

**“SUJEIÇÕES DIVINAS”: O TUPÃ, O DIABO E O ENCONTRO
CULTURAL NO BRASIL QUINHENTISTA”¹²**

Daniel Santana Leite da Silva
UFPB
master-splinter-dsk@hotmail.com

RESUMO

O Choque entre europeus e indígenas e o processo de Conquista desencadeada na América, a partir do século XVI, representa um dos momentos mais impactantes da História. A colonização das almas indígenas teve na figura do missionário a principal engrenagem deste processo, bem como fora o principal intercâmbio entre mundos e ideias distintas – foram os responsáveis pelo esforço em compreender e assimilar o Outro para poder convertê-lo efetivamente. A linguagem religiosa foi crucial nessa assimilação. Num primeiro momento, a ‘ausência de religião nativa’ revelou-se como problema. Por outro lado, a insubordinação ameríndia distanciava a cristandade ou mesmo o conceito de Deus(es). Partindo da experiência missionária jesuítica, o objetivo deste texto é apresentar traços da transfiguração de Tupã para Deus, e de Anhangã para o Diabo na segunda metade do XVI.

Palavras-chave: Brasil Colonial; História Indígena; Encontro Cultural; Missionários.

A principal marca do período entendido como América colonial talvez seja as interpretações dadas pelos Europeus sobre os povos que habitavam aquele continente, podendo passar por diversos planos, seja ele relacionado a necessidade de, por parte dos europeus (mas fundamentalmente os portugueses), encontrar formas de dominação – e parcial compreensão – do ‘outro’ segundo os interesses da colônia, seja como entender esse ‘outro’ dentro de sua lógica cultural medieval de observar o mundo e o desconhecido. É um momento significativamente importante para a História de ambos os lados do Atlântico, sendo muitos os protagonistas europeus que estiveram nas trincheiras deste Encontro colonial¹³. Lançados e cronistas são alguns dos intérpretes

¹² Versão revisada e resumida de alguns pontos discutidos na minha dissertação de mestrado, defendida em 2017 na UFPB, de título “*Intersecções Religiosas: cosmologia e encontro cultural na América Portuguesa quinhentista (1549-1597)*”.

¹³ Acho relevante destacar que, para a antropologia, “o termo colonial não se limita apenas ao explícito estatuto de dependência política que uma nação vem a assumir junto a outra, implicando a ausência ou perda de soberania, mas sim ao estabelecimento de relações de subalternidade em múltiplos níveis da vida social” (nota de rodapé um de OLIVEIRA, 2014, p.218). É importante entender que este Encontro, ainda que culturalmente seu caráter inédito afetassem a visão do outro, haviam forças desiguais que paulatinamente assumiam formas ao passo que o espaço colonial enrijecia e as doenças desfragmentavam grande parte do universo social autóctone.

que sobrepuseram seus olhares culturais do ‘mundis’ europeu no *Outro*, essa nova expressão do gênero humano.

O Encontro desenvolvido nos anos iniciais de contato entre ameríndios e europeus foi um dos principais intercâmbios possíveis. O escambo e o casamento enquanto regime de trocas simbólicas talvez tenham sido os estopins do êxito do encontro entre Velho Mundo e Novo Mundo, tanto para um lado quanto para outro. Estas trocas tinham como alicerce uma economia de trocas baseada em oportunidades que para estes primeiros homens europeus, estavam alicerçadas numa esfera que variava entre sua própria sobrevivência num mundo desconhecido e totalmente hostil, como também enquanto oportunidade política na implementação de uma correspondência entre povos autóctones e a Coroa.

Contudo, o filtro cultural destes primeiros mediadores não teve o mesmo impacto daqueles mediadores que posteriormente instalariam suas raízes ainda nessa primeira *situação histórica*¹⁴, mas que só no contexto da Guerra de Conquista – Meados do XVI –, da Guerra Justa e dos *descimentos* ganharam especial lugar no palco do mundo americano. Naquele momento, o papel do missionário foi fundamental para a compreensão do universo indígena, pois o mesmo não tinha apenas como objetivo principal trazer o índio para a civilização cristã, mas também trazê-lo à ordem colonial, promovendo (in)conscientemente um processo de ocidentalização daquela gente que compunha o Novo Mundo. O trabalho desenvolvido pelo missionário “de desconstrução e reconstrução dos códigos comunicativos” (MONTEIRO, 2006, p.32) dos povos indígenas, faz deste um ponto de partida importante para perceber ambos os perspectivismos cosmológicos.

Em 1549 foi criado o Governo Geral do Estado do Brasil que teve, como primeiro governador, Tomé de Souza, que também acumulava o cargo de governador da capitania da Baía transformada em sede da colônia. Com ele, vieram também os primeiros missionários jesuítas a pisar nos domínios na luso-américa. Diferentemente de outras ordens religiosas então existentes, fundadas segundo o modelo monástico, fincado num único espaço, a nova proposta da *Companhia* que, por mais que tivesse inspiração em outras ordens que existiram até a sua criação – como a dos dominicanos e

¹⁴ Sobre a referência da ideia de situação histórica, vale lembrar a problematização de João Pacheco de Oliveira que afirma que os momentos históricos se formam em diferentes estruturas de distribuição de poder de acordo com os sujeitos que neles vivem; “o contato interétnico precisa ser pensado como uma situação, isto é, como um conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos” (OLIVEIRA, 1988, p. 58), como também as formas de relações se transformam e adquirem novos significados com o tempo.

franciscanos no que toca ao sistema de províncias religiosas –, possuía um ineditismo de atuação, regras e procedimentos que destoavam das demais. A disciplina, o caráter militante, a combatividade a certas práticas sociais e a relação de salvação interna do religioso a partir da conversão do outro, sua *ovelha*, as estratégias carismáticas de seus integrantes, são pelo menos alguns pontos que singularizavam as características principais daquele novo movimento religioso que surgira na Europa, na metade do XVI, e que viria disseminar um papel, nunca antes visto, de espalhar a Palavra sobre os vários Orbis com os quais os impérios católicos obtiveram contato.

Outra característica destoante das demais Ordens, um atributo distintivo em relação a elas, foi aquela que dava identidade à Companhia no sentido de como estava organizada. Para utilizar a expressão de Charlotte Castelnau-L'Estoile (2006), tratava-se da *unidade de um corpo disperso* que normatizava o círculo interno da *Societas Iesu*¹⁵. Elaboradas por Loyola, o fio condutor da Companhia de Jesus eram as *Constituições*, o livro de regras que era dividido em dez capítulos e que regulamentava a administração da Ordem, sua hierarquia e a divisão de poderes em seu interior. A ideia de unidade de um corpo disperso tinha por referência a metáfora do corpo humano, pois, uma vez dentro do conjunto, o jesuíta se torna ““membro” deste corpo que é regido por uma única “cabeça”, [o geral, que estava interligado num laço de dependência aos membros que, por sua vez, estavam] ““dispersos no mundo”, para ir trabalhar na “vinha de cristo””. (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 68-69).

As missões jesuíticas atingiriam o Novo Mundo numa configuração política europeia e interétnica que brevemente foi situada no início deste capítulo. Em termos de implementação do projeto dos *Soldados de Cristo* no contexto da América Portuguesa, esta – assim como a maior parte das colônias americanas que se formava – exigia dos missionários um mister antropológico que só no decorrer da formação da colônia se apresentaria enquanto necessidade básica para a solidificação da fé nas *terras dos papagaios*. Digo necessidade antropológica se pensarmos os problemas enfrentados pelos missionários diante do desafio de lidar com os indígenas para a compreensão da

¹⁵ A assertiva de Costa (2007, p. 23) sobre o próprio nome da Ordem, *Societas Iesu*, e sua correlação com o momento histórico de sua gestação faz sentido. Segundo ele, *Societas* é um termo latino que quer dizer *Companhia*, termo igualmente utilizado pelas instituições (companhias) que estavam ligadas a sociedades mistas de comércio que, nos Quinhentos, custeavam viagens marítimas. Num outro aspecto, o termo também poderia designar companhia no sentido militar de herança cruzadista, voltado mais à ideia de obediência ao superior, à mobilidade em combate e à homogeneidade de ação – um “corpo” só.

sua língua, de suas maneiras, de sua religiosidade¹⁶. Do mesmo modo, havia a urgência de combater os costumes e práticas indígenas que em muito dificultavam a fecundação da cristandade naquelas terras d'além mar, como, por exemplo, o fato de que a dialética destes *maus costumes* – como a poligamia, por exemplo – servia de engodo libertino que pervertia os homens que aportavam na colônia que engendrava.

Sob este prisma, a América Portuguesa era o tipo de lugar que carregava muitos perigos espirituais graças a estes signos do mal, os *maus costumes*, que, segundo a palavras de Manuel Viegas, exigiam do missionário poucas letras e muitas virtudes (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 101). Tomando enquanto metáfora as palavras do Pe. Viegas, de fato, a experiência catequética no Brasil se apresentava de acordo com a dificuldade de implementar um projeto de conversão do gentio, que contemplasse a transmissão da fé a partir da língua, mas que também, em seu processo, se revelasse eficaz na permanência e na incorporação dos saberes teológicos e no abandono dos *maus costumes*. Se não bastava apenas traduzir a Verdade para os índios, do mesmo modo que se mostrou insuficiente reprimir suas práticas a partir do discurso, foi na adaptabilidade que a experiência jesuítica dos primeiros anos de colonização buscou inferir métodos de conversão a partir do código religioso do indígena. Ou seja, foi a partir de um processo gradual de mudanças, alicerçado no pragmatismo jesuítico, que se montou a ação pedagógica jesuítica no Brasil Quinhentista.

Desde a chegada de Nóbrega e seus companheiros no Brasil, a primeira impressão que se tem da conversão dos indígenas é banhada por entusiasmo, a princípio alimentado graças a predisposição dos índios na aceitação da Palavra e da facilidade de conversão e do batismo aos milhares. Para ele, os indígenas não eram apenas propensos a serem bons cristãos, mas conseqüentemente a serem súditos¹⁷. Numa das suas primeiras cartas enviadas ao P. Simão Rodrigues, que tinha por objetivo divulgar informações sobre a natureza gentílica, em 10 de abril de 1549, na Baía, afirma que a habilidade em aprender as orações desencadearia em condições proficientes para o sacramento do batismo, uma vez que “todos estes que tratam conosco, dizem que

¹⁶ O papel dos primeiros mediadores culturais, degredados, lançados e etc, foi crucial na implementação de uma ação jesuítica eficaz que contemplasse os interesses das Coroa e do Papa.

¹⁷ Em tese, sujeitos de direitos para El Rei.

querem ser como nós” e que “Hé gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos” (NÓBREGA, in LEITE¹⁸, 1954, p. 111-112).

Evidentemente que não foi consenso o fato dos índios estarem de acordo com essa predisposição em serem convertidos (idem., p. 112 e 117). Chamo a atenção aqui para o fato da inexistência dos códigos que simulem traços de religião entre os indígenas para adaptá-los no processo de conversão, como, por exemplo, a ausência de ídolos e principalmente Deus(es). A desilusão dos padres se dá da mesma maneira: tal qual na aparente facilidade de ensinamento e aprendizado da religião cristã, os índios facilmente a esquecem da mesma maneira, voltando aos seus *maus costumes*.

Em 1556, ao escrever *O Diálogo da conversão do gentio*, Manuel da Nóbrega apresenta, um panorama da dificuldade da implementação catequética no Brasil devido à natureza do gentio e uma declaração desta negativa Natureza “selvagem” dos índios. Os missionários queixavam-se desta Natureza, impregnada de “inconstância” e “ignorância”, e apesar dos índios possuírem almas¹⁹, a inquietude dos missionários estava justamente no fracasso da conversão, pois “os índios ameaçavam levar junto em sua queda os próprios missionários. Pois, para estes, o fracasso de sua missão gera uma angústia a respeito de sua própria salvação” (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 101). Reformar os métodos de evangelização se tornou uma das regras cruciais na implementação da religiosidade na colônia.

O cotidiano da colônia, portanto, se apresentava nos seus perigos de várias maneiras, variando entre o perigo real de serem mortos por grupos indígenas rivais dos portugueses ou mesmo cair em tentação no que se refere aos perigos da carne, tão presente nos *maus costumes* dos indígenas. É neste momento que surge enquanto necessidade política, a terceira via para o projeto jesuítico colonial seguindo os pressupostos da adaptabilidade que tanto prezara nos fundamentos da Sociedade: os aldeamentos. Sendo assim, a aplicação da política de aldeamentos significou para os jesuítas enquanto oportunidade de ensinar a doutrina cristã e incorporar o índio ao processo civilizatório que a acompanhava, para numa nova ordem que se montava nas trincheiras de dois mundos distintos. Essa mudança da conversão itinerante para a conversão nas residências, para o missionário, foi a oportunidade-chave para garantir

¹⁸ O conjunto de autores estão, como dito anteriormente, no primeiro tomo. Para simplificar, decidi, a partir de agora, referenciar o nome do autor da carta e não mais colocar o sobrenome do historiador jesuíta Serafim Leite. São assim apresentados o nome do autor e a data de sua produção.

¹⁹ Para os jesuítas, os índios tinham alma uma vez que estes possuíam potenciais básicos que configurassem sua condição humana: a inteligência, o entendimento e a memória (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 108).

um espaço de inteligibilidade da cosmologia indígena seguindo interesses que se expressavam de ordem prática – a implementação e a garantia da conversão e da salvação das almas.

A formação pedagógica jesuítica deveria ser utilizada a partir de práticas teologicamente orientadas e estrategicamente adaptadas, onde a habilidade catequética era executada e, posteriormente, reportadas aos seus superiores, respeitando, assim, o regime de hierarquia da instituição e suas próprias práticas missionais. Segundo Cristina Pompa, as práticas catequéticas estrategicamente adaptadas dividiam-se em dois níveis, sendo eles os da *adaptação das normas* e da *tolerância das violações*. Sobre o primeiro, a criação dos aldeamentos administrados pelos padres seriam o principal exemplo correspondente a uma prática adaptada às condições locais da colônia, tendo em vista a necessidade de reorganizar um espaço proativo na implementação do processo catequizador. Por outro lado, de acordo com o segundo nível, era importante tolerar alguns aspectos da cultura nativa no sentido de utilizá-las na qualidade de facilitadora da tradução da cultura cristã para a autóctone (POMPA, 2003, p.68). Dessa maneira, o espaço de aldeamento era também um espaço de redução²⁰ no sentido de entender o outro e seus signos para um fim prático: a conversão.

A experiência catequética lusoamericana dos séculos XVI e XVII compõem todo um conjunto de textos, Autos, sermões e outros instrumentos pedagógicos que buscassem eficácia na doutrina tridentina contra as práticas e maus costumes dos gentios, sendo a transposição da língua vernácula, o latim, para a língua geral dos índios da costa, o tupi, o seu principal veículo. Estava, pois, na esfera da adaptação e por motivos práticos a necessidade de traduzir a língua e o seu sentido, dado que:

Os conteúdos, as verdades de fé firmemente enraizadas numa língua latina, que permitiam medir a qualquer afastamento em direção à heterodoxia, não encontravam mais esta garantia tranquilizadora: e isto, justamente por causa da nova e delicada situação [, uma vez que] tratava-se de fomentar uma conversão que, afastando-se das velhas crenças “idolátricas” ou criando os pressupostos para um “crer” que, parecia, certos povos não conheciam, não podia correr o risco de ser equívoca. (AGNOLIN, 2006, p. 57)

Ora, uma vez que os conteúdos da fé possuíam caráter de ortodoxia, a escrita/tradução destes conteúdos aparentemente não impediria, linguisticamente, o seu êxito. Outrossim, o desconhecimento dos índios sobre Deus ou de alguma divindade

²⁰ Pompa remete o fundamento do conceito de redução à norma latina *reducere*, que pode ser traduzida por *conduzir, levar* (os bons costumes) e por *retirar, separar* (dos colonos, dos *maus costumes*). (*idem*. p. 70)

acompanha os missionários desde os seus primórdios até e a partir da década de 1580. Momento este em que há um aperfeiçoamento da Missão e a elaboração de manuais da fé, como no caso dos *Autos*, do Diálogo da Fé (Pe. José de Anchieta, XVI), e dos *Catecismos Brasílicos* (Pe. Antônio Araújo, XVII). Logo nos primeiros dias de desembarque no Brasil, em meio as primeiras impressões sobre os grandes desejos em serem convertidos, Manuel da Nóbrega, em carta escrita na Baía para Simão Rodrigues, afirma que a gente da terra não tem qualquer conhecimento sobre Deus ou de ídolos a quem adorar (1549, p. 111).

Por mais que suas conclusões advenham das primeiras impressões – e tendo em vista os limites linguísticos e a impossibilidade de traduzir a língua nativa –, e mesmo destacando a importância do Pe. Navarro como uma vanguarda entre os irmãos no que se refere ao conhecimento da língua nativa, afirma:

Temos determinado ir viver com as Aldeas como estivermos mais assentados e seguros, e aprender com eles a lingua, e i-losdoctrinando pouco a pouco. Trabalhey por tirar em sua lingua as orações e algumas praticas de N. Senhor, e nom posso achar lingua que mo saiba dizer, porque sam eles tam brutos que nem vocábulos tem. (idem., p. 112, grifos meus)

O que o padre levanta enquanto problema – e por mais que Diogo Álvares “Caramuru” tenha possivelmente feito às vias de Língua – para buscar desenvolver as maneiras de doutrinar, pouco a pouco, os gentios, a questão linguística sempre se mostrou importante. Não basta apenas traduzir culturalmente o cristianismo, mas também se fazia necessário traduzi-lo de acordo com a língua nativa. Sobre este último ponto, o destaque salientado na fala do padre atenta justamente para esta relação entre tradução linguística e tradução cultural: ao dizer que são tão brutos que nem vocábulos tem, atenta para o fato de que sequer os índios possuem palavras que sirvam para manifestar conceitos religiosos. O que representa desde início um importante empecilho na explicação dos conceitos cristãos, e provavelmente na tradução de signos como Deus e Diabo, por exemplo.

No caso de Tupã (o trovão), em certa medida também estava dentro destas analogias, ainda que em certa medida não tenha – senão pela associação ao Trovão – ligação com alguma divindade maior.

Esta gentilidad a niguna cosa adora, niconocen a Diossolamente a lostruenosllamanTupana, que es como quien dize cosa divina. Y assí nós no tenemos outro vocábulo más conveniente para lostraer a conocimiento de Dios, que llamarle de Padre Tupana.(NÓBREGA, 1549, p. 150).

A transformação de Tupã em Deus provavelmente tenha se disseminado por entre os jesuítas graças à ânsia em explicar a entidade máxima do cristianismo. Uma vez que a religião do Velho Mundo era universal e verdadeira, bastava para os jesuítas capturar os rastros de divindade na cosmologia indígena. Neste caso, por mais que Tupã não fosse adaptável diretamente para traduzir culturalmente Deus, o etnônimo-chave acompanhou a narrativa dos jesuítas por vários anos. Segundo Anchieta, os trovões que causavam espanto aos missionários, não tinham igual impacto sobre os índios. Em 1560, no contexto da derrota e processo de expulsão dos Franceses do Rio de Janeiro, em carta enviada de São Vicente ao Padre Geral da Companhia que tinha por objetivo tratar das coisas naturais da Capitania, Anchieta descreve inúmeras singularidades da região, seu clima e seus aspectos humanos. Em dado momento afirma que o impacto das tempestades era avassalador: os trovões “fazem tão grande estampido, que causam muito terror (...) abalou as casas, arrebatou os telhados e derribou as matas, [arrancando pelas raízes] árvores de colossal estatura” (1988, pp. 114-115). Contudo,

o que, porém, no meio de tudo isso, se tornou mais digno de admiração, é que os Índios, que nessa ocasião se compraziam em bebedeiras e cantares (como costumam), não se arredaram com tanta confusão de cousas, nem deixaram de dansar e beber, como se tudo estivesse em completa tranquilidade (idem, p. 115)

A carta é reveladora no sentido de que, se há algum traço de divindade em Tupã que servisse para transmitir e traduzir Deus para os índios, em princípio não se mostrou ser suficiente para entender como o uso do etnônimo foi utilizado por Anchieta na criação de manuais de catequese na língua nativa para facilitação da doutrina.

Os jesuítas, em linhas gerais, mais traduziam o sentido de divindade do que a divinização – Deus – do etnônimo Talvez seja impossível identificar o real sentido que o Tupã tinha para os índios do Encontro se não pelos filtros culturais dos missionários e cronistas. Mas, de toda forma, as fontes sempre fazem referência a este rastro de divindade nas mais diversas situações. Das cartas que foram elencadas e analisadas neste trabalho é através do protagonismo de Anchieta que fica latente o uso deste etnônimo para referenciar Tupã como divindade entre os tupinambá. Por outro lado, a ausência de forma ou palavra que transmitisse a ideia de Satanás para o gentio não fez parte do repertório das principais preocupações dos missionários. O Diabo agia, e muitas vezes era até situado pelos primeiros missionários. Tentou-se, por exemplo, aproximar certos “espíritos” da floresta como pretensas manifestações negativas que

poderiam associar ao Diabo. Mas – pelo menos nos primeiros anos – isso se mostrou insuficiente.

Num primeiro esforço em tecer considerações sobre a mitologia dos tupinambá, Alfred Métraux (1979) discorre sobre a rica documentação produzida pelos franceses e holandeses capuchinhos, André de Thevet e Jean de Lery, Claude D'Abbeville e Yves d'Eveux. Segundo o autor, para os missionários normandos, Anhangã (ou *Agnan*), Curupira ou Jurupari (ou *Yurupari*) foram os etnônimos que mais se aproximaram da identificação do demônio dentro da cosmologia autóctone, uma vez que representavam almas vagantes que atormentavam os índios e que traziam consigo malfazejos para suas vítimas. Geralmente vagavam pelas florestas e profanavam túmulos e perturbavam as almas dos mortos. (1979, p. 49-55).

Na carta que tinha por objetivo apresentar um panorama da Missão do Brasil (1584)²¹, enviada a Fernão Cardim – secretário do padre Visitador da Companhia Cristóvão Gouvêa –, Anchieta não apenas repete o discurso de que, entre os índios, havia a ausência de adoração a algum Deus, possuindo apenas rastros de divindade, a exemplo de que “somente os trovões cuidam que são Deus, mas que nem por isso lhe fazem honra alguma”, mas também destaca que “nem [tem] comunicação com demônio, posto que têm medo deles” (1988, p. 339). Mais à frente destaca que estes demônios apenas importunam e, às vezes, matam nos matos os índios, seguindo da informação de que o que mais temem são os feiticeiros. Não foi à toa que os missionários qualificavam nos xamãs o papel de intervencionistas da conversão, num mundo de profundas inconstâncias para a construção da Fé. A construção de sentido para entender a atuação do Diabo estava sendo posta nos maus costumes, na aleivosia, em tudo que transmitisse negatividade para os missionários e que pudesse ser extraído da cultura indígena. Sendo assim, a construção de sentido para transmitir o significado da cristandade se mostrou mais importante para os jesuítas do que a tradução direta de etnônimos dos autóctones.

Em um outro momento, numa curiosa carta intitulada Carta dos Meninos Órfãos, mas que foi redigida por Francisco Pires, é narrada uma peregrinação “por la tierra adentro” que objetivava doutrinar e corrigir os enganos que os feiticeiros traziam para os índios – de certo, críticas sobre a conduta dos missionários e seus ataques contra os xamãs. Em dado momento, é apresentado um breve panorama desta missão e de como os índios tinham grande sinais de crer na verdadeira fé, pois “unos venían a pedir salud,

²¹ “Informações do Brasil e de suas Capitánias.”

otros que nos hogavan que no les hechássemos la muerte com miedo de nosotros, porque a ellos les parecia que hechávamos la muerte” (PIRES, 1552, p. 379).

Esta carta é esclarecedora quanto a pelo menos dois aspectos relativos quanto ao lugar que os missionários, aos poucos, ocupavam na sociedade tupinambá. O ato de pedir saúde provavelmente era uma das maneiras pelas quais os índios viam os missionários, pelo menos neste aspecto, a imagem de seus caraíbas. Afinal, nas sociedades tupinambá, além de serem itinerantes xamãs de quem os índios tinham respeito graças ao seu lugar dentro daquela sociedade, os caraíbas traziam consigo promessas de cura e de saúde (POMPA, 2003, p.55). Por outro lado, essa interpretação não poderia adquirir sentido completo, uma vez que não havia unanimidade entre o grupo quanto a tolerar a presença do missionário e até mesmo temê-lo como alguém provido de poder que causasse morte, principalmente se levarmos em consideração que este “poder” estava diretamente associado às pestes e doenças que os europeus traziam consigo do velho continente.

Sem dúvida, como este impacto biológico crescia ano após ano, tendo em vista que o seu apogeu se deu justamente no contexto da guerra de conquista, os índios tinham razão. Razão esta que possuía contornos diferentes, afinal, o branco distraidamente trazia consigo a morte de milhares (MONTEIRO, 2009 [1993], p. 39; OLIVEIRA, 2014, p. 192-197). É importante atentar para o fato de que os índios pudessem temer a ação dos brancos e o perigo das pestes que traziam consigo, e, ao meu ver, pouco a pouco inaugurava-se novas formas de lidar com o Outro. O perigo constante da morte pelas doenças permitiu inaugurar algumas considerações sobre a ação direta dos índios, a percepção e temor dos nativos a respeito dos padres, a maneira pela qual os xamãs atacavam os missionários que traziam consigo enfermidades e como o missionário, aos poucos, foi tomando lugar dentro daquela sociedade.

Em outra carta redigida no mesmo mês de Agosto de 1552, Francisco Pires adverte, mais uma vez, quanto às mentiras proferidas pelos feiticeiros sobre a ligação entre o batismo e a morte dos índios, afirmando que “os feiticeiros assacam-lhes mil raivas e muitas mintiras pera os perverter” (p. 395). Mais à frente afirma que o motivo dos feiticeiros divulgarem o perigo que vinha com os padres era apenas para contrariar a vontade do Senhor em trazer e fazer novos cristãos. Contudo, aqueles que se fizeram cristãos e “não permanecerão, quase nenhum ficou que não morresse, depois de amoestados por veses dos Padres, e quis Nosso Senhor que os filhos destes, que forão bautisados na inocentia, na mesma inocentia falecerão” (idem.). A partir de então,

diante da propaganda do feiticeiro, Francisco complementa que muitos outros índios tomaram conhecimento desta grande mortandade e fugiram por persuasão dos feiticeiros que afirmaram que lhes botavam morte e que, por isto, devem temê-los (p. 396).

Dado que o temor da morte, que tanto denunciava os xamãs, estava relacionado ao problema das doenças trazidas pelos europeus, sendo em especial o caso dos missionários e suas práticas, o missionário tomou como afronta a ação do feiticeiro que comprometia a conversão e ludibriava os gentios. Mas o que é interessante perceber, é que a narrativa do temor adquiria corpo no sentido de que, além de trazer consigo o perigo da morte, o missionário justificava a mortandade enquanto providencia divina, uma vez que a conduta dos índios em não aceitar a Fé foi a causa de seu perecimento – mesmo daqueles “bautizados na inocência”. O acaso das doenças e a denúncia dos feiticeiros, a aversão de alguns índios quanto à ação missionária e a necessidade de controlar a inconstância indígena por parte dos missionários contribuirá, ao meu ver, para a inauguração de uma determinada prática doutrinária que tinha, no temor, um pertinente pilar para a transmissão da fé.

Já que o conflito com os feiticeiros e a ausência de divindades foram alguns elementos deste repertório de problemas, a questão do temor provavelmente foi uma chave importante da transmissão da fé e da aplicabilidade da doutrina. Era importante no sentido de que, possivelmente, a chave do temor fosse uma das maneiras de coibir os *maus costumes* e agir diretamente sobre a inconstância dos nativos. Anchieta, na carta de 1584 destinada ao visitador da Companhia, alertava sobre a natureza dos índios e dos impedimentos da conversão. Ao descrever estes impedimentos que permeavam, de maneira generalizada, a vida dos gentios, que eram possuidores de costumes inveterados, que produziam guerras ancoradas na vingança contra os inimigos, nas festas e bebedeiras desenfreadas, na poligamia e entre outros, era notório que a quase completa ausência de temor e sujeição fosse uma das causas que justificassem a dificuldade em engrandecer a obra de Deus. Por serem pouco constantes, e sobretudo pela falta do temor e da submissão, há nestes

muito mais *initium sapientia timor domini est*, o qual lhes há de entrar por temor da pena temporal, porque havendo isto tomam o julgo da lei de Deus e preservaram neles ao menos com muito menos pecados que os Portugueses, pois já o tornarem atrás da fé de maravilha se viu neles, porque, como nada adoram, facilmente crêm o que se lhes diz que hão de crêr: mas por outra parte, como não tem muito discurso, facilmente se lhes meterá em cabeça qualquer cousa, ao menos de maus costumes. Ajunta-se a isto que são de natureza tão descansada que, se não forem sempre aguilhoados, pouco bastará para não irem á missa nem buscarem outros remédios para a sua

salvação. Todos estes impedimentos e costumes são mui faceis de se tirar se houver temôr e sujeição. (ANCHIETA, 1988, p. 341, destaque no original).

Tecendo considerações sobre a questão do temor e da sujeição, Viveiros de castro afirma que a estrutura religiosa dos tupinambá fazia parte de sua própria organização social. Se, por um lado, a ausência de uma coerção política – um líder a quem obrigatoriamente deve-se seguir²² – era característico nestas sociedades indígenas, a ausência de um poder centralizado não apenas dificultava estrategicamente a conversão, mas logicamente era impossível de se conceber devido à ausência de soberania. E isto alimentava a forma pela qual os missionários projetavam a inconstância dos índios: “os tupinambá não adoravam estes objetos e personagens, desconhecendo a capacidade de sentir uma reverência e um temor propriamente religiosos, fundamento de uma crença digna deste nome” (2002, pp. 217-218). Assim sendo, por mais que causasse espanto para Anchieta, que outrora narrara como era perigosa a intervenção das tempestades na América meridional, e de como estas avassalavam o cenário composto por selvas, rios e espaços humanos, mas que não abalavam da mesma maneira o cotidiano indígena, era insuficiente acreditar que o trovão (ou Tupã) realmente harmonizasse com a transmissão da ideia de Deus na sua forma original. A busca de sentido ainda era insuficiente, principalmente naquilo que compete explicar uma entidade que não apenas julgasse aqueles que contrariavam seus ensinamentos, que coibisse o modo de vida que não correspondia ao modelo adequado – respectivamente, os *maus costumes* e os *bons costumes*.

Em carta enviada ao padre Simão Rodrigues, Vicente Rodrigues narra a situação do filho de um índio Principal, que também era cristão, que implorou pelo batismo antes de seguir rumo à guerra. Ao retornar, tomou como prisioneiro um contrário da sua tribo e promoveu um banquete aos parentes de sua mulher como prova de respeito e merecimento do casamento entre os dois, ainda que os padres o tivessem repreendido bastante sobre isto. Pouco tempo depois, o índio caiu em mortal enfermidade. Arrependendo-se do seu pecado,

pidió a los Padres que se queria confessar, el qual se confesso com tanta discrición que el confessor quedó attonito loando al Señor. Y el Padre le dixo que aquella enfermedad fuera castigo del Señor, porque diera el esclavo para

²² Pierre Clastres em “A sociedade contra o Estado” (2003, pp. 45-66) considera que o regime de Chefia entre os índios se dava mais pela relação de respeito, e que por mais que o chefe tivesse lugar privilegiado naquela sociedade – como possuir várias mulheres, por exemplo –, a relação de dependência de um líder advinha pelo poder da argumentação, e não por uma imposição de poder. Só a partir das sucessivas transformações coexistentes com o regime colonial que este papel se transformará (ALMEIDA, 2013, p. 173).

le comer los otros; y dió el alma a Dios em la dicha dolência y acabó como mui buen christiano. (RODRIGUES, 1552, p. 319)

Se o índio realmente pediu pela confissão, ou se foi convencido pelo padre a confessar – tendo em vista que era já costume entre os padres fazerem a confissão antes da morte na esperança de salvar suas almas –, a segunda opção demonstra ser mais plausível que a primeira levando em conta o sentido da confissão momentos antes de morrer para a cosmologia cristã. Mas o que compete entender nesta situação é que a maneira pela qual, mais uma vez, Vicente Rodrigues relaciona e justifica a enfermidade como provação do julgo de Deus sobre a inconstância com a qual os índios levavam as ideias cristãs, como também da incapacidade em mantê-las graças ao seu modo de vida ultrajante.

Dado que foi percebido por Anchieta, a necessidade do temor enquanto dispositivo para a conversão, uma vez que não havia entre os índios essa percepção dentro de sua cosmologia ou que a sua “divindade” não expressava temor necessário para coagir os *maus costumes*, o temor do qual os índios tinham dos missionários justamente decorria – para os missionários – da ação divina – que os índios desconheciam. Havia uma correlação entre a inconstância dos índios em permanecerem praticantes apenas dos bons costumes e da doutrina, a vontade em emprestar-se dos cristãos somente aquilo que eles quisessem e também buscar auxílio dos missionários quando e naquilo que somente estes pudessem tratar. Em agosto de 1556, Anchieta escreveu uma carta informando sobre a realidade do cotidiano da doutrina – idas à igreja, das confissões, instruções dos meninos – na aldeia de Piratininga. O padre destaca que havia relativa distinção entre os índios e a maneira pela qual se apropriavam da doutrina: enquanto há aqueles que, em ocasião de enfermidades, prometiam traçar sua conduta baseada nos costumes cristãos, mas que, quando restabelecidos de sua vitalidade, persistiam nos *maus costumes*; havia também aqueles que buscavam permanecer nos costumes cristãos, como é o caso da mulher que questiona o porquê de o padre não ajudar certos índios enfermos que viviam contrários aos *bons costumes*.

Certa mulher uma vez se admirou de que nós não aplicassemos os remedios de que usamos, no curativo de um individuo, atacado de doença contagiosa, que parecia lepra; e tambem porque não tratavamos de lhe restituir a saúde, nos que ensinávamos que se devem praticar as obras de misericórdia. Para com esta mulher que tais cousas pensava e desejava, nós nos desculpavamos, dizendo que isso nos parecia acontecer por culpa dos proprios Índios que, muitas vezes em ocasiões de grandes enfermidades e mordeduras de cobras, prometiam pautar a sua vida pela lei de Deus e pelos costumes cristãos e que, restituídos á sua saúde, persistiam nos maus costumes, o que ela julgava que nos afastava dos curativos desta especie,

capacitando-se de que dependia de nós a restituição à saúde, porque conhecemos e pregamos a Deus.(ANCHIETA, 1556, p. 97-98, grifos meu)

Anchieta claramente denuncia que a conduta enganosa dos índios não só prejudicava a vida destes – em consequência de sua aleivosia perante aos ensinamentos cristãos –, tal qual o desenrolar de uma vida conduzida por este estilo propiciaria na sua própria desgraça – em razão do descumprimento das Leis de Deus. Mas não apenas isto: se dentro da sociedade indígena certas práticas medicinais eram de competência dos pajés e caraíbas – que dispunham do conhecimento de práticas de cura física e espiritual²³ –, graças à paulatina substituição destes pelos missionários – que, dentre outras razões, eram perseguidos pelos mesmos –, a incapacidade de certos missionários em lidar com o problema das pestes, e de como estas só se justificavam enquanto cólera divina, provavelmente foi a maneira pela qual Anchieta justificaria a sua conduta perante aqueles que desconsiderassem (ou mesmo injuriasse) o conhecimento de Deus.

Desta maneira, o discurso do Temor ganha espaço devido à novidade das mortes em massa e também serviu como harmonizador da doutrina. Uma vez que não se podia achar Deuses ou Deus na religião indígena – descrente de idolatria e ausentes de Fé, segundo os europeus –, o sentido do temor, somado ao uso do etnônimo “Tupã” – que significava algum rastro de divindade PARA os europeus –, foi utilizado para inserir o ideal de sujeição que se pretendia construir sobre os índios. Além dos aldeamentos serem satélites do poder colonial, de certa maneira foi o laboratório da implementação de várias sujeições: a partir da sujeição espiritual – explicar o funcionar das Leis de Deus – é que se conseguiu explicar as sujeições políticas. Tragicamente as doenças foram a chave da perdição nativa em vários sentidos. Anhangã representou a chave cultural para transmitir a ideia do Diabo devido a sua relativa negatividade dentro da cosmologia Tupinambá, mas não ao ponto de naturalizá-la como sinônimo do Diabo da cosmologia cristã. Dentro deste leque de imposições construídos a partir do perigo às transgressões da Lei divina, a construção do Diabo se apoiava no seu nativo estado de negatividade, adaptando-os à narrativa do temor. Diferentemente de Tupã – que quer dizer Trovão para os Tupinambá –, o lugar negativo de Anhangã foi reciclado e adaptado para os interesses da conversão que visava transmitir a ortodoxia e, conseqüentemente, salvar as almas nativas.

²³ Como todas as debilidades que surgia entre os índios eram tratadas pelos ‘feiticeiros’. Segundo Alfred Métraux ao se basear em fontes como Claude d’Abbeville, Thevet, Léry, Nóbrega etc, as mazelas indígenas – espirituais ou não – eram tratadas por estes líderes espirituais, sendo seus “sopros” uma das maneiras de curá-los além das “câmaras de sangue” (1979, pp. 80-83).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro, FGV, 2010.

AGNOLIN. Catequese e tradução: Gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In: MONTEIRO, Paula (Org). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

ANCHIETA, José de (S.J.). **Diálogo da Fé**. Org. Pe. Armando CARDOSO. São Paulo: Loyola, 1988.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Os operários de uma vinha estéril**. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil. 1580-1620. Bauru: Edusc, 2006.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São paulo: Cosac Naify, 2003.

LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil**. São Paulo, comissão do IV Centenário, 1954, vol. I.

MONTEIRO, Paula (Org). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **“O nosso governo”**: os Ticunas e o regime tutelar. São Paulo/Brasília: Marco Zero/CNPq, 1988.

OLIVEIRA. Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica. In: FRAGOSO, João & GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs). **O Brasil colonial 1443-1580 – Vol 1**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

POMPA, Cristina . Religião como Tradução. **Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial**. Bauru, Edusc, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Cosac& Naify, 2002.