de Eugênio Amado. Belo Horizonte-São Paulo: Itatiaia-Edusp, 1978.
- _____. *La cosmographie universelle d'André Thevet cosmographee du Roy. Illustree de diverses figures des choses plus remarquables...* Paris: Pierre L'Huiller et Guillaume Chaudière, 1575.

- _____. "La cosmographie universelle d'André Thevet, cosmographe du roy". In: Lussagnet, Suzanne (org.). *Les français en Amérique, pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle*. Paris: PUF, 1953.
- VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. Introdução de Serafim Leite, 3^a ed. 2 vols. Petrópolis: Vozes, 1977.
- VIEIRA, Pe. Antônio. *Obras escolhidas*. Prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, 1951. v. 1-2 e 5.
- _____. "Sermão do Espírito Santo". In: *Sermões*. Porto: Lello & Irmãos, 1959, tomo IV.
- _____. *Escritos instrumentais sobre os índios*. Seleção de textos de Cláudio Giordano e ensaio introdutório de J. C. Sebe Bom Meihy. São Paulo: Educ/Loyola/Giordano, 1992.
- ZURARA, Gomes Eanes da. *Crônica de Guiné (1453)*. Introdução, novas anotações e glossário de José de Bragança, 1973.

BIBLIOGRAFIA

Obras de referência:

- ANSELMO, Antônio & Raúl Proença. *Bibliografia das obras raras impressas em Portugal no século XVI*. Reed. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1977.
- BALDUS, Hebert. *Bibliografia crítica da etnologia brasileira*. São Paulo: Missão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.
- Catálogo da exposição de História do Brasil. Introd. José Honório Rodrigues e apres. dr. B.F. Ramirez Galvão. 3 vols. Brasília: Ed. da UnB, 1981.
- Catálogo de manuscritos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Org. pelo dr. B.F. Ramirez Galvão. 5 vols. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger e Filhos, 1878.
- Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas/MEC, 1986.
- Enciclopedia Cattolica 12 vols. Florença: Casa editrice G.C. Sansoni, 1951.
- MORAES, Rubens Borba de. *Bibliographia brasiliana; rare books about Brazil published from 1504 to 1900 and works by Brazilian authors of the Colonial period*. 2 vols. Los Angeles-Rio de Janeiro: UCLA-Latin American Center Publication-Kosmos Editora, 1983.
- NASCENTE, Antenor. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Francisco Alves/Briguiet, 1933.
- RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha. *Catálogo dos manuscritos da Biblioteca Pública Eborense*. 4 tomos. Lisboa: Imprensa Nacional, 1850-71.
- SÁ, A. Moreira. *Índice dos livros proibidos em Portugal no século XVI*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983.

Leituras teóricas:

- CHARTIER, Roger. "Le monde comme représentation". *Annales*, 42: 1505-1520, 1989.

- DURKHEIM, Emile e MAUSS, Marcel. "De quelques formes primitives de classification; contribution à l'étude des représentations collectives". In: Marcel Mauss. *Oeuvres complètes*, 2. Paris: Minuit, 1969.
- FARR, Robert. "Les représentations sociales". In: Serge Moscovici (org.). *Psychologie sociale*. Paris: PUF, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Lisboa: Portugalia, s/d.
- GOMBRICH, Ernst. *Arte e ilusão*. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- _____. *Imágenes simbólicas*. Madri: Alianza, 1986.
- _____. *La image y el ojo*. Madri: Alianza, 1991.
- JODELET, Denise. "Représentations sociales: phénomènes, concept et théorie". In: Serge Moscovici (org.), op. cit.
- MITCHELL, W.J.T., *Iconology; Image, Text, Ideology*. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1986.
- MOSCOVICI, Serge. "L'ère des représentations sociales". In: Palmonary, A. et Doise, W. (org.). *L'étude des représentations sociales*. Neuchâtel/Paris: Delachaux et Niestlé, 1986.
- PALMONARY, A. e DOISE, W., "Caractéristiques des représentations sociales". In: Palmonary, A. e Doise, W. (org.). *L'étude des représentations sociales*. Neuchâtel/Paris: Delachaux et Niestlé, 1986.
- PANOFKY, E. *Significado das artes visuais*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- _____. *Estudos de iconologia*. Lisboa: Imprensa Universitária/Estampa, 1986.

Obras genéricas:

- ABREU, Capistrano de. *Capítulos da história colonial*. Rio de Janeiro: Briguet, 1969.
- AFFERGAN, Francis. *Exotisme et altérité*. Paris: PUF, 1987.
- ALBERRO, Solange. *Inquisición y sociedad en Mexico; 1571-1700*. México: Fondo de Cultura Económico, 1988.
- ALBUQUERQUE, Luís de. *As navegações e a sua projeção na ciência e na cultura*. Lisboa: Gradiva, 1987.
- AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará*. Lisboa: Tavares Cardoso & Irmãos, 1901.
- BARRETO, Luís Felipe. *Portugal, mensageiro do mundo renascentista: problemas da cultura dos descobrimentos portugueses*. Lisboa: Quetzal, 1989.
- _____. *Os descobrimentos e a ordem do saber — uma análise socio-cultural*. Lisboa: Gradiva, 1987.
- _____. *Descobrimientos e renascimentos: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*. Lisboa: Imprensa Nacional e Casa da Moeda, 1983.
- BARTRA, Roger. *El selvaje en el espejo*. México: Ediciones Era/Universidade Nacional Autónoma, 1992.
- BATAILLON, Marcel. "Novo Mundo e fim de mundo". *Revista de História*, 18: 343-351, 1954.

- _____. *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1952.
- BAUDET, H., *Paradise on Earth; Some Thoughts on European Images of Non-European Men*. New Haven: Yale University Press, 1965.
- BAUMANN, Thereza B., "Imagens do 'Outro Mundo': o problema da alteridade na iconografia cristã ocidental". In: Ronaldo Vainfas (org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- BENNASSAR, Bartolomé e BENASSAR, Lucile. 1492; *Un nouveau monde?* Paris: Perrin, 1991.
- BERNHEIMER, Richard. *Wild Men in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
- BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*. Lisboa: Universidade Aberta, 1987.
- BLANCKARDT, Claude (org.). *Naissance de l'ethnologie?; Anthropologie et mission en Amérique XVI-XVIII^e siècle*. Paris: Cerf, 1985.
- BOAS, George. *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*. 2^a ed. Nova York: Octagon Books, 1966.
- BOXER, Charles Ralph. *Os holandeses no Brasil; 1624-1654*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- _____. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola — 1602-1686*. São Paulo: Ed. Nacional/Edusp, 1973.
- _____. *Relações raciais no império colonial português, 1415-1825*. Porto: Afrontamento, 1977.
- _____. *A Igreja e a expansão ibérica, 1440-1770*. Lisboa, Ed. 70, 1981.
- _____. *O império colonial português, 1415-1825*. Lisboa: Ed. 70, 1981.
- BUCHER, Bernadette. *La sauvage aux seins pendants*. Paris: Hermann, 1977.
- _____. "Discours anthropologique et discours théologique au XVI^e siècle". In: Britta Rupp-Eisenreich. *Histoires de l'anthropologie (XVI^e-XX^e siècles)*. Paris: Klincksieck, 1984.
- CALASANS, José. *A Santidade de Jaguaripe*. Bahia, 1952.
- CAMPONESI, Piero. *Le officine dei sensi*. Milão: Garzanti, 1985.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Araweté os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS, 1986.
- CEARD, J. Marvolin (org.). *Voyages à la Renaissance*. Paris: Maisonneuve et Larors, 1987.
- _____. *La nature et les prodiges*. Genebra: Droz, 1977.
- CECCUCCI, Piero. "Una a-mítica visione dell'indio nel 'Tratado do Brasil en 1587' di Gabriel Soares de Sousa". In: *L'America tra reale e meraviglioso*. Atti del Convegno di Milano a cura di Giuseppe Bellini. Roma: Bulzari Ed., 1979.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense, 1982.
- CHARTIER, Anne-Marie. "Indiens de la Renaissance". In: Jean de Léry. *Histoire d'un voyage en la terre du Brésil*. Paris: Epi, 1973.
- CHIAPELLI, F. (org.), *First Images of America: the Impact of the New World on the Old*. 2 vols. Berkeley: University of California Press, 1976.

- CHINARD, G. *L'exotisme américain dans la littérature française du XVI^e siècle*. Paris, 1911.
- _____. *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française du XVII^e au XVIII^e siècle*. Paris, Droz, 1934.
- CLARK, Stuart. "Inversion, misrule and the meaning of witchcraft". *Past & Present*, 87:98-127, 1980.
- CLENDINNEN, Inga. *Ambivalent Conquest; Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- _____. "Fierce and Unnatural Cruelty: Cortés and the Conquest of Mexico". In: Stephen Greenblatt (org.) *New World Encounters*. Berkeley: California University Press, 1993.
- COMBÈS, Isabelle. *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. Paris PUF, 1992.
- COHN, Norman. *Los demonios familiares de Europa*. Madri: Alianza, 1975.
- COUTO, João. "O Inferno; painel português do século XVI". *Litoral*, 2: 179-184, 1944.
- CUNHA, M. Manuela C. da. "Imagens do índio do Brasil; o século XVI". *Estudos Avançados*, 4 (10): 91-110, 1990.
- _____. & Castro, Eduardo V. de. "Vingança e temporalidade: os Tupi-nambás". *Anuário Antropológico*, 85, 1986.
- _____. "Sobre a servidão voluntária". In: *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/Edusp, 1986.
- _____. (org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- DAVIS, Natalie Z., "As mulheres por cima". In: *Culturas do povo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- DEL PRIORE, Mary. "O papel branco, a infância e os jesuítas na Colônia". In: Mary del Priore (org.). *História da criança no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1991.
- _____. "Retrato da América quando jovem". *Estudos Históricos*, 9: 3-13, 1992.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DENIS, Ferdinand. *Une fête brésilienne célébrée à Rouen en 1550*. Paris: J. Techener, 1850.
- DESWART, Sylvie. *Idéias e imagens em Portugal na época dos descobrimentos*. Lisboa: Difel, 1992.
- DIAS, J. S. da Silva. *Os descobrimentos e a problemática européia*. Lisboa: Presença, 1982.
- DIAS, Pedro & Serrão, Vítor. "A pintura, a iluminura e a gravura dos primeiros tempos do século XVI". In: *História da arte em Portugal*. Lisboa: Alfa, 1986, v.5.

- DIAS, Pedro. "Apresentação". In: *Grão Vasco e a pintura européia do Renascimento*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1992.
- DICKASON, Olive Patricia. *The Myth of the Savage and the Beginning of French Colonialism in the America*. Edmonton: The University of Alberta Press, 1984.
- DOMINGOS, Angela. "Olhares sobre o Brasil nos séculos XVII e XVIII: os pintores holandeses e portugueses". In: *Brasil: nas vésperas do mundo moderno*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1992.
- DUBOIS, Claude-Gilbert (org.). *L'imaginaire du changement en France au XVI^e siècle*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1984.
- _____. *L'imaginaire du changement: conversions, modifications, métamorphoses*. Bordeaux: Presses Universitaire de Bordeaux, 1985.
- _____. *L'imaginaire de la Renaissance*. Paris. PUF, 1985.
- DUCHET, Michèle. *Antropologia e historia en el Siglo de las Luces*. México: Siglo Veintiuno, 1988.
- _____. (org.). *L'Amérique de Théodore de Bry*. Paris: CNRS, 1987.
- DUDLEY, E. & NOVAK, E., *The Wild Man within: an Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*. Pittsburg: Univ. of Pittsburg Press, 1972.
- EHRENREICH, Paul. "Sobre alguns antigos retratos de índios sul-americanos". *Revista do Instituto Arqueológico de Pernambuco*, v.XII, 1927.
- EISLER, C. "Etienne Delaune et les graveurs de son entourage". *L'Œil*, 132: 10-19 e 78-79, 1965.
- ELLIOT, J.H., *O Velho Mundo e o Novo*. Lisboa: Quercus, 1984.
- FARIA, Francisco Leite. "Livros sobre o Brasil no século XVI; os impressos quinhentistas portugueses referentes exclusivamente ao Brasil". *Revista de Ciência do Homem*, IVA: 135-195, 1972.
- FEBVRE, Lucien. *O problema da descrença no século XVI*. Lisboa: Editorial Início, s/d.
- FERNANDES, Florestan. *A investigação etnológica e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- _____. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1970.
- FERRONHA, Antônio Luís (coord.). *O confronto do olhar; o encontro dos povos na época das navegações portuguesas — séculos XV e XVI*. Lisboa: Caminha, 1991.
- FORSYTH, Donald W., "The beginning of Brazilian Anthropology: Jesuits and Tupinamba Cannibalism". *Journal of Anthropological Research*, 39: 147-178, 1983.

- FRANCO, Afonso A. de Mello. *O índio brasileiro e a revolução francesa, as origens brasileiras da teoria da bondade natural*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1937.
- FURET, François. "L'histoire et le sauvage". In: *L'Historien entre l'ethnologue et le futurologue*. Paris: Mouton, 1972.
- GAMBINI, Roberto. *O espelho do índio, os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.
- GERBI, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo; historia de una polémica, 1790-1900*. México-Buenos Aires: FCE., 1960.
- _____. *La naturaleza de las Nuevas Indias*. México: FCE., 1978.
- GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1991.
- _____. *História noturna; decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- GODINHO, V. Magalhães. *Mito e mercadoria, utopia e prática de navegar, séculos XII-XVIII*. Lisboa: Difel, 1990.
- GONÇALVES, Flávio. "O inferno; painel da escola portuguesa da primeira metade do século XVI". *Observador*, 83:62, 15 de setembro de 1972.
- GOULÃO, Maria José. "Do mito do homem selvagem à descoberta do 'homem novo': a representação do negro e do índio na escultura manuelina". In: DIAS, Pedro (coord.). *Portugal e Espanha entre a Europa e Além-mar*. Atas do IV Simpósio Luso-espanhol de História da Arte. Coimbra: Instituto de História da Arte/Universidade de Coimbra, 1988.
- Grão Vasco e a pintura européia do Renascimento*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1992.
- GREENBLATT, Stephen. "Maravilhosas possessões". *Estudos históricos*, 3: 63-76, 1989.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonisation de l'imaginaire*. Paris: Gallimard, 1988.
- HALKEN Hoch, Yvonne. "New Knowledge on Jewels and Designs after Etienne Delaune". *The Connoisseur*: 182-9, 1966.
- HANKE, Lewis. "Aristóteles e os índios americanos; um estudo do preconceito de raças no Novo Mundo". *Revista de História*, 37: 15-43; 38: 307-37; 39: 33-66; 40: 325-52, 1959.
- _____. "The Theological Significance of the Discovery of America". In: Chiappelli, Fredi (org.). *First Images of America: the Impact of the New World on the Old*. Berkeley: University of California Press, 1976, v.1, p. 363-89.
- _____. *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Boston: Little Brown & Co., 1965.

- HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento*. Lisboa: Presença, 1982.
- HEICAMP, Detlef. "American Objects in Italian Collections of Renaissance and Baroque: a survey". In: Chiappelli, Fredi, op. cit.
- HODGEN, M., *Early Anthropology in the XVIth and XVIIth Century*. Filadélfia: University of Penn Press, 1964.
- HÖFFNER, J., *Colonialismo e Evangelho*. São Paulo: Vozes, 1974.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*. 4^a ed. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1985.
- _____. *Capítulos de literatura colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- HOORNAERT, E., "A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial". In: Hoornaert, E. (org.), *História da Igreja no Brasil — primeira época*. Petrópolis: Vozes, 1977, tomo 2.
- HUDDLESTON, Lee E., *Origins of the Americans Indians*. Austin: The University of Texas Press, 1967.
- HULTS, Linda. "Baldung and the Witches of Freiburg: the Evidence of Images". *Journal of Interdisciplinary History*, XVIII: 249-276, 1987.
- INTIMO, Raffaella d'., "À procura de Catai". In: Chandeigne, Michel (org.). *Lisboa ultramarina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- JONES, W.R. "The Image of the Barbarian in Medieval Europe". *Comparative Studies in Society and History*, 13:376-407, 1971.
- KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KEEN, Benjamin. *La image azteca*. México: FCE, 1984.
- KLIBANSKY, Raymond & Panofsky, Erwin & Saxl, Fritz. *Saturne et la mélancolie*. Paris: Gallimard, 1969.
- KOSHIBA, Luís. *A honra e a cobiça*. Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de História da FFLCH da USP. 2 vols. São Paulo, 1988.
- LACOUTURE, Jean. *Os jesuítas; 1^a conquista*. Lisboa: Círculos de Leitores, 1993.
- LANCIANI, Giulia. "Uma história trágico-marítima". In: Chandeigne, Michel (org.). *Lisboa ultramarina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- LEFORT, Claude. *As formas da história*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*. Lisboa: Ed. 70, 1987.
- _____. *Histoire et imaginaire*. Paris: Poesis, 1986.
- LENOBLE, Robert. *História da idéia de natureza*. Lisboa: Ed. 70, s/d.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 vols. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.
- 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 Thevet, cosmographe des derniers Valois*. Genebra: Droz, 1991.

- _____. "Le déclin du savoir, la crise de la cosmographie à la fin de la Renaissance". *Annales*, 44: 239-260, 1991.
- _____. *Le cannibale*. Paris: Perrin, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Minhas palavras*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- LOVEJOY, Arthur & BOAS, George. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Ensaios suplementares de W.F. Albright and P.E. Dumont. 2ª ed. Nova York: Octagon Books, 1973.
- MACCORMACK, Sabine. "Demons, imagination and incas". In: Greenblatt, Stephen (org.). *New World Encounters*. Berkeley: The California University Press, 1993.
- MACHADO, Alcântara. *Vida e morte do bandeirante*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1980.
- MASON, Peter. *Deconstructing America*. Nova York: Routledge, 1990.
- MARAVALL, José Antonio. *Antiguos y modernos*. Madri: Alianza Universidad, 1986.
- MARCHANT, Alexander. *Do escambo à escravidão*. São Paulo: Companhia Ed. Nacional, 1943.
- MARKL, Dagoberto L., "Introdução ao estudo do 'Inferno' do Museu Nacional de Arte Antiga". *Boletim Cultural* (Póvoa de Varzim), XXVI (2): 541-61, 1989.
- _____. "Descobrimento ou uma arte de fixação". *Vértice*, 3 (2. série), 1988.
- McCONICA, James et alii. *Renaissance Thinkers*. Oxford/Nova York: Oxford University Press, 1993.
- MENDONÇA, Paulo Knauss. *O Rio de Janeiro da pacificação*. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 1991.
- MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambás*. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização; a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra; índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- _____. "As populações indígenas do litoral brasileiro no século XVI: transformação e resistência; escravidão indígena e despovoamento na América portuguesa: S. Paulo e Maranhão". In: *Brasil nas vésperas do mundo moderno*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1991.
- _____. "Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII". In: Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/SMC/Companhia das Letras, 1992.
- NEMÉSIO, Vitorino. *O campo de São Paulo — a Companhia de Jesus e o plano português no Brasil*. Lisboa: Panorama, 1971.

- NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense, 1971.
- NOVAIS, Fernando A., *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 1983.
- PADGEN, Anthony. *The Fall of Natural Man*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- _____. *Spanish Imperialism and the Political Imagination*. Yale: The Yale University Press, 1990.
- _____. "Ius et Factum: Text and experience in the writing of Bartolomé de Las Casas". In: Greenblatt, Stephen (org.). *New World Encounters*. Los Angeles: The California University Press, 1993.
- _____. *European Encounters with the New World*. New Haven/Londres: Yale University Press, 1994.
- PERRONE-Moisés, Beatriz. "Índios livres e índios escravos; os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI e XVIII)". In: Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/SMC/Companhia das Letras, 1992.
- PINHO, Wanderley. *Aspectos da história social da cidade do Salvador, 1549-1650*. Bahia, 1959.
- PRADO, Décio de Almeida. *Teatro de Anchieta a Alencar*. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- RAMINELLI, Ronald. *Tempo de visitas*. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de pós-graduação do Departamento de História da Universidade de São Paulo, 1990.
- ROMERO, Adriana. *Todos os caminhos levam ao céu: relação entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do século XVI*. Dissertação de mestrado apresentada ao IFCH-Unicamp. 2 vols. Campinas, 1990.
- ROPER, Lyndal. *Edipus & the Devil; witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe*. Londres: Routledge, 1994.
- ROSALDO, Renato. "From the door of his tent: the fieldworker and the inquisitor". In: CLIFFORD, James & MARCUS, George E., *Writing Culture — the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: Univ. of California Press, 1984.
- ROSSI, Sir David. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1987.
- RUPP-EISENREICH, Britta. *Histoires de l'anthropologie (XVI^e-XIX^e siècle)*. Paris: Klincksieck, 1984.
- RYAN, Michael T., "Assimilating New World in Sixteenth and Seventeenth Centuries". *Comparative Studies in Society and History*, 23:519-538, 1983.
- SCAGLIONE, Aldo. "A note on Montaigne's 'Des cannibales' and the humanist tradition". In: CHIAPELLI, F., op. cit.
- SCHWARTZ, Stuart B., *Sovereignty and Society in Colonial Brazil*. Berkeley: University of California Press, 1973.
- _____. *Segredos internos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

- SOLÉ, Jacques. *Les mythes chrétiens de la Renaissance aux Lumières*. Paris: Albin Michel, 1979.
- SPENCE, Jonathan D., *O palácio da memória de Matteo Ricci*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- _____. *Inferno atlântico; demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- THOMAS, George. *Política indigenista dos portugueses no Brasil; 1500-1640*. São Paulo: Loyola, 1981.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América, a questão do outro*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- TRIGGER, Bruce. *Les indiens, la fourrure et les blancs*. Quebec: Boreal/Seuil, 1990.
- VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____. "Idolatrias luso-brasileiras: as santidades indígenas". In: *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- _____. *A heresia do trópico, santidades ameríndias no Brasil colonial*. Tese de professor titular da área de História Moderna e Contemporânea do Departamento de História, apresentada ao CEG-ICHF — Universidade Federal Fluminense. Niterói, 1993.
- WHITE, Hayden. *Tropics of Discourse; Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.
- WÖLFFLIN, Heinrich. *Renascença e barroco*. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- ZAVALA, Sílvio. *Filosofia de la conquista*. México: FCE, 1947.
- ZIKA, Charles. "Body Parts, Saturn and Canibalism: Visual Representations of Witches. Assemblies in the Sixteenth Century". Artigo para volume da conferência, *Le sabbat des sorciers en Europe (XV^e - XVIII^e siècles)*, realizada na École Normale Supérieure de Fontenay-St. Cloud, 4-7 novembro de 1992. Ex. mimeogr.