

**Corpo submisso, corpo produtivo:
Os jesuítas e a doutrinação dos indígenas nos séculos
XVI e XVII**

**Submissive body, productive body:
The Jesuits and the indoctrination of the Indians in
XVI and XVII centuries**

Monique Brust

Mestre em História Social - UFF

Correio eletrônico: monique.brust@ig.com.br

Resumo: Este artigo examina as práticas, os mecanismos, as crenças e os discursos inerentes ao processo de doutrinação do corpo indígena e ao seu enquadramento aos moldes culturais europeus no interior dos aldeamentos jesuítas, investigando o conjunto de estratégias, destinadas a introduzir a lógica e a ética cristãs nas mentes dos ameríndios, assim como as possíveis "reações" e "estratégias" desenvolvidas por parte dos indígenas no sentido de uma "adaptação" a nova realidade.

Palavras-chave: índios – colonização – corpo – jesuítas – doutrinação.

Abstract: This article examines the practices, mechanisms, creeds inherent to the doctrinal process of the Indian body and their adaptation in the European cultural moulds in the inner Jesuitical villages, investigating the strategies destined to introduce the logic and the Christian ethic in the Indians' intellects, and, at the same time, the "reaction" and "strategies" developed by the Indian in the sense of "adaptation" to the new reality.

Key-words: Indian – colonization – body – Jesuits – indoctrination.

(...) o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo
corpo produtivo e corpo submisso.

Michel Foucault

O Papa Paulo III ratificava, em 1537, através da Bula Veritas Ipsa, aquilo que ninguém mais poderia contestar ou duvidar: os autóctones eram reconhecidamente humanos e semelhantes aos europeus, capazes de fé cristã e, como tais, senhores de seus bens e de sua liberdade, mesmo quando ainda não convertidos, podendo, portanto, responder legalmente por seus atos. Sendo incorporados ao sistema jurídico português, os ameríndios ficavam suscetíveis às penalidades previstas no mesmo e, embora o Papa determinasse que estes deveriam ser atraídos à Fé cristã pela “pregação da Palavra de Deus e o exemplo de boa vida”, as punições – refiro-me às terrenas e às divinas – muitas vezes serviram para “sujeitar” – nas palavras de Nóbrega – aqueles que insistiam em se afastar da Verdade dos cristãos e da Civilização oferecida pelos missionários em seus Aldeamentos.

Assim, se por um lado, o ameríndio não podia ser comparado, nem por sua aparência exterior – seu corpo – nem por seus feitos – sua cultura – com os padrões já conhecidos pela cristandade, embora a mesma reconhecesse a sua humanidade e, conseqüentemente, a sua semelhança com o europeu, por outro, cabia principalmente aos missionários a missão de trazê-lo para a civilização, incorporando-o a estes padrões culturais, afastando-o da natureza e apagando os traços presentes da animalidade, visíveis em seu corpo, entendido como lugar de inscrição dos pecados, que o deformavam e que deveriam ser combatidos com a aplicação de regras estritas de comportamento, as quais freariam a voracidade típica das espécies selvagens. É justamente neste ponto que incide nosso principal foco de análise deste artigo, isto é, no estudo das práticas, dos mecanismos, das crenças e dos discursos inerentes ao processo de doutrinação do corpo indígena e do seu enquadramento aos moldes culturais europeus.

Neste sentido, nenhuma afirmação ilustraria melhor a concepção de disciplinarização do corpo indígena do que a frase de Michel Foucault que nos serve de epígrafe. Estando diretamente mergulhado num campo político, o nativo esteve ao alcance imediato de relações de poder que o investiam, o marcavam, o dirigiam, sujeitando-no a trabalhos, obrigando-no a cerimônias, exigindo-lhe sinais de submissão e aceitação da nova realidade que se instaurava. Estas relações – nem sempre amistosas e quase sempre passíveis de negociação entre interesses e mecanismos de sobrevivência de ambos os grupos – passavam por um conjunto de estratégias, destinadas a introduzir a lógica e a ética cristãs nas mentes dos ameríndios, que consistiam na demarcação geográfica dos espaços sociais e dos sagrados bem como no estabelecimento de normas do uso do corpo, na posse de saberes setoriais por parte dos jesuítas, como saúde, educação e Justiça, e no controle e racionalização do tempo em prol de atividades tidas como produtivas e benéficas para a catequese e, em última instância, para a colonização. Neste processo, como bem lembrou Neves (1978: 150), a invariante foi o corpo, isto é, antes de qualquer coisa, era preciso purificá-lo, batizando-o, suprimindo a antropofagia, a poligamia, as cicatrizes e adornos demoníacos, disciplinando-o, através da imposição de regras e restrições, além de castigos, os quais deixavam marcas sobre a carne pecadora, cobrindo-o, enfim, com o manto da cultura européia, preparando-o para sua inserção ao mundo do trabalho e da religião.

Em seu apontamento das coisas do Brasil, de 1558, o jesuíta Manuel da Nóbrega idealizara uma espécie de plano de colonização o qual marcou uma mudança nas estratégias de catequese e, conseqüentemente, na forma dos missionários se relacionarem com os autóctones durante o processo de evangelização. Da fase inicial das missões volantes, através das quais um pequeno número de padres visitava aldeia por aldeia, com ou sem apoio militar, passava-se à prática de agrupar os índios nas proximidades dos núcleos de povoamento portugueses, assentados em aldeamentos construídos

especialmente para recebê-los. Sob a tutela dos padres, os índios se equiparavam, a filhos-famílias na medida em que, como definiu Serafim Leite, o exercício da autoridade era desenvolvido de forma paternal, com as manifestações concomitantes de correção, proteção, assistência e defesa (Leite, 2000, Tomo II: 28ss).

Na verdade, se a política dos aldeamentos proposta por Nóbrega facilitava de certa forma o trabalho dos missionários, trazendo os autóctones para o interior do território cristão e produzindo uma reserva de mão-de-obra expressiva e cobiçada pelos colonos (cf. Monteiro, 1994; Schwartz, 1988: 40ss), também proporcionou aos índios novas possibilidades de sobrevivência e adaptação a uma realidade que se modificara radicalmente, com resultados trágicos para os mesmos, infelizmente. Como demonstrou Celestino (2000: passim), a condição de aldeado ou de súdito da Coroa portuguesa poderia muitas vezes significar a garantia de certos privilégios bem como o reconhecimento de antigas lideranças indígenas, embora o contexto de mistura de etnias no interior das Aldeias não favorecesse tais ocorrências. Neste sentido, além de constituírem espaços propícios a transformação processual e permanente da natureza indígena como forma de integrá-la aos ditames da colonização, os Aldeamentos também foram espaços de reconstruções de histórias e identidades numa dinâmica cultural de mão-dupla, que fundiu crenças, práticas, costumes e discursos (Bosi, 1992: passim).

Segundo a perspectiva jesuítica, a alma indígena deveria ser salva por meio da conversão, mesmo que para isso tivesse que ser cativo, condição preferível à de pagão. Neste sentido, o projeto catequético é homólogo da conquista territorial, ocupando espiritualmente o vazio das almas, disciplinando os corpos e produzindo outra percepção dos mesmos, assim como analisou Neves (idem, passim). Desta forma, se a conversão deveria vir preferencialmente pela pregação da Palavra de Deus e exemplo de boa vida como determinara Paulo III, não se descartava a sujeição do gentio bravo, ou

seja, a guerra justa contra aqueles considerados bárbaros, condição que justificaria a mesma (Novaes, 1998: 347ss).

A doutrina prevista por Nóbrega em seu plano, e mais tarde “aperfeiçoada” por Vieira, definia a função das Aldeias como a de corrigir o corpo do Brasil (Neves, 1978: 131), através de censuras restrições e penalidades destinadas a produzirem uma outra percepção corporal nos ameríndios, reprimindo a “bestialidade” inerente a sua cultura, purificando a carne e ao mesmo tempo, preparando-a para o trabalho, encarado sob uma perspectiva ascética.

Sob a ótica cristã, o trabalho é encarado como categoria transcendente, isto é, a passagem do verdadeiro cristão sobre a terra é assinalada por sua obra, pelo aqui edificou. Em contrapartida, o “ócio” atribuído à vida selvagem é visto como o campo preferido de atuação demoníaca, espaço propício para as tentações, portanto, ação versus ócio constituiria a primeira oposição indicadora entre civilização e barbárie. Nesta perspectiva, tanto na vida religiosa, como no mundo do trabalho, era preciso esforço físico e devoção, devendo esta última ser demonstrada não só aos religiosos, na catequese diária, mas à própria Coroa, na medida que para o Estado, a vassalagem dos povos autóctones significava uma reserva de mão-de-obra domesticada, fiel e politicamente eficaz na constituição de uma sociedade colonial que garantisse à metrópole a posse dos territórios conquistados.

Neste sentido, a evangelização “significou no plano ideológico o que a escravidão significou no plano econômico, transformar o “Outro” no “mesmo” pelos discursos, ritos e símbolos fazia parte de um processo redutivo no plano econômico, que visava reduzir o índio “brabo”, inapto ao trabalho nos engenhos e fazendas, a um índio manso, perfeitamente integrado nos diversos percursos de tipo colonial que o português veio implantar no Brasil (Hoonart, 1992: 146-7).

A cisão entre aqueles índios aldeados, aliados no processo de conquista e colonização da América, e os índios bárbaros, que entravavam o

desenvolvimento econômico e a catequese no Brasil, pressupunha tratamentos diferenciados. Ao primeiro, as “vantagens” oferecidas pelos Aldeamentos jesuíticos e pelas novas possibilidades de sobrevivência a eles inerentes, aos últimos, a guerra justa e o conseqüente cativo quando não a morte em batalha.

De fato, nem todos os colonos se mostravam unívocos a favor da escravidão como forma de exploração do trabalho indígena, nem todos os jesuítas se opunham a sua sujeição em casos específicos, embora uns e outros questionassem mutuamente as formas de controle e os métodos utilizados para atrair as populações autóctones para a sua esfera de ação. Para os missionários, não importava tanto a forma de exploração da mão-de-obra, já que a utilização do indígena era tolerada mediante remuneração e a prazos fixos, o que se desejava era evitar a derrocada dos fins da catequese pelos “maus exemplos” advindos de uma concepção errada de tratamento do índio através de uma legislação que controlasse os “abusos” institucionais dentro e fora dos Aldeamentos (Neves, 1978: 132-33). A lei de 1595, por exemplo, deliberava sobre a questão da escravização do indígena e, na de 1596, a Coroa proibia o uso dos índios por jesuítas e colonos, a menos que fossem pagos como homens livres e como tais tratados (Thomas, 1982: 224-25).

No entanto, em se tratando de mão-de-obra acessível e barata, numa sociedade dependente do trabalho indígena para o desenvolvimento de sua economia, o que se disputava eram as formas de controle e integração dos grupos nativos. Daí, a dificuldade da Coroa em conciliar “estratégias” distintas de colonização, isto é, se por um lado, os colonos empregavam a coerção direta, através da escravidão, os jesuítas, preferiam, segundo uma concepção teológica da questão, a formação de um campesinato indígena para suprir as demandas européias, embora este sistema tenha se mostrado ineficaz. Assim, se por um lado, a Coroa era impelida, por considerações morais e teológicas, a reconhecer a humanidade dos índios e, conseqüentemente, garantir a sua

evangelização proibindo a sua escravização de forma ilegal; por outro lado, esta se defrontava com a realidade da economia colonial, que impunha a sua própria lógica.

Os interesses de colonos e jesuítas confrontaram-se com a despreocupação dos tupinambás com os excedentes agrícolas e os lucros advindos de sua venda, encarada como prova de sua irracionalidade ou de sua parca humanidade. Adeptos de um ritmo de produção e de trabalho sazonal, que visava atender apenas às necessidades vitais, os índios deveriam adequar-se, segundo os objetivos colonizadores, ao ritmo da agricultura intensiva, vista como sinônimo de civilização, já que requeria organização, disciplina e controle da natureza, em comparação à "cultura do ócio" vivida pelos tupinambá, apegados à caça, à pesca e aos "vícios" que acompanhavam a vida selvagem. Desta forma, o trabalho – e principalmente através dele – era uma forma de disciplinar o indígena, de inseri-lo à sociedade em formação e de integrá-lo aos padrões de civilidade conhecidos pelos europeus, embora não fosse o único meio.

A ocupação racional do tempo, preenchendo todas as horas em que os índios não estavam desempenhando tarefas econômicas ou práticas religiosas, visava afastar os ameríndios da vida selvagem, ocupando mente e corpo, subordinando o tempo dos catecúmenos ao trabalho, livrando-os dos vícios e pensamentos impuros, direcionando suas energias para uma atividade produtiva, no sentido amplo do termo, uma vez que do trabalho indígena dependia não só o sustento da Aldeia, mas o próprio sucesso da catequese, se levarmos em consideração o fato de que cabia aos ameríndios o cultivo do algodão, com o qual eram confeccionadas as vestimentas, assim como a construção de igrejas e casas para cada família, suprimindo a infame coabitação dos indivíduos. Neste sentido, trabalho é sinônimo de civilização e sobrevivência, possuindo um teor purificador, na medida em que combate ao que Leite (2000: 93) chamou de preguiça anticivilizadora. Tratava-se, portanto, de substituir a "ociosidade" pagã pela atividade cristã, mesmo naquelas horas

deixadas livres pela religião e pela economia, as quais eram preenchidas com a organização de festas e recepções aos visitantes, símbolos da unidade entre cristãos e neófitos, além de propiciar uma ocasião de reconhecimento do sucesso das Aldeias por parte das demais autoridades representantes do poder civil e eclesiástico da colônia.

Sob esta perspectiva cristã, no estado decaído do homem, era preciso dominar o corpo, livrando-o do jugo do mundo animal, o qual, no caso indígena, tornava-se ainda mais evidente, uma vez que, seus corpos, assim como os dos seres irracionais, encontravam-se em perfeita harmonia com a natureza. Logo, da estranha relação que eles mantinham com o próprio corpo, os jesuítas recolheram indícios de que por detrás de sua aparente inocência, o Demônio estava agindo, corrompendo as almas. Cabia, portanto, aos missionários, descobrir até que ponto este conseguira avançar nos Trópicos, livrando os povos autóctones de sua ação perniciosa, seja através da política das Aldeias, a qual previa o disciplinamento do corpo através de leis e punições destinadas a combater as três práticas corporais consideradas abomináveis aos olhos de Deus pelos jesuítas, quais sejam, o incesto, o canibalismo e a nudez, seja por meio da manipulação do medo demonstrado pelos autóctones diante das epidemias que devastavam as populações nativas e das catástrofes naturais, bem como do estreitamento dos laços de dependência em relação aos padres, senhores da cura e da possibilidade de obtenção de privilégios na sociedade em formação.

Entretanto, nada poderia estar mais distante da visão nativa sobre o corpo humano do que a mentalidade cristã, que o transformou no locus privilegiado do pecado. De todas as grandes revoluções culturais ligadas ao triunfo do cristianismo no Ocidente, uma das maiores é a que diz respeito ao corpo. Segundo Le Goff, “Para os cristãos, a encarnação é a humilhação de Deus, assim como o corpo é a prisão da alma, sua imagem e a sua definição. Neste sentido, o horror ao corpo culmina nos seus aspectos sexuais e na anatomia feminina” (1994: 145ss).

Como dizíamos acima, a relação do indígena com o seu próprio corpo e com a natureza causava estranhamento e repúdio aos ocidentais, sobretudo por três comportamentos ou práticas corporais: a nudez, que é a falta de qualquer sentimento de pudor entre os nativos em relação à exposição de seus corpos; o canibalismo, que significa a inexistência de qualquer interdição quanto à ingestão do corpo do Outro e o incesto, que é o desconhecimento de qualquer restrição ao “uso” do corpo (Neves, 1978: 56). Assim, o processo de conversão pressupunha uma etapa corpórea, na qual deveriam ser extirpadas todas estas práticas corporais, ora identificadas com o mundo animal, ora atribuídas à esfera demoníaca.

No que se refere à nudez dos índios, leigos ou religiosos, todos sem exceção registraram-na, ora atribuindo-a à inocência, ora associando-a ao comportamento lascivo dos povos selvagens. Contudo, chama a atenção especialmente o horror manifestado pelos jesuítas face à falta de pudor entre os autóctones. Esta atitude, como lembrou Vainfas (1997: 33), parecia refletir uma época – tempo de Reformas – obcecada pela ocultação dos corpos, pela repressão à sexualidade “desregrada” e pelo exame de si mesmo, promovido pelo sacramento da Confissão, pois, embora na Europa, as pessoas adotassem uma atitude menos inibida – ou poderíamos dizer, mais infantil – com relação à exibição do corpo nu e muitas de suas funções – o que não justificaria o estranhamento de leigos e religiosos frente à nudez dos indígenas – esta despreocupação ou falta de pudor, como prefere Bologne (1990: 26ss), vai desaparecendo lentamente no século XVI, com a difusão dos manuais de boas maneiras e com as sucessivas restrições aos banhos públicos, os quais tenderiam a desaparecer totalmente (Elias, 1994: I).

No século XV, os manuais de confissão continham uma lista cada vez mais longa de pecados possíveis e os padres procediam a um interrogatório cada vez mais meticuloso sobre os mais variados assuntos. O Concílio de Trento aceleraria este processo, impondo regras estritas de exame de si mesmo e atribuindo uma importância maior à penitência no jogo da confissão e

da direção espiritual (Foucault, 1984: passim). Neste contexto, a nudez indígena era vista como ofensiva e escandalosa, descabida em gente cristã e provocadora da lascívia entre a população. Era imperioso, portanto, cobrir os corpos, impondo-lhes atitudes de decoro segundo as normas de decência européias. Nóbrega, por exemplo, inquietava-se diante desta situação, criando diversas maneiras de vesti-los, fornecendo vestimentas sobressalentes dos padres aos índios, pedindo roupas às autoridades eclesiásticas, considerando a possibilidade de os próprios índios fiarem o algodão de seus vestidos, medida incorporada ao plano geral dos aldeamentos de 1558 (Nóbrega, 1549-60: 85).

Aos olhos dos religiosos, o despudor na exibição dos corpos combinava-se com a licenciosidade na qual viviam os indígenas. Fernão Cardim chegou a comparar o interior das ocas a um labirinto infernal, onde o fogo, aceso dia e noite, verão e inverno, era a única roupa de que se utilizavam os aborígenes e onde a promiscuidade imperava, já que cem ou duzentas pessoas viviam num só lugar, cada casal em seu rancho, sem repartimento nem divisão, à vista uns dos outros (Cardim [1583-1625], 1978: 185-86). Segundo Gabriel Soares de Sousa, não havia pecado da carne que não cometessem (Sousa [1587] 1971: 308), no que eram acompanhados pelos colonos, para desespero de Nóbrega ([1549-60], 1931: 194).

O próprio espaço físico das aldeias deixava clara a idéia da sujeição como forma legítima e mesmo necessária à conversão. Ao lado da Igreja, Mem de Sá mandara instalar o tronco e o pelourinho, como forma de "lhes mostrar que têm tudo que os cristãos têm, e para o meirinho meter os moços no tronco, quando fogem da escola e, para outros casos leves, com a autoridade de quem os ensina e reside na Vila (...) são muito contentes e recebem melhor o castigo que nós" ([1560]: 227ss). A idéia era transformá-los em vassallos do Rei através da sujeição à Igreja.

Aplicadas de forma irrestrita a brancos e índios as punições corporais eram corriqueiras nas aldeias, das quais as mais comuns à prisão e o açoite,

consideradas, na época, como penalidades brandas – geralmente infligidas a índios fugitivos e aos que faltavam à missa ou à escola–, embora causasse certo estranhamento na Europa o fato destas serem aplicadas de forma irrestrita a brancos e índios, ainda mais por estes castigos, muitos deles aplicados com extrema severidade, serem infligidos na presença de religiosos (Leite, 2000, Tomo II: 81).

A este respeito, Serafim Leite cita o caso de Antônio Dias, célebre sertanista que deixara castigar diante de si índios e índias, todos nus. Tendo o Padre Geral interrogado o Visitador Cristóvão de Gouveia sobre o caso, este respondera que a presença do Padre era para que não matassem os índios com os açoites e quanto à nudez, esta não era de se estranhar nas terras do Brasil. Pior, segundo o relato, era o castigo aplicado aos estudantes na Europa (idem).

Os “delitos” mais comuns nas Aldeias foram, durante os primeiros tempos, a antropofagia, e, ao longo de todo o período de atuação da Companhia de Jesus no Brasil, as bebedeiras, brigas, adultérios, roubos, faltas não justificadas ao trabalho, à escola, e aos atos do culto. A pena de morte não existia, embora a sua ameaça pairasse sobre os índios antropofágicos, até por que esta ia contra os preceitos cristãos. O homicídio era normalmente punido com a prisão perpétua. Sodomia e bestialidade, com três meses de prisão, acorrentado e quatro sessões de chibatadas no pelourinho; o incesto e os abortos provocados, com dois meses de prisão e sessões de fustigação pública; para o adultério quinze dias de prisão e vinte e cinco açoites; feitiçaria, prisão, tronco e fustigações públicas além de freqüentemente os feiticeiros serem expulsos da Aldeia, o que corresponderia à exclusão do corpo de Cristo; para roubos, havia a pena de prisão proporcional ao delito, seguida de açoites, e assim por diante. A disciplina pública, prática comum na América, em certas circunstâncias também era encarada como uma espécie de punição (Leite, Tomo II: 79). É o caso de Fernão Ribeiro, índio do Brasil, o qual confessara ter blasfemado contra o sacramento da comunhão, afirmando que este levava a

morte a outro gentio e, por ter se mostrado arrependido, fora preso, penitenciado e condenado a pedir perdão em público na Igreja, disciplinando-se perante os fiéis (Mendonça [1591-1592], 1935: 36ss).

Na verdade, havia uma preocupação por parte dos padres com os excessos e a severidade na aplicação das penalidades e, principalmente, com a manutenção das boas relações com indígenas, evitando-se desta maneira as fugas e insurreições. Em meados do seiscentos, Vieira sugeria que os jesuítas procedessem paternalmente com os índios e que estes não fossem castigados por suas próprias mãos, mas por meio dos principais de sua própria nação “como forma de satisfazer os nativos e manter o respeito e a autoridades dos padres sobre os mesmos (Leite, 1940: 265ss). Na execução de tal unção destaca-se a figura do meirinho. Eleito pelo Governador, o meirinho era a autoridade secular responsável pela execução das penas, subtraindo aos padres a tarefa incômoda de castigar fisicamente um semelhante. Além disso, cada povoação deveria possuir um procurador do gentio – segundo o alvará de 1596 (Thomas, 1982: 224-5) – eleito pelo Governador, com parecer de dois religiosos da Companhia, cuja função, teoricamente, era a de decidir os litígios entre colonos e índios, embora a sua atuação fosse quase inexpressiva pelo menos até a segunda metade do século XVIII (Celestino, 2000: 124).

Existe uma passagem, citada por Simão de Vasconcelos, que é representativa da prática das punições corporais no interior das aldeias e do papel dos jesuítas nestas situações. Trata-se do caso do mancebo mestiço, acusado de prevaricar em matéria de castidade e condenado a ser enterrado vivo. Aberta a cova, procedia-se já aos preparativos imediatos para o enterro, quando o Irmão Pero Correia, intercedendo junto a Nóbrega, alcançara o perdão para o condenado (Vasconcelos, 1977, Vol. I: 128-9). A intercessão de Correia, o perdão de Nóbrega, os preparativos para a execução da pena eram parte de um Teatro destinado a atemorizar e repreender os pecadores, mas também a demonstrar a infinita benevolência e misericórdia dos jesuítas, os quais, sendo representantes de Deus no Novo Mundo, estavam prontos a

relevar, suavizando as punições e acenando com a oportunidade de uma nova vida àqueles que insistiam em permanecer na escuridão da vida pagã. Sob ambos os aspectos, o “espetáculo” era exemplar.

Havia, entretanto, penalidades mais “brandas”, jejuns, abstinências, flagelações e outras penitências promoveriam, segundo a concepção cristã, uma inscrição de sofrimento na carne, modificando seu aspecto físico e suas necessidades vitais, afastando os pecados, fruto dos desejos impuros e da selvageria evidente nos corpos indígenas, construindo, paralelamente, uma memória, imprimindo de forma visível e “irreversível” a adesão total e irrestrita à cultura européia e, em última instância, à civilização. As punições infligidas não só aos ameríndios, mas também aos colonos, deixavam marcas, um registro na carne que permitia a “leitura” da gravidade da transgressão dos condenados (Neves, 1978: 119ss). Estas não apenas castigavam o corpo, afastando-o da ação demoníaca, mantendo-o bem ajustado às leis do cristianismo, mas aprimoravam a alma, purificando o espírito pela ação missionária dos Jesuítas.

Organizar as massas com base na família cristã, extirpando as transgressões morais implementadas por índios e colonos; fazê-los crer na verdade divina segundo as regras da Igreja, atacando os sincretismos, as superstições e as heresias do Trópico; promover o desenvolvimento da colonização, eis a difícil tarefa que se impunha a autoridades civis e eclesiásticas. Tarefa a qual pressupunha algumas adaptações à realidade colonial, isto é, da condenação geral dos índios ao inferno, homens como Nóbrega passaram a suplicar que Roma atenuasse o rigor dos impedimentos aos casamentos consangüíneos (Nóbrega, *op. cit.*: 148).

De fato, os missionários foram obrigados, pela força das circunstâncias, a ceder no rigor das regras oficiais da Igreja, seja no relaxamento da disciplina matrimonial, concedendo licenças especiais para casamentos consangüíneos, seja na administração do sacramento da confissão por intérprete, prática condenável aos olhos de alguns padres (Leite, 1954: 357-366, 400-9) e até mesmo em relação à nudez, parcialmente tolerada, uma vez que não

dispunham de meios para vesti-los totalmente. Aliás, diversos elementos da cultura indígena: o canto, a dança, as narrativas mitológicas, os gestos dos Caríbas e até mesmo expressões lingüísticas foram apropriadas como estratégia de catequização (Bosi, 1992: 65ss).

Em relação à antropofagia, no entanto, era preciso medidas mais drásticas, até porque esta era uma prática abominável aos olhos dos cristãos, vista como uma forma extrema de barbárie. Embora Nóbrega demonstrasse certo otimismo a este respeito, a verdade era que, ao atacar o canibalismo, os jesuítas atingiam diretamente a um dos pilares mais importantes da cultura tupinambá, qual seja, a vingança, à qual estava atrelada a idéia de honra e de valor guerreiro. A vingança era o centro irradiador de todos os “maus costumes” que os missionários vinham combater: guerra, canibalismo, poliginia, bebedeiras, acumulação de nomes, honras, tudo girava em torno deste tema. Não por acaso, muitos índios, abandonavam a antropofagia, forma máxima da vingança, mas não o confronto com o inimigo, forma mínima e necessária da vingança (Castro, 1992: 21-74). Como afirmou John Manuel Monteiro, “paulatinamente, ficava mais e mais claro para os portugueses que a transformação do prisioneiro em escravo, através da manipulação da guerra, envolvia antes a redefinição ritual e social do sacrifício humano” (Monteiro, 1994: 33).

Uma das estratégias adotadas para a extinção da antropofagia foi a implacável guerra aos índios conduzida pelos governadores-gerais – que terminaria com a proibição de guerras indígenas sem licença e com a decretação da pena de morte para crime da antropofagia – através da qual os portugueses – juntamente com alguns grupos aliados interessados nas vantagens imediatas de tal expediente – conseguiram finalmente domesticar a guerra indígena, retirando-lhe o caráter de fundamento e finalidade do socius, transformando-a em meio para os seus próprios fins (Castro, 1992: 51), isto é, a utilização do valor guerreiro dos nativos em função dos interesses militares e escravistas europeus assim como a demanda dos portugueses por prisioneiros

vivos ajudou a extinguir a antropofagia, alterando a hierarquia de prestígio e aumentando temporariamente a capacidade de sobrevivência daquelas tribos que colaboravam mais intensamente com o tráfico escravo (Monteiro, 1994: 33) Sobre este aspecto das relações euro-indígenas, Anchieta, referindo-se aos Tamoios, escreve: “(...) a principal razão que os motivou a quererem a paz não foi o medo que tivessem aos Cristãos (...) mas o desejo grande que têm de guerrear com seus inimigos Tupis, que até agora foram nossos amigos (...)” (Anchieta: 1988: 209).

Neste sentido, se para os portugueses, o envolvimento nas guerras intertribais, através do estabelecimento de alianças, significava a presença de um considerável número de prisioneiros de guerra e, conseqüentemente, um possível mecanismo de suprimento de mão-de-obra cativa para os eventuais empreendimentos coloniais, para os índios as alianças com os europeus também traziam vantagens imediatas, sobretudo nas ações bélicas empreendidas contra os seus inimigos, o que não deixou de trazer conseqüências trágicas para a população autóctone, acuada diante da transformação do seu hábitat, das freqüentes epidemias e, principalmente da subversão dos valores implícitos à guerra indígena, transformando-a em ocasião privilegiada para a escravização dos mesmos.

Não cabe aqui analisar em profundidade as possíveis causas da decadência da antropofagia entre os tupinambá, nem mesmo o papel da instituição no interior de sua cultura, questões já bem explorada por diversos autores, como Castro (1992; 1986), interessa-nos, sobretudo, a ação dos jesuítas e das autoridades civis no sentido de extirpá-la. Neste sentido, não podemos deixar de concordar com Viveiros de Castro (1992: 59) quando ele afirma que o fato do canibalismo ser uma abominação absoluta e, por isso mesmo inaceitável entre os cristãos, enquanto a vingança era encarada apenas como um “mau costume”, contribuiu para uma maior tolerância dos europeus frente à última.

Vejamos o caso do principal da aldeia do Tubarão, este pedira licença ao governador Duarte da Costa para matar aquele que havia assassinado os seus “para consolar o nojo que tinha dos que lhe haviam mortos”. Licença concedida, mataram-no e comeram-no, segundo nos conta Manuel da Nóbrega. Contudo, somente diante dos queixumes dos padres frente a tal prática é que o governador ameaçou os índios, mandando apregoar em suas aldeias, sob a pena de morte, que ninguém comesse carne humana.(Nóbrega, *op.cit.*: 157).

O fato dos cristãos incentivarem as guerras intertribais seja através do escambo ou com promessas de segurança e proteção por meio de alianças guerreiras, angustiava aos padres, os quais consideravam tal prática um estorvo à conversão. Na capitania de São Vicente, por exemplo, os portugueses buscaram aumentar a oferta de mão-de-obra indígena por meio da aliança com os Tupiniquim, transformando-a de uma relação de relativa igualdade para uma de subordinação absoluta, no que muito contribuiu a intermediação de João Ramalho, o genro de Tibiriçá (Monteiro, 1994: 33-34). O caso específico de João Ramalho – o qual, segundo Schmidel, poderia reunir cinco mil índios em um só dia (*apud idem, ibidem*) – é um bom exemplo de uma outra forma de dominação portuguesa e que foram cruciais no desenvolvimento das relações luso-indígenas no Brasil em favor dos europeus, qual seja, o casamento ou mais precisamente, o concubinato freqüentemente denunciado e condenado pelos jesuítas.

Outra estratégia fundamental para o fim do canibalismo foi a internação dos meninos índios nos colégios jesuítas. Nas escolas, os futuros discípulos do cristianismo aprendiam a detestar a ingestão de carne humana assim como rejeitar os costumes e tradições de seus ancestrais, sob uma rígida disciplina que previa ásperas repreensões, açoites e privações para aqueles que não se enquadrassem ao padrão disciplinar importado da Europa e adaptado aos Trópicos. Nas crianças se concentrava toda a esperança da conversão do gentio: "Estes, entre os quais vivemos, entregam-nos de boa vontade os filhos

para serem ensinados, os quais depois, sucedendo a seus pais, poderão constituir um povo agradável a Cristo" (Leite, 1954, vol. II: 106).

A infância era encarada como um momento propício para a catequese uma vez que certas práticas e valores culturais ainda não se tinham sedimentado, além disso, a dedicação às crianças sustentava-se na idéia de que os pequenos, ainda não “contaminados” pelos pecados de seus progenitores, representavam a pureza divina (Priore, 1992: 11-27), em contraposição aos jovens, os quais, na puberdade, tendiam a seguir os pais e a abandonar os ideais catequéticos. Não à toa, Anchieta recomendava o seu afastamento dos adultos, vistos como uma influência perniciosa para os jovens, já que, segundo o jesuíta, “cerravam os ouvidos para não ouvir a palavra da salvação e converter-se ao verdadeiro culto de Deus” (Anchieta, *op.cit.*: 155).

A estrutura de ensino montada pelos jesuítas desenvolvera-se em dois planos fundamentais: o das escolas elementares (de ler, escrever e contar), direcionadas às crianças pequenas e os colégios, voltados para a instrução superior dos adolescentes. Nas escolas, havia uma rotina a ser seguida, a qual deveria preencher todas as horas livres com ladainhas, rezas, missas doutrinas, aulas de ler e escrever, cantos e festas religiosas: pela manhã, após rezarem as ladainhas em coro na Igreja, os estudantes passavam à Lição, à tarde catavam a Salve Rainha e eram mandados para suas casas. As clivagens de gênero também estavam presentes: aos meninos, geralmente ensinava-se a ler, contar e escrever, às meninas, o ensino voltava-se para os chamados “mistérios femininos”, o coser, o lavar, o fazer rendas, isto é, aqueles serviços domésticos tão necessários aos fins colonizatórios. Paralelamente a educação moral e a instrução elementar, as crianças deveriam ainda trabalhar para a sua própria sobrevivência, plantando, colhendo, pescando (Schueller, 2000: 19ss). Todas as sextas-feiras faziam procissões “com grande devoção, disciplinando-se até o sangue”, tudo isso, sob a severa vigilância dos padres, os quais se guiavam pelas Constituições de Santo Inácio, que recomendava estímulo e a emulação dos alunos, sem descartar, contudo, os açoites como

medida disciplinar, os quais, segundo Serafim Leite, eram bem menos rigorosos que os infligidos aos estudantes na Europa (Leite, 2000, Tomo I: 29ss).

A penalidade física, neste caso, assumia um caráter moralizante, reiterando a importância do comportamento ético, civilizado, para a salvação da alma (Neves, *op. cit.*: 142ss). É interessante observar que havia uma hierarquia, a qual estabelecia uma tipologia dos castigos a serem aplicados aos discentes, conforme a divisão estabelecida pelo Visitador Jerônimo Nadal, em 1561. Este dividiu os estudantes externos em três grupos distintos: menores, médios e grandes. Os estudantes menores podiam ser açoitados; estudantes médios apenas palmateados; os grandes, não podiam ser palmateados, nem açoitados, mas somente repreendidos. A escala simbolizaria o amadurecimento do indivíduo, isto é, a maior capacidade de compreensão do mundo (Leite, 2000, Tomo I: 90ss). Os castigos corporais, destinados àqueles considerados em "idade infantil", não eram, assim como no caso dos adultos, infligidos diretamente por jesuítas, embora estes não condenassem tal prática até mesmo a incentivassem. Para esta tarefa, havia a figura do corretor, o qual executava as punições, e a do reitor, que as determinava.

Convivendo com o problema das fugas, conflitos e a tão propagada "preguiça" indígena, os jesuítas buscaram implementar uma educação a sangue-frio, a qual, segundo a definição de Marcel Mauss, consistia num mecanismo de retardamento ou de inibição dos movimentos desordenados (Mauss, 1974, Vol. II: 209ss), destinados a incutir nas mentes aborígenes a resistência às emoções avassaladoras, resistência esta fundamental na vida social e mental do indivíduo civilizado, no que não se diferenciavam dos educadores europeus em geral. Na verdade, o projeto pedagógico jesuítico insere-se no movimento mais amplo de valorização da infância européia e da disciplina escolar como forma de aperfeiçoamento moral e espiritual das crianças, que passariam – ao menos em teoria – a ser permanentemente vigiadas e policiadas por seus tutores (Ariès, 1974: 191).

No interior do processo de transformação pelo qual passava a sociedade européia nos séculos XVI e XVII – definido por Norbert Elias como o processo civilizador –, atitudes irrefletidas, inconscientes, brutais, deveriam ser suprimidas e, em seu lugar, introduzidas ações tidas como conscientes, racionais, contidas, numa palavra, civilizadas. Mudança atestada pelos tratados concernentes à conduta que o indivíduo deveria ter em diversas situações sociais, como o publicado por Erasmo em 1530, *Civilidade Infantil*, o qual teria diversas reedições e abrangia as questões mais elementares da vida em sociedade, como o cuidado com a linguagem e o decoro no pronunciamento de certas palavras na presença de outrem: "Os nomes das coisas que sujam os olhos também sujam a boca (...) Se for absolutamente necessário designar alguma das partes vergonhosas, empregue-se uma paráfrase honesta" (*apud* Bologne, 1990: 316).

O que dizer dos índios, que segundo Anchieta, não costumavam usar de rodeio algum as palavras para explicar as coisas, ditas sem ofensa, pronunciando, sem vexame algum, os vocábulos concernentes "aos órgãos secretos de um e outro sexo, a coabitação e outras da mesma natureza" (Anchieta, *op.cit.*: 115)? E da "espontaneidade animalesca" dos Carijós descrita pelo Padre Jerônimo Rodrigues?: "[...] aonde à vontade de orinar os toma, aí o fazem, sciliet, na rede, onde estão comendo, na porta [...] falando com homem e muitas vezes nos nossos pés com mãos e braços entrecruzados sem atentarem o que fazem nem se darem por achados de tal sujidade" (Leite, 1940: 238).

Num tempo em que a conduta humana estava sendo moldada por uma cultura corporal divulgada pelos manuais de comportamento, segundo a qual a postura, os gestos (Elias, 1994: 67 ss), o vestuário, enfim, toda a aparência exterior do indivíduo era vista como a manifestação do homem interior, não havia lugar para espontaneidade, ou melhor, para a naturalidade com que o indígena lidava com o próprio corpo, seus fluídos e desejos, assim como a sua convivência pacífica e irrestrita com a natureza. Cibia aos jesuítas, portanto,

corrigir os males da educação indígena, submetendo seus filhos, os discípulos do futuro e testemunhas do sucesso da catequese nos Trópicos, aos objetivos da colonização, preparando-nos para o trabalho e para a vida em sociedade segundo os padrões éticos e morais cristãos.

Os vínculos de interdependência entre colonizadores e índios criados com os Aldeamentos e de subsistência – alimentação, vestuário, apoio militar e proteção – estes abrangiam também um setor de vital importância para a sobrevivência da população autóctone e que certamente foi uma das principais portas de aproximação entre missionários e ameríndios, qual seja, a saúde.

A sistemática intimidação dos fiéis, através da permanente ameaça com punições reservadas àqueles que não cumprissem as leis de Deus e dos homens, ou o que é pior, se transformassem em obstáculos à realização dos desígnios divinos sobre a terra, fez parte do discurso jesuítico na colônia. A pastoral do medo, como definiu Delumeau, esteve presente no Brasil, tomando diversas formas, todas destinadas a extirpar o perigo da danação eterna: epidemias, cataclismos, fome, enfim, a ameaça dos horrores infernais e das misérias físicas reservados àqueles que insistiam em permanecer no pecado sempre esteve presente nos sermões e no teatro jesuíticos, causando horror aos fiéis (Mott, 1997:174ss), principalmente aos índios que eram levados a acreditar que a origem de todos os males que se abatiam sobre eles estava nos seus “maus costumes”. Anchieta foi um dos maiores mestres neste tipo de discurso:

(...) Nosso Senhor não deixa de castiga-los com doenças e mortes, porque os que se apartam de nós outros não fazem senão morrer aqui e acolá, por suas malditas habitações, sem confissão, uns amancebados, outros com os feiticeiros, que pensavam lhes dão saúde, à cabeceira; outros levados e comidos de seus contrários. (Anchieta, *op.cit.*: 189)

A argumentação de Anchieta é representativa de uma concepção que compreende a doença como um castigo divino, uma explicação para as catástrofes terrenas, como a fome, a morte e a dor, as quais punem os

pecadores, já neste mundo, para que haja arrependimento e este possa desfrutar do paraíso após a morte. Esta forma de “purgação” – como definiu Nóbrega – constituía, sob a ótica cristã, o caminho da perfeição e da purificação espiritual, a qual deveria ser alcançada por meio de disciplina, privações, penitências e muito trabalho, sacrifícios aos quais também os padres – e principalmente eles – deveriam se submeter.

Anchieta, atormentado por sua própria dor, relata o sacrifício e abnegação dos sacerdotes na catequese diária: “[...] nós outros que socorremos as necessidades dos outros, muitas vezes estamos mal dispostos e fatigados com dores, (...) mais parece termos necessidades ainda de médico que os mesmos enfermos. Mas nada é árduo a quem tem por fim somente a honra de Deus e a salvação das almas, pelas quais não duvidamos dar a vida.” (Anchieta, *op.cit.*: 159)

A missão dos jesuítas nos Trópicos consistia, nas palavras do missionário, no socorro espiritual, confessando-os e batizando-os, e corporal, sangrando-os e curando-os, segundo a necessidade de cada um” (Anchieta, *op.cit.*: 248), isto porque os missionários acreditavam que tratando do corpo do índio, poderiam mais uma alma para Deus, não só pelo fato de o cuidado com os doentes ser um dos mandamentos divinos – “amar ao próximo como a si mesmo” – mas também por verem nos doentes a imagem e a presença do Cristo flagelado que padece com a dor e o sofrimento. O mesmo Cristo que com toda a sua benevolência e abnegação curou os enfermos e cuidou dos miseráveis mais que a si mesmo, doando a sua vida pelos pecadores que o crucificaram. Tratar dos doentes, sem se importar com os perigos que podem daí advir e resignar-se diante de sua própria miséria e angústia, constitui, neste sentido, uma forma de doar-se a Cristo, de cuidar de sua própria salvação.

A correspondência jesuítica descreve com exatidão as intempéries da catequese: a fome, o perigo representado pelos animais selvagens e pelos canibais, as “tentações” da carne, enfim, a natureza bárbara do gentio e o martírio dos padres, justificava a intervenção dos religiosos e a exaltação do

trabalho jesuítico nos trópicos. "Ao enfrentar os protestantes, os japoneses, os africanos e os ameríndios, os inacianos se mortificavam, se purificavam e inauguravam uma nova postura frente à religiosidade" (Raminelli, 1996: 78).

Sob este tipo de postura missionária dos membros da Companhia de Jesus, que se aventuravam por territórios inóspitos, povoados por canibais e castigado com epidemias letais, o cuidado com a salvação do Outro significava a possibilidade de sua própria salvação e o seu lugar no paraíso após a morte. O cuidado com os doentes significava, a um só tempo, o cumprimento de uma missão, a de salvar vidas, através do cuidado com o corpo que o ligava a alma, e o cuidado com a salvação de si mesmo através da purgação dos pecados e da aproximação com o Cristo por meio da doação do seu sacrifício em prol da felicidade do próximo. Além disso, esta também foi, como se disse acima, um dos principais meios pelos quais os missionários se aproximavam dos indígenas, ganhando a sua confiança e, ao mesmo tempo, atribuindo aos seus "maus costumes" a causa de suas misérias físicas.

Sobre este aspecto da evangelização no Brasil, Anchieta nos revela a história de uma mulher que ficara admirada diante da aparente negligência dos padres diante de um indivíduo que sofria com uma doença contagiosa, talvez lepra. Ela desejava saber por que os jesuítas, sempre tão misericordiosos, não aplicavam os seus remédios ao enfermo lhe restituindo a saúde, ao que o padre respondia afirmando que a culpa era dos próprios índios e de seus "pecados" (Anchieta, *op.cit.*: 97-98).

Contudo, se o jesuíta tentava convencer a mulher de que os padres tinham poderes sobrenaturais de cura por professarem a fé católica, havia também os Caraíbas, sempre prontos a acusarem aos padres de causarem a morte através da administração dos sacramentos, principalmente do batismo. Nóbrega fala do medo das crianças em relação ao mesmo: "algumas crianças doentes se escondiam, porque os feiticeiros dizem que com o batismo as mataremos, mas pela muita diligência do Irmão e porque sempre há alguns

bons que ajudam, batizamos todas (...) e depois de batizados muitos destes enfermos viveram, outros entraram no Céu” (Nóbrega, *op.cit.* 188).

Nas culturas indígenas em geral a doença e a morte não são consideradas naturais, isto é, um doente é sempre vítima que teve a alma roubada ou o corpo envenenado por elementos perturbadores. Nestas ocasiões, sempre se apela para o xamã. Os xamãs detinham o poder de mediação entre os espíritos e o resto do povo, desempenhando funções essenciais, tais como, curandeirismo, a interpretação dos sonhos e a proteção da sociedade local contra ameaças externas, entre elas espíritos malévolos. Naturalmente este poder conferia ao feiticeiro uma autoridade moral e penal importante, pois ele levava o paciente a confessar as violações às regras tradicionais e tudo o mais que poderia ter suscitado a cólera dos espíritos (Haubert, 1990: 29).

No entanto, com a chegada dos europeus, e com eles as doenças e alta mortandade, seu prestígio e suas práticas de cura foram diretamente afetadas pelas suspeitas que pairavam sobre os feiticeiros como aqueles que trazem a morte através de suas práticas que pretensamente curavam, bem como a concorrência dos jesuítas em relação não só ao diagnóstico e cura das doenças, mas às suas promessas de vitória guerreira e de fartura, assim como seu discurso sobre a chamada terra-sem-mal, espécie de paraíso terreal tupi.

As curas milagrosas e as promessas de um Deus que oferecia proteção e fartura frente às mudanças pelas quais passava a cultura indígena na situação de contato interétnico com certeza fazia dos jesuítas Caraíbas maiores ou com mais prestígio entre a população autóctone. A correspondência jesuítica nos dá conta de inúmeros casos edificantes em que pessoas eram curadas pelo poder do batismo, como o narrado por Nóbrega, no qual uma criança “estando para expirar” foi batizada e logo sarou; ou ainda a história do indivíduo que, “arrebatado do espírito do maligno” e atormentado por visões, fora batizado pela segunda vez e ficou são (Nóbrega, *op.cit.* 188).

A verdadeira batalha travada entre Caraíbas e jesuítas reservava aos primeiros humilhações e retratações públicas. São inúmeras as histórias de feiticeiros presos e devidamente disciplinados dentro dos parâmetros penais dos cristãos (idem: 188-189). Contudo, os feiticeiros não eram encarados pelos jesuítas como o principal obstáculo à conversão, mas como parte dos “maus costumes” indígenas, facilmente combatidos com disciplinas e retratações públicas. Aliás, as disciplinas eram prática comum, encarada não só como um castigo, mas também como uma forma de purgação e aperfeiçoamento dos espíritos, à qual os índios se entregavam – segundo os relatos dos próprios jesuítas – com grande devoção.

Destacam-se na correspondência jesuítica os testemunhos, edificantes e surpreendentes, da devoção com que os índios dedicavam-se às disciplinas. Estas, originalmente, aplicadas de forma reservada e particular pelos padres e Irmãos da Companhia, assumiram, na América, um caráter exteriorizado, ostensivo, com clérigos e índios exercitando-se em público, pelas praças, festas e procissões, com flagelações “secas” e de “sangue” (Castro, 1992: 35), geralmente nas primeiras sextas-feiras do mês, em favor de várias causas: a conversão do gentio, em desagravo pela falta cometida, o êxito de empresas guerreiras ou como reparação e comunhão com Cristo padecente nas cerimônias da Semana Santa (idem: 35). O gosto pela penitência, característico do catolicismo quinhentista, refletia a idéia corrente de que a fé sem obras de nada valia, era preciso, neste sentido, mortificar o corpo como complemento da oração, como afirmou Le Goff, para os cristãos, o caminho da perfeição espiritual passava pela perseguição do corpo. Neste sentido, o pobre é identificado com o enfermo e com o doente, o tipo social eminente - o monge - afirma-se atormentando o corpo com o asceticismo e o tipo espiritual por excelência - o santo - só o é de um modo indiscutível quando sacrifica o seu corpo em martírio (Le Goff, 1994: 146). Neste sentido, era necessário também lhe impor uma pedagogia de medo que inspirasse despreço pela carne e pelas necessidades físicas (Priore, 1992: 21).

Tanto entre índios como entre os portugueses e padres, as disciplinas constituíam verdadeira paixão, tanto que o provincial dos jesuítas, Pero Rodrigues, teve de impor limites a esta prática, já que até as mulheres e curumins nas aldeias entregavam-se com freqüência à autoflagelação (Mott, 1997: 172). Nóbrega, escrevendo aos Irmãos de Portugal em 1559, falava de um índio, o qual, acusado de blasfemar contra o matrimônio e a Igreja, além de levantar Santidade, fora perseguido pelo Governador. Entregando-se, foi-lhe dada penitência: disciplina num Domingo na igreja e pedido de perdão a Deus e ao povo pelo escândalo, o que, segundo Nóbrega, foi efetuado com tamanha devoção que despertara nos espectadores o sentimento de culpa e fervor religioso (Nóbrega, *op.cit.*: 180-181).

Embora os jesuítas e colonos em geral demonstrassem surpresa diante de tamanha devoção dos ameríndios nas flagelações, na verdade, para um grande número de sociedades da América tropical, estas eram encaradas como um símbolo de força, coragem e saúde, sendo parte integrante de todos os ritos que acompanhavam acontecimentos importantes e decisivos na vida social do indivíduo, como a puberdade e a guerra.

Os rituais de passagem para a idade adulta – tanto masculino e feminino – entre os tupinambá são marcados pelas mesmas etapas: escarnificação, tatuagem, reclusão, abstinência. No caso masculino o derramamento de sangue do inimigo tornava o jovem apto a casar e ter filhos, assim como o sangue menstrual transformava a moça em reprodutora potencial, isto é, em ambas as esferas sociais, era derramado um sangue vital para a reprodução do grupo. Além disso, as incisões e escarnificações teriam um poder purificador, sendo utilizadas na cura de doenças e, em algumas culturas, oferecidas como sacrifício em prol da fertilização dos campos. O número de incisões indicava a quantidade de vítimas sacrificadas na guerra e, portanto, demonstravam a eficiência do guerreiro. Estas eram consideradas como símbolos de prestígio entre as sociedades indígenas (Thevet, 1978: 202ss). Paradoxalmente, entre os padres, o martírio só era encarado como um

benefício para alma quando praticado sob uma perspectiva cristã. O padre Antônio Sepp, por exemplo, via a escarnificação típica dos rituais de passagem como algo demoníaco: "esse martírio – se o sofressem por Deus seriam eles sem dúvida legítimos mártires de Cristo. Assim, porém, são eles meros mártires do demônio que, aliás, macaqueia tudo da Igreja cristã" (Sepp, 1943: 101).

O martírio nos termos da cultura indígena era visto com horror pelos religiosos que o classificavam como demoníaco principalmente quando estava relacionado à antropofagia, prática abominável e assustadora aos olhos ocidentais. Acreditava-se que a ingestão de carne humana deixava marcas profundas na fisionomia, principalmente das mulheres, mais afeitas ao canibalismo segundo os relatos de viajantes. As rugas, a deteriorização e perda dos dentes, os odores, enfim, o processo de degeneração corporal apresentado pelas velhas canibais refletiriam, sob essa perspectiva, os maus hábitos, a vida pecaminosa das mesmas. Afinal, os hábitos regrados pela ortodoxia cristã jamais permitiriam a decadência das formas humanas, pelo contrário, era consenso, na Europa, que os corpos dos santos, mesmo depois de mortos, permaneciam preservados, exalando perfumes (Raminelli, 1997: 21ss). Como afirma Le Goff, "o sagrado revela-se para os cristãos, muitas vezes, através do contato perturbador do espiritual com o corporal. Assim, os reis taumaturgos manifestam a sua sacralidade curando as escrófulas em que tocam, os cadáveres dos santos provam a sua santidade espalhando em seu redor um odor suave: o aroma da santidade" (1994: 147). Neste sentido, a degradação fisiológica, refletiria a ação implacável da natureza sobre o ser humano, também representaria, no caso das índias, uma regressão cultural, isto é, a falta de ornamento, de cuidados com o corpo, que as aproximaria da natureza, e da sujidade - para usar uns termos jesuíticos - dos animais, afastando-as do mundo cristão, civilizado.

Além disso, as "deformações" engendradas pelos ameríndios sobre os seus corpos, possuíam, sob a perspectiva cristã, um alcance bem mais

profundo, não se limitando meramente a questão da aparência física, externa, do indivíduo, estas tinham um alcance metafísico. Como templo do espírito santo, o corpo não era encarado pelos cristãos como algo neutro. Tratava-se de um lugar de uma ordem claramente visível, sujeito a limites que seria sacrilégio transpor, uma vez que pertenciam ao Senhor, sendo parte (membro) do corpo divino. Neste sentido, "se as fronteiras do homem são traçadas pela carne que o compõe, recortar ou incrustar nele outros componentes traz o risco de alterar a identidade pessoal que é a sua e de perturbar os sinais que, aos olhos dos outros, lhes concernem" (Sant'anna, 1995: 64ss).

Tratava-se de um registro, de uma insígnia, símbolo de uma identidade étnica distinta, específica, exibida orgulhosamente nos corpos desnudos, tatuados, pintados, ataviados com penas e pedras que contribuía para alterar ainda mais algo que já era considerado grotesco, animalesco, selvagem, quando comparado ao corpo do europeu, culto, civilizado, polidamente coberto.

Na verdade, esta aversão em relação aos adornos e demais "insígnias" parece ser bem antiga entre os cristãos. O apóstolo Paulo resistiu ferreamente a todas as tentativas de incentivar os pagãos a adotarem sinais claros de uma identidade distinta ao se converterem, como acontecia no judaísmo. Este dizia que, sendo o corpo humano templo do espírito santo e, portanto, um lugar de ordem, não deveria portar marca física alguma, mas sim preservado, contra os vícios e deformações (Brown, *op. cit.*: 60). Em contrapartida, grande parte dos ornamentos, segundo as crenças autóctones, eram impregnados de virtudes mágicas, automaticamente transferidas àqueles que os conduziam (Metraux, 1979: 295). Entre os tupinambás, por exemplo, as moças, quando se tornavam núbeis, colocavam ao redor do pescoço colares de dentes de capivara para tornar seus próprios dentes fortes e aptos para a mastigação das plantas com as quais fabricavam as bebidas (Thevet, 1575: 946v). Enfim, também neste aspecto os jesuítas foram obrigados a ceder, afinal, o adorno – como afirmou Baeta Neves – desde que não deforme o que já é "deformado" pela própria

natureza indígena, passa a ser tolerado como algo que recobre, isto é, reveste o corpo, assim como as roupas (Neves, 1978: 135).

Enfim, tentamos demonstrar, através da análise dos mecanismos, discursos e práticas implementadas por índios e jesuítas no contexto de conquista e colonização da América, que o processo de catequização e escravização da população autóctone envolveu uma série de negociações, estratégias e influências culturais recíprocas em todos os níveis de existência que, se não foram igualmente benéficas para todos os grupos que lá se encontraram, se combateram e se fundiram, pelo menos não significou a total prevalência de um sobre o outro, isto é, não se tratou de um movimento unilateral, em que os europeus impuseram, com pouca ou nenhuma resistência por parte dos ameríndios como por muito tempo acreditou-se, mas de um acontecimento único, que aglutinou crenças, práticas e discursos e que, no caso específico do processo de catequização, teve como referência a doutrinação do corpo autóctone, visto como um corpo rebelde a ser disciplinado de acordo com os padrões de conduta do bom cristão e, conseqüentemente, do súdito obediente e fiel, produtivo e submisso às demandas da Igreja e da Coroa colonizadora.

Referências Bibliográficas

- ANCHIETA, J. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. 1988. Belo Horizonte, Itatiaia/São Paulo, Edusp.
- ARIÈS, P. *História social da família e da criança*. 1978. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.
- BOSI, A. *A dialética da colonização*. 1992. São Paulo, Companhia das Letras.
- BOLOGNE, J. C. *História do pudor*. 1990. Trad. Telma Costa. Rio de Janeiro, Elfos Ed./Lisboa, Teorema.

- BROWN, P. *Corpo e sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. 1990. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.
- CARDIM, F. *Tratados da terra e gente do Brasil [1583-1625]*. 1978. São Paulo, Brasília: Editora Nacional: INL.
- CELESTINO, M. R. 2000. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial*. Novos súditos cristãos do Império português”. Tese Doutorado em História. Campinas, UNICAMP.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. 1990. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- ELIAS, N. *O processo civilizador*. Uma história dos costumes. 1994. Trad. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. 1970. São Paulo, Pioneira/Edusp.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. 1987. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes.
- _____. *História da sexualidade I: a vontade de Saber*. 1984. Trad. Rio de Janeiro, Graal.
- HANSEN, J. A. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. 1998. São Paulo, Companhia das letras.
- HAUBERT, M. *Índios e jesuítas nos tempos das missões*. 1990. São Paulo, Companhia das Letras/Círculo do Livro.
- HOORNAERT, E. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. _____. *et al. História da igreja no Brasil*. 1992. Petrópolis, Vozes.
- JABOATÃO, A. de S. M. *Nove Orbe Seráfico Brasílico ou Crônica dos padres menores da província do Brasil (1761)*. 1858. Rio de Janeiro, Tipografia Brasileira de Maximiliano Ribeiro, v. I.
- LE GOFF, J. Corpo e ideologia no Ocidente Medieval. In: _____. *O imaginário medieval*. 1994. Lisboa, Editorial Estampa.

LEITE, S. (org.). *Novas cartas jesuíticas*. De Nóbrega a Vieira. 1940. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

_____. (org.). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 1938-50. Rio de Janeiro, Portugália/Civilização Brasileira, 10 vols.

_____. (org.). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 2000. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp.

_____.(org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. 1954. São Paulo, Comissão para o IV Centenário da Cidade de São Paulo, 3 vols.

LÉRY, J. *Viagem à terra do Brasil*. 1980 [1580]. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp.

MAUSS, M. As técnicas corporais. In: *Sociologia e Antropologia*. 1974. São Paulo, E. P. U., vol. II.

MENDONÇA, H. F. *Primeira visitação – confissões da Bahia [1591-1592]*. 1935. Rio de Janeiro, Edição da Sociedade Capistrano de Abreu.

METRAUX, A. *A religião dos tupinambás*. 1979. 2 ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

MONTEIRO, J. M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. 1994. São Paulo, Companhia das Letras.

MOTT, L. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: MELLO E SOUZA, L. (org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. 1997. São Paulo, Companhia das Letras.

NEVES, L. F. B. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Colonialismo e repressão cultural. 1978. Rio de Janeiro, Forense-Universitária.

NÓBREGA, M. *Cartas do Brasil*. 1549-1560. 1931. Rio de Janeiro, Officina Industrial Graphica.

_____. *Diálogo da conversão do gentio*. 1974. Lisboa, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.

PERRONE-MOISÉS, B. Inventário da Legislação indigenista. 1500-1800. In: Cunha, M.C. (org.). *História dos índios no Brasil*. 1990. São Paulo, Companhia das Letras.

Primeira visitação – confissões da Bahia [1591-1592], pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. 1935. Rio de Janeiro, Edição da Sociedade Capistrano de Abreu.

PRIORE, M. O papel branco, a infância e os jesuítas na colônia. In: _____. (org.). *História da criança no Brasil*. 1992. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 11-27

RAMINELLI, R. Eva Tupinambá. In: Priore, M. (org.) *História das mulheres no Brasil*. 1997. 2. ed. São Paulo, Contexto.

_____. *Imagens da colonização*. A representação dos índios de Caminha a Vieira. 1996. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

SÁ, Mem de. *Carta de Mem de Sá ao Rei D. Sebastião*. Rio de Janeiro, 31 de março de 1560. In: *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, v. XXVII, pp. 227,229.

SANT'ANNA, D. B. (org). *Políticas do corpo*. 1995. São Paulo, Estação Liberdade.

SCHUELER, A. F. M. Os jesuítas e a Educação das crianças – séculos XVI ao XVIII. In: CASTRO, S. de (org.). *Crianças desvalidas, indígenas e negras no Brasil*. Cenas da Colônia, do Império e da República. 2000. Rio de Janeiro, Editora Universitária Santa Úrsula/ CESPI/USU.

SCHWARTZ, S. *Segredos internos*. 1988. São Paulo, Companhia das Letras.

SEPP, A. *Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. 1943. São Paulo, Livraria Martins Fontes.

SOUSA, G. S. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. 1971. São Paulo, Companhia Editora Nacional/Edusp.

STADEN, H. *Duas viagens ao Brasil*. 1974 [1554]. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp.

THEVET, A. *Singularidades da França Antártica*. 1978 Trad. Eugênio Amado. Belo Horizonte, Itatiaia/São Paulo, Edusp.

_____. *La cosmographie universelle d' André Thevet cosmographe du roy...1575*. Paris, Pierre L'Huiller et Guillaume Chaudière.

THOMAS, G. *Política indigenista dos portugueses no Brasil, 1500-1640*. 1982. São Paulo, Loyola.

VAINFAS, R. *Trópico dos pecados*. Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil. 1997. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

VASCONCELOS, S. *Crônica da Companhia de Jesus*. 1977. Petrópolis/Brasília, Vozes/INL, Vol. I.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1992. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 35: 21-74.

_____. *Araweté: os deuses canibais*. 1986. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed./ANPOCS.

Recebido em abril/2007.

Aprovado em junho/2007.