

A Diferença em Perspectiva: representações das gentes brasílicas no legado dos jesuítas Fernão Cardim e Simão de Vasconcelos

CLÁUDIA FIGUEIREDO*

La Diferencia en Perspectiva: representaciones de los pueblos
brasileños en el legado de los jesuitas Fernão Cardim e Simão
de Vasconcelos

Difference in Perspective: Images of Brazilian populations in the
Jesuits legacy of Fernão Cardim and Simão de Vasconcelos

RESUMO

O presente trabalho pretende ilustrar o carácter bipolarizado das imagens do indígena brasileiro, construídas por Fernão Cardim por Simão de Vasconcelos. O confronto dos textos destes dois jesuítas portugueses adoptará uma perspectiva comparativa e contextualizada que permita evidenciar as relações entre memória escrita e poder, e sobretudo sugerir linhas de reflexão em torno do problema das representações dos povos sul-americanos.

PALAVRAS CHAVE:

Missionação; memória escrita; representações; alteridade/identidade; dominação/resiliência cultural.

RESUMEN

El presente trabajo pretende ilustrar el carácter bipolarizado de las imágenes del indígena brasileño, construidas en el legado literario de Fernão Cardim e de Simão de Vasconcelos. Se confrontarán dos textos de los jesuitas portugueses en una perspectiva comparativa y contextualizada que permita evidenciar las relaciones entre memoria escrita y poder, y sobre todo sugerir líneas de reflexión en torno al problema de las representaciones de los pueblos amerindios.

PALABRAS CLAVE:

Evangelización; memoria escrita; representaciones; alteridad/identidad; dominación/resiliencia cultural.

Recibido: 15-05-2010

Aceptado: 28-08-2010

* Cláudia Figueiredo. Mestranda em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, - claudia.a.figueiredo@gmail.com

SUMMARY

This article proposes to illustrate the two-sided image of Native Brazilians developed in Fernão Cardim and Simão de Vasconcelos literature through the confrontation of two texts by these Portuguese Jesuits. By comparison and analysis in due context, the article aims at enhancing the relationship between written memory and the exercise of power and, above all, at suggesting guide lines to ponder upon the problem posed by the construction of south American peoples images.

KEYWORDS:

Mission; written memory; image; alterity / identity; domination / cultural resilience.

«Les Indiens favorisent l'échange avec le monde, les Européens celui entre les hommes; aucun des deux n'est intrinsèquement supérieur à l'autre, et on a toujours besoin des deux à la fois.»¹

Tzvetan Todorov

OS JESUÍTAS E A MEMÓRIA: NOTAS INTRODUTÓRIAS

Inspirada por razões de ordem vária, a Companhia de Jesus deixou-nos um inestimável legado de testemunhos relativos aos territórios alvo de missão. Herdeiros directos da doutrina tomista que concilia Fé e Razão, os jesuítas procuraram sempre nesses lugares, não somente cristianizar os corações nativos, mas igualmente deixar sistemáticos e pormenorizados registos das novas realidades com que se deparavam no curso das suas missões.

Espectadores privilegiados porque em íntimo contacto com as populações locais, com quem viviam lado a lado, os padres inacianos cedo sentiram a necessidade de conhecer as gentes que se propunham evangelizar, de forma a penetrar melhor na mentalidade pagã e a preparar a salvação das almas. O levantamento das línguas, hábitos e costumes locais revelava-se neste âmbito crucial para o enraizamento dos valores católicos na cultura sul-americana. Tratava-se de saber mais para moldar melhor, de melhor conhecer para mais eficazmente se replicarem as práticas católicas na vida das populações indígenas. Para além disso, e ainda

¹ TODOROV, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre*, Paris, Éditions Seuil, 1982, p. 314.

dentro desta dinâmica de saber-poder, as estritas regras da Companhia obrigavam os missionários a prover assiduamente de informações os sucessivos Gerais, de modo a garantir um controlo dos assuntos da Ordem².

Todavia, quer se tratem de crónicas ou de epístolas, é sempre o problema da memória que se coloca quando nos confrontamos com os testemunhos jesuíticos. A insistência em deixar registos escritos da epopeia missionária não obedece apenas ao intuito pragmático de domínio dos nativos e dos próprios missionários no terreno: paralelamente, existe um acentuado desejo de perpetuação dos feitos evangélicos, de eternização da heróica missão de salvação do gentio mediante a sua elevação pela auto-inscrição na História, aspecto bem sintetizado por um autor clássico da historiografia brasileira José Honório Rodrigues, na década de 70 do século XX: «Ninguém teve, no Brasil colonial, tanta consciência histórica como os jesuítas. Não deram um passo, não converteram uma alma, não pacificaram colonos e indígenas, não dissolveram costumes brasileiros, não venceram os medos ou pecados da terra sem deixar escrita sua obra ou ação»³. Esta «consciência histórica» dos jesuítas estendeu-se também ao processo de manipulação da memória do indígena, exclusivamente oral. A Companhia urdiu duas histórias: a sua e a do Outro.

Há no entanto que reflectir em torno da natureza fabricada desta «consciência histórica». De feição imperialista, a Sociedade de Jesus tem sido colocada num lugar cimeiro da acção missionária, eclipsando a acção evangelizadora de outras ordens religiosas no Novo Mundo, como a dos carmelitas, a dos franciscanos, a dos capuchinhos, a dos mercedários ou a dos lazaristas⁴. O facto de se tratar de uma identidade religiosa recém-fundada e por isso carente de projecção, talvez explique esta vitalidade propagandística. A Companhia de Jesus pretende firmar no xadrez religioso a sua posição pioneira na empresa missionária em terra de Vera Cruz e legitimar sua hegemonia enquanto agente conversor privilegiado, relegando para segundo plano as ordens concorrentes que progressivamente se instalam na colónia, pela sua afirmação também ao nível da memória, e através de uma produção intensiva e sistemática de testemunhos escritos que sublinham as suas virtudes e que edificam o seu papel na história da missão. Por outro lado, a

² Como João Pedro Ferro faz notar «tudo o que se referia às cartas que os missionários deviam escrever estava perfeitamente regulamentado.» in FERRO, João Pedro, «A epistolografia no quotidiano dos missionários jesuítas nos séculos XVI e XVII», in *Lusitania Sacra, Revista do Centro de Estudos de História Religiosa*, 2ª Série, Tomo V, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 1993, p. 140. No que respeitava aos missionários de além-mar, estes tinham o dever de enviar cartas ao Geral duas vezes por ano, servindo assim a epistolografia para combater os efeitos dispersivos da diáspora missionária: «A atividade epistolar teria sido então uma resposta ao desafio da dispersão e da necessidade de estabelecer canais e formas de comunicação, bem como um meio de cuidar da circulação de informações.» in MARTINS, Maria Cristina Bohn, «A Memória Jesuítica e as festas de «Chica» guarani», in *Locus, Revista de História*, v. 9, nº 1, Juiz de Fora, Núcleo de História Regional da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2003, p. 92.

³ RODRIGUES, Honório, *História da História do Brasil, Historiografia Colonial*, S. Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979, p. 249.

⁴ ASSUNÇÃO, Paulo de, «O acrescentamento de nossa Santa Fé»: as ordens religiosas no Brasil Colonial», in *Brotéria: Cristianismo e Cultura*, Vol. 162, nº1-2, Jan.-Fev. 2006, pp. 109-129.

própria historiografia tem inadvertidamente consubstanciado este projecto de domínio jesuítico por privilegiar as suas fontes em prejuízo dos registos deixados por outras ordens. O dar voz a estas ordens secundarizadas é outro dos caminhos que a historiografia actual tem apontado, no intuito de resgatar a sua importância no processo de missionação assim como de entender as relações que se estabeleciam entre si, relações de alguma tensão no quadro de luta pelo prestígio e pela credibilidade religiosa.

Mais recentemente, têm sido também aprofundados estudos no sentido de clarificar as relações entre memória e poder nos espaços coloniais modernos, relações essas protagonizadas por entidades religiosas e seculares⁵. O indígena foi por esta historiografia resgatado enquanto agente histórico activo e dotado de capacidade de interacção e de resiliência cultural, questionando-se a eficácia do empenho missionário e o grau de penetração dos valores e referências da cristandade ocidental no tecido mental indígena. Prevaleceu portanto a imagem produzida pelos «vencedores», que reduz a cultura do outro à sua própria gramática valorativa e à medida dos seus propósitos hegemónicos. O olhar apropria-se, transforma e reproduz a realidade circundante e exótica, oficializando uma representação pela sua conversão à forma escrita⁶.

A estratégia jesuítica de dominação cultural opera-se assim a dois tempos: no presente e de (discutível) efeito relativamente imediato —implantação no território e modelação das almas indígenas—, e a longo prazo —fixação e transmissão de imagens codificadas além do tempo e espaço onde são percebidas—. É ao ritmo destes dois tempos que se analisarão os textos de Fernão Cardim e de Simão de Vasconcelos.

OS HOMENS E AS OBRAS: ESCLARECIMENTOS PRÉVIOS

Desfasados em cerca de setenta anos —décadas cruciais para a consolidação e disseminação dos valores tridentinos— os dois testemunhos enquadram-se em contextos políticos, culturais e sociais distintos. A obra de Fernão Cardim *Tratados da Terra e Gente do Brasil*⁷ foi redigida entre 1583 e 1590, no âmbito de uma vi-

⁵ «Por tanto, la memoria escrita, al subsumir a la tradición oral, no solo contribuía a cierta pérdida de identidad de las culturas indígenas, sino que también se convertía en la memoria del poder, en la *historia oficial* que relegaba en su relato el protagonismo histórico del *otro* cultural.» in CARBONARI, María Rosa, FORMENTO, Liliana I., TRAVAGLIA, Laura M., «Des-cubrimiento y Construcción Histórica: Décadas del Nuevo Mundo» in *Confronto de Culturas: Conquista, Resistência, Transformação*, coordenação de Francisca L. Nogueira e John Manuel Monteiro, Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, S. Paulo, EDUSP, 1997, p. 42.

⁶ «Olha-se para tomar posse.» in MELO, Ana Maria Botelho de Vasconcelos, *Imagens do Nordeste brasileiro no século XVII: um discurso visual de apropriação colonial* (texto policopiado), Lisboa, Tese de Mestrado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2000, p. 4.

⁷ CARDIM, Fernão, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, edição crítica de Ana Maria de Azevedo, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1997.

sita protagonizada pelo seu superior o Padre Cristovão de Gouveia. Os *Tratados* são compostos por três partes: um primeiro tratado sobre o clima e a terra do Brasil (*Do Clima e Terra do Brasil e de algumas cousas notáveis que se acham na Terra como no Mar*); um segundo tratado acerca das suas gentes (*Do princípio e origem dos índios do Brasil*); e por fim, duas epístolas (*Narrativa Epistolar de uma Viagem*) que Cardim ficou incumbido de enviar ao Provincial de Portugal, o Padre Sebastião de Moraes, dando parte da situação no Brasil.

Simão de Vasconcelos, nascido pouco depois da partida de Fernão Cardim para o Brasil (1596), compõe a sua *Crónica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil* em 1663, da qual os dois primeiros livros constituem as *Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil*, objecto de estudo neste trabalho⁸. A obra foi dada à estampa em 1668, e de imediato censurada, vendo o autor suprimidos do texto alguns dos parágrafos dedicados à questão da localização do Paraíso na América, que a edição consultada para este trabalho recupera.

Os momentos políticos distintos em que se inserem as duas obras são também subsidiários para o entendimento do teor de cada uma delas. Fernão Cardim escreve os seus *Tratados* nos alvares do período Áustria em Portugal enquanto nas *Notícias* de Simão de Vasconcelos sentem-se os ventos da Restauração. Veríssimo Serrão identificou três vias da historiografia desta época, indicando a Restauração como o acontecimento referencial: a historiografia de tradição portuguesa elaborada entre 1580 e 1640; a historiografia alinhada com a dinastia filipina e por fim, a historiografia pós-Restauração⁹. Relacionadas por umnexo de continuidade —como o autor defende muito embora nos pareça hoje esta categorização demasiado esquemática se pensarmos a pluralidade de discursos— duas destas linhas encontram correspondência directa nos estilos adoptados pelos dois jesuítas. Podemos incluir Fernão Cardim na primeira linha, a de perpetuação dos «valores de permanência»¹⁰ pela sua transferência para o espaço brasileiro, ideia messiânica¹¹ que o Padre António Vieira elevará ao seu expoente máximo com o conceito de Quinto Império. Já Simão de Vasconcelos dedica expressamente a sua *Crónica da Companhia* a D. Afonso VI, que legitima em aberta

⁸ VASCONCELOS, Simão de, *Notícias Curiosas e Necessárias das Cousas do Brasil*, edição de Luís de Oliveira Ramos, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001.

⁹ «(...) a antiga tradição portuguesa, que se manifesta de 1580 a 1640, elevando as raízes seculares da Pátria e os seus valores de permanência; a história de marca filipina, na aceitação consciente de que a unidade das duas Coroas não diminuíra em nada os foros de Portugal como Nação; e a historiografia oriunda da Restauração de 1640, nos seus variados aspectos literário, histórico, jurídico e religioso, que procurava comprovar os direitos ao trono da Dinastia Nova, tanto na exaltação do passado como na defesa do presente, orientação que se manteve viva para além da Paz de 1668 e que se vislumbra ainda nos fins do século XVII « in SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *A Historiografia Portuguesa, vol. II*, Lisboa, Verbo, 1973, p. 9.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ «(...) nos textos que formam o conjunto dos *Tratados* não é já a visão idílica do Brasil que surge, mas a certeza de que ao sonho messiânico correspondia agora a grandeza do «outro Portugal» que se estava a erguer na América do Sul.» *in idem*, p. 306.

apologia à Casa de Bragança, sendo a insinuação política mais vigorosa e menos profética do que em Cardim.

Mas não só em termos de mensagem política podemos constatar diferenças. As razões das dissemelhanças entre ambas as obras prendem-se, em segunda ordem, a razões de circunstância e de intencionalidade. São olhares de natureza distinta, os dos dois jesuítas. A primeira, de Fernão Cardim, resulta de um périplo e tem por isso um propósito informativo de perfil sumário evidente. Apesar de ter residido no Brasil durante quarenta e dois anos, onde falece em 1625, Fernão Cardim redige os seus *Tratados* na primeira década do que viria converter-se numa longa estadia em domínios tropicais. Os seus conhecimentos de então eram limitados quando comparados com os de Simão Vasconcelos à época em que escreve as *Notícias*, oito anos apenas antes da sua morte (1671), e volvidos quarenta e oito de vivência atenta em terras de Vera Cruz. A perspectiva de Vasconcelos é por isso necessariamente mais aturada e crítica que a do «viajante» Fernão Cardim, à data das respectivas redacções.

Uma das funções da epistolografia jesuítica era a de consolar, de fornecer imagens positivas e reconfortantes que incentivassem a partida de missionários para os novos territórios, e que contrariassem a ideia de labor em «vinha estéril», expressão utilizada por Cristovão de Gouveia e recorrentemente aplicada na época quanto às condições de missionação no Brasil¹². Essa dimensão consolatória é apontada por Charlotte Castelnau-L'Estoile como linha matricial da narrativa de Fernão Cardim, a par da curiosidade que satisfaz, por seu turno, as exigências informativas da Companhia¹³. A autora salienta também esta característica do texto de Cardim como exemplar da vocação consolatória da cultura inaciana, enlaçada com os afectos e com as emoções¹⁴. Esse consolo é conseguido pela transmissão de sensações através de um texto de fortíssima expressividade, onde os sentidos imperam nas alusões aos aromas, às cores, à música, técnica sinestésica e marca da espiritualidade barroca.

Por outro lado, os *Tratados* descrevem o que Fernão Cardim observou durante a viagem enquanto as *Notícias*, inscritas na *Crónica da Companhia*, ultrapassam a dimensão do relato e procuram um sentido e significado mais profundos do que compõe a natureza humana e física brasileira. As *Notícias* apresentam-se mais exaustivas, quer do ponto de vista informativo, quer ao nível especulativo. Si-

¹² Citado em CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les Jésuites et la conversion des Indiens au Brésil. 1580-1620*, Lisboa, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, Commission Nationale pour les Commémorations des Découvertes Portugaises, 2000, p. 9.

¹³ *Idem*, pp. 347-398.

¹⁴ «La motion intérieure ignacienne est un mouvement éprouvé dans la conscience qui retenti dans toute l'affectivité. Interprétés dans l'Esprit, cette pensée ou cet affect de la conscience deviennent spirituels. Ainsi la perception par les sens de la beauté d'un lieu suscite une émotion de la sensibilité. Interprétée dans l'Esprit, cette beauté devient le signe de la présence aimante du Créateur, provoquant ainsi la «consolation» du spectateur. En ce sens la *Narrativa* est un texte entièrement construit sur la notion ignacienne de consolation, *in idem*, p. 354.

mão de Vasconcelos mais do que descreve, avalia o que vê, reclamando para si, logo na introdução do *Livro Primeiro das Notícias*, a qualidade de historiador:

«E suposto que andem já algumas destas mesmas notícias em outros escritos, é acaso, ou por curiosidade: aqui vem por obrigação da História.»¹⁵

Esta «obrigação da História» denota a claríssima consciência de Vasconcelos quanto à sua missão no terreno historiográfico, consciência que é apenas subliminar no texto cardiniano.

Há no entanto uma intenção convergente nas duas narrativas e, mesmo no caso de Vasconcelos, apesar da negativização da imagem transmitida, sente-se a coragem e a perseverança na acção dos membros da Companhia de Jesus, que não desistem de laborar em «vinha estéril» e de aí levar a palavra de Deus. Podemos inferir que as duas imagens —geradas em estratégias opostas— se pretendem de sucesso; em Cardim pela via da pacificação e em Vasconcelos pela vertente do heroísmo missionário, implícito na espinhosa imagem de dureza e de crueldade indígenas com que os jesuítas tinham de lidar.

Quer tenha sido numa perspectiva cronística (no caso de Vasconcelos) ou num propósito proto-etnográfico¹⁶ (com Cardim), e salvo as dissemelhanças de estrutura, de circunstância e de intencionalidade dos documentos em causa, ambos os autores deixaram um precioso manancial de informação respeitante à percepção da realidade indígena. Iremos nas linhas seguintes, centrarmo-nos essencialmente na análise de alguns aspectos dessa mesma realidade, à representações dos hábitos e costumes dos indígenas, assim como dos seus sistemas de crenças e dos seus mitos fundadores, tópicos patentes nas obras de ambos os jesuítas, e não perdendo de vista os problemas historiográficos que essas mesmas representações suscitam.

DAS ORIGENS, NAÇÕES E LÍNGUAS DOS POVOS NATIVOS

Sobre este polémico assunto¹⁷ tanto Cardim como Vasconcelos se debruçam, muito embora em níveis de esforço bem diferentes. O desequilíbrio é tal que Car-

¹⁵ VASCONCELOS, *op. cit.*, p. 39.

¹⁶ CURTO, Diogo Ramada, «Cultura Escrita e Práticas de Identidade» in *História da Expansão Portuguesa, Do Índico ao Atlântico (1570-1697)*, vol. II, direcção de BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kirti, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, p. 488.

¹⁷ O carácter revolucionário do ponto de vista das representações terrestres que a descoberta do Novo Mundo significa é de destacar: «A descoberta da América representou o maior obstáculo dos defensores da unidade do género humano e, portanto, da ortodoxia bíblica. (...) Rachava-se dessa forma o sistema mosaico e entrava em crise a autoridade e infalibilidade do texto Sagrado, determinando-se um novo espaço em relação às hipóteses epicuristas e aristotélicas.» in AGNOLIN, Adone, *O Apetite da Antropologia. O sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá.*, S. Paulo, Associação Editorial Humanitas, 2005, p. 83.

dim dedica apenas um parágrafo dos seus *Tratados* a este tema ao passo que Vasconcelos elenca, em cerca de trinta extensos capítulos¹⁸, sete versões das origens dos povos ameríndios, sete mitos fundadores que o jesuíta identifica nos textos clássicos e nas Sagradas Escrituras. Contudo, desacredita os textos clássicos que consideravam a quarta parte da terra zona tórrida e inabitável, defendendo o Brasil «das calúnias que os antigos lhe impunham»¹⁹, e especulando mesmo em torno da concepção de este ser o Paraíso na Terra, ideia central na sua obra.

Um dos mitos fundadores que Simão de Vasconcelos avança, veiculando deste modo um juízo depreciativo do povo judaico, é o das dez tribos judaicas. Seguindo este mito, os nativos descenderiam destes antigos judeus, hipotese que Vasconcelos admite de modo a macular a imagem da nação hebraica:

«E na verdade, muito grande prova faz por esta parte a semelhança que há de costumes entre estes índios e aqueles antigos judeus: como é serem medrosos, cobardes, supersticiosos, mentirosos, conservadores da geração de seus irmãos, casando-se com as cunhadas quando eles morrem; lavarem-se a cada passo nos rios, e outros usos, em que conformam com esta nação.»²⁰

Este juízo, talvez mais do que maldizer as nações judaicas e indígenas, pretende sublinhar a superioridade civilizacional católica por oposição, reforçando a ideia de legitimidade da actuação da Companhia de Jesus no território brasílico, mas também em toda a parte onde floresçam a heresia e a gentilidade. Quanto a Cardim, apenas refere um único mito fundador, o mito diluviano indígena, que ele vagamente explica²¹ por considerar igualmente vagas e obscuras as informações transmitidas pelos indígenas²². Este mito é também desenvolvido por Vasconcelos mas de forma pejorativa, acentuando uma vez mais o conceito de superioridade ocidental²³. Ambos os jesuítas notam que, por falta de escrita, as sociedades ameríndias são traídas pela memória quanto às suas origens. É claro que neste ponto Vasconcelos reclama para si essa responsabilidade de historiar as nações indígenas através da redacção da extensíssima relação das diversas origens.

Quer Vasconcelos quer Cardim reflectiram sobre a multiplicidade tribal e linguística que encontraram no Novo Mundo, e mencionaram esta diversidade nas suas obras. Neste aspecto contudo, Cardim revela-se mais profícuo que no ponto

¹⁸ VASCONCELOS, *op. cit.*, pp. 70-83

¹⁹ RODRIGUES, *op. cit.*, p. 284.

²⁰ VASCONCELOS, *op. cit.*, pp. 78-79.

²¹ «Este gentio parece que não tem conhecimento do princípio do Mundo, do dilúvio parece que tem alguma notícia, mas como não tem escrituras, nem caracteres, a tal notícia é escura e confusa.» in CARDIM, *op. cit.*, p. 165.

²² É interessante a observação de Charlotte Castelnau-L'Estoile quanto à partilha deste mito por ambas as culturas, indígena e cristã: « La version Tupi du Déluge est à la fois l'indice d'une origine commune et d'une dégénérescence: le texte parle d'une vision «obscur et confuse» et ne rapporte du mythe indien que les éléments susceptibles de montrer la trace déformée du récit biblique.» in CASTELNAU-INESTOILE, *op. cit.*, p.385.

²³ Termos como «ridículo» e «disparate» são utilizados no capítulo 84 por Vasconcelos em referência às crenças indígenas, sendo o seu juízo mais duro que o de Cardim, na nota acima citado.

anterior, elaborando com relativa acuidade um levantamento das nações indígenas e das suas línguas, utilizando uma miríade de termos tupis para designar os diferentes grupos. Identifica 104 nações e reconhece-lhes antagonismos, sendo comum entre elas, segundo o autor, a obediência e o amor pelos padres, tendências estas bem adequadas aos intuítos consolatórios da narrativa:

«Todas estas nações acima ditas, ainda que diferentes, e muitas delas contrárias, umas das outras, têm a mesma língua, e nestes se faz a conversão, e tem grande respeito aos Padres da Companhia e no sertão suspiram por eles, e lhes chamam *Abaré* e *Pai* (...)»²⁴

O termo «nação» é aqui utilizado e parece-nos funcionar como sinónimo de «tribo» para Fernão Cardim. Aos nomes indicados por ele (*Carijós*, *Tupijós*, *Cataguá*, *Maribuió*, *Potiguaras*, etc.) sabemos que correspondem designações de grupos tribais, embora muitas destas designações não apareçam referenciadas em mais nenhum relato, nem anterior, nem posterior a este²⁵. As tribos distinguem-se entre si pela língua, pelo local onde vivem, pelo uso de certos símbolos distintivos, por traços fisionómicos ou por mero antagonismo. De qualquer modo, estas informações chegaram a Cardim muito provavelmente por via dos próprios indígenas e o jesuíta, apesar de juntar as tribos em dois grandes grupos reconhece e descreve a complexidade da identidade ameríndia, dando parte das variações e das especificidades de cada um destes grupos, constituídos por indivíduos que parecem possuir uma consciência colectiva, um sentimento de pertença e lealdade em relação a um todo que é a tribo. Este sentimento, componente da formação da consciência nacional —e talvez mais do que a língua ou do que a unidade territorial— foi intuído por Cardim, que transpõe para a realidade brasileira conceitos que se afinavam no contexto europeu de emergência dos Estados Modernos.

Já Simão de Vasconcelos agrupa as tribos em dois grandes núcleos, não se preocupando em explorar diferenças:

«Todos os índios quantos há no Brasil, vemos que se reduzem a índios mansos e índios bravos.»²⁶

A visão simplificada do universo indígena, que aliás prolifera na literatura coetânea²⁷, indicia uma vez mais uma imagem pouco abonatória. Bestializado, o índio é bom ou mau, selvagem ou domesticável. Esta imagem maniqueizada é no en-

²⁴ CARDIM, *op. cit.*, p. 197.

²⁵ Dado fornecido por Ana Maria de Azevedo nas suas notas ao texto cardiniano in CARDIM, *op. cit.* p. 192.

²⁶ VASCONCELOS, *op. cit.*, p. 101.

²⁷ «Alors que nous verrons les textes jésuites, comme tous les autres textes européens contemporains, simplifier le tableau des populations indiennes en les réduisant à une opposition entre Indiens pacifiques, les Tupis, et Indiens de l'intérieur encore sauvages et agressifs, les Tapuias ou Tamoyo, le panorama est en fait d'une très grande complexité.» in *La mission Jésuite du Brésil, Lettres & autres documents (1549-1570)*, introdução e notas de LABORIE, Jean-Claude, Paris, Éditions Chandeigne, 1998, pp. 25-26.

tanto mais vincada nas *Notícias* que nos *Tratados*, e Cardim mostra-se mais condescendente nas descrições que faz do carácter dos índios do que Vasconcelos. Neste aspecto, temos também de ponderar as matizes do substrato indígena. O próprio Fernão Cardim dá-nos pistas quanto a essas diferenças de comportamento das tribos e dos modos como acolhem os portugueses:

«Todas estas setenta e seis nações de Tapuias, que têm as mais delas diferentes línguas, são gente brava, silvestre e indómita, são contrárias quase todas do gentio que vive na costa do mar, vizinho dos portugueses.»²⁸

Esta dicotomia imposta pela natureza das culturas indígenas —os *Tupis* que bordejavam a orla litoral e de boas relações com portugueses, e os *Tapuias* que habitavam o sertão e o defendiam bravamente— pode também contribuir para um entendimento das diferenças entre os discursos de ambos os jesuítas. Activamente resistentes, os índios do sertão dificultavam as tarefas missionárias. A análise dos dois textos indicia uma selecção da informação por parte dos dois padres no sentido de melhor ilustrarem os seus propósitos representacionais, tendo porventura Cardim privilegiado a descrição dos povos do litoral e Vasconcelos a do quadro dos povos guerreiros do interior, muito embora este último padre tenha essencialmente desempenhado funções em S. Salvador da Bahia e no Rio de Janeiro, onde falece.

DO CARÁCTER, DAS CRENÇAS E DOS COSTUMES

Quase que diametralmente opostos, o índio de Cardim e o de Vasconcelos representam duas imagens bem distintas daquela que seria uma semelhante realidade humana. Cardim, maravilhado com o que encontra na sua visita, olha o índio com indulgência e paternalismo, sobrepondo-se a curiosidade ao juízo valorativo no seu discurso. Cardim reconhece qualidades no carácter ameríndio como a liberalidade:

«(...) de modo que de um peixe que tenham repartem com todos, e têm por grande honra e primor serem liberais.»²⁹

Os conceitos de «liberalidade» e de «honra» aqui utilizados, transportam-nos para a problemática da dádiva, traço contratual comum a ambas as sociedades. Os sistemas de dádiva e de reciprocidade são concebidos nas sociedades indígenas como mecanismos totalizantes, que ultrapassam a esfera do económico e do social. Jacques Godbout elucida-nos quanto a esta dimensão cíclica do dom: «Muito para além da simples troca de bens, o dom representa a forma geral das relações que unem, positivamente ou negativamente, para o melhor e para o pior, as múl-

²⁸ CARDIM, *op. cit.*, p. 206.

²⁹ *Idem*, p. 168.

tipas potências personalizadas, humanas, animais, vegetais, minerais ou divinas, que povoam o cosmos selvagem.»³⁰. A retribuição assenta portanto numa mundividência de eterna circulação das formas animadas, base da dinâmica social arcaica, onde todos repartem entre si, princípio particularmente aplicável à comida, como notado por Marcel Mauss no seu precursor *Ensaio sobre a Dádiva*³¹.

Familiar à cultura político-económica do Antigo Regime, o conceito de dádiva, configura-se no mundo europeu como verticalizador da ordem social. António Manuel Hespanha —com base nos modelos fornecidos por Marcel Mauss— lançou a hipótese de analogia entre as economias de dom praticadas em ambas as sociedades³². Em nenhum dos casos —e respeitando os devidos particularismos— a liberalidade é gratuita, tratando-se de um desinteresse interessado gerador de prestígio, que estabelece relações de poder fundadas na obrigação de dar, de receber e de retribuir. Em ambos os contextos, a troca é a base das relações sociais.

A imagem do ameríndio é estruturada pelos dois jesuítas dentro da lógica da linguagem das virtudes. A par da liberalidade, a valentia e a coragem física do índio são também enaltecidas por Cardim:

«(...) nem temem o mar, nem ondas, e aturam um dia e noite nadando, e o mesmo fazem remando e às vezes sem comer.»³³

Contrariamente, o índio de Simão de Vasconcelos surge demonizado porque movido pelos vícios num parágrafo paradigmático contendo uma descrição genérica, nada favorável:

«Nos mais costumes são como feras, sem política, sem prudência, sem quase rastro de humanidade, preguiçosos, mentirosos, comilões, dados a vinhos (...).»³⁴

O último quartel do século XVI é apontado por Dauril Alden como ponto de viragem na imagem do índio difundida pelos europeus³⁵. Complementarmente, Diogo Ramada Curto fala-nos numa «nova e amadurecida consciência dos le-

³⁰ GODBOUT, Jacques T., *O Espírito da Dádiva*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 194.

³¹ Apesar de se referir a sociedades indianas, este princípio parece encontrar correspondente nos banquetes e festas ameríndias, onde tudo é partilhado: «É da Natureza do alimento ser partilhado; não dividi-lo com outrem é «matar sua essência»; é destruí-lo para si e para os outros.» in MAUSS, Marcel, *Sociologia e Antropologia*, S. Paulo, Edições Cosac Naify, 2003, p. 282.

³² «Las paginas de Mauss se asientan en parajes culturales ciertamente exóticos, pero podrían ser casi directamente aplicadas a las sociedades europeas, desde las clásicas hasta las del antiguo régimen (e incluso a las comunidades campesinas actuales).» in HESPANHA, António Manuel, *La Gracia del Derecho: economía de la cultura en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, p.154.

³³ CARDIM, *op.cit.*, p. 171.

³⁴ VASCONCELOS, *op.cit.*, p. 89.

³⁵ «By the 1570s and 1580s the first descriptions of the Amerindians as somethings akin to nobles savages had been replaced by images that stressed their barbarism, bestiality, and incorrigibility.» in ALDEN, Dauril, *The Making of an Enterprise, the Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond. 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 475.

trados de Seiscentos frente às contradições da sociedade colonial»³⁶, consciência essa fundada no desencantamento e na noção de impossibilidade de criação de uma sociedade perfeita. Os nossos dois jesuítas parecem exemplificar esta transformação de consciência que conduz paralelamente à metamorfose do ícone indígena. Cardim afigura-se como agente propagador de uma imagem tipicamente quinhentista, idealizada e mais humanizada que a de Vasconcelos, que não tem ilusões quanto a estes povos, e é implacável na sua apreciação:

«Todas estas nações de gentes, falando em geral, e enquanto habitam seus sertões: e seguem sua gentildade, são feras, selvagens, montanhesas e desumanas: vivem ao som da natureza, nem seguem fé, nem lei, nem rei (freio comum a todo o homem racional).»³⁷

O jesuíta de seiscentos situa o indígena numa esfera infra-humana —à semelhança aliás das teorias tecidas em torno do homem negro, fera e não homem— revelando total ausência de empatia. Para Vasconcelos, os nativos vivem despidos dos elementos que embasam o homem civilizado: a religião, a política, as leis. Sem estes três pilares mais não são do que animais, vivendo incorrigivelmente, em guerra e conflito permanentes³⁸.

Cardim, pelo contrário, desenvolve no decorrer do seu discurso uma simpatia declarada pelo ameríndio. Esta visão pacificada e tolerante decorre talvez do facto de Cardim estar em visita e o seu olhar ser por isso um olhar «turista», muito embora este olhar passageiro possa contaminar o relato de alguma ingenuidade e desprovê-lo de sentido crítico³⁹. Dotados de fortíssima visualidade, os *Tratados* emanam imagens muito vívidas e coloridas quase como um postal, uma pintura que pretende transmitir a ideia de uma convivência harmoniosa entre missionários e nativos, e o Outro surge-nos como que «estetizado»⁴⁰, fácil e perfeitamente integrado na composição edénica e consolatória que se pretende criar.

Por razões evidentes que se prendem aos esforços de missionação, ambos os jesuítas procuraram registar informações relativas à espiritualidade indígena, embora aparentemente a ignorassem, e considerassem o índio como «tábua rasa». Quer Fernão Cardim, quer Simão de Vasconcelos descrevem as sociedades locais como não tendo religião⁴¹. Contudo, há pequenas variações entre as duas leituras.

³⁶ CURTO, *op. cit.*, p. 495. Adverte-nos contudo neste artigo para os perigos de generalização desta nova consciência, considerando a singularidade de cada autor, de cada obra e de cada contexto.

³⁷ VASCONCELOS, *op. cit.*, p. 88.

³⁸ «São por extremo vingativos com crueldade desumana; não se esquecem jamais dos agravos, até tomar vingança deles, ainda que seja estando espirando» *in idem, op.cit.*, p. 91.

³⁹ Charlotte Castelnau-L'Estoile alerta para este risco: «La qualité de touriste comporte également un côté négatif. Le regard du touriste est naïf, superficiel, voire crédule.» *in CASTELNAU-L'ESTOILE, op. cit.*, p.351.

⁴⁰ MELO, *op. cit.*, p. 15.

Para Vasconcelos, o índio não tem qualquer tipo de religiosidade ao passo que Cardim concede ao índio a consciência da alma:

«Este gentio não tem conhecimento algum do seu Criador, nem da cousa do Céu, nem se há pena nem glória depois desta vida, portanto não tem adoração nenhuma nem cerimónias, ou culto divino, mas sabem que têm alma e que esta não morre e depois da morte vão a uns campos.»⁴²

Para além disso, o índio de Cardim adere com entusiasmo e voluntarismo às iniciativas evangelizadoras dos jesuítas, chegando a ser para ele mais cristão que muitos portugueses⁴³. Certamente que aquilo que Cardim via como proselitismo indígena pode ser hoje atribuído a um processo de resiliência e de «ressignificação cultural» levado a cabo pelos índios, como salientado por Eliane Fleck⁴⁴. Os neófitos «aderem mas não adoptam»⁴⁵ as práticas rituais católicas, mantendo o seu sistema de crenças e enriquecendo-o com os novos elementos trazidos pelos missionários, como demonstra o trecho abaixo transcrito:

«Três festas celebram estes Índios com grande alegria, aplauso e gosto particular. A primeira é as fogueiras de S. João, porque suas aldeias ardem em fogos (...) A segunda é a festa de Ramos, porque é cousa para ver, as palavras, flores e boninas que buscam (...) e procuram que lhes caia água benta nos ramos. A terceira que mais que todas festejam, é dia de Cinzas, e folgam que lhes ponham grande cruz na testa (...)»⁴⁶

Segundo Cardim, as celebrações que os índios mais apreciam são precisamente aquelas que incluem elementos plausíveis de equivalências simbólicas, ligados ao imaginário mágico-religioso ameríndio: o fogo, a vegetação, as cinzas. É esta forma de resistência passiva que escapa a Cardim, o modo pacífico e excessivamente dócil⁴⁷ com que os indígenas incorporam a tradição católica, garantindo assim a sobrevivência de ritos e práticas autóctones. A noção de equívoco cultural

⁴¹ Esta ideia de arreligiosidade das comunidades indígenas não é assim tão linear, como explanado por Adone Agnolin: «Paradoxalmente, este «vazio religioso» que caracterizava, para o observador europeu, os povos indígenas, deixava entrever ao mesmo observador alguns elementos congruentes com as verdades cristãs, tanto que se chegou à identificação do herói cultural indígena Sumé com a de São Thomé, afirmando que o santo teria percorrido aquelas terras concedendo aos seus habitantes uma primeira cognição de Deus.» in AGNOLIN, *op. cit.*, p. 89. O nosso Simão de Vasconcelos alude a este mito no capítulo 82, apesar de considerar os índios povo sem religião.

⁴² CARDIM, *op. cit.*, pp. 165-166.

⁴³ «Tive grande consolação em confessar muitos índios e índias, por intérprete; são candidíssimos, e vivem com muito menos pecados que os portugueses», in *idem*, p.234.

⁴⁴ «(...) una experiencia de creación y de resignificación cultural», in FLECK, Eliane Cristina Deckmann, «Las Reducciones Jesuítico-Guaraníes: un espacio de creación y resignificación (Provincia Jesuítica de Paraguay, Siglo XVII)», texto inédito, 2005, p. 2. (www.ifch.unicamp.br/ihb/estudos.htm, acessado em 15.01.2006).

⁴⁵ CASTELNAU-L'ESTOILE, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁶ CARDIM, *op. cit.*, p. 242.

⁴⁷ C'est-à-dire que cette manière va reprendre le *topos* de la «docilité» employé d'habitude par les défenseurs de l'Indien contre ceux qui le prétendent coupable de crimes contre nature, comme le cannibalisme et le sacrifice humain, mais en sens inverse: il ne s'agit plus de le présenter comme preuve de

apresenta-se como chave para a compreensão das dinâmicas rituais católicas-índigenas, porventura possíveis apenas por via desses mal-entendidos. A religiosidade indígena não substitui mas antes incorpora os novos elementos católicos que potenciarão as suas relações com o divino⁴⁸.

A festa, inextrincável da religião em ambas as culturas, e por inerência «zona de contacto» —conceito proposto por Mary Louise Pratt⁴⁹— surge descrita pelos jesuítas de forma distinta, se bem que se notem pontos comuns. Em Vasconcelos, somente se subentende nos eventos festivos dos índios a superstição e a selvajaria:

«Depois que teve amarrada a clava, convocou a muitos dos seus para que dançassem, e cantassem em redor dela: e acabadas suas danças, e cantos, começou o mesmo feiticeiro a fazer as suas *per si só*, e ao redor da mesma maça, acrescentando a elas ridículas cerimónias, momos e esgares.»⁵⁰

O seu desdém pelas práticas rituais festivas, derivado da reprovação dos hábitos antropofágicos nelas amiúde integrados, é partilhado por Cardim:

«(...) fazem uma harmonia que parece música do inferno, mas eles aturam nelas como se fossem as mais suaves do mundo; e estas são suas festas, afora outras que entremetem com muitas graças e adivinhações.»⁵¹

O jesuíta viajante é todavia mais brando no seu juízo das festividades, declarando a sua repulsa apenas no que concerne às práticas canibais. Os cantos e danças são assistidos com curiosidade e Cardim regozija-se ao constatar a ordem e a alegria com que se desenrolam⁵².

Ao ócio opõe-se o negócio, e abordamos agora a questão do trabalho partindo de duas qualidades sugeridas pelos jesuítas: a indigência e a preguiça. A constante folia dos índios é alvo de desconfiança por parte do homem ocidental moderno, para quem o trabalho funciona como elemento estruturante da sociedade e do próprio indivíduo. No mundo católico principalmente, o trabalho é encarado

sa nature non violente, mais comme signe de le suprenante résistance de son incrédulité.» in PÉCORA, Alcir, «Le Sauvage Américain entre Calvinistes Français et Catholiques Ibériques», in *La France-Américaine (XVIème-XVIIIème siècles), Actes du XXXVème colloque international d'études humanistes*, Paris, Centre Détudes Supérieures de La Renaissance, 1998, p.321.

⁴⁸ «Les malentendus se multiplèrent. Sur la croyance que d'une manière générale les Indiens interprètent comme un acte, au mieux un transfert d'allegeance à une puissance nouvelle, supplémentaire» in GRUZINSKI, Serge, *La Colonisation de l'imaginaire*, Paris Gallimard, 1988, p. 239. Serge Gruzinski avançou nesta obra a esta ideia de mal-entendido, que tem sido explorada pela recente historiografia.

⁴⁹ «(...) espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação, não em termos de separação ou segregação, mas em termos de presença comum, interação, entendimentos e práticas interligadas», in PRATT, Mary Louise, *Os Olhos do Império: Relatos de Viagem e Transculturização*, S. Paulo, EDUSC, 1999, p. 27.

⁵⁰ VASCONCELOS, *op. cit.*, pp. 113-114.

⁵¹ CARDIM, *op. cit.*, p. 184.

⁵² *Idem*, pp. 178-179.

como forma de combate aos maus pensamentos, aos vícios e às ideais menos próprias que poderiam conduzir o indivíduo ao pecado. A desocupação e o modelo de vida hedonista dos indígenas, chocou a cultura económica europeia que progressivamente dignificava o trabalho, quer enquanto fonte geradora de riqueza e sinal de apreço divino (na ética protestante), quer como meio preventivo da decadência moral (na visão católica).

O discurso jesuítico, tantas vezes em confronto com a acção dos agentes económicos coloniais⁵³, desenvolvia-se no sentido de protecção do indígena relativamente à sua escravização, argumento possível quicá graças à entrada do elemento africano na vida produtiva e comercial brasileira, da década de 50 do século XVI. Esta inclusão de um terceiro elemento vai significar um exponencial aumento de recursos humanos assim como uma alternativa à utilização de mão-de-obra indígena. O índio, desobediente e contrário às exigências produtivas dos exploradores da terra, frequentemente fugia ou recusava-se ao trabalho, não apresentando igualmente grande resistência física aos rigores das condições impostas pelo trabalho compulsório nas plantações de cana-de-açúcar ou de pau-brasil. O africano vem portanto suprir esta lacuna de mão-de-obra viável, e dar deste modo margem aos jesuítas para se afirmarem como defensores dos índios sobre quem reclamam um controlo absoluto, fazendo uso de métodos de domesticação dos selvagens mais pacíficos e pretensamente efectivos, como o aldeamento e a catequese.

Não obstante, o trabalho nas missões era quotidiano, e os índios encarregues das tarefas agrícolas e da construção de infra-estruturas sob a direcção dos jesuítas. Podemos aqui falar de uma relação entre trabalho e civilização, sendo a imposição da força disciplinadora do labor um meio de subjugação cultural em si, e concorrente com outras componentes civilizadoras, como o vestuário, a habitação ou o ensino da língua portuguesa, praticadas nas aldeias e que reduzem o Outro ao Mesmo. O desprezo do indígena brasileiro pelo trabalho —ou mais concretamente pelo seu produto— é mencionado por Vasconcelos:

«São inconstantes, e variáveis: o que hoje fizeram por adquirir, ainda que com grande trabalho, e com suor de muitos dias, já amanhã não é de estima para eles. O lugar onde fixaram suas casas a poder de braço e suor, daí a pouco já não lhes serve, e o largam, fazendo outras com novo suor e trabalho.»⁵⁴

Assinalam-se também os termos empregues pelos jesuítas quanto ao grau de riqueza —que é sempre algo de relativizável— destes grupos. Palavras como «paupérrimo»⁵⁵ surgem desajustadas quando aplicados à realidade destas populações. O despojamento indígena prende-se a razões de ordem pragmática, ao ca-

⁵³ «As missões jesuíticas ocuparam um lugar estratégico ao constituírem-se como poder moderador nessa disputa pelo trabalho.» in AGNOLIN, *op. cit.*, p. 106.

⁵⁴ VASCONCELOS, *op. cit.*, p. 95.

⁵⁵ *Idem*, p. 89.

rácter errático das tribos que inviabiliza acumulação de excedentes, e não poderá ser encarado como sinal de carência económica que é veiculada por Vasconcelos para acentuar o estado selvagem destas populações:

«(...) seu maior enxoval vem a ser uma rede, um patiguá, um pote, um cabaço, uma cuia, um cão. (...) Estes somente vêm a ser seus bens móveis, e estes levam consigo aonde quer que vão (...)»⁵⁶

Os rituais fúnebres dos nativos constam também de ambos os relatos, e evidenciam uma vez mais a dicotomia índio bom e índio mau que as narrativas comportam. Não é de todo intenção do presente trabalho elaborar uma análise antropológica de tais práticas, até porque tal análise implicaria um conhecimento profundo das obras seminais de Alfred Métraux, de Claude Lévi-Strauss ou de Frank Lestringant, extemporâneo ao afloramento sumário da questão. É contudo nosso objectivo relevar as dissemelhanças entre fontes, que se prenderão eventualmente a diferenças tipológicas dos rituais testemunhados. Fernão Cardim refere a morte como acontecimento de tristeza e pesar para a comunidade, e muito à semelhança do modo de viver a morte cristão:

«Depois de enterrado o defunto os parentes estão em contínuo pranto de noite e de dia, começando uns, e acabando outros (...) depois de lhes morrerem os companheiros, algumas vezes, não tornam a casar, nem entram em festas de vinhos, nem se tingem de preto, porém isto é raro entre eles, por serem muito dados a mulheres, e não podem viver sem elas.»⁵⁷

Cumprido o luto, sente-se tolerância da parte do jesuíta relativamente à frequência dos recasamentos, geralmente aceites e frequentes na sociedade europeia de Antigo Regime⁵⁸, devido à curta esperança de vida à época e à elevadíssima taxa de mortalidade feminina na sequência do parto. Não há qualquer referência à antropofagia e a tónica é colocada no choro. Já Vasconcelos, considera «bárbaras»⁵⁹ as exéquias feitas aos mortos, destacando as práticas antropofágicas associadas:

«Tiram o corpo do defunto a um campo, acompanhado de todos os seus parentes; e chegados ali, tiram-lhes as entranhas os feiticeiros, e agoureiros mais veneráveis; e logo o vão repartindo em partes, a cada qual aquela lhe cabe, segundo o grau maior, ou menor de parentesco (...) os corpos dos que são principais, só os comem outros principais como eles, e repartem os ossos pelos demais parentes (...)»⁶⁰

⁵⁶ *Idem*, pp. 89-90.

⁵⁷ CARDIM, *op. cit.*, p. 180.

⁵⁸ GRIECO, Sara F. Matthews, «O corpo, aparência e sexualidade», in *História das Mulheres, do Renascimento à Idade Moderna*, vol. 3, direcção de FARGE, Arlette e DAVIS, Natalie Zemon, Lisboa, Edições Afrontamento, 1994, pp. 104-105.

⁵⁹ VASCONCELOS, *op. cit.*, p. 95.

⁶⁰ *Ibidem*.

Vasconcelos reconhece a hierarquização social subjacente ao acto de consumo dos cadáveres, e conseqüentemente a figura do chefe —ou dos chefes—, a par de uma simbologia das várias partes do corpo. Adone Agnolin aflora uma eventual similitude entre as funcionalidades sociais da dádiva e da alimentação⁶¹, na medida em que a distribuição das partes simbólicas se processa como meio de delinear relações de poder e de distinguir os principais dos demais. A parte melhor à melhor parte.

O amor pelos entes queridos que falecem —projectado na devoração— é também entendido por Vasconcelos:

«(...) e têm para sim, que é o sinal de maior amor que podem ostentar nesta vida aos que se ausentam para outra, o dar-lhes sepultura em seus ventres, e incorporar-los em suas entranhas.»⁶²

Apesar de estranho e repugnante à sociedade europeia, o canibalismo encerra um código de valores que Vasconcelos intui, código esse que estrutura as relações interpessoais nestas comunidades. Todavia, escapa a Vasconcelos a crença ameríndia de que a ingestão de carne humana permitiria também a incorporação das qualidades do morto na alma dos comensais, naquilo que Agnolin luminosamente designou de «fome de humanidade»⁶³.

Quanto aos costumes quotidianos, Vasconcelos faz uma aparente concessão, a única detectada, reconhecendo ao selvícola a habilidade extrema nas artes da caça. São várias as referências aos talentos predatórios dos nativos, que Vasconcelos implicitamente relaciona com a natureza cruel e vingativa dos indígenas⁶⁴. Uma vez mais, é a visão negativamente judiciosa que se sobrepõe na sua perspectiva, e que se opõe ao olhar de Fernão Cardim, enviesado de paternalismo e condescendência, mas nem por isso menos impositivo dos valores da Cristandade, como pudemos constatar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Naturalmente que muitos dados fornecidos pelos nossos jesuítas ficaram por explorar: o casamento, a família, a guerra ou a medicina. A brevidade do presente trabalho obrigou ao realce selectivo dos aspectos divergentes mais significativos.

Pretendeu-se demonstrar o antagonismo de perspectivas e como as circunstâncias e a intencionalidade afectam o olhar de quem relata. Se por um lado o discurso de Fernão Cardim, almejando a consolação, traduz um maravilhamento

⁶¹ AGNOLIN, *op. cit.*, pp. 244-247.

⁶² VASCONCELOS, *op. cit.*, p. 95.

⁶³ AGNOLIN, *op. cit.*, p. 242.

⁶⁴ VASCONCELOS, *op. cit.*, pp. 90-91.

próprio da surpresa no olhar do viajante, já a história de Simão de Vasconcelos personifica o desencantamento e a desesperança relativamente aos povos ameríndios. É o olhar de quem passa e a visão de quem permanece. Ao optimismo de Cardim contrapõe-se o pessimismo e a descrença de Vasconcelos, jesuíta experimentado em solo brasileiro. A realidade histórica situar-se-á, talvez e algures, a meio caminho entre as duas leituras do real, sendo ofício do historiador de hoje destrinçar o que era a prática da inevitável projecção auto-identitária dos relatos missionários, projecção essa que passa entretanto por um processo de consolidação e de reavaliação da identidade de Si a partir da «hermenêutica do Outro»⁶⁵. A dialéctica alteridade-identidade joga-se, portanto, em reciprocidade.

Por isto, o legado literário jesuítico terá que ser estudado na posse de utensilagem crítica que permita uma abordagem interdisciplinar, convocatória de saberes diversos como ressalva Maria Bohn Martins: «O trato com esta memória jesuítica que veio a constituir-se em fonte histórica, requer um apurado trabalho de crítica que considere o aporte antropológico e a sua experiência com a relativização»⁶⁶. O que os jesuítas viram e ouviram e a forma como codificaram essas informações, terá de se equacionar na constelação de condicionamentos e intenções aqui apresentada, e sempre na perspectiva da informação manipulada (e manipuladora) e da isenção impossível por que anacrónica.

Os testemunhos de Cardim, suavizados por uma curiosidade que se diria proto-etnográfica, e de Vasconcelos, iminentemente judiciosos, evidenciam, quer pelas suas diferenças, quer pelos seus condicionalismos de base, esta necessidade de reposicionamento perante a memória jesuítica. Certamente que a realidade por ambos encontrada seria necessariamente diferente, mas não ao ponto de resultar em discursos de teor tão distinto. Servem então estes exemplos (também) para matizar a ideia de homogeneidade do corpo da Companhia, e neste sentido, o isolamento e singularização das várias memórias da alteridade torna-se fulcral para um estudo que alcance um nível o mais abrangente e articulado possível da historiografia da missão.

Por outro lado, urge no panorama historiográfico actual a revisão de conceitos operativos como «aculturação», «dominação cultural» ou «resiliência», para que o entendimento tanto do Outro como do Mesmo se concretize com acuidade e precaução. A utilização destes conceitos deverá ser pensada ponderando o protagonismo dos povos colonizados na tessitura da sua própria história, dos seus desti-

⁶⁵ «Ce travail est en fait une *herméneutique de l'autre*. Il transporte sur le nouveau monde l'appareil exégétique chrétien qui, né d'une relation nécessaire avec l'altérité juive, s'est appliqué tour à tour à la tradition biblique, à l'Antiquité grecque ou latine, à bien d'autres totalités étrangères encore. Une fois de plus, de la relation à l'autre il tire des effets de sens. L'ethnologie va devenir une forme de l'exégèse qui n'a cessé de fournir à l'Occident moderne de quoi articuler son identité dans un rapport au passé ou au futur, à l'étranger ou à la nature.» in CERTEAU, Michel de, *L'écriture de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 231.

⁶⁶ MARTINS, *op. cit.*, p. 100.

nos, protagonismo este crescentemente sublinhado pelos historiadores indigenistas e europeus.

Mais do que nos proporcionar uma história ou um registo antropológico das tradições indígenas, os documentos legados pelos dois jesuítas deixam entrever a mentalidade possível dentro de uma lógica própria de tempo-lugar⁶⁷. Exibem igualmente os princípios e limitações conceptuais dos missionários e a forma como estes se decalam nos relatos jesuíticos, produtores e difusores da imagem do estranho americano, Outro que desde o primeiro contacto, positiva ou negativamente, sempre exerceu poderosa atracção sobre o homem europeu. Demónio ou bom selvagem, o índio sul-americano despertou no «vencedor» sensações e pensamentos muito diversos, consoante o ponto onde se coloca o observador. A chave para o estudo das várias perspectivas, e para concluir, reside tanto na análise dos conteúdos, como na identificação e caracterização dos múltiplos postos de observação, postos de onde se emanam as representações da alteridade e, acima de tudo, da identidade individual e colectiva. Sem esquecer «a certeza de que a palavra escrita é o maior e o mais invulnerável dos refúgios, porque as suas pedras são ligadas pela argamassa da memória»⁶⁸.

⁶⁷ AGNOLIN, *op. cit.*, p. 131.

⁶⁸ SEPÚLVEDA, Luis, *Rosas de Atacama*, 7ª ed., Porto, Asa, 2006, p. 7.

