

Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Pós-Graduação em Sociologia

**Da Conversão do Exótico**  
Viagens, festas e relatos no século XVI  
Marcos da Costa Martins



Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Da Conversão do Exótico  
Viagens, festas e relatos no século XVI

Marcos da Costa Martins

Tese apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia como pré-requisito para obtenção do título de Doutor.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Léa Freitas Perez



Programa de Pós Graduação em Sociologia  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais

## ATA DA DEFESA DE TESE

### MARCOS DA COSTA MARTINS

Aos 25 (vinte e cinco) dias do mês de fevereiro 2016 (dois mil e dezesseis), reuniu-se a Banca Examinadora de Defesa de Tese de Doutorado, intitulada: "**Da conversão do exótico – viagens, festas e relatos no século XVI**". A banca foi composta pelos professores doutores **Léa Freitas Perez** (Orientadora - DSO/UFMG), **Ana Carmen Jara Casco** (UFF), **Frédéric Vidal** (Iscte/IUL - Portugal), **Luiz Carlos Vilalta** (HIS-UFMG), **Mauro Passos** (Cehila - Dpto Ciências da Religião).

Procedeu-se a arguição, finda a qual os membros da Banca Examinadora reuniram-se para deliberar, decidindo por unanimidade pela:

Aprovação (X)  
Reprovação da Tese ( )

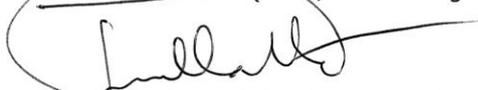
Para constar foi lavrada a presente ata, datada e assinada pelos examinadores.

Belo Horizonte, 25 de fevereiro de 2016.

  
**Profa. Dra. Léa Freitas Perez** (Orientadora/DSO-UFMG)

  
**Profa. Dra. Ana Carmen Jara Casco** (UFF)

  
**Prof. Dr. Frédéric Vidal** (Iscte/IUL -Portugal) [Via Skype]

  
**Prof. Dr. Luiz Carlos Vilalta** (HIS-UFMG)

  
**Prof. Dr. Mauro Passos** (Cehila - Dpto Ciências da Religião)

**Ilustração da Capa:** Adoração dos Magos. Vasco Fernandes (Mestre Grão Vasco).  
1501-1506. Museu Grão Vasco, Viseu.

301

M386d

2016

Martins , Marcos da Costa

Da conversão do exótico [manuscrito] : viagens, festas e relatos no século XVI / Marcos da Costa Martins . - 2016.

332 f. : il.

Orientador: Léa Freitas Perez.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1.Sociologia – Teses. 2.Alteridade - Teses. 3.Colonização - Teses. I .Perez, Léa Freitas. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

## Resumo

Relação das festas que se fizeram no século XVI através das descobertas, naufrágios, sacrifícios, guerras, autos e santidades, tais como testemunhadas e descritas nos relatos de aventureiros, anônimos, marinheiros, exploradores, militares, herdeiros, historiadores, funcionários e missionários; ou breve ensaio sobre como o Brasil veio a ser o que é, pelo expurgo do exotismo e pela convenção da diferença como possibilidade de gênese da colônia.

Palavras-Chave: alteridade, exotismo, diferença, festa, colonização, conversão.

## Abstract

Relation of the festivities celebrated in the XVIth century through the discoveries, sacrifices, wars, theatres performances and sanctities, like the ones witnessed and described in the accounts of adventurers, anonymous, sailors, explorers, soldiers, heirs, officials and missionaries; or brief essay about how the Brazil came to be, through the purge of exoticism and through the convention of the difference as condition of the colonial genesis.

Keywords: otherness, exoticism, difference, festivities, colonization, conversion.

## Sumário

- Agradecimento 8
- I) Apresentação 10
- II) Quadro Analítico e Nota Metodológica 21
- III) Ideias e Conceitos Mestres 36
  - 1) História, Civilização e Etiqueta 37
  - 2) Alteridade e Exotismo 45
- IV) Festas no Mar 59
  - 1) Recepção nas Antilhas 66
  - 2) Naufrágio 89
  - 3) Embaixadas no Oriente 123
  - 4) Contatos Inéditos em Pindorama 147
- V) Festas na Terra 162
  - 1) Ao azar: ventura e desventura 166
  - 2) Uma festa para a empresa colonial 195
  - 3) O frade e o missionário 215
- VI) Festas no Céu 258
  - 1) A conversão 261
  - 2) Os Autos e a encenação 279
  - 3) As Santidades 300
- VII) Breviário das Festas 309
- VIII) Bibliografia 312

Se houver agora um moço, a quem minha descrição e estes testemunhos não bastem, que empreenda então ele próprio, com a ajuda de Deus, a viagem, e a dúvida se lhe dissipará (Staden, 2008, p. 198)

## Agradecimento

Falar de um século que aconteceu há séculos atrás, não seria possível, se não houvesse a memória de uma década vivida e compartilhada no seio da pesquisa do Centro de Estudos da Religião Pierre Sanchis. O que é uma década perto de séculos? Para a alma dos seres que vivem apenas um dia, uma década produz milhares de gerações; para um homem, que mal vive 80 anos, é a parte de sua idade viril; para minha história, uma década é o imenso relato do qual não posso prescindir para contar o que virá depois. Falo em década porque este trabalho começou lá, nos primórdios da iniciação científica, enquanto os quatro anos de doutorado foram o tempo de precipitação, de decantação e de destilação que resultaram na escritura que todos agora podem ler.

Muito além da pesquisa, fizemo-nos amigos e de nossas etnografias do afeto, forjamos uma ciência da nossa amizade. Em matizes iridescentes, reluziu a nossa experiência mútua de amor e de suporte, de acolhimento e de festa. Somos o testemunho sinestésico de que conhecer, vaguear e vadear exigiram de nós uma responsabilidade por aquilo que aprendemos e com aqueles com quem aprendemos. Uns com os outros, irmanados na alegria de compartilhar o encontro, a mesa, o riso e o choro, conforme cada lance impôs e modelou nosso abraço. Quantos banquetes surgiram do nada e foram devotados ao nada! Esta é a simplicidade e o luxo da fórmula de estarmos juntos.

Cada um e todos tivemos a chance de sermos anfitriões e convidados. Uma dívida se acumulou em nome do carinho dado em profusão. Todos guiados pela mão da professora que faz deste ofício sua vida, ela que nos deu uma linhagem de antigos mestres encantados e outros muito vivos e tradicionais. Saudamos o prazer que ela tem de nos apresentar como uma prole e de nos fazer brilhar, mesmo à custa de nossa timidez. Mas ninguém transforma ninguém, sem se transformar e pudemos testemunhar que aquilo que ela ensinava se transfigurava nela como beleza, como liberdade estampada na saia e nos lenços; dir-se-ia que se tornou airosa.

E agora, encerrado um ciclo de dez anos, no qual ela cuidou com firmeza e com detalhe do florescer e da preparação de minha vocação, que eu possa lhe entregar este fruto, com o qual, ambos encerramos um ciclo e retomamos nossas viagens, desde as mais bobas, no fim de tarde, até aquelas que nos levaram a outros continentes e outras línguas. Portanto, mesmo que esta tese seja um limiar, nós já atravessamos a tormenta e não se trata de um destino, mas da abertura de outras travessias, porque muitos abraços nos esperam e nossa mãe passa na frente. Salve Maria!

## I-Apresentação

As festas são um paradoxo na vida dos homens bem como para a teoria e a metodologia das ciências sociais. Na vida comum, elas produzem rompimentos e realinhamentos, mudam a vivência ordinária, marcam os momentos de transformação, os lugares de valor para a memória, os pertencimentos e as redes que os indivíduos e as coletividades herdam e assumem. Elas também são o lugar do ócio, da invenção, da pândega, da suspensão momentânea das convenções, da inversão dos papéis, da afirmação e da crítica das convenções e dos status. Ordem e transgressão se misturam. O que se chama de festa aqui diz respeito a uma miríade de eventos, uns facilmente reconhecíveis e outros mais delicados na apresentação dos elementos acima. Festivo também é o modo de acolhimento do outro, do saber, da leitura. Assim como festiva é a escritura e a episteme que as festas aqui relatadas provocam no autor.

Temos festas grandiosas como cortejos reais ou sacrifícios humanos e eventos comuns que se desdobram de maneira festiva, seja numa leitura pública de aventuras na praça e na feira, seja em naufrágios, que em sua excepcionalidade, desencadeiam uma série de comportamentos e de ritos que fogem do ordinário e colocam o homem no limite de sua existência<sup>1</sup>. Tomadas assim, mesmo as guerras exibem elementos festivos ao convocar os homens e lançá-los em situações-limite, na euforia do sangue derramado e do coração disparado de pavor.

No campo das ciências, o fenômeno festivo estimula a observação, problematiza a participação e desafia o exercício da análise. Como fenômenos liminares, as festas, ao acionarem, instâncias simultaneamente psíquicas e coletivas, tornam-se objetos privilegiados para o refinamento do pensamento social uma vez que obrigam a uma perspectiva mais sofisticada da distinção entre o sujeito e o objeto de conhecimento. Analisando festas, cientistas podem estabelecer categorizações, tornar explícitos processos sócio-históricos, refletir sobre os limites e as possibilidades que os fenômenos

---

<sup>1</sup> No século XVI, o naufrágio era uma constante, um horizonte em permanente ameaça, sempre esconjurado, excepcional é a maneira como ele se abate sobre os espíritos e a dependência de sobreviventes para que o relato nos alcance.

totais oferecem ao campo da validação científica. Podem também através deste tema, acompanhar o desenvolvimento e a aferição do aparato teórico que se destina às demais esferas nas quais a sociedade se revela.

Por outro lado, as festas desafiam o processo científico de verificação, uma vez que seus testemunhos são mais afeitos às narrativas literárias e ao forte apelo ficcional aos quais suas descrições tendem. Assim, elas põem em que o jogo os processos clássicos de verificação, introduzindo a consideração da veridicção e de suas componentes intencionais, incluindo aí a transmissão e a recepção que lhes são intrínsecas. Portanto, as festas e os seus testemunhos oferecem um quadro de conhecimento que aciona os estudos literários, a retórica, a análise dos discursos e a estética<sup>2</sup>. Ao acionar figuras de linguagem que a ciência humana se esforça por eliminar de sua escritura, estes fenômenos têm profunda implicação política, uma vez que são formas eloquentes e perturbadoras de enunciação que exigem o posicionamento de quem fala, do que se fala, a quem se fala, o que se deseja do destinatário e da resposta deste a esta convocação plena da sinestesia. Não é coincidência que toda cúpula, cimeira ou reunião tenha seus momentos de confraternização no salão e no *lobby*.

Estes eventos festivos impressionam por seu esforço de estetizar a moral, criando ritos, por vezes complexos e nem sempre estabelecidos num cânone e numa liturgia. Eles impõem uma etiqueta que desenha o modo de festejar, que é também o modo de entrar em relação com o outro, deixando marcas de sua passagem através da forma processual e cíclica que dão ao tempo (Jancsó e Kantor, 2001). Aqui cabe tomar o festivo como qualidade singular das ações e dos comportamentos humanos. Como mediadoras dos homens entre si, as celebrações compõem um rico glossário da sociedade e geram formas específicas de escritura pelo qual a história é lembrada e transformada. É como se elas compusessem uma espécie de manual do viver-junto, ordenando lugares, pessoas, gestos, produção material e imaterial (Barthes, 2003).

---

<sup>2</sup> Existem milhares de trabalhos sobre festas que se concentram nos aspectos descritivos e etnográficos. A sustentá-los uma rede epistêmica foi se constituindo, sobretudo na língua francesa, a partir de Durkheim e *As formas elementares da vida religiosa* (1996), passando por Mauss e a dádiva (2001), Caillois e o sagrado de transgressão (1979), Bataille, o erotismo e a noção de dispêndio (2013), Bakhtin e o carnaval medieval marcam o campo igualmente. Com Métraux (1979), Bastide (1992) e Verger (2000), a importância do Brasil como fonte de dados e contributos para a teoria de pesquisa foi se acentuando, influenciando uma série de estudos seminais que conformaram clássicos do pensamento brasileiro como Gilberto Freyre (2004) e Roberto DaMatta (1997), para citar apenas alguns. Contemporaneamente, nos rastros de Duvignaud (1977), Léa Freitas Perez (2011) tem aprofundado esta matriz festiva e suas implicações teóricas para o campo das ciências humanas.

É neste viés que esta tese toma o festivo como elemento privilegiado na descrição dos primeiros encontros neste espaço que hoje chamamos de Brasil. Importa ver como este fato social habita a gênese de uma mentalidade que só muito mais tarde viria a se reconhecer como “brasileira”. No entanto, desde os primórdios dos contatos oceânicos, prepara-se esta emergência de um homem novo que ainda não tinha nome. No século XVI, Brasil era o pau, e brasileiro só a custo foi se cunhando como adjetivo sem uso definido senão que dois séculos depois. Ainda assim os ecos longínquos do século XVI, vibram no subterrâneo deste homem que viria a ser brasileiro, porque se o festivo é difundido em todas as formas associativas humanas, são poucas as sociedades que o colocam como arena de suas questões primordiais. Dessa forma, é notável que estas festas, no nascimento de um território afiliado a um projeto imperial, ainda não tenham sido apreciadas em sua contribuição ao nascimento de um novo modo de estar no mundo, que ultrapassou o projeto imperial europeu e se firmou como um outro projeto imperial, oriundo daquele, mas convertido em outra coisa do que previram aqueles que colocaram em marcha sua produção. Como pressuposto, afirma-se que as festas foram e são o fórum onde a sociedade brasileira conseguiu congregiar tão díspares origens para criar um consenso provisório e precário, a cada momento chamado a se reconstituir, ao qual se deu o nome de brasileiro.

Doravante, festivo é o processo que vai da descoberta até a colônia. Aqui nada autoriza uma ligação direta com o nacionalismo, a formação da soberania nacional, o sentimento de pertença por oposição à condição de súdito do Império Português. Nada disso existe no século XVI e demoraria a vingar qualquer ideia neste sentido. Precisaríamos ainda passar por todo o barroco, preparado sutilmente no século XVI, como se pode inferir desta tese, passar pela emergência dos núcleos locais de povoamento e sua afirmação como cidades e da expansão do controle destas de territórios cada vez mais vastos, passar pelo estabelecimento de dois estados que mais tarde se unificariam numa só entidade colonial, passar pelas revoltas locais, e por fim chegar até a elevação à condição de Reino e a inversão colonial do período joanino, para falarmos da constituição de um sentimento brasileiro de apego a algo como uma brasilidade e a uma territorialidade, assumindo uma agência perante os outros povos, assumindo-se como entidade soberana que estabelecia por si mesma relações diplomáticas com o mundo.

A ciência social tem dedicado muito material às festas, são muitas iniciativas isoladas, desordenadas entre si, perdidas no imenso acervo que se dispõe e que, mesmo formando uma tradição de pesquisa, não oferece um complexo conceitual do qual emergiria uma teoria social mais ampla. Nem por isso, os rastros festivos, ao longo do tempo, deixaram de ser matéria seminal na proposição de teorias sociológicas. No mais das vezes, recorrendo a povos arcaicos, povos ditos primitivos e povos tradicionais. No caso do Brasil, temos um complexo festivo que ultrapassa estas definições localizadas e restritas para alçar a festa à condição do genérico e fazê-la permear todo aparato produtivo e de Estado.

Em outro *front*, na ciência, a forma de dizer a verdade foi distanciando-se da narrativa literária, que o século XVI acolhia como suma objetividade e que chegaria ao auge como expressão barroca. O vetor da produção intelectual das ciências humanas, a partir do século XIX, desviou-se cada vez mais do aparato textual e discursivo destas formas híbridas de conhecimento que até então vinham impregnadas de alegorias, de subjetividade e de fantasia (Foucault, 1995). A trajetória consolidada do pensamento social na modernidade refletiu esta passagem da idiosincrasia do autor frente ao acontecimento ao pragmatismo do cientista que analisa um objeto do qual se eliminam as interferências.

As ciências humanas fixaram como seu horizonte uma cientificidade neutra, calcada em realidades mensuráveis, tornando-se utilitárias nos seus serviços prestados à administração pública, dotadas de capacidade de julgamento e de aplicação técnica imediata. As festas em geral se prestam pouco a esta ciência que é praticada sob a égide da evidência e do experimento controlado, o cálculo dos desvios e a busca de regularidades (Bastide, 1970). Não que não seja possível aplicar estes procedimentos às festas, mas que é preciso reconhecer que elas são permanentemente contaminadas pela participação que elas exigem dos seus presentes, que sua tipologia é vacilante e que é quase impossível nelas a separação do evento de suas interferências (as festas exigem no limite uma ciência social quântica). Contudo, mesmo assim elas alcançaram grande interesse do ponto de vista etnográfico e geraram uma infinidade de estudos que não a esgotam, mas a tornam aplicáveis à realidade, à política, à cura, localizando-a nos campos do folclore, das terapias ocupacionais, do turismo, do patrimônio cultural, da publicidade. Este utilitarismo da festa a fez sobreviver à custa de servir para algo,

apagando seu conteúdo de excesso, desperdício e sacrifício ao nada, tentando propor-lhe um conteúdo programático (Duvignaud, 1977).

Os eventos festivos favorecem a compreensão de como viemos a ser este compósito mal amalgamado de muitas etnias, não apenas pelo testemunho imediato que sua organização, suas formas e seus conteúdos dão de um processo histórico, mas também de uma disposição que em maior ou menor grau aflige cada aspecto da experiência do homem em sociedade. Mesmo que o aspecto festivo seja um dos caracteres genéricos do social, sua expressão, sua predominância ou seu apagamento são produzidos segundo cada conformação histórica.

Atenta aos complicadores e ao *sui generis* da matéria de estudo, a tese em mãos busca na literatura de viagem, indícios e referências de como as conjunções fortuitas e as predisposições dos agentes da colonização moldaram um complexo em que as festas foram instâncias decisivas no processo de cristalização dos modos de vida e de formação das mentalidades coloniais posteriores. Elas, em vez de explicarem, são o intermédio do contato e a arena em que se deu a passagem da “descoberta” à colonização, fundindo naquele momento os elementos primordiais da formação de um povo que naquele momento ainda não existia. É o caldeirão de um cozimento lento de mentalidades que ao tempero dos séculos, adquiriria seu sabor singular.

O intento da tese que se segue é ver o elemento festivo como estratégia colonizadora e como resposta tática dos indivíduos e das coletividades a esta experiência sem referente e sem fator de correção que ficou conhecida como descobrimento. As festas mesmas eram uma experiência do desvio de rota. A civilização premeditada e o projeto de exploração racional voltado para um presente imediato resultaram numa longa duração não premeditada de efeitos devastadores, mortíferos, mas também aspirantes de grandeza e gigantismo. Esta experiência de alcance global tem um laboratório por excelência nas praias do século XVI.

Dois aspectos fundamentais estavam aí: a conversão e a colonização. De mãos dadas, nenhuma das duas vence no seu ideal de pureza, antes produziram um fruto híbrido, deveras distinto das aspirações que forjaram sua existência. O efeito esquizofrênico deste par sobre o homem que queriam ver nascer é patente, na incapacidade dos indivíduos sujeitos a tal regime, de se reconhecerem, não podendo ser

mais o que eram, sem refúgio na nostalgia, no apagamento brutal da memória e sem poderem ser o que deveriam, conforme a coerção deste modelo que veio a ser o Ocidente (o próprio Ocidente moldado nesta experiência perversa, que veio a ser desde que partiu em naus e em caravelas para encontrar o globo) (Said, 2007).

Desta origem, que é a negação das origens, herdamos o ódio pelo atraso, a fixação na falta, a demonização dos comportamentos marginais, a violência cometida pelo aparato central no esforço da homogeneização e na separação entre vitoriosos e perdedores. Com isso, era de se esperar que as festas fossem denunciadas pela ordem e pelo progresso como avesso do trabalho, como signo da preguiça, como sinal inequívoco da heresia, como evidência da incapacidade de nos tornarmos ocidentais. Está tudo aí embutido nos primeiros movimentos de incorporação da Terra de Santa Cruz ao mercado mundial.

A euforia desmedida da coletividade por toda e qualquer oportunidade de festa, a lógica do “bebamos e comamos, pois amanhã morreremos” também esconde um luto e uma mortificação. A concepção da festa como pura pândega e alegria é como a máscara do palhaço que esconde o sujeito derrotado em sua depressão solitária, no estereótipo daquele que faz a plateia rir e que nos bastidores amarga uma vida sem tino. Esta tese não visa a desmascarar a alegria convulsiva em eventos agônicos, antes expor, neste extremo dos sentimentos, a profundidade que a tragédia penetra na sociedade por meio destes acontecimentos de longo alcance na duração (Braudel, 2004).

Neste quadro, o desapego que grande parte dos cientistas sociais praticou com respeito à história fez com que, estando muito centrados na coleta de dados instantâneos e na análise destes dados com a sincronia do mundo em que são coletados, terminassem por esquecer-se de seu parentesco com a episteme do século XVI. Naquela época, estes relatos proto científicos foram os primeiros a recolher esta dimensão social, esta transformação inédita do mundo que uma ciência calcada no século XIX foi ofuscando sob o holofote da modernidade que cegava enquanto passava como rolo compressor sobre os povos, acelerando-se até a guerra.

É bom lembrar que na Europa de então pululavam os experimentos de modernidade e que esta diversidade do novo se refletia tanto nos relatos e narrativas quanto nas formas de saberes que se convertiam em ciência (Foucault, 1995). Trata-se

aqui, mais do que confrontar o século XIX, de mostrar como estas formas discursivas obscuras contidas nos documentos sobre os quais esta tese se debruça estão impregnados de possibilidades faustosas e nefastas, as quais os envolvidos não podiam prever e que agiam sob a compulsão da clausura da época<sup>3</sup>. Lá nos primeiros contatos transoceânicos reside o motor de uma modernidade que hoje prescinde desta origem para se fazer crer como um sempre estando aí, como caminho de mão única (Benjamin, 2013).

Esta tese navega sobre uma literatura farta de recursos alegóricos acionados por autores que, ao colocar os olhos nesta outra realidade atlântica, descobriram-se sem referências para classificar os seres encontrados do lado de cá do Oceano Atlântico. Faltavam termos para a descrição e, paradoxalmente, esta presença indescritível de seres, de coisas e de eventos tinham um impacto de tal magnitude que impunham a necessidade/obrigação de sua divulgação. Sem contar que os reis patrocinadores exigiriam, sem dúvida, um relato apurado, assim como tal registro serviria para a ereção de um aparato de exploração intensiva. Então os escribas foram colocados no limite do exercício da palavra e tiveram que, usando dos recursos retóricos e de estilo de época, inventar uma narrativa para uma aventura sem palavras, mas que anunciava um novo mundo.

Neste ínterim, as festas foram um dos elementos fundamentais como recurso para a tradução entre os povos que aqui se encontraram, desconstruíram-se e se reencontraram. É importante lembrar que neste período nenhum ato de governo, ato jurídico ou ato religioso, ocorria como uma relação pura e simples de balcão e de prestação de serviços. Mesmo na economia, a celebração de contratos por meio de casamentos, de promessas, de inventários e de testamentos, tinham elementos festivos que são destacados tanto no corpo dos documentos como nos atos de sua assinatura, seu testemunho e sua oficialização.

A troca de ritos durante as primeiras aproximações com os povos exóticos, o início do reconhecimento mútuo, as primeiras negociações em prol do entendimento legaram um corpus que registra, em vários níveis de complexidade e afiliação, a

---

<sup>3</sup> Que o uso do termo documento seja tomado com um grão de sal no decurso da tese. Usada no senso corrente de testemunho escrito, uma consideração mais profunda da implicação do termo para a história acompanha a Nota Metodológica no próximo tópico.

construção narrativa destes eventos inéditos e as diferentes vozes que participaram deste momento chave da história mundial. Algumas das vozes como a dos indígenas, só se desprendem destes documentos como rumor, como ruído, de ouvir falar, nunca diretamente, senão que inferidas, uma presença alheia, dita por intermédio de outros, mas nunca calada. Os eventos daquela era foram processados na ação discursiva das celebrações, suas eloquentes histórias de vida, a conexão entre personagens e dramas não diretamente correlacionados, mas implicados numa teia de acontecimentos, que a cada lance se reordena para acolher outras vontades e nuances deste espírito de época.

Aqui, encontram-se a provocação aos sentidos e o apelo à imaginação. Os elementos que tornam as festas mais interessantes são os mesmos que as fazem suspeitas diante de uma ciência que escolheu se expressar na impessoalidade dos enunciados generalizantes. Estes itens incontornáveis dos documentos a serem analisados são fundamentais para a elaboração de um quadro de referência das mentalidades da época. Todo este gênero literário foi partícipe da gestação de culturas outras que não eram pura e simplesmente a imposição dos invasores e não seriam mais a dos invadidos, tal como uma nostalgia do paraíso, nem tampouco as culturas natais dos que foram trazidos para esta terra à força e aqui construíram suas formas de libertação.

A invenção de outro modo de estar no mundo, as múltiplas e conflituosas destruições, as invenções e as recriações deste período pulsam ainda hoje com força e crueza na sociedade brasileira. Esta invenção a partir dos rastros e dos restos que para aqui vieram por aventura e por desterro ou dos que aqui viviam e foram convertidos e exterminados é o que esta tese tenta rastrear. Os subsídios escriturais mostram esta novidade plena, irrompendo no lastro das grandes navegações, fazendo das praias brasileiras palco para um auto de conversão sem precedentes. Nesta face do encontro de muitos povos que não podem se reduzir a brancos, a negros e a índios, a festa opera de maneira vívida a sociação e a civilização, ela funcionou no vazio de espaços de entendimento como uma ‘língua geral’ que inventava formas culturais que transformaram o senso de proveniência<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> “Dizer que não se está nunca perto de um ponto de partida não é dizer que se começa *não importa onde*. Começamos sempre de algum lugar, mas este algum lugar não está nunca *não importa onde* [...] o algum lugar onde se começa sempre é sobredeterminado por estruturas históricas, políticas, filosóficas, fantasiosas, que não podemos por princípio jamais explicitar totalmente, nem controlar (GL, 11a). O ponto de partida é, num certo sentido, radicalmente contingente, e que ele o seja é uma necessidade [...]

Por outro lado, o ambiente de licença e de suspensão de juízos que marcam os momentos de efervescência, de apagamento das clivagens individuais e da entrega à sociedade em ato, paradoxalmente descambou na mais crua violência: o morticínio, a aculturação, a monocultura, o desterro e a mercantilização do homem. Esta violência originária salpica a grande variedade catalogada de celebrações e formas de expressão em prática hoje no Brasil, muitas das quais são testemunhos diretos das formas de socialização gestadas no litoral dos seiscentos que foram aos poucos penetrando sertões e rios.

O estudo do nascimento e da genealogia da colônia a partir do século XVI pode ser assim acompanhado de perto pela sucessão de celebrações que vão se encadeando. Começando pelos primeiros encontros, recepções e embaixadas de Colombo e de Vasco da Gama, passa-se pelo lançamento da Esquadra de Pedro Álvares Cabral; a meio caminho de casa ou do além-mar os europeus são surpreendidos por naufrágios entendidos aqui como eventos extraordinários de desdobramentos festivos; detemo-nos nas cerimônias de sacrifício e de consumo de carne humana entre os tupinambás; veem-se a substituição destes sacrifícios pelos autos católicos encenados pelos indígenas sob a direção dos jesuítas nas primeiras reduções e colégios. Por fim, o processo de sociogênese encaminha às primeiras heresias que foram também as primeiras celebrações desta novidade. Este encaminhamento festivo e processual cria um quadro hermenêutico para as viagens e os relatos da época.

Os deslizamentos de uma mentalidade sobre a outra, a radical alteridade, que neste projeto é nomeada exotismo, os pontos de contato e os equívocos de entendimento são o cenário no qual as situações festivas se desempenharam e se tornaram significantes (Affergan, 1987). O fenômeno em estudo aqui não era apenas adereço do poder ou sintoma de estranheza, era sim um significante que entranhou nos herdeiros desta história e acabou por fazer com que tudo acabasse em festa. Estas festas variam entre faustosas e nefastas em seus efeitos reverberantes em cada um dos domínios em que a sociedade se expressa.

---

Ele se impõe, mas não deixa de compor com o acaso, e então se aventura (ED, 22;427; AO, 153-4): eis aí sua chance. [...] mas nada pode programar que alguma coisa aconteça (PAR, 15), pois aquilo que está no programa não acontece, anula-se na sua previsibilidade, não tem força de evento” (Derrida, 1991, p. 23).

Uma definição mais larga do que se constitui como festa se faz necessária para fixar a atenção numa qualidade que persiga as situações mais ordinárias. Nem sempre as festas virão nomeadas enquanto tais. Esta tese busca por situações festivas dentro de contextos mais vastos de interação humana, por exemplo, alianças entre portugueses e índios, por meio do casamento dando luz a mestiços, que pressupõem cerimônias de batismo e de casamento. Outras alianças pressupõem guerra e os portugueses é que devem se ajustar ao rito exótico a fim de granjear o apoio e o favor dos caciques e de seus comandados. Enquanto europeus recebem nomes indígenas, os indígenas recebem nomes portugueses e esta troca festiva de nomes e de posições encenam a complicada passagem da descoberta à colônia.

Nesta tese o festivo precede a festa, uma vez que o que se busca rastrear é como este adjetivo de alguma maneira descreve todo encontro, toda situação de perigo, toda situação de confronto que empenha os homens em seus enredos, por exemplo, nos casos dos naufrágios e das guerras, que não sendo festas propriamente ditas, mostram a efervescência em estado bruto. Eventos comuns que, por estarem acontecendo no encontro de civilizações antes desconhecidas, assumiram um aspecto extraordinário, de modo que não era só mais um encontro, um confronto, era um encontro e um confronto com o novo, o jamais visto. Este caráter inaugural das experiências em relação à Terra de Santa Cruz e às Américas, a partir da premissa acima, só pode vir à luz como festa, como celebração, como banquete. E na relação dos comensais, relações concretas e vivas, sistemas culturais mais vastos se insinuam nos gestos, nos presentes e nos diálogos. A incompletude de ambos os sistemas que se encontram é amalgamada por cerimônias e da sua incompreensão mútua, no coração desta festa nasce a possibilidade de um fruto inédito, outra sociedade distinta das que a pariram.

O encontro e a invenção de outro modo de estar no mundo foram marcados por celebrações e por ritos que podem ser decompostos em muitas festas. Por exemplo, no lançamento das expedições, houve o batismo das naus, a benção das bandeiras e a consagração da terra achada. Estes eventos foram, posteriormente, reproduzidos em diferentes contextos e se tornaram os marcos da invenção e da reinvenção de uma tradição que foi se prolongando desde o estado português até a esfera microscópica das famílias e dos indivíduos. Estes últimos só podiam contar consigo mesmos jogados sem escapatória num ambiente hostil. O festivo destes encontros eram um dos núcleos

desta relação entre ignorantes. Um desconhecimento de muitas faces: daquele que era batizado (muitas vezes à força) e sobre o qual pesava a ignorância da língua e dos meios de troca, mas também o desconhecimento daquele que chegava para dominar. Esta ignorância de uns para com os outros fazia a violência se tornar ainda mais aterradora.

O cumprimento festivo desta passagem da infância da terra paradisíaca à tomada de consciência da exploração destrutiva, planejada e lucrativa, que também foi a passagem da variedade inclassificável do novo à monocultura, marcou a literatura da época com metáforas de inocência e selvageria (Affergan, 1987). O encanto e o horror andavam de mãos dadas. Ao fim do século XVI, esta epopeia culminaria no surgimento dos primeiros produtos culturais híbridos marcados por cerimônias, das quais as mais conhecidas são as Santidades, eventos religiosos de cunho messiânico que fundiam numa formação original a escatologia cristã e o profetismo caraíba e que foram registradas nos autos da Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil (Vainfas, 1995).

O roteiro festivo desta tese inicia-se com a partida da aventura, os primeiros contatos, as primeiras missas, o batismo dos lugares com ritos, nomes e descrições, os casamentos que se fizeram e alcança os frutos destas primeiras uniões. Encontrar-se-á em todas estas efemérides a promessa do novo que, desde então, pesou sobre os filhos desta Terra de Santa Cruz, que mais pragmáticos e interessados no mundano comércio escolheriam lhe chamar Brasil, mas só muito depois. A sequência destes marcos é histórica, mas também guarda uma ontologia se pensada como sequência que faz do indivíduo um ser sociável, sujeito, súdito, dócil à conversão e à classificação.

Em resumo, permeando toda esta literatura e as efemérides que a preenchem, encontram-se os rastros das expedições, dos contatos com os indígenas, das embaixadas, das aventuras dos estrangeiros, da surpresa diante do exotismo, das tragédias, da chegada dos primeiros africanos, das primeiras formas de expressão híbridas e o surgimento das primeiras formas de disciplinamento e organização da sociedade florescente na América portuguesa.

## II-Quadro Analítico e Nota Metodológica

Toda uma parte, e sem dúvida a mais apaixonante do nosso trabalho de historiadores, não consistirá num esforço constante para fazer falar as coisas mudas, para fazê-las dizer o que elas por si próprias não dizem sobre os homens, sobre as sociedades que as produziram, e para constituir, finalmente, entre elas, aquela vasta rede de solidariedade e de entreajuda que supre a ausência do documento escrito? (Febvre, 1949, ed. 1953, p. 428, apud Le Goff, 2003, p. 530).

Esta tese traça o seguinte percurso:

Primeiro tratamos das viagens por mar. Nesta parte, as embaixadas são o modelo primordial de encontro festivo. Começa-se pela viagem de Cristóvão Colombo e dos encontros que ele teve com os indígenas das Antilhas. O mar clama o sacrifício dos que neles se aventuram. A assombrar estas viagens, o perigo muito real dos naufrágios. Como contraponto da descoberta, eles descortinam a perdição. Este tópico explora a possibilidade de ler as relações de naufrágio como eventos festivos. Seguimos ainda, os périplos de Vasco da Gama até atingir a Corte do Samorim de Calecute. Ambos, Cristóvão Colombo e Vasco da Gama, estavam impregnados pelas viagens medievais, o primeiro pelas histórias de Marco Polo e a Ilha de Cipango, e o segundo, pela crença no Reino do Preste João e o sonho de um poderoso aliado cristão no Oriente. Todas estas experiências prévias prepararam a viagem de Pedro Álvares Cabral que aportaria nas terras que viriam a ser o Brasil. Os documentos sobre a descoberta e o deslumbre, bem como os limites da compreensão, permeiam esta parte.

A seguir, já em terras brasileiras, retomamos o tema do azar com o qual as viagens concorriam e como deles resultaram experiências limites, não premeditadas,

como a de Hans Staden, à beira de ser sacrificado e devorado numa festa entre os homens inéditos da América. O heroísmo tempera a história. A passagem à colônia começa em passos lentos, o sonho de conquista assanha os homens. A iniciativa pessoal predomina sobre a exploração racional do aparelho de estado. Piratas e aventureiros de toda sorte se lançam ao incerto para fazerem seu nome e superarem suas condições de nascimento. Esses homens serão, mais tarde, substituídos por programas de governo de exploração sistemática. Esboçando os grandes empreendimentos capitalistas, grandes homens de negócio normandos preparam, em Rouen, uma festa de recepção ao Rei Henrique II da França, apresentando a proposta de uma colônia, a França Antártica. A empresa de povoamento e de exploração francesa, no Rio de Janeiro, é entregue a Villegagnon. No entanto, a dissensão religiosa entre católicos e protestantes, determina o fracasso da experiência, deixando-nos os rastros de sua passagem e de seus tratos com os homens e mulheres da terra pelas letras de Jean de Léry e de André Thevet. Destes relatos captamos uma série de festas, desde o consumo de carne humana, passando por casamentos e cerimônias fúnebres, assim como as festas cristãs, em torno das quais se engalfinham papistas e reformistas.

Por fim, prometendo o céu a esta gente selvagem, encontramos a colonização tomando a forma de estado. Nesta parte são analisadas as ações jesuítas de conversão, a técnica de catequização, a fundação de colégios, a dedicação do esforço de aculturação das crianças índias. Entre os mecanismos de conversão, houve o estabelecimento de uma língua geral, que veiculava os ensinamentos através da encenação festiva de autos e queriam mostrar a subjugação das entidades indígenas pelo cristianismo. Mas como, toda tradução é uma traição, um desvio se impôs entre o que os jesuítas pregavam e o que os índios aprenderam. Surgiam as primeiras heresias que aconteciam como festa nas Santidades, fundindo os imaginários indígena e cristão. O processo de conquista completa-se no disciplinamento da Inquisição que dá a ver esta gente nova, que surge na América, que já não é mais índia e nem tampouco será europeia.

É preciso que se fale aqui das minhas escolhas para a abordagem deste vasto material e das referências teóricas que permeiam o texto.

Começando pelos documentos, tendo em mente a epígrafe retirada do Le Goff (2003), é preciso lembrar que os documentos/monumentos desta tese estiveram

dispersos por longo período, antes de serem escavados dos arquivos e comporem um corpus heterogêneo de formas escriturais. Mesmo que muitos deles refiram-se a eventos em comum, com exceção das cartas que tratam de assuntos continuados e mostram o desenrolar de uma relação mais ou menos duradoura, como acontece com as cartas jesuítas ou no conflito de versões entre Léry e Thevet, no episódio da França Antártica, a maior parte dos escritos tem esta marca de atividade solitária e de documento técnico, sendo que a técnica, neste caso, precisa ser compreendida no quadro mais vasto das formas de produção de verdade e de objetividade que se praticavam no século XVI.

Prefiro a palavra testemunho a documento, já que a experiência relatada é mais da ordem de um afeto do que uma evidência definitiva de um fato. A relação entre fato histórico e documento, estando muito bem-posta por LeGoff (2003), autoriza que ultrapassemos a ideia redutora de prova e de suporte exclusivo da memória, para que nos lancemos ao domínio da especulação, advinda de uma arqueologia dos textos, buscando nas técnicas narrativas, nas alegorias, nos interstícios, a imaterialidade das mentalidades que emergem deste mosaico/ monumento.

Voltando ao corpus, vemos que muitos destes testemunhos, não foram escritos para vir a público, mas eram da ordem privada, da intimidade, revelando traços pessoais, como no caso das cartas jesuítas (lembramos que as mesmas passavam por filtros, eram reescritas e editadas antes de serem entregues aos destinatários), ou objetivamente destinados às chancelarias e aos serviços de informação dos reis, neste caso, tentando descrever o máximo possível de impressões, avaliando os fatos, sugerindo abordagens (Gürkan, 2012, p. 2-5; 38-40). Seja como for, em todos os testemunhos, a arte do convencimento é exercida com minúcia. É sempre importante lembrar que tais escritos participavam da competição entre as potências europeias pelo quinhão do além-mar e, estavam envolvidos de sigilo, daí também o fato de terem sido esquecidos nos arquivos.

Há também os textos clássicos que forneceram a visão oficial das descobertas, tratando de informações que vazavam para um público douto, numa linguagem refinada, carregada de artifícios retóricos, como no caso de João de Barros e suas *Décadas da Ásia*. Tais testemunhos estavam associados à imagem que os reis queriam divulgar do

poderio de seus reinos, numa história vitoriosa. É interessante citar, como desvio de regra, o *Relato da Viagem de Vasco da Gama às Índias*, da qual restou apenas o relato de um simples marinheiro, contrastando fortemente com a técnica apurada dos escritores de profissão, os escribas oficiais, que sempre acompanhavam tais aventuras, o que faz deste marinheiro anônimo, autor de um relato fundamental, dissonante dos demais nesta tese.

A partir da difusão de experiências pessoais, da maior intensidade de contatos, os relatos de experiências em terras brasileiras começaram a circular, atendendo a uma demanda popular pelas maravilhas e estranhezas da terra distante. Estas aventuras e fizeram imediato sucesso, consagrando o gênero e escapando ao rígido controle imposto à informação.

Uma arena do conhecimento se ergue a partir da conjunção entre a experiência do novo mundo, a curiosidade pública, as limitações de acesso à informação e o contexto geopolítico. Nomes como os de Staden, Léry, Thévet, mas também as coletâneas de relatos como os de naufrágio, adquirem notoriedade e firmam sua autoridade para os séculos posteriores como testemunhos incontornáveis da época, tanto na fatura de edições como na sua difusão e sua participação efetiva na informação e na tomada de posição diante desta alteridade nova que vinha a reboque da expansão do globo e das relações entre impérios e povos. A literatura de viagem assume aqui um viés de entretenimento e de matéria edificante. Serviu também ao embate ideológico, no qual as experiências passaram a testemunho e argumento na luta religiosa, opondo crenças e narrativas sob a modulação deste gênero que intermediou a criação de um quadro de valores da época que incluísse o exótico.

Completando este corpus, há escritos religiosos e processos do Santo Ofício que conformam uma variante original da literatura do século XVI, sobretudo, o teatro de José de Anchieta. Nestes, encontramos as primeiras versões sistematizadas da escrita em língua geral usadas para a conversão, como suporte para os métodos de ensino e o panorama de relaxamento espiritual que se vivia na colônia, longe demais da vigilância metropolitana. Tudo sob o pente fino da ordem jesuíta.

Tendo em vista esta diversidade de emprego da língua, uso de técnicas narrativas, maior ou menor infusão de ficção nos relatos de acordo com os objetivos da

escritura, foi que optei pela transcrição literal do português e do espanhol arcaico. Os textos aqui usados foram estabelecidos, sobretudo por pesquisadores que, no século XIX, trouxeram à tona vários destes documentos adormecidos no esquecimento em que jaziam então. Dando impulso à reinterpretação das origens, estes documentos revividos em seu leito arquivístico tornaram-se fundamentais para a historiografia colonial e para os discursos sobre a instalação dos europeus, para o testemunho das gentes novas que surgiram no rastro das descobertas, a submissão destes povos e o lento cozimento que culminaria séculos mais tarde no aparecimento dos estados independentes da América.

Aqui é bom evitar qualquer teleologia, o caminho não é unívoco e nem os estados nacionais americanos são uma consequência lógica e imutável dos primeiros movimentos do século XVI. O Brasil não era Brasil e nem o seria por causa do encontro entre portugueses e índios nas praias do Atlântico. Não há uma relação direta entre os dois eventos, o que se busca aqui é o mecanismo que permitiu a emergência da diferença e a constituição de mentalidades desviantes do modelo que se pretendia implantar. O acúmulo de desvio, o expurgo da exotividade e o quadro comparativo das diferenças necessariamente levaram ao surgimento de uma gente inédita, da qual o brasileiro contemporâneo por certo atavismo e por ressonância longínqua alguns traços de uma psiquê profundamente marcada por este processo violento de fazer o outro se tornar o mesmo.

Mas retornando à escolha dos documentos e suas versões utilizadas, outro motivo para ela é que, na quantidade de versões mais contemporâneas destes relatos e na comparação delas com os textos estabelecidos, existe uma discrepância considerável no texto, levantando questões que fogem a esta tese, sobre a tradução da própria língua à medida que ela vai se tornando outra diversa de si, guardando um estranho parentesco com o que era, conservando formas e significações ou obliterando-os irremediavelmente. Além desta alteração na forma e no emprego da língua, estas versões apresentam muitas modificações e supressões que foram introduzidas ao longo do tempo, de modo que o conteúdo e o tom dos testemunhos originais encontra-se perdido em muitas edições contemporâneas, ora na eliminação das figuras de linguagem, substituídas por um texto sintético e meramente informativo, ora na eliminação de trechos inteiros. Podemos citar os diários de Colombo cuja versão que se dispõe é uma compilação na qual intervêm a edição de Bartolomé de Las Casas,

conformando um texto estranho que ora está na primeira pessoa do capitão, ora na terceira pessoa com Las casas narrando o que ele apreende do texto. As versões contemporâneas das viagens não deixa de mostrar este apelo do entretenimento, que era um dos motes desta literatura no século XVI, e da vontade de atingir um grande publico, simplificando a mensagem, por exemplo, como acontece nas versões produzidas para o público infanto-juvenil, inclusive na forma de quadrinhos, e para o público leigo, em versões de bolso, destinadas a leitores em viagem, para leituras rápidas e descartáveis. Seja como for, os relatos permanecem fascinantes ao serem lidos.

Reconheço que a opção pelo texto antigo dificulta a leitura, tornando-a mais lenta e pesada. Por isso, as expressões mais obscuras contarão com notas com as devidas explicações. Adotar o texto antigo, por outra parte, favorece um contato com o sabor das formas de expressão da época, bem como facilita a percepção das variações nos vários registros citados acima. Optei por traduzir para o português as citações em inglês ou francês, para evitar um texto ainda mais pesado, e sempre que possível, foram usadas as versões em português dos viajantes estrangeiros, corrigidas em poucos lugares pela comparação com os textos originais. O único texto sem comparação é o de Staden, pela minha ignorância do alemão. Uso, salvo exceções devidamente indicadas, as edições publicadas pela Editora Itatiaia que, com sua *Coleção Reconquista do Brasil*, prestou um grande serviço, no recenseamento destas fontes, fundamentais para a história brasileira e valorizadas pelo cuidado na tradução e na edição.

O método de abordagem dos textos foi a recolha das passagens sobre festas em cada um dos textos citados, tomando o termo festa em sentido lato, extrapolando os eventos festivos e incluindo os episódios de comensalidade e de comunhão, assim como os comportamentos que, de alguma maneira, estavam relacionados a eles e ao processo mais vasto de conversão que opera na costa brasileira dos seiscentos. Assim, em alguns lugares a etnografia se sobrepõem sobre a festa, como efeito de um esforço de construir a paisagem que estes textos dao a ver, bem como a paisagem que permite tais relatos virem à tona.por vezes. Há que se confessar que a festa parece esvanecer-se como objeto deste estudo, mas é preciso pensar que sob a perspectiva aqui aplicada, o afeto do texto lido que me provoca a escritura é também um ato festivo. De forma quecom muitos desvios e alguma divagação uma festa de palavras vai adicionanado uma constelação de textos e saberes sobre estes documentos que provocam tanto o nosso

imaginário. A constituição deste imaginário para o leitor e para mim mesmo na condição de fascinado justificam a forma inusual de minha escritura para os padrões acadêmicos, a provocação que tal matéria me causa, contaminando minha escritura com os arcaísmos da língua, preparando um texto barroco na miríade de imagens que cada relato evoca, fazendo com que os textos não sejam seguidos linearmente, mas teçam volutas em sua trama com o tema desta tese.

Para uma unidade no movimento em direção à colonização, os textos foram encadeados cronologicamente. No entanto, não foi de todo possível, nem desejável evitar, as idas e vindas, já que os eventos se superpõem e, muitas vezes, um mesmo evento registra diferentes abordagens em diferentes datas, já que muitas das memórias demoraram a ser postas no papel. É o que acontece, por exemplo, com os naufrágios, que, apesar de serem um evento corriqueiro daquele período, seus testemunhos só tiveram grande divulgação escrita a partir do último quarto do século XVI e só foram reunidos numa coletânea na segunda metade do século XVIII. De modo que o naufrágio de Jorge de Albuquerque, que figura na quarta parte, resulta como testemunho de um relato típico que, contudo, tendo acontecido já na segunda metade do século XVI, traz uma série de elementos da passagem da descoberta à colônia, que impôs certa divagação sobre os primórdios da ocupação do território pernambucano, das guerras, dos casamentos e o início de uma mestiçagem, para o estabelecimento correto de seu contexto, que era bem diferente do contexto da descoberta que permeia toda aquela parte.

É preciso citar Serge Gruzinski e Michel de Certeau que foram fundamentais no estudo do quadro hermenêutico das descobertas e a passagem à colonização, snedo um horizonte perene desta tese, tantas vezes discutidos com minha orientadora, mas que por um descaminho da escritura e por descuido do autor não aparecem explicitamente no texto. Falha incorrigível e minha economia textual que os deixou de lado na profusão de fontes. Aqui, está a prova cabal do esquecimento na modelagem da memória. Que os leitores saibam que estes autores não citados são tributários desta longa narrativa. Depois de chamada a atenção pela egrégia banca, ficou impossível a inserção posterior destes autores sem que parecesse um ato anti-ético, mas espero que na continuidade das pesquisas, porque nada se encerra assim abruptamente, e esta tese prima por uma infinidade de materiais não explorados e desperta perguntas para sua futura contestação,

eu possa retomar estes autores em as relação com este tema, trazendo a tona outros relatos que foram deixados de fora ou tratados muito superficialmente. Assim reafirmo a importância destes autores ausentes que podem e devem ser usados como validadores da possibilidade interpretativa desta tese.

Para completar esta nota, convém justificar a escolha por uma bibliografia que não cita alguns dos clássicos deste campo de estudo, por uma questão de estarem paralelos ao tema mas não diretamente associados à descoberta ou de afinidade eletiva que não vem sem alguma resistência e recusa destas abordagens. No entanto, não se ignora que sejam incontornáveis no estudo do tema e precisam ser mencionados aqui.

Em primeiro lugar no rol destas referências não citadas diretamente, temos o conjunto de textos organizados por Krief e Riquemora (2004) a partir das atas do *Colóquio Internacional do Centre de Recherche Aixois sur l'imagination de Renaissance à l'Age Classique (2003)*. Nesta coletânea que faz uma resenha do estado da arte da pesquisa sobre festa na literatura do século XVI, e que foge ao tema desta tese, por se dedicar à literatura francesa, sem abordar os viajantes, mas que oferece excelentes operadores para entender a expressão literária da festa e seu funcionamento no pensamento, dedicando-se ao

“vasto reservatório de imagens, suscetíveis de darem conta das heranças culturais, mudanças de gostos e tentativas de regeneração [sob o axioma] da arte, toma como tarefa as aspirações novas da sociedade, que traduzem em particular as variações da festa” (2003, p. 6).

Isto é particularmente importante nesta tese, já que é uma abordagem complementar indicando modos de decomposição textual e sua relação com a performance da corte, sobretudo a cortesia provençal. Aqui através da imagem literária, aciona-se um duplo movimento que também se verifica quanto à literatura de viagem: a celebração da novidade e o encanto de um retorno às origens. Ambos os corpus testemunham esta época de transformação. A viagem e a descoberta estão vivas neste gênero narrativo ficcional.

Assiste-se a uma lenta cristalização do gênero narrativo que no século XIII, começa a assumir a forma de prosa em oposição à forma lírica que assumira na balada medieval. No século XVI, os romances estão carregados da musicalidade. Na coletânea

de Krief e Riquemora eles fazem parte de um cenário mágico em que a congregação de seres, na comensalidade entre espíritos do bosque e dos jardins com as cortes peregrinando em sua temporada de festividades entre um castelo e outro, entre uma cidade e outra, sempre em movimento, encontra-se refratada na estrutura do romance que narra justamente essas aventuras cortesias. Viagem e festa são a tônica de um romance, que através do fabuloso, mimetiza sua própria encenação enquanto é lido nas celebrações de campo diurnas e nos salões à noite. A festa funciona neles como metalinguagem, dizendo a si mesma como tema do romance, como reposição do modo de corte, como encenação da leitura para os convidados.

A proposta do colóquio ressalta o “princípio segundo o qual a festa é percebida, memorizada, inflexionada, interiorizada, trabalhada pela imaginação” (2003, p.6). No caso desta tese, a festa chega ao mesmo efeito por outra via já que é objeto de uma realidade que supera a imaginação e está a serviço de uma verdade objetiva a ser descrita numa aventura vivida por mais ficcional que se apresente. Enquanto o romance cortês descortina o fabuloso no cotidiano, a literatura de viagem media o modo como se entra em contato com o inédito que expulsa todo cotidiano, ou que o cotidiano seja a aventura sem previsão, tentativa e erro. A ficção difere nos dois gêneros literários, mas são infinitamente presentes, criando cada uma a seu modo a tensão que prende o leitor. Seja o burlesco ou cavallhereisco, seja abiografia heroica, a afirmação de si no desafio da experiência viva. Os campos semânticos e as variações ideológicas transbordam das narrativas neste limiar de um mundo que não será nunca mais igual depois desta festa da descoberta. A festa romanceada é figurativa, reprodutiva, transformadora e criativa de outras realidades. Nela estão contidos os enganos, as delícias, as visões e as quimeras.

Como se trate de um estudo de tipologia, as perguntas levantadas são relevantes para este estudo: como cada século concebe a festa? Qual a tipologia festiva de cada época? Qual o lugar no saber lhe é designada a cada tempo? O século XVI vai se distinguir por uma escritura festiva no uso farto do elogio, da encomendação, num cariz solene e oficial.

A festa era tão presente que se usava dizer em francês “se faire de feste” que era empregado para descrever alguém que se intromete em algo sem ser convidado, assim como fizeram os europeus indiscretamente invadindo as cerimônias tupinambás. Ao

mesmo tempo, o século XVI vê nascer na Europa, o baile de corte, evento de múltiplas artes, que fundia poesia, música, panóplias e danças numa ação contínua que refinava o gosto pela pastoral, pela *comedia dell'arte*, pelas festas galantes. Que contraste com os sacrifícios indígenas, que, contudo, também eram bailes com toda uma multiplicidade desprovida de significação, mas claramente num enredo do absurdo. A incapacidade de reconhecimento dos significantes invocados em tais sacrifícios, não obstante, seu impacto brutal sobre a percepção conduziu a uma descrição também minuciosa destes, o impacto das realidades imediatas, torna-se um elemento fundamental neste estudo da conversão da alteridade e à alteridade pela e na festa.

O conjunto de estudos citados sobre festa e literatura dedica-se a Rabelais, a Ronsard, a Taillemont, autores que escapam a este estudo, mas que permanecem aderidos a ele, ao privilegiarem a convivialidade, o lúdico, as abominações, o risível, mas também o bucólico e a inocência.

O segundo estudo desta ordem, que foi usado como entrada no tema, apesar de não aparecer explicitamente no corpo da tese, é o de Seixo e Abreu (1996), que organizaram as *Atas do Colóquio de Paris do Centro Cultural Português da Fundação Calouste Gulbenkian*. Nele, os relatos de viagem foram o tema, sobretudo, em sua historicidade e tipologia.

Seixo dá bem o tom do que implica pesquisar festas e de seus dilemas metodológicos

Por um lado, a especificação demasiada é impossível nesta área, onde movimento e diferenciação faz parte do próprio projeto de pesquisa; por outro lado, cantonados excessivamente no historicismo, que dos seus materiais se apropriou, os pontos de vistas em jogo necessitam, para se exercitarem numa perspectivação, predominantemente literária, destes escritos, de uma actuação crítica de descentramento, que acarreta uma indagação metodológica e o questionamento mesmo da diversificação disciplinar de suas abordagens, anexando o dado empírico sem deixar escapar a sua espessura de ricos conteúdos hermenêuticos (1996, p. 5).

Com este aviso em mente, é possível transpor aos relatos de viagem tanto as condições epistemológicas quanto as implicações empíricas que modulam não apenas a

produção da verdade textual, como também os limites dos argumentos que podem ser invocados a partir dela (Seixo, 1996, p.13).

Seixo reafirma essa indeterminação da leitura, cujo protocolo se acha sujeito ao movimento e ao prazer da travessia. E nesta densidade de camadas e de afetos é que o escrito ultrapassa, por fim, o simples roteiro, que era sua ambição primeira, para se tornar relato. E estes relatos, por sua vez, serão os subsídios historiográficos das crônicas, mas também inspiradores de epopeias como os *Lusíadas*. Dupla pertinência dos relatos: serem testemunho histórico e serem fonte de poesia.

A passagem da escritura árida ao relato substantivo, capturando os elementos do romance, mostra como, explicitamente, os meios e os objetos trocam incessantemente de posições entre si: os barcos, as especiarias, a religião, a comunicação, a fascinação e a aversão provocadas pelas diferenças de cultura [Affergan dirá distinção, mas este não é o tema de Seixo], as Índias, a conquista dos mares, por eles e para eles, os meios (pelas lutas) de se antecipar a outros que detêm os mesmos meios (os muçulmanos e o comércio terrestre de mercadorias orientais). Em resumo: o poder que lhes garante é, ao mesmo tempo, o que lhes provê (Seixo, 1996, p.15). A viagem estabelece o eterno retorno a si do viajante, paradoxalmente, envia sistematicamente ao Outro e este reenvio, recíproco e infinito, aos seres choca-se com a necessidade de estabelecerem um denominador comum entre as experiências e os povos. É aí que esta tese entra. Questionando esta ficção de equilíbrio, de síntese, de diferença. Não é que nasça um entendimento entre ambos, é que ambos fazem nascer outra gente e ambos mudam no que vinham sendo até então antes de se encontrarem. Logo não é apenas uma questão de comunicação, por via do entendimento, que está em jogo e em questão, mas a constituição de uma ontologia.

Quando falamos em descoberta da América e sua colonização, não podemos deixar de lado, trabalhos fundadores como os de Frank Lestringant a propósito dos viajantes do século XVI e os de Tzvetan Todorov no campo da recepção da alteridade.

Lestringant é especialista em literatura francesa do século XVI, e com base quase que exclusiva nela, é que este autor se dedica aos encontros com os índios brasileiros no século XVI. Esta auto-referencialidade da língua francesa, na definição da ação colonizadora, esquece que a experiência dos franceses, naquele momento era a

mais superficial, mais engajados que estavam na pirataria. O perigo de redução nesta leitura, que confronta apenas franceses entre si, é o que Seixo adverte acima. Apesar desta ressalva, há um inequívoco sucesso de Lestringant entre os brasileiros e não se pode lhe negar uma sofisticação no trato das várias versões que os franceses vão fazendo deste homem americano, em esferas cada vez mais abstratas e distanciadas.

No entanto, a pluralidade de línguas e de estrangeiros na costa brasileira, a experiência mesma dos intérpretes normandos que abdicam de sua condição francesa para se dissolverem entre os tupinambá, sugere uma experiência mais ampla e mais profunda da alteridade que a projeção de um canibal intelectualizado e filosófico, ou uma simples acusação dos europeus (Lestringant, 1997). Essa crítica tem mais a ver com a circunscrição que é feita em torno de identidades sociais, que são sempre faladas por outrem alheio, quando, no fundo, são apenas o subterfúgio para falar de si (no caso os europeus) e de suas disputas em torno de significados. Contudo, tais abordagens falham em tratar indivíduos e grupos como agentes históricos conscientes de si mesmos.

O discurso da passividade dos índios, diante do avanço inexorável dos europeus, esconde uma relação muito mais complexa, em que a violência e os conteúdos psíquicos desenham formas de socialidade muito mais maleáveis que a crua dominação econômica deixa entrever. Esta tese está mais interessada na entidade distinta dos europeus e dos índios que surge a despeito da vontade de extermínio que perseguia ambos por distintos motivos. Se há a rapina, por baixo dela, os resíduos da aculturação corroem o edifício vitorioso dos dominadores. E colocar tudo na conta dos europeus é outro modo de repetir o discurso da falta e continuar a entregar a soberania de si ao outro. Testemunha isto a simpatia velada que Lestringant nutre pelos discursos imperiais de Thevet, um autor que buscou, numa ficção erudita, enquadrar os canibais, usando o recurso de relativizá-los para melhor expurgá-los de seu exotismo e incluí-los num escala de valores administrável (Affergan, 1987)

Por fim, mas não menos importante, há Todorov (1990). *A Conquista da América: a questão do outro*, concerne diretamente a esta tese. Mas antes, é importante invocar a própria experiência deste autor como homem deslocado de sua cultura, em fuga da guerra, para viver no estrangeiro que, após longo tempo, não se reconhece mais quando retorna a seu povo búlgaro. Não é assimilado na França, não se sente mais em

casa em Sofia e, de repente, viaja à América, esta terra da fantasia do acolhimento, do surgimento do novo homem. Experiência contemporânea dos rastros do totalitarismo, quem poderia dizer que sua busca pela América fosse essa experiência de se tornar outro, esse tema da alteridade que o persegue (1996). Tão própria do século XX, esta experiência da migração forçada, do exílio político e, no entanto, tão similar ao sentimento do novo homem que a América viu surgir, filhos de degrado de toda sorte, filhos da fortuna, desgarrados em sua mestiçagem, que não dispendo de status, inventam a si próprios como gente nova no mundo. Aqui cabe fugir da simplificação, a sociedade que é transplantada para estas terras e a que já existia nelas formam um quadro complexo de proveniências e de status. A ambiguidade e a mobilidade marcam os que se abandonaram à aventura.

Voltando a Todorov, este autor postula que é a partir da experiência do fantástico que se coloca a escolha entre o real e o imaginário. Desta escolha resultam o gênero misterioso e o gênero maravilhoso. Ao primeiro corresponde a parcela de razão que explica o evento fantástico, ao segundo as leis da realidade estão subsumidas ao evento inexplicável. Quando não se pode decidir entre um e outro, certamente a experiência é fantástica. E tal é a experiência da América, cheia de episódios sobrenaturais para aqueles que a viveram e que, para nós, na distância, são indistintos, por mais que se evoquem circunstâncias e evidências. É no domínio do fantástico que se dissolvem as críticas às visões estereotipadas da alteridade, que a América invoca através dos seus relatos. Todorov concentra-se nos encontros primordiais entre espanhóis e os impérios da América Central. Mais do que uma história, o que lhe atrai a atenção é uma ética de olhar o outro, como se comportar diante dele. Daí que, como cabe a toda abordagem moral, existe a prescrição de um exercício de aproximação da diferença através da igualdade.

Todorov ultrapassa a visão simplista dos conquistadores como movidos pela ganância vulgar, antes enxerga, de par com esta tese, a influência de modelos medievais, a criar desejos de salvação. Compreender, neste quadro, é estabelecer comunicação e se coaduna a tomar e a destruir. Não há escapatória.

A propósito das interpretações de Todorov, preferi nesta tese seguir Subrahmanyam, quando ele fala sobre o contato cheio de reveses entre estrangeiros que

nunca se viram e que não dispõem de referentes para o encontro. Invocando Todorov e a questão da incomensurabilidade entre as culturas, Subrahmanyam justifica que, embora sua tese se avizinha de Todorov como referência incontornável neste campo de estudo, sua presença é apenas indireta.

O trabalho de Todorov sobre a questão do Outro na conquista espanhola da América, disparou um extenso debate sobre como tais assuntos deveriam ser endereçados. Suas preferências repousaram na abordagem semiótica e na comparação estrutural. E o argumento era que os iberos e os mesoamericanos tinham sistemas de comunicação inteiramente diferentes e largamente incompatíveis na época em que Hernán Cortés e seus homens aportaram em terra firme americana em 1519.

Se esta aproximação abriu alguns raciocínios valiosos, ela também deixou um número de quebra-cabeças a serem respondidos. Como, depois de tudo, podiam os soldados espanhóis comuns funcionar nos mercados de Tenochtitlán, de modo a realizar suas transações cotidianas enquanto a conquista estava ocorrendo? Qual era a natureza, bem como o sentido mais profundo da tradução, em todo o processo, mediado por uma, ou talvez mais que uma, camada social interveniente? Poderia alguém assumir que o fato de que a comunicação era, não apenas possível, mas também, regular após a conquista, apontando para um sistema cultural que tinha colapsado inteiramente e sido encoberto pelo outro?

A grande qualidade da intervenção de Todorov reside não meramente em sua sofisticação, mas também na sua astuta escolha de exemplos: Cortés no México era afinal, o mais dramático de todos os possíveis encontros interculturais no início da modernidade [...] era nítido que o grosso das populações da Europa e da América não tinham tido nenhum contato prévio por muitos séculos precedentes à chegada dos espanhóis em Yucatán. Além do mais, não era auto-evidente que o “modelo” de Todorov, mesmo que fosse verdadeiro para a América, poderia funcionar no espaço eurasiático onde ideias e concepções tinham regularmente circulado através dos séculos. [...] nesta visão, culturas seriam largamente impermeáveis até e a menos que fossem sujeitas a um tipo de violência direta e epistemológica que o colonialismo costuma ocasionar. Então, sob condições de subordinação, a mudança cultural pode, relutantemente, começar, mas é uma mudança degradante e empobrecedora do tipo que Claude Lévi-Strauss deplorava em *Tristes Trópicos*. [...] podemos dizer que a posição de Todorov [...] é pesadamente investida na incomensurabilidade entre as culturas. Para ser

correto, poder-se-ia argumentar que, poderíamos ter culturas mais ou menos aproximadas, e assim, mais ou menos comensuráveis. No outro extremo, teríamos aqueles, em tempos recentes, que veem as culturas como extremamente maleáveis e sem nenhum caráter sistêmico e seus indivíduos são totalmente móveis. Aparentemente, não existiriam nem nativos, nem estrangeiros, e nunca teriam existido [...] e ainda assim quando alguém usasse adjetivos tais como genovês, ou iraniano, para descrever atores do século XVIII, coisa que os historiadores constantemente fazem, uma afirmação está de fato sendo feita sobre o pertencimento, não meramente a um lugar, mas a uma cultura [...] pode-se, além disso, retornar utilmente, à análise breve, mas importante sobre o estrangeiro [...] de um século atrás, a despeito do desconforto de alguns com a natureza trans-histórica e transcultural de suas reivindicações. O estrangeiro, Simmel nota “é fixado dentro de um grupo espacial, ou dentro de um grupo cujas fronteiras são similares a fronteiras espaciais. Mas sua posição neste grupo é determinada, essencialmente, pelo fato de que ele não pertence a ele desde o princípio [...] que ele importa qualidades ao grupo, que não brotam e não podem brotar do grupo em si”. O mais óbvio dos estrangeiros, é claro que é o comerciante, mas poder-se-ia, facilmente, expandir a categoria para incluir toda sorte de intermediários, ou *passseurs*. ( Subrahmanyam, 2011, p. 174-176)

Uma vez que esta tese advoga que havia dispositivos que foram lentamente construindo a compreensão mútua, e que no ato desta compreensão, emergiram culturas novas, a ideia da incomensurabilidade não cabe e não pode ser usada<sup>5</sup>. A violência, que permeia o processo duplo de emergência e imersão entre culturas mais ou menos estranhas entre si, fartamente tratadas nesta tese, não é apenas a da força que destrói outra cultura, univocamente, mas a que muda tanto quem a pratica como quem a sofre. A violência psíquica implícita toda vez que se substitui uma distinção qualitativa por uma diferença quantificável, está no cerne do advento da comunicação entre estrangeiros absolutos, mas é também a possibilidade de nascimento de uma terceira

---

<sup>5</sup> “1) É um conjunto heterogeneo, que inclui virtualmente qualquer coisa, linguístico e não linguístico no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de segurança, proposições filosóficas etc. o dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos.

2) O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre em uma relação de poder.

3) É algo de geral (um reseau, uma "rede") porque inclui em si a episteme, que para Foucault é aquilo que em uma certa sociedade permite distinguir o que é aceito como um enunciado científico daquilo que não é científico”(Agamben, 2005, p. 9, 10).

cultura, violentamente como sói ser o parto e como sói ser a pretensão de civilizar e de converter que era parte oficial do programa colonizador.

Os documentos aqui analisados não promovem uma incomensurabilidade entre as culturas, apesar de deixarem manifesto que elas não eram equivalentes e nem redutíveis umas às outras, mas que podiam procriar e mesmo em vista do desaparecimento de tantas, elas não deixaram de existir de todo nas heranças, nos atavismos e nas mentalidades dos povos que surgiram no rastro deste encontro genésico.

Com estes apontamentos, passamos ao marco teórico desta tese.

### III-Ideias mestras e conceitos operatórios

A loucura de inventar a sociedade perfeita inspirada  
na imperfeição selvagem

(Darcy Ribeiro, 1997, p.19)

Antes de navegarmos pelos testemunhos do século XVI, é preciso explicitar os mapas que orientaram esse périplo, sem bem que neste caso, tratam-se mais de portulanos, uma vez que são indicações de caminho, mais que uma rota traçada de uma vez por todas ou uma geografia já conhecida. Some-se ao desconhecimento prévio, a abertura às surpresas da viagem e temos então, nos marcos teóricos eleitos, pontos de suprimento e equipamentos de sobrevivência, no perigo constante de afogamento e perdição diante do volume de informações e do emaranhado da memória.

O que se descortina, abaixo, são os eixos gerais em torno do qual se pretende circunscrever o século XVI. A ideia é mostrar como a história preenche de carne e de sangue o esqueleto dos conceitos e a possibilidade de transformação dos corpos sociais, ressaltando o seu vir a ser. A ideia de civilização traz à tona os conteúdos de dominação, de violência e de controle que estavam na ordem do dia, tanto no contato com os estrangeiros, quanto na administração de territórios e de povos que modificaram a ideia

mesma de civilização que presidia à empresa das navegações globais. A etiqueta fala-nos sobre a sensibilidade na percepção nos modos e nos costumes, bem como na hierarquização e na separação entre diferentes estratos sociais numa mesma sociedade e entre distintas sociedades, levando a negociações delicadas entre uns e outros na aproximação e na encenação de ritos.

Por sua vez, alteridade e exotismo, como critérios qualitativos e objetivos de medição, de acolhimento e de rejeição do outro, são os lemes desta nave e tornam-se centrais na organização do percurso entre textos, alinhando-os numa rota que conduz da surpresa e do maravilhamento ao sonho de uma sociedade ordenada e perfeitamente assimilada. Contudo, o que se alcança ao fim, é a colônia, essa entidade paradoxal que no desvio dos conceitos acima, gerou uma gente nova e desvairada. O caminho do novo não pode ser determinado de antemão, mas se faz na experiência, e como tal, esta tese não sabe seu fim, mas festeja sua peregrinação.

## 1) História, Civilização, Etiqueta

Em 1939, Norbert Elias cunhou de maneira prodigiosa uma sociologia com a qual esta tese segue em dívida. Ele usa de uma noção de pesquisa histórica que advém da ideia de um movimento mais global de sociogênese. Esta, por sua vez, põe em jogo tanto uma territorialidade quanto uma temporalidade que se constroem sobre uma base de comportamentos minuciosos e minúsculos no seio da interação entre o privado e o público que, por grande tempo, a grande história ignorou. O processo civilizador, tal como ele aborda, compõe-se de uma série de comportamentos tidos como marginais, mas que compõem o centro das festas, isto é, a gentileza, a cortesia, mas também, o conflito e a violência, em suma, o desenvolvimento dos modos de conduta (Elias, 1994). A partir do modo como Elias trata as fontes e seus cruzamentos é que esta tese extrai a possibilidade de que uma educação festiva dos sentimentos e seus elementos adestradores e condicionantes possam ser rastreados documentalmente, não tanto como uma sociogênese da ‘festa brasileira’, mas principalmente sobre as condições de possibilidade de que a festa opere a sociogênese de um povo no alvorecer da modernidade.

Elias invoca a memória, e por extensão a história, não apenas como suporte do conhecimento, mas como governante das ações. A civilização traz responsabilidades ao homem que cada vez mais sente o seu peso. Daí pergunta-se: Qual a especificidade da resposta civilizatória que se tenta rastrear neste trabalho? Como esta matriz atlântica que começa a ser talhada no século XVI responde ao recato e ao íntimo e privado da civilização que Elias descreve? Como em relação a ela se postam a franqueza e o desnudamento? Como a festa atua na revelação/mascaramento dos afetos e como isto poderia ser reconhecido na chave específica dos contatos oceânicos que tratamos aqui?

À economia política dos sociólogos e dos historiadores, Elias apresenta uma economia psíquica do homem comum que se libera e se amarra pela civilização e uma economia do viver junto que codifica o modo de endereçamento mútuo da agressividade por meio de uma etiqueta de corte. Opera algo como uma estetização da moral (Elias, 2001). Quanto custa ao homem e à sociedade viver assim e como este outro modo de civilização festiva intervém neste custo? Quando nesta proposta se diz outro modo de civilização é preciso ter em mente a longa duração à qual Elias submete os comportamentos e o fato de que este percurso temporal não é único nem necessário. Contudo, uma perspectiva festiva é um incontornável deste processo de desencontro entre as civilizações e marca profundamente os entes por ela envolvidos de modo que nenhum deles sai o mesmo desta experiência.

O importante para Elias e que aproxima esta tese de sua obra é esta ênfase no comportamento e na vida afetiva, deste processo psíquico que se estende por gerações e pode ser rastreado nos documentos. Trata-se da conquista gradual de uma coerência que nunca é estabelecida de uma vez por todas. As séries de relatos aqui abordados vão esmiuçando atos cotidianos e mostrando uma mudança tênue da qual resulta esta grande diferença do Brasil em relação aos modelos fundantes. Com Elias se aprende como a sociedade exige e proíbe; como ela opera sentimentos de vergonha e de delicadeza, de medo e de desagrado. Assim uma sociogênese e uma psicogênese andam de mãos dadas mutuamente, referenciando-se.

O que se extrai dos relatos de viagem do século XVI são:

processos que consistem de nada mais do que ações isoladas, apesar disso, dão origem a instituições e formações que nem foram pretendidos nem planejados por qualquer indivíduo singular na forma que concretamente

assumem” [cuja tarefa é] “começar recuperando dentro de uma área limitada, a percepção perdida do processo em questão, da transformação peculiar do comportamento humano, em seguida procurar obter certa compreensão de suas causas e, finalmente reunir as intuições teóricas encontradas no caminho (Elias,1994, p. 18).

No Brasil, o tema da sociogênese foi operado em larga escala nas grandes narrativas dos clássicos da ciência social brasileira. A pergunta sobre o que é o Brasil e o brasileiro, sobre como viemos a nos tornar o que somos; assunto que perseguiu e persegue todos os preocupados com um pensamento fundador que leve em conta as idiossincrasias deste país em constante cabo de guerra entre as forças deletérias da colônia desde que os europeus atravessaram o Atlântico e as forças inventivas da nação que ainda luta por se realizar. Entre o passado e o futuro, o presente é a tensão entre os dois. A variedade e a diferença interna na difusão dos comportamentos e a variedade e a distinção em relação às matrizes ocidentais fecundam o momento nascente do pensamento social brasileiro que se vinculava a uma estética literária e ao testemunho que a literatura foi da singularidade, do desejo de imitação, das noções de atraso e de desenvolvimento, bem como as receitas de superação desta condição (Perez, 2011, p. 34-36).

Vejamos:

Para Gilberto Freyre (2013), influenciado pelo culturalismo nascente dos Estados Unidos, grosso modo, esta sociogênese se situava na miscigenação das raças, entendidas não apenas em termos étnicos, mas, sobretudo, nos conteúdos espirituais que cada uma tinha a oferecer neste caldeirão mágico no qual se cozinha a nação a fogo brando. A sociogênese partia do espaço doméstico e privado e expandia-se como ondas emanando de um núcleo patrimonial e escravista e conformando uma psicologia coletiva. Na obra de Raymundo Faoro (2011), são as relações entre as formas de distribuição de terra e poder e os ritos legais que elas prescrevem que determinam a sociogênese do Estado brasileiro e de sua estrutura estamental. Este complexo é reportado por Faoro ao carisma e às estruturas de ocupação e colonização num estudo weberiano clássico em que o poder de dispensação do rei está em relação direta com sua legitimidade e a formação de sua autoridade régia.

Darcy Ribeiro, por sua vez, define o brasileiro em termos de negação para realçar sua singularidade. Aproveita-se para tanto da literatura do século XVI que descreve os povos exóticos pela falta. Um tanto ácido e assertivo, ele toca na ferida da proveniência dúbia deste povo dizendo que:

O brasileiro é aquele que se assume brasileiro para deixar de ser ninguém. É filho da índia prenhada por branco, que não se identifica com gentio materno, subjugado e subalterno, mas também não é aceito como igual pelo gentio paterno que o vê como filho da terra, bastardo e espúrio.

É o mulato, parido por uma negra prenhada pelo amo ou pelo capataz, que não quer ser negro, por mais claro e por rejeitar a condição servil da mãe, mas não é visto como igual pelos brancos, nem sequer como gente verdadeira. Estes mestiços e mulatos, zé-ninguéns, já não sendo índios, nem afros, nem europeus, caem no vazio do não-ser, de que só podem escapar assumindo outro ser, outra identidade, a de brasileiro.

Brasileiro é, pois, esta gente nativa, mestiça, sobrance, indesejada, que irrompe na sociedade colonial, partida entre senhores e escravos, como uma entidade nova e intrusa (Ribeiro, 1997, p.32).

Para este autor, a sociogênese brasileira tem a ver com o aparato técnico e tecnológico que permitiu a monocultura em larga escala como vocação da sociedade nova. Essa sociedade podia ser assujeitada e adestrada com base em uma *nothingness* produzida que provinha da bastardia, da opressão, da autoestima recalçada. Assim a servidão deste “gado exportável” no “espantoso moinho de gastar gente” que “jamais foi livre para impor seu projeto de nação” marca indelevelmente a história desta terra. “Apesar de tudo, estas gentes díspares, com seu desfazimento, fizeram a nação brasileira” (Ribeiro, 1997, p.15). Aqui é de sumo interesse para esta tese a ideia de desfazimento como possibilidade festiva e criativa diante do preço que se paga na moeda da esquizofrenia por tamanha violência. A origem paradoxal de provir de algo e ser inteiramente novo no campo da experiência rege esse componente afetivo da violência.

Darcy Ribeiro busca no difusionismo e no culturalismo a irradiação de comportamentos surgidos alhures que vieram a se assentar no Brasil afeitos à forma civilizacional implantada aqui (Ribeiro, 1992). Esta tese procura pela formação primordial de pessoas que ainda não têm status definidos num império alheio a elas e

elas dele e que no entanto, já se encontra despojado de sua exotividade e sendo-lhe conferido um status subalterno nos confins de um império global cuja sede era distante demais, tora-se a possibilidade de em sua novidade devirem a ser esta *nothingness*. O processo de conversão, da eliminação do selvagem e da construção de um ideal inalcançável de aceitação e de acolhimento pleno da alteridade extrema com que a terra confrontou os europeus no século XVI é o passo ontológico necessário para criar um gentílico que no futuro distante seria conhecido como brasileiro.

As abordagens explicitadas acima são incontornáveis na medida em que colocam em pauta a autorreferencialidade e a falta de equivalentes no mundo desta experiência do novo que veio ser a ser o americano em geral e o brasileiro em especial na face da Terra a partir do século XVI. Apontam para uma mestiçagem e ao mesmo tempo para o ethos me que ela ocorre e o páthos que ela dissemina no seu acontecimento. Genesis, sinestesia e afeto é tríade que cartografa este período. e como elementos de uma combustão, cozinham-se juntos produzindo as chamas da violência que persegue todos os relatos aqui estudados.

O lento cozimento de um ser despossuído em busca agônica de referentes ecoa no campo de um exercício memorial. Para tanto, Paul Ricoeur (2007) é uma referência neste fazer histórico, uma vez que o tempo e a narrativa, bem como os níveis de memória e de esquecimento, colocam esta tese no círculo ininterrupto do envio e da recepção da alteridade, esta passagem do estranho ao conhecido. A partir do império do esquecimento, o objeto da memória: a lembrança conduz ao estágio do testemunho e dos arquivos, tentando encontrar no plano da escritura um fiapo de compreensão. No Brasil a operação colonial passa pelo seguinte ciclo: apagamento (cuja forma mais impactante foi o massacre e a mortandade indígena), impressão de outra persona sobre este esquecimento premeditado (conversão) o retorno incontável na lembrança (violência) e o sentimento de desajuste que resta a partir desta operação (*nothingness*).

Para Ricoeur o ato da recordação é esta regressão que lida com o enigma da presença da coisa ausente e a prática memorial parte de pequenos volteios mentais: de que há lembrança? De quem é a memória? Se a memória parte sempre de um ego, onde fica este corpo estranho, chamado memória coletiva, que se confunde com um *eu*? A tarefa que estes textos do passado trazem é uma aporia: “como podemos, ao perceber

uma imagem, lembrar-nos de alguma coisa distinta dela?” (Ricouer, 2007, p. 36). Nesta passagem introduz-se, sorradeira, a alteridade e sua categorização através da noção de inscrição (a imagem que se inscreve na lembrança e que é lembrada mais que o evento que lhe originou), isto é, o modo pelo qual os relatos aqui tratados se inscrevem em seu tempo e comportam a referência à alteridade, entendida tanto como os não-europeus do século XVI como nós mesmos, herdeiros desta distinção.

Através destes documentos observa-se como, a partir daqueles encontros, os homens e mulheres daquela experiência inaugural vieram a ser outros. Documentos de uma época em que não havia brasileiro ao pé da letra, mas começavam a se gestar nas barrigas alheias a mistura dos sangues e a mistura nas formas de criação dos filhos<sup>6</sup>. Assim os documentos explorados são eles mesmos a porta de outra coisa, porque nada neles permite falar de brasileiros, mas todos eles trazem esta leitura a nós homens e mulheres do século XXI, de vermos como nasce um povo sem definição e a luta por essa definição no decorrer seus séculos formadores.

Os riscos correm paralelos ao exercício de recordar tais relatos. Apesar de suscetíveis de todo tipo de acusação quanto à sua confiabilidade, o testemunho, ainda assim, só pode ser desmascarado por outro: “o testemunho constitui a estrutura fundamental de transição entre a memória e a história” (Ricouer, 2007, p. 40). Aqui “a polissemia parece desencorajar qualquer tentativa, mesmo modesta, de ordenação do campo semântico da memória” de que trata esta literatura. No entanto, mesmo uma memória fragmentada ainda exhibe os marcadores de uma disposição psíquica, como diria Elias, e “ser do passado se diz de múltiplas maneiras” (Ricouer, 2007, p. 41), de modo que na repetição dos temas, e na variedade de reações ao mesmo estímulo (a experiência da alteridade) encontramos possibilidades de encadeamento dos relatos.

Nos testemunhos à frente ver-se-á como aquilo que ocorre passa e se passa, advém e sobrevém. A análise dos acontecimentos tra uma causalidade necessária como resultante inegável de algo anterior (o encontro e a colonização) e uma causalidade espontânea que gira em torno da liberdade de estabelecimento de nexos e de influências

---

<sup>6</sup> Só na segunda metade do século o brasileiro como gentílico começa a entrar nos documentos, sobretudo em francês, mas então designando especificamente apenas os indígenas. A ideia de brasileiro tal como se emprega hoje só começa a ser inventada, grosso modo, no século XIX. A solidariedade entre os encontros do século XVI e a invenção do Brasil, no entanto não pode ser rompida como o atesta a persistência de padrões mentais que vão caracterizar essa afirmação do novo.

(festas e desvio do projeto de conversão), se o dizemos ao gosto de Weber (2010). Afinal, temos uma intercessão de eventos e de processos alheios que interferem no fluxo ideal de uma sociedade convertida e sujeita. “Os encontros memoráveis prestam-se a serem rememorados, menos de acordo com sua singularidade não repetível do que conforme sua semelhança típica até mesmo conforme seu caráter emblemático” (Ricouer, 2007, p. 42). Trata-se de que as coisas tenham acontecido assim e não de outro modo, esta crueza dos fatos. E que no seu acontecer tenham amalgamado no presente um hábito que rememoramos ao retornar aos relatos. Esta passagem entre a cegueira sobre os nossos atos atuais e sua precipitação mediante a experiência de outrem no passado é o mote para empenho nesta busca do vir a ser Outro.

Os conteúdos documentais aqui trabalhados acionarão capacidades corporais, formas de mobilização da vontade, costumes sociais, morais, *habitus* da vida em comum (Bordieu, 1972; Barthes, 2003). Todos estes estão ligados à comemoração que se opõe ao fenômeno de rememoração de ordem privada. Não como uma dicotomia, mas como polaridades que atravessam planos da consciência. O exercício para abarcar esta massa amorfa de casos é extrair dela uma composição de forças, uma relação entre potências aliadas e hostis.

Por isso a comemoração, objeto desta tese, é importante na aproximação do aqui e agora das vidas, orientando para uma mundanidade, uma reflexividade, já que não há efetuação ritual sem evocação de um mito que oriente a lembrança para o que é digno de ser comemorado, registrado e conservado para o futuro. A literatura de viagem como fonte destes relatos de festas, portanto, funciona como esta evocação, esta reatualização múltipla na hora do evento, na hora da escritura e a cada vez que é relida. Há nesta tese um chamado que soleniza a cerimônia. “Comemorar é solenizar tomando seriamente o passado e celebrando-o em cerimônias apropriadas” (Ricouer, 2007, p. 60, nota 41).

O perigo aqui é que, ao fim, não se passe de um elogio da comemoração. A narração de muitas vozes expressa na variedade dos tipos de documentos, suas destinações e sua recepção, ajudam a ver como estes testemunhos da alteridade permitem (e até que ponto permitem) a especulação desta subterrânea voz dos que são sempre ditos, mas que nos deixaram apenas a pálida sombra de sua ausência. Mas é nestes lugares delicados, paradoxalmente fictícios e verdadeiros, que esta tese tenta

acompanhar esta passagem de outrem ao nós-mesmos. É nestes tropos que se insinuam a celebração dos primeiros espasmos dos nascituros, mas também a agonia dos moribundos que jazem à beira do avanço deste processo civilizatório.

Este preço que todas as gerações, que foram se tonando esta gente nova desde 1500, pagam pela mundanidade das festas, pela ênfase na gestualidade corporal e na espacialidade ritual que acompanham um calendário festivo recheado de motivos. É isto que faz com que a questão colocada por Ricouer soe-nos como se fosse diretamente a nós endereçada, pergunta retórica sem resposta fácil, mas tão cheia de significações que não nos cansamos de fazê-la:

a espécie de perenização operada pela série de reificações rituais para além da morte um por um dos co-celebrantes, não faz de nossas comemorações o ato mais loucamente desesperado para fazer frente ao esquecimento em sua mais sorradeira forma de apagamento dos rastros, de devastação? (2007, p. 60).

Trazer à tona a ideia de morte, de luto, na recuperação de um objeto perdido e sua interiorização, exercício da memória e da despedida com suas cerimônias próprias de grande eloquência, não é algo fortuito. Por elas, pode-se perceber com nitidez esta estrutura fundamental da relação da história com a violência. Assim encontraremos terreno fértil para analisar as relações de alteridade na distinção entre cerimônias indígenas e cerimônias cristãs. “Aquilo que celebramos como acontecimentos fundadores são existencialmente atos violentos legitimados posteriormente por um Estado precário” [...] “a celebração de um lado é a execração do outro” (Ricouer, 2007, p. 92). Assim se, de um lado, há um excesso de memória, digamos do lado europeu, do outro lado, digamos do lado do exótico, há a insuficiência. Neste último caso, a violência ocupa o lugar da lembrança entre os americanos através de sua repetição acrílica.

Ainda mais que a memória, sendo objeto de manipulação pelos detentores do poder acaba por se tornar critério de identidade. “De fato, o que significa permanecer o mesmo através do tempo?” (Ricouer, 2007, p. 93). A ambiguidade entre o mesmo e o idêntico expõe a fragilidade desta identidade conferida no abuso ora da memória, ora do esquecimento. No período histórico em questão é, sobretudo, a passagem à identidade que fará do Brasil, Brasil (DaMatta, 2001). Uma deriva “que conduz da flexibilidade

própria da manutenção de si na promessa, à rigidez inflexível de um caráter, no sentido quase tipográfico do termo” (Ricouer, 2007, p. 94).

A história que esta tese busca fala de um confronto com outrem.

É um fato que o outro, por ser outro, passa a ser percebido como um perigo para identidade própria, tanto a do nós como a do eu. Será mesmo preciso que nossa identidade seja frágil a ponto de não conseguir tolerar que outros tenham modos de levar sua vida, de se compreender, de inscrever sua própria identidade na trama do viver-junto, diferentes do nosso? (Ricouer, 2007, p. 94).

A violência no processo de encontro entre as alteridades faz mudar da acolhida à rejeição, como será patente no decorrer da transformação da relação com o indígena naquele século fundador.

É a história que introduz neste trabalho o tema do encontro que a viagem pressupõe e a qual a literatura consultada abunda. É por ela que as distinções se tornaram manifestas e o exotismo se transforma em diferença. Vejamos as nuances destes termos e como eles denotam uma mudança qualitativa na atitude dos europeus e justifica a implantação de um sistema de colonização intensiva.

## 2) Alteridade, Exotismo

Para a maioria dos aventureiros do século XVI ao XIX, o lar era um lugar muito distante. Cada um destes indivíduos carregava consigo, homem ou mulher, um conjunto de mapas mentais, normalmente confusos, assistemáticos e cheios de lapsos, frequentemente dogmáticos e condescendentes sobre os mundos culturais exteriores a serem encontrados. Nas obras que eles nos deixaram – diários de viagem, memórias, cartas sem fim, histórias e pseudo-histórias, etnologias rudimentares, diários – encontramos a pressuposição não de todo sem razão de que as pessoas que ficaram em casa estavam morrendo por ouvir os relatos, frequentemente auto-engrandecidos, daquelas que seriam as aventuras do herói e mais que

ansiosas para aprender sobre as maneiras peculiares dos distantes leste, norte ou sul. Em todo caso, a urgência em reportar é uma das mais importantes características desta vasta literatura, na qual uma hoste de enganadores, charlatães e operadores tentam, costumeiramente sem sucesso, esconder a verdadeira natureza de suas carreiras, enquanto que, à beira da psicose, geralmente soam como insanos (Shulman in Subrahmanyam, 2011, p. ix).

Esta tese presta contas a Sanjay Subrahmanyam na medida em que, tratando do cruzamento cultural entre europeus e asiáticos no século XVI, este autor funciona como um paralelo para o tema abordado. No entanto, uma diferença intrínseca deve ser indicada. Subrahmanyam dispõe de uma narrativa local e de uma escritura histórica autóctone que permitem um cotejamento e uma verificação dos discursos mutuamente referidos a eventos comuns, bem como uma recepção crítica de ambas as partes ao que se diz sobre e como se dizem os eventos do século XVI. E antes de tudo, a Ásia e a Europa não eram estranhas entre si, ainda que ambas fossem misteriosas e obscuras. Nesta tese, contudo, não se dispõe de tais fontes cruzadas, sendo que todos os testemunhos literários provêm de europeus, o que gera algumas considerações: como inferir esta presença do outro, seja ele o Outro exótico ou o outro diferente segundo a distinção de Affergan (1987)? Como vazam pelas penas de viajantes, este impacto do encontro com homens nunca vistos e cujas expressões são escamoteadas, mas não de todo veladas na surpresa indescritível e nos sentimentos incontrolláveis que a descoberta desencadeia? E como se constroem os novos e necessários sistemas de classificação que advém desta notável experiência? O próprio autor nos consola, contudo quanto à possibilidade de tal projeto: “Entendimento torna-se algo muito mais complicado que apenas uma questão de língua ou línguas” (Subrahmanyam, 2012, p. xii).

O que também atrai Subrahmanyam a esta tese é, além da abordagem do mesmo período histórico, há o recurso às mesmas fontes, fornecendo boas indicações e contextos para a interpretação dos documentos sobre o encontro com os doravante chamados americanos. Neste autor podemos assistir também uma análise refinada, que coloca o lugar crucial das cerimônias de corte, relações diplomáticas, religiosas e comerciais. Nestes espaços de negociação, celebração e memória, os estranhos se encontravam e eram impelidos ali a se tornarem inteligíveis uns aos outros. Tanto neste

autor quanto nesta tese a valorização dos conteúdos de perplexidade, de hostilidade e de admiração e a partir deles, a requisição de deciframento e tradução saltam aos olhos. Estas demandas são similares entre o contexto que o autor apresenta e o contexto desta tese. Mais do que um abismo entre os povos, o que ele mostra são “formas negociadas de entendimento mútuo que levaram a uma improvisação, a um desafio e geralmente à mudança” (Subrahmanyam, 2012, p. xi). Para este trabalho isto é fundamental, pois coloca a potencialidade de que os eventos festivos ocupem posições centrais na materialização das relações sociais em contextos empíricos, preparando também o porvir. Estes eventos exibem de forma pujante os aspectos não controlados de desentendimento e de ignorância que tanto contribuíram na formação de povos distintos daqueles primeiros que entraram em contato.

Ao propor suas *connected histories*, Subrahmanyam sugere também uma crítica de uma “história de europeus oniscientes e cosmopolitas circulando pelo mundo desde o Renascimento até o Iluminismo<sup>7</sup>” (2012, p. xi). Sua investigação das fontes mostra como os contextos foram construindo os conflitos, a ambiguidade, a aceitação e a rejeição dos que se colocavam nas fronteiras culturais. Assim, o trabalho deste autor também fala da criação de novas categorias de percepção e de análise bem como da formulação e reformulação de disciplinas.

O que algumas vezes se perde de vista nestas considerações é o fato de que os encontros normalmente não tomam lugar entre sociedades ou sistemas culturais como tais, mas entre subculturas e segmentos de sociedade. Alguns destes eram encontros e transações relativamente assimétricos [como, por exemplo, entre os missionários ibéricos em seus relatos autoritários com respeito às populações nas missões na América Latina], outros muito menos (Subrahmanyam, 2012, p. xiv).

O que de fato há é uma fragmentação destes sistemas aparentemente totais, mas que no acontecer do encontro só se dão a ver limitados nas experiências dos viajantes, dos negociantes, dos diplomatas, nos interesses imediatos, na parte que cada um carrega

---

<sup>7</sup> David Shuman, ao apresentar o trabalho de Subrahmanyam, explica este termo da seguinte maneira: “uma maneira de escrever a história daqueles séculos é contar a história daquelas interseções entre os mapas mentais, os quais, naturalmente, tenderam a evoluir através de linhas e sequências altamente padronizadas [...] Histórias conectadas visualiza um mundo tão densamente texturizado, tão profundamente entrelaçado em processos causais que, mesmo um leve deslocamento em um ponto produzirá mudança em muitos outros pontos – uma versão do assim chamado efeito borboleta” (Subrahmanyam, 2011, p. x).

consigo do todo. Ou para usar expressão de Certau, em todos estes relatos assistimos às táticas dos agentes em situações inesperadas como princípio de ação que na outra ponta é orientada por uma estratégia imperial. Essa solidariedade entre o indivíduo e o império é cheia de reveses e conflitos, recusas e associações. Assim os relatos a serem estudados compõe um importante testemunho do desvio e da transformação da vontade que desencadeia o projeto colonizador e seus resultados não premeditados. O historiador ainda fala de um

Reconhecimento prévio de pelo menos uma crua morfologia paralela, onde os agentes sociais envolvidos no encontro viram as sociedades uns dos outros como possuindo sistemas políticos similares [tal qual o reconhecimento das cerimônias de embaixada e corte], dominados por governantes em suas cortes, as quais por sua vez possuíam regras sistemáticas e convenções que tinham de ser decifradas e tornadas comensuráveis (Subrahmanyam, 2012, p. xiv).

Para as terras do Atlântico Sul ocidental, não sendo percebido qualquer paralelo formal entre os europeus e os povos recém-encontrados, constitui-se em complicador este não reconhecimento de Estado, hierarquias, divisões sociais. Os documentos, ainda assim, mostram que, em geral, os portugueses rapidamente encontravam os líderes e lidavam com eles dentro dos sistemas de prestígio locais, havendo um deslize entre a crença e o sistema de autoridade que professavam e a necessidade de agradar e entrar em negociação com os povos exóticos. Estas primeiras apreensões da autoridade local e o modo de granjear aliados foram fundamentais na consecução do cunhadismo<sup>8</sup>. Tal conceito foi posto por Darcy Ribeiro para se referir a constituição familiar das redes de dominação e empreendimento, distribuição de favores e apadrinhamento que atravessam as relações sociais da sociedade brasileira e que segundo o autor foi gestada na aliança com os indígenas, uma vez que para uma parte importante dos povos, o hábito de oferecer um menino ao visitante como esposa temporária ou permanente, era um modo de integrar o estrangeiro, de agradar um convidado, mas também de torná-lo

---

<sup>8</sup> A função do cunhadismo na sua nova inserção civilizatória foi fazer surgir a numerosa camada de gente mestiça que efetivamente ocupou o Brasil. [...] Com base no cunhadismo se estabelecem criatórios de gente mestiça nos focos onde náufragos e degredados se assentaram. Primeiro, junto com os índios nas aldeias, quando adotam seus costumes, vivendo como eles, furando os beijos e as orelhas e até participando dos cerimoniais antropofágicos, comendo gente. Então aprendem a língua e se familiarizam com a cultura indígena. Muitos gostaram tanto, que deixaram-se ficar na boa vida de índios, amistosos e úteis. Outros formaram unidades apartadas das aldeias, compostas por eles, suas múltiplas mulheres índias, seus numerosos filhos, sempre em contato com a parentela delas (Ribeiro, 1995, p. 82-83)

membro e trazer para o âmbito do poder tribal este aliado com habilidades nunca vistas. O cunhadismo participa destas táticas e mostram o improvisado nas margens do Império correspondendo aos atos individuais no cruzamento cultural que ocorria no litoral da Terra de Santa Cruz., como preconiza o perfil dos casos estudados por Subrahmanyam.

Acompanhando o interesse deste autor pela literatura de viagem, toma-se dele que a multiplicidade de situações descritas faz destas fontes algo muito além de um gabinete de costumes arcaicos e ingênuos:

O problema remanescente do que esta literatura significa em diferentes contextos históricos e sociais, tanto de sua localização num cânone mais amplo, como de sua significância em processos históricos e sociais, que vão além do mero fato de sua existência como uma sorte de curiosidade exótica, uma entrada subsidiária numa enciclopédia universal sob o tema 'Relatos de Viagens (outros)' (Alam & Subrahmanyam, 2009, p.3).

Deste modo, o recurso escritural desta tese teria que expor esta experiência de deslizamento rápido através de culturas radicalmente distintas com suas evidentes incongruências e seus frequentes distúrbios. De forma que dois artifícios metodológicos sobressaem explicitamente da abordagem de Subrahmanyam: o estilhaçamento da visão eurocêntrica e a voz dada às figuras expressivas que estão nas margens interculturais. Estas personagens que emergem dos relatos mostram com detalhes dramáticos que não são prontamente observáveis nos centros políticos ou socioeconômicos do poder, onde as leis e as regras são impostas com muito mais vigor.

O que se procura nos relatos são os comportamentos distantes dos centros imperiais que irradiam uma influência que, apesar de não ser fraca, no entanto vai perdendo sua eficácia na distensão dos laços no espaço e no tempo, criando um diferimento entre a ordem do rei até seu conhecimento e aplicação na colônia. A autoridade imperial exercia-se indiretamente, deixando grande espaço de improvisado aos atores destes encontros extraordinários na infância da colonização.

Olhar para o que acontece na beira da cena, ver com o canto dos olhos o que só se insinua no campo de visão, estas formas que vão se misturando nas bordas: tudo isso faz emergir um espaço de troca e de entendimento, assim partido e visto de soslaio.

Enxergar na periferia a inovação cultural é ver nesta literatura a potencialidade que o nascimento de um novo ser traz para o mundo no qual ele vem a existir. Só que este nascimento não é espetacular como a criação divina do homem, mas um processo lento e desigual, com muitos recuos e abismos. Portanto, trata-se de habitar os interstícios de um corpus monumental daquele século cujas margens se colocam para além da exortação e da lição moral difundida por nobres, clérigos e militares a serviço das instituições. Os saberes ali expressos, ainda não conformados por um método e não expurgados de fantasia, seduzem, fascinam e entretêm. Isto se atesta no sucesso de tal gênero literário naquele período, responsável por sua conservação, mas também, e principalmente, pela impregnação de um imaginário que desenhou um tipo humano e uma sociedade outra com suas possibilidades revolucionárias quanto ao status, quanto ao destino, quanto à vida.

Subrahmanyam mostra que as micro-histórias que aparecem em narrativas mais ou menos detalhadas que vão aparecendo ao longo dos relatos dos quais esta tese é solidária, lançam mão de biografias que têm uma recepção complexa dos estudos sociais. Sem entrar nos detalhes das diversas correntes historiográficas a propósito do tema que este historiador detalha, pode-se encontrar na sua obra, de modo empírico, o recurso a uma variedade de discursos que isolados não permitem qualquer inferência entre o indivíduo e o mundo. No entanto, no cruzamento destas referências, mais do que um indivíduo determinado pelas e/ou determinante das totalidades, o que emerge é um indivíduo em suas idiossincrasias, um indivíduo que absorve de maneira incompleta e fragmentária um sistema de forças que ele nunca alcança por inteiro ou diretamente, porque ele lida de fato com segmentos, com refrações locais, com questões paroquiais, com demandas conjunturais que acionam sua capacidade de decisão no aqui e agora que foi congelado no relato.

O nó que amarra todo este feixe de relações chama-se etnografia. O produto deste ofício traz a alteridade à baila, no máximo de honestidade para com os limites da interação, da leitura, do quanto se alcança do todo ali naquela ínfima parte da vida e que, no entanto, é grande o suficiente para transformar aqueles que com ela entram em contato, deixando rastros na vida de outrem, transformando e enriquecendo com o vivido as verdades genéricas do viver junto. A etnografia contém “um paradoxo que deriva da tensão entre as reivindicações, ligando a modernidade e o individualismo

numa mão e o caráter essencialmente coletivo do empreendimento etnográfico na outra” (Subrahmanyam, 2011, p.14). Contudo como gênero literário, a etnografia é tão antiga quanto a representação estereotipada de grupos, sempre baseada em algum fundamento empírico. Assim, desvendá-la é trazer à tona os muitos materiais e gêneros que ela usa em sua construção.

Na medida em que a etnografia era ligada à viagem de um lado, e de outro, à identificação e ao manejo da diferença num contexto imperial” tomá-la como fonte de pesquisa, sempre dependente do contexto institucional em que é praticada, faz com que se possa ver este gênero como elemento expressivo de um processo de etnogênese, uma vez que com o passar do tempo e o estabelecimento canônico de sua tradicionalidade, ele se torna recurso na invenção das identidades [*self-fashioning* coletivo, como chama Subrahmanyam] (2011, p.14).

O caso do encontro com povos inéditos e da relação com estes inéditos, o surgimento de novos povos que não são mais os indígenas e nem os europeus é paradigmático nesta perspectiva, pois é esta literatura etnográfica que será sua única porta para se chegar ao vislumbre de como tal novidade pode vir a ser, como o encontro e o convívio entre estranhos, esta onipresença da alteridade, veio a moldar uma posterior e distinta manifestação no mundo. Os que são relatados, aqueles seres exóticos, mostram-se maleáveis, redefinindo-se através do efeito do observador.

Como elemento do maquinário estatal que vinha regularizar a dominação e estabelecer de fato a colonização, este mecanismo de conhecimento da alteridade respondia à necessidade de poderes disciplinares e persuasivos. Contudo, o efeito criativo exige que estas instâncias de poder não sejam totais ou abrangentes, permitindo alguma margem de manobra nos contextos locais (Subrahmanyam, 2011, p.15). Os distanciamentos da colônia junto com a escassa e precária presença do poder imperial forneceram um alto grau de liberdade na adaptação e na experimentação de novos modelos de socialidade na Terra de Santa Cruz.

A crítica que advém é de transformar o Estado como ator central de modo que “nenhum grupo ou indivíduo seja visto como tendo a possibilidade de uma existência ou identidade fora da esfera de interação com o poder de Estado” (Subrahmanyam, 2011, p.15). Por isso, para esta tese, as festas (sejam elas mero divertimento ou no limite a

mortandade geral que este processo dispara, temos dois polos, o novo homem que nasce e cuja contrapartida são o morticínio e a absoluta abjeção das vidas de povos incompreensíveis. Nunca a vida valeu tão pouco e custou tão caro!) são o *locus* privilegiado para o encontro, para a negociação e para a assimilação das alteridades em confronto.

Estes episódios, estas efemérides são importantes para mostrar os deslizes entre os diversos agentes da colonização e através delas pode-se rastrear o incremento do poder imperial nos interstícios do tecido social que se adensa ao longo do século XVI. Os próprios relatos mostram bem a passagem do informe aos reis para as ações institucionais de organização do espaço geográfico e social. Das festas espontâneas de encontro entre marinheiros e autóctones às festas ordenadas e celebradas pela igreja e pelo Estado. Sempre sob o pensamento de que tais entidades máximas aparecem refratadas num contexto mais improvisado e menos rígido.

A história da viagem, do encontro, da surpresa, do medo e da violência que provém deste espanto perante a alteridade, repisa o percurso do que veio a ser o costume, o caminho que faz um e outro deixarem seus lugares tão antípodas em estranheza e, na sua aproximação, tornarem-se objetos de comparação e classificando-se uns aos outros, serem ambos incluídos em escalas de distanciamento. Este processo de aproximação confunde-se com a constituição de um controle pretensiosamente geral, que fomenta e reprime diferenças, homogeneizando na expectativa de uma só lei. Todo este processo encontra seus lances, seus episódios na derradeira passagem que o século XVI testemunha nas Américas. Vejamos abaixo como se entendem estes termos e como se acham os rastros desta passagem.

A tarefa de expressar a diferença de si para o outro carrega consigo um duplo esquecimento: a qualidade da alteridade e o lugar ambíguo do contato existencial entre o etnólogo e o indígena. Esquecer estas dimensões é partir ao meio as circunstâncias do encontro. O tecido dos relatos sugere indícios para o acolhimento e as motivações dos viajantes e mostram a reação entre membros de sistemas culturais não mutuamente redutíveis quando são expostos ao contato. Deste encontro inédito, podemos dizer que “suas facetas desacostumadas e incongruentes, só são vistas diante da presença estrangeira e desestabilizadora que desorganiza o status local” (Affergan, 1987, p. 8).

Não há cultura transparente (aquela que não se perturbe pela observação exterior). O contato faz com que toda cultura apresente-se de certa maneira inautêntica no sentido de que o que se observa é desde já uma reação a um corpo estranho (observador). Não há transparência nem uma cultura *in vitro*. Portanto, para Affergan ainda é possível construir uma teoria do encontro que repare e inclua uma prática da temporalidade e da espacialidade das culturas *in vivo* e os casos de vida desta gente aventureira, isto é, dar carne e sangue aos esqueletos que a teoria cria. Nestas duas esferas interpenetrantes, do lado do tempo encontram-se o contato, a aparição, a apreensão e a sucessão contínua e descontínua. Do lado do espaço, se encontram as cores, a nudez, os corpos enfim, a repentina e abrupta presença do indígena. Esta presença abole o espaço de conforto e de crença e constrói outro espaço carregado de tensão, de violência, de mal-entendidos e por isso mesmo de desejo e de assombro. A onipresença que medeia estas duas esferas é o olhar, a visão que Affergan chama de “chiasme entremêlée” (1987, p. 9).

Como abarcar estas dimensões da observação? A imaginação, os *souvenirs*, a apreensão, a atenção, a duração subjetiva. Para tal metodologia, Affergan recorre a Segalen para “abraçar o distante e elaborar uma teoria” desta dimensão exótica (Affergan, 1987, p. 9). A alteridade submetida à qualidade e à intensidade da descoberta torna-se exótica, uma vez que não há lugar axiológico para esta experiência do inesperado. Este deslumbramento se traduz em infinitas e ínfimas variações de força, de indícios e de símbolos. Depois desta inauguração dos sentidos, tudo o mais cai no exercício da compreensão. A partir do susto começa o exercício da explicação. O sucedâneo desta experiência fundadora é uma diferença concebida como processo “iniciado historicamente no Ocidente e que a descoberta do outro não abala mais” (Affergan, 1987, p. 9). Uma vez que já há expectativa, que já há informação sobre este outro, passa a incidir sobre esta experiência a diferença que, ao contrário do exotismo, não modifica mais a consciência do tempo e do espaço.

Grosso modo, a experiência da diferença é quantitativa porque invoca uma proximidade na qual se operam comparações, substituições e combinações. Trata de variações dentro de uma mesma escala. No entanto, a experiência evocada pelo exotismo que é o desarraigamento de si e do outro, a captura, o surgimento, a sideração que ela pode provocar, todos estes indícios são de pouca consistência científica,

contudo, a veracidade destes estados não pode ser posta em xeque tampouco, uma vez que regularidades e práticas emergem quando se observam os períodos históricos, sobretudo, no final do século XV e século XVI, nos quais se descobre maciça e abruptamente o choque do extremo-outro.

Affergan afirma que na Idade Média não havia lugar para a alteridade como conceito, uma vez que sua figura estaria subsumida ao véu fantasmagórico de um universo onírico de monstros e de bestas. Naquele período o imaginário do prodigioso/maravilhoso, do monstruoso e da animalidade ocupava a cena sem personificar-se. As cruzadas foram os motores desta emergência do Outro, uma primeira aproximação global, com toda sua virulência e violência inscritas nestes episódios (Affergan, 1987, p.11-12). Mesmo assim, o mouro e o extremo oriente nunca foram de fato outro senão que um duplo, um inimigo, uma riqueza. Estiveram ali desde sempre, sua existência fantasiosa, mas firmemente ancorada na realidade. A viagem de Marco Polo foi o paradigma desta era.

Nos séculos XII e XIII, as motivações da viagem conheceram um apetite irrefreável. Os diagnósticos econômicos, tecnocientíficos não explicam, por si só, esta pulsão pela viagem (Affergan, 1987, p.13). Precisa-se para tanto ver esta pulsão como vontade de escapar ao enclausuramento do qual foram testemunhas as crises da reforma, a questão das minorias judaicas e a ocupação árabe na Ibéria. Cabe ver tal vontade de alhures como vontade de errância, vontade de descobrir uma alteridade, encontrando outras cores, temperos, costumes... Por fim, vontade de descobrir a si mesmo através do Outro. Todo este complexo de desejos se expressava em figuras de retórica que exaltavam o pitoresco e o maravilhoso, a força enunciativa e o gosto pela aventura. Autores faziam isso por avivarem seus relatos por meio de técnicas *a posteriori* de narração (Affergan, 1987, p.13).

Onipresente, era o medo e para seu exorcismo foi empenhada a condenação, o uso da força contra o canibal incestuoso. E este processo exorcizante tomou a forma, no caso das ciências etnográficas, do deslizamento “de um discurso autêntico sobre a revelação da alteridade (uma afirmação do que se vê) para uma descrição classificatória das diferenças (uma repressão)” (Affergan, 1987, p.14). Daí um paradoxo: se uma lógica da alteridade se mostra impossível, em função destes estados de alma descritos

acima, uma lógica da diferença é possível desde que ponha em “silêncio as fases de enunciação e do diálogo, ignorando as posições sempre móveis que ocupam o sujeito e aquele com quem ele fala... a entonação, o sotaque, a expressão facial, o tom, os humores, as durações, o nojo, etc...” (Affergan, 1987, p.15). Para trazer este exótico que a literatura de viagem apresenta, resta pensar num sentido transcendental da fundação das subjetividades envolvidas. As festas, por sua vez, expressam a fixação deste processo fundante por meio de efemérides. Porque nelas, as pulsões de curiosidade aparecem em grande evidência. A consciência que estes episódios oferecem é descontínua e exige descentrar-se sem constrangimento, uma vez que o ineditismo convida a uma temporalidade ligada à ocasião e ao destino, ambos irreduzíveis a uma lei universal, na sua incerteza e tensão, sobrepondo-se através dos séculos, vão criando a idiosincrasia do ser desapossuído e possuído por outrem, preenchido de *nothingness*, ele pode ser Outro.

Neste primeiro momento os discursos executavam uma função quase exclusivamente pragmática e prescritiva, dizendo o direito, o dever ou a obrigação, a permissão ou a súplica (como conquistar, como escravizar, como produzir, como colonizar, como evangelizar). O desenvolvimento concomitante de uma função declarativa, isto é, de dizer o verdadeiro e o falso, de julgamento é mais um viés por onde esta passagem se expressa. Passagem de uma função casuística e irracional, não formalizável numa lógica, de uma visão de mundo subjetiva e voltada para a ação da descoberta para uma função universalizante e lógica e um poder baseado no saber, caracterizado como colonizador.

Neste contexto, o lugar do outro se move do exótico/estrangeiro para uma alteridade reconhecida, inclusiva (mesmo que negativa), integrada doravante num macrocosmo em que o autóctone passa a um estrangeiro protegido pela lei e submisso às mesmas obrigações militares e fiscais dos cidadãos. Esta naturalização do estrangeiro é o que o século XVI ensaia no litoral brasileiro e que os relatos dão conta, mostrando as dimensões mescladas em que ela se exhibe de maneira escritural. De forma que esta distinção que é feita aqui para fins de abordagem do material de estudo seja de ordem ontológica. Na prática, no entanto, nestes testemunhos os registros discursivos encontram-se simultaneamente imbricados, descobrir e prescrever são imediatos. Então, esta tese se move sobre o paradoxo de uma assimetria irreduzível entre os agentes da

descoberta e os primeiros homens inéditos que serão a base para os empreendimentos raciais e xenófobos que marcam os séculos XVII e XVIII (Affergan, 1987, p. 18).

Voltar-se para o exótico no século XVI é partir em busca deste excitação que o estrangeiro provoca, gerando, por sua vez, a perversão de auscultar o outro e o desejo de um voyeurismo. A sensação de *dépaysement* é este mal-estar causado pela mudança de ambiente, de hábito, de estar subtraído ao seu meio. *Dépaysement* sem tradução firme em português é da constelação de palavras tais como desenraizar, desaclimatar, exilar, desorientar.

Esquemáticamente: Até o século XVIII, para os europeus outrem era persa, egípcio, cita, árabe, judeu, berbere, africano, indiano, imaginado mais do que percebido. Os predicados eram o distante e o maravilhoso que tanto podia ser o monstruoso como o paradisíaco. O exótico por outro lado, sempre provém de alhures desconhecidos e é necessariamente ambivalente: cruel/doce, belo/horrível, branco/negro, bruto/humanizado. A reação dos viajantes será presa a esta dualidade, talvez excetuando Jean Léry e André Thevet que falam da alteridade de forma mais retórica e menos comparativa (Affergan, 1987, p. 27).

Os motivos correntes da viagem de descoberta no século XVI não são suficientemente justificados por questões materiais: por exemplo, Affergan, indica que o grande consumo de carne nos séculos XIV explica a necessidade de temperos bem antes da descoberta da América, por exemplo (Affergan, 1987, p. 39). O ouro tem uma imagem mágica, e seduz por um desejo mais do que uma causa monetária, inclusive Cristóvão Colombo deixa isto explícito quando diz: “o ouro é tudo aquilo que há de mais excelente, com o ouro se faz o tesouro, com ele, aquele que o possui pode fazer tudo no mundo e chegar mesmo a fazer as almas entrarem no paraíso” (Apud Affergan, 1987, p. 40). Há então uma metafísica implícita neste desejo de alhures e unificação global. A Bula Inter Coetera de Alexandre VI, em 1493, apresentava justificações religiosas e jurídicas para o empreendimento de descoberta, na imagem de Pedro caminhando sobre o mar com Cristo. Colombo também expressa com veemência a unificação cristã do mundo e o fervor da conversão. No entanto, ainda ficam aquém do que implicava descobrir e colonizar que clamam para sua execução plena: ver, nomear e saber.

Citou-se antes o desejo de fuga, este em aliança com o desejo da conquista se autorizaram por um direito? Assiste-se ao raiar dos direitos dos povos:

É à luz deste direito de desejar o Outro (obrigação de acolhimento dos estrangeiros que fala o evangelho) que se esclarecem as causas objetivas que interessam em particular ao estado dos homens e das coisas na Europa [...] busca-se um refúgio, uma terra de asilo para toda sorte de perseguidos (Affergan, 1987, p. 42).

Este desejo se inscreve numa experiência de não identidade, um vontade de sair fora de si, fora de seu mundo, fora da referência. “Desejar ir ver constitui a abertura pragmática sem a qual as implicações políticas, econômicas e as transformações religiosas não teriam nenhum sentido” (Affergan, 1987, p. 43).

A contrapartida deste desejo chama-se crise, esta inquietude que assola a Europa dos rumores que nascem a leste nos Balcãs e no Império Otomano à consciência do fechamento efetivo do Mediterrâneo aos europeus. A necessidade de um espaço de abertura, a peste, o desgosto com a guerra, todos convidam à fuga e à conquista de um novo modo de ser no mundo em co-presença incontornável de outras culturas, numa aparição brutal da alteridade. Ali brota o desrespeito pelo outro, mas também o perigo para a identidade daquele que parte<sup>9</sup>. Oviedo diz a propósito dos que se abandonam a este desejo:

Aqueles que participam mais deste excelente desejo, peregrinam por províncias as mais longínquas e encontram muitos perigos e inconvenientes para satisfazer sua insaciável cobiça de saber, não cessam de inquirir tanto por mar quanto por terra as maravilhosas e imemoriais obras que Deus todopoderoso nos apresenta a fim de que nós lhe rendamos mais graças e louvores. Ocupação tão digna e louvável como aquela de ver com os olhos aquilo que é e que se pode ver na máquina e composição do universo (Apud Affergan, 1987, p. 48).

Para retomar o ponto da transcendentalidade do empreendimento da descoberta, desvelar a terra assume um caráter místico. Esboça-se como trabalho sagrado que atravessa muitos dos relatos da época. Aqui descobrir, entrar em contato, arriscar-se tem um conteúdo inequívoco de júbilo e de exaltação, tornando ainda mais significantes a

---

<sup>9</sup> Subrahmanyam (2011) fala deste lugar ambíguo que alguns personagens assumiram, tornando-se elementos perigosos e pagam o preço por terem ocupado lugares ambivalentes entre dois sistemas culturais.

descrição de ritos e das celebrações nestas terras recentes. Partir, viajar e descobrir fazem parte de um processo físico e psíquico que se apoia no prazer dos sentidos no limite do intelecto e do corpo.

Este fetiche do Outro transpira nos relatos através da obsessão com a nudez e com as posturas lascivas e langorosas. Contudo, neste momento de perplexidade que a descoberta trazia, uma cegueira se estabelecia “por isso por certo tempo, o que será visto será comparado e medido com o já visto” (Affergan, 1987, p. 51). A diferença se insinua na origem. A descoberta é simultânea para todos os participantes do encontro. Assim, as viagens do século XVI não devem ser vistas como pretextos ou práticas de divertimento que conduzem necessariamente à dominação e à apropriação, elas são um deslumbre que ultrapassa as causas e efeitos objetivos. A captura, o rapto, a invasão, a colonização não podem se efetuar senão a posteriori da busca do Outro. Os testemunhos dos viajantes mostram o jogo entre simpatia/antipatia que assola as consciências dos que estão expostos a este encontro com o exotismo desta alteridade radical (Affergan, 1987, p.55-56). Assim, o século XVI inaugura um problema radicalmente novo: o que é uma cultura nova e o que fazer com ela?

“Não se trata, contudo, de dizer que o Outro fosse totalmente irrepresentável, mas que suas diversas e contraditórias representações tinham múltiplas valências, livres de toda referência” (Affergan, 1987, p. 64). O que faltava era um modelo ao qual esta alteridade pudesse ser comparada. Desta maneira, impunha-se como uma experiência em primeira ordem, o absolutamente novo do qual toda repetição posterior perderia esta aura. Esta experiência literal e inaugural alterava sem retorno a realidade do mundo.

Os relatos destas viagens exibem a imensa adjetivação destas descrições que, via de regra, resultavam num vazio semântico. Este vazio era duplo tanto na hora de dizer algo sobre estes objetos da aparição, os indígenas, como para descrever as reações daquele que os vê. Uma operação que exigia palavras que a língua que não tinha para expressar, uma vez que,

Tudo neste novo real se apresenta como desprovido de fundo e as figuras descritivas indicam unicamente um mutismo telúrico, uma impossibilidade de dizer mais, uma fratura perceptível entre o querer dizer e a efetividade do dito (Affergan, 1987, p. 64).

Acompanhando Affergan, esta tese se esforçará doravante por mostrar como ao longo deste século estas descrições foram se ajustando a este novo real, criando uma história a partir destes eventos no extremo da linguagem que foram aos poucos sendo submetidos a um esforço de entendimento, criando seu próprio entendimento, fazendo com isso divergir a matriz cultural dos fundadores e dentro deste laboratório de compreensão, as festas emergiram como marcadores importantes desta troca entre os impactados pelo encontro.

A passagem desta origem, sem referente no passado, para a história da colonização e o nascimento do Brasil pode ser acompanhada com a série de ritos sobre os quais esta tese se volta agora.

#### IV . Festas no Mar

Porém, tome Vossa Alteza minha ignorância por boa vontade, a qual, creia bem [por] certo que – para aformosentar nem afeiar – haja aqui de pôr mais que aquilo que vi e me pareceu (Pero Vaz de Caminha).

A ideia de uma história nada mais é que um subterfúgio para adentrar nos labirintos dos documentos e deles captar algum resto dos espíritos que um dia foram

carne. E por mais remota que seja a lembrança, ainda pulsa sua vida, por um instante, como eco longínquo de um mundo em seu nascedouro. Como coletar e destilar o resíduo da origem? Que descaminhos houve que nos trouxessem até aqui? Sem sinal de bem ou de mal, a vida simplesmente serpenteou como um rio cuja margem [história] se refez insensível, através dos séculos, até que não houveste mais lembrança da margem primeira e toda a paisagem fosse outra. Mesmo assim, ali no fundo, em sombra adormecida, os cacos de nossa ontologia, enterrados no solo repisado como cozidos artefatos de outrora, resquícios despídos da vida que os animava, projetam um hálito e um sussurro que atinge cada um conforme seus dons de percepção. A esta operação chamamos rememoração, matéria que inflama qual fogo-fátuo e faz brilhar a lembrança.

As margens da história enviam o fluir das vidas para o oceano de esquecimento, que, por fim, tudo tragará. Ali habitamos em ilhas intermitentes e movediças chamadas de memória. Todos habitam e se inscrevem na e pela memória e de um modo, ou de outro, aplicam estas lembranças em tecidos provisórios, cinzelando em superfícies de textura variada, bordando brocados cumulados de adjetivos que desfiam reentrâncias e volutas que são as figuras de pensamento. Este artesanato da consciência desfigura, carrega e transporta o fascínio, o engodo, o arpejo que fazem o miolo oco do sentido ganhar vida e, de repente, girar numa infinidade de órbitas chamadas narrativas. Existem tantas órbitas, quanto existiram, existem e existirão consciências. Cada um, sendo exposto ao bombardeio dos instantes, lida com eles como pode e deles faz uma fundação fustigada pelas intempéries e pelos acasos. Do ajuntamento do pó que resta destas vidas nascem estas ilhas coralinas que duram mais ou menos e acolhem um tanto de gente maior ou menor. Algumas memórias morrem sem terem crescido, outras crescem, mas continuam rocha nua, outras florescem frondosas e atraem seres em suas peregrinações, formando pousos e habitat permanente. Ali alguns enlouquecem, outros mais são silenciados e alguns poucos se lançam ao mar para ver o que existe do outro lado. Desta maneira, se sucedem gerações que atravessam os tempos, formando estranhas regularidades com o que resta do passado e a estas durações chamamos tradições e escolas. Ao fim, todos deixam de existir como presença, ou no sumiço do nada, ou na outra forma do sumiço, que é tornar-se outra coisa, guardando remota semelhança com o que fora.

Minha mágica consiste em assoprar este braseiro em cinzas e ver a fagulha da vontade de permanecer, de deixar um legado, que assola os vivos de agora e assolou os vivos de todos os tempos, acender o imaginário das gentes e dos dramas épicos que participaram da grande festa de formação deste espaço de acontecimentos feéricos que, não por acaso e por coincidência deste estudo veio a ser chamado Brasil. mas então, era dona de muitos nomes perdidos no esquecimento dos lábios de índios mortos. Esta Terra aparece no horizonte de audazes navegantes e em pouco tempo afigura-se para a época de seu achamento como o paraíso restabelecido, *locus* do exótico por excelência, das promessas utópicas para milhões de europeus desesperados. É uma festa de sinestesia e de desejos. Marcada pelo signo de uma aventura oceânica de conteúdo transcendente, situada fora dos confins do mundo de então, a que seria a maior joia da Coroa de Portugal, veio a ser também a grande alegoria do desencontro tanto em seus aspectos faustosos quanto nefastos.

E a peregrinação pelos oceanos prolongou-se nos caminhos abertos na floresta, que naquele momento era onipresente e, hoje, resta como floresta de símbolos, apenas pálido espectro carbonizado. A floresta inexpugnável das origens é recordada por quem nunca a viu, ela, que desapareceu há séculos. Desta floresta em brumas e sombras, com miríades de sons de criaturas novas veio haver uma gente nunca vista. Nesse vir a ser mercadoria, por uns vista como sinal de nossa decadência, um povo que para existir queimou seu lar paradisíaco, [lembrar que o fogo que a tudo consome está na origem semântica do complexo que emerge desta história de matança e repovoamento é recordar uma cadeia semântica: festa, feira, fato, tudo cozido na mesma panela colonizadora]. De suas árvores gigantes, sua imensidão aterradora, só um empreendimento colossal poderia engolir os recursos num sacrifício, cuja contrapartida muito depois foi chamada de desenvolvimento, o sangue industrial que corre nas veias deste Estado recente que luta para domar seu poder corrosivo e destruidor que lhe pôs em movimento e sonha um dia se tornar uma nação plena de direitos.

Os que vieram de tão longínquas terras cavaram os sulcos, transformaram a infinita variedade de vida que pululava em milhares de hectares alinhados da mesma cultura e, assim, destruíram sistematicamente o panorama. Agarraram-se a uma presença mística que fez a paisagem exuberante sucumbir, mascarada pela permanência trágica de templos e de cidades que fervilhavam nos dias de festas e viviam na glória de

outro mundo. Fora da celebração, contudo, as cidades jaziam catatônicas ou hibernando a esperar o próximo soluço convulsivo de comemoração, a ressurreição da feira. Mas isso ficará para o Barroco, que se insinua no tema desta tese. As cidades ainda estão no nascedouro, porém, há grandes ajuntamentos de povos para beber, sacrificar e comer. Eles são exuberantes e fazem para os estrangeiros, na novidade de ambos, um testemunho de acolhimento, de hospitalidade, de recusa e de guerra. A introdução posterior deste espaço monocultivado e árido de urbanidade, sobre a opulência da natureza, seus perigos e suas gentes inéditas, é o caminho percorrido na direção de uma civilização que se construiu perguntando-se a cada época o que ela mesma era e o que deveria se tornar.

A mágica, quando acende este braseiro e invoca guias de outras eras, traz em seu rastro, além da cena bucólica de conagração, conteúdos visionários e extremamente violentos. De forma que cabe a mim, aprendiz, estar de prontidão para com as forças que ponho em ação e que, fatalmente, escapam ao meu controle e extravasam do texto e sobrecarregam a narrativa que tento estabelecer, fugindo dos assuntos que esta história se impôs contar. De modo que não posso garantir que, ao fim da jornada, que ora se inicia, encontre-se uma conclusão evidente e necessariamente extraída das premissas lógicas, nem mesmo estas possam ser nitidamente demarcadas ou aplicáveis ao resto do mundo vivente como uma fórmula. Esta é apenas a abertura de uma especulação.

A memória é alógica, emana da natureza e introduz no coração da razão, a dúvida. É filha do esquecimento. Seu modo de ser é errático e não pode jamais ser estabelecido de vez, na medida em que, em algum momento, lhe caem os dentes, os cabelos, as carnes e fica ali imóvel, esqueleto vulnerável à interpretação. A memória, sem suporte material, esvai-se no nada. Daí o consolo de escrever sem garantia de que o escrito se salve, mas, ainda assim, com a certeza de que ele seja mais peregrino que o fenômeno biológico que nos anima e que nos concedeu uma língua que permite e tenta transmitir o espanto desta aquisição. Esse sacrifício ao nada é a escritura e é o alcance de um tempo longínquo que não nos aceita vivos, e escreve-se igualmente sobre mortos de séculos atrás que endereçaram sua escritura ao futuro e por acaso nos tornamos seus destinatários.

O texto que se prepara para percorrer, possivelmente, termina em interrogação e não num ponto final ou exclamação. O mais plausível seria, como executa Clarice Lispector (1998), que fosse precedido e finalizado por reticências, que seria a forma gramatical de indicar que não começa e nem termina, mas que é um hiato que se estabelece na vida de quem lê, um *continuun* inescrutável. O que somos hoje apenas se relaciona de modo indireto com estas origens fantásticas narradas aqui, ainda assim não se passaram mais que 20 gerações entre os fatos que esta tese aborda e nossa orfandade atual. O texto corre à maneira do curso do rio que liga a nascente e o estuário, sem que um seja resultado necessário do outro. O curso é apenas uma das maneiras de ligar e restam sempre muitas margens.

Escrever uma história que não seja puro tecer de causas e de consequências é um exercício de alta gravidade; meu empreendimento é já de início manco, visto que aquilo que alcanço escrever e falar vive na clausura da época e pode, no máximo, produzir iluminações quando sopro as brasas quase extintas deste arquivo; mesmo assim não deixo de insistir em arranhar a superfície do esquecimento e deixar algum signo incompreensível na parede de uma caverna. A vaidade de sobreviver num relato qualquer, contar minha própria viagem à descoberta do texto. Fazer a minha festa de palavras.

Segundo Rubem Barboza Filho a formação da Ibéria liga-se ao horizonte axiológico do Ocidente, através da formulação homérica do que faz um herói: as palavras e as ações. Neste preceito duplo é visível que se espera do homem, que pelo exercício das virtudes (*aretai*), se torne excepcional (*aristoi*). Posteriormente, Heródoto afirmaria o domínio da palavra como testemunho para a imortalização das ações, ligando a *poíesis* à eternidade, como forma de fixação do espanto perante o cosmos. A fixação deste espanto primordial está inscrita, portanto, na própria origem do termo *istoreín* e que uma poética é inerente à construção desta modalidade de escritura. Lembremos que se, por um lado, naquele instante formador da proto-consciência ocidental, a natureza (*physis*) era o presente perfeito e imutável, pleno estar-aí imune ao esquecimento e ao futuro, tendo o logos como elemento cíclico, que segundo Heráclito afirmava a eternidade pelo jogo entre troca e discórdia; a invenção do *istoreín* constituiu o ultrapassamento deste confortável eterno retorno dos mitos cosmogônicos. Eles foram

abandonados como instrumento de busca de origens e sentidos, como elemento ordenador do caos (Barboza Filho, 2000, p. 22).

Com o *istoreín* em seu poder, as criaturas humanas, submetidas à cadência da natureza, podiam atualizar suas potencialidades produtivas, isto é criar artifícios que cravariam marcos na naturalidade da *physis*. A história surge como originalidade da inserção do homem no mundo, ação e invenção cujo limite era a mortalidade, a fatalidade do esquecimento. Uma arma fraca é verdade, uma arma cuja ferida se apagava no tempo, mas, que impunha um leve desvio que constituiria todo o marco memorialístico ocidental. [Bem mais tarde descobriríamos que toda história foi e é permitida e consumida por uma época e o esquecimento (e seu privilégio ontológico) participa do conflito em torno da tradição, gerando a autofagia da história, fenômeno que assume proporções cataclísmicas (todos os tempos lançados no presente) em tempos de modernidade líquida].

A fabricação do modo de recordar as ações passou, inevitavelmente, pelo extraordinário, pelo que rompe o ciclo comum das vidas, atribuindo outra função à palavra que, daí em diante, elevava a ação ao patamar de história perene. Durante séculos, culminando em Hegel, viria a se constituir como segunda natureza, como máscara para o mundo, que desde estes primórdios ela tentaria submeter, afigurando-se como realidade total. Se a *physis* nos fazia cegos, ao nos embalar na contingência, a história nos deixaria duplamente cegos, sobrepondo a esta primeira cegueira confortável, uma segunda cegueira desesperadora de um mundo oscilante no qual o imperativo de ser lembrado debate-se entre várias perspectivas igualmente válidas e sem referentes para a escolha. Por outro lado, abre-se a possibilidade de criação de valores, daí o exercício dos limites de nossa clausura com esta tentativa feita aqui de abrir-lhe brechas de visão fragmentária e pouco duradoura, uma vez que cada testemunho aqui cintila como fagulha em eventos festivos, para rapidamente se apagar na escuridão do tempo.

O espaço da cultura chamado Ocidente conforma-se como moderno quando se lançou a uma permanente renovação e ampliação de suas fundações, multiplicou-se em florações particulares. O tempo neste regime passa a ser um recurso de perfeição cujo futuro guarda uma escatologia, o horizonte de sua plenitude, numa transmutação

tecnológica dos predicados gregos. O curso auto-criativo da Ibéria é exemplo disso. Marcada pela aventura e por acontecimentos extraordinários, consciente da turbulência, movida pela vitória contra os infiéis e pelo domínio técnico sobre o mar, esta região pulsava de promessa, abria outros horizontes e reencontrava o maravilhoso, expandindo a própria *physis* e, assim, inventando outras possibilidades de exaltação da palavra diante do inesperado (Barboza Filho, 2000, p. 26).

As palavras e as ações ganharam destes povos a construção de outro modelo de nobreza, que se valia das armas e dos títulos; estes predicados outros incorporavam em si o valor pessoal e o exercício de virtudes próprias a um ideal de perfeição que estimulava a ascensão social, contudo, temperando o individualismo com fortes laços comunitários e religiosos. A dinâmica da sociedade ibérica instigava os homens de gênio a empenharem-se em participar da *hidalguía* e tornarem-se *caballeros*, ideal estético e heroico, investido de uma história ao mesmo tempo humana e divina, que realizava em si uma teodiceia, já que consumava o destino da narrativa judaico-cristã.

A peregrinação da Ibéria e sua expansão é, ao mesmo tempo, a ascensão do gênero humano a Deus, do alcance cada vez maior de sua graça. Esta presença da graça, por sua vez, era deduzida em postulados práticos de vivência da fé que eram testemunhos perante o mundo do compromisso de cada homem com sua salvação (Barboza Filho, 2000, p. 30).

Por outro lado, o batismo cristão e católico completa esta digestão dos antigos pressupostos gregos. Os ibéricos reelaboravam naquele presente momento um horizonte capaz de ajustar e dar sentido às transformações que faziam outro mundo nascer, uma alternativa à opção central-europeia que mais tarde iria se impor como referência de modernidade. As vidas individuais transcritas na literatura da época são testemunhas desse drama de longo alcance na luta cósmica entre o deus cristão e o demônio. O deus era a luz que se apresentava para a salvação desses povos, mantidos na ignorância pelo demônio, este, por sua vez, vinha travestido de alteridade e deveria ser banido, contido, transformado em subalterno. A questão é: quando os ibéricos, na sua sanha religiosa de pertencer ao ocidente, mostravam sua face demoníaca, o que os continha? Desde que a violência fosse dirigida para a conquista e subjugação do outro sem deus ou infiel, era tolerada como o demônio a serviço da colonização, pagando aos selvagens na mesma moeda suas hediondas práticas...

Nas palavras de Barboza Filho:

A Ibéria dos Séculos de Ouro e dos séculos anteriores é uma vertigem, um labirinto, uma polissemia constante e um enigma renovado. Sua natureza parece dotada de extrema plasticidade. Aceita e acolhe significados históricos que lhe são permanentemente conferidos, ao mesmo tempo em que teima em esconder um núcleo fugidio e inacessível. Parte desta polissemia deve-se à forma sistematicamente dramática com que a tradição é capturada para o presente pelos próprios ibéricos.

O mesmo ocorre nos países ibero-americanos. Para todos a tradição é ainda elemento vivo, “virtualmente presente”, mesmo que se deixe vislumbrar em fragmentos na superfície da vida social. Ela é um protagonista do presente, destinada a ser reiterada, explorada, saqueada ou destruída. Cadáver insepulto a atravancar o nosso caminho, ou uma espécie de Lázaro que deve sempre voltar à vida, ela é ainda horizonte de nosso presente (2000, p. 32).

De outra parte, a tradição acima esboçada e que é objeto de conflito na busca das virtudes e do nome, é sempre afirmada pela e na festa, sobretudo em seus aspectos agônicos; sempre pronta a morrer renascendo, daí a imagem do cadáver da tradição. Este estudo mostrará como esta perspectiva festiva é fartamente documentada. E é esta manifestação que busco aqui recensear, evitando a solução simplista de uma *doxa*, que pela via explicativa, reduziria a festa a uma causa única ou efeito subordinado. Ou, de forma mais moralista, a consideraria como uma patologia para a qual se prescreve uma clínica pragmática.

## 1) Recepção nas Antilhas

Para Affergan, Colombo encarna em si, o modelo de homem que emerge da Idade Média, ainda não totalmente imbuído do espírito da modernidade, mas que tem à

sua disposição a revolução técnica do renascimento, habitando num quadro de conhecimentos novos, mas ainda impregnado das crenças que imantavam o desejo pela viagem pelo encontro do maravilhoso:

No diário de sua primeira viagem, Colombo não apreende o indígena como resto ou apêndice diferente, mas como a finalidade de uma preocupação exótica que traduz o desejo natural de curiosidade. Ser curioso consiste em percorrer a fim de descobrir o que nos falta para reconstituir uma totalidade homogênea e ordenada (Affergan, 1987, p. 45).

É deste encontro prototípico no Novo Mundo, ao qual os demais relatos de descoberta se valem estrategicamente, que nascem dois mitos originários: o bom selvagem e o monstruoso selvagem. Esta ambivalência epistêmica e afetiva estará presente em quase todos os relatos.

Mas é Colombo que, resumindo os projetos medievais que ele transporta consigo, vai inaugurar uma estratégia da alteridade de todo modo inédita que nós poderíamos colocar sob o emblema da ruptura. Se nós pensamos que o primeiro olhar é revelador de uma aproximação da alteridade e não da diferença, é também do fato de que ela é capaz de funcionar como uma chave de leitura das mentalidades e da configuração cultural duma época. E de outra parte, ele é um conector pertinente dado que, no caso americano o qual nos ocupa, ele vai se portar sobre o outro sem apoio referencial, sem *déjà vu*, e desde logo numa posição que interditará ao observador o imediato julgamento axiológico. Em 12 de outubro de 1492, pela primeira vez na história do Ocidente, homens inéditos são descobertos. Ora, o primeiro e quase único descritor da realidade humana percebida será a nudez (Affergan, 1987, p. 67)

A nudez faz oposição à vestimenta, e daí, ao efeito da cultura, ao vazio da palavra diante desta realidade por demais crua. A nudez é já um corolário desvalorizante, que esquece que a nudez pode ter outra pertinência. O próprio Colombo diz:

Eu fiz doar a eles bonés coloridos e alguns colares de vidro que eles colocaram em seus pescoços, assim como outros pequenos objetos de pouco valor, eles então provaram um grande prazer, e eles restaram ligados a nós de tal maneira que era uma maravilha... eles tomaram tudo que lhes fora oferecido e deram em troca, sem qualquer hesitação, tudo o que possuíam.

Contudo, parece-me que se trata de gente muito pobre e despossuídos de tudo. Eles jaziam completamente nus (apud.Affergan, 1987, p.68).

Apesar de óbvia, a oposição estrutural (nudez/pobreza/inocência/dom x vestimenta/ economia de mercado e troca), o uso desta oposição como técnica narrativa deixa passar em silêncio a ruptura desestabilizante que foi tal encontro. Ao mesmo tempo, focalizando nesta oposição, Colombo consegue integrar esta experiência sem referência numa série homogênea na qual ele pode retomar as equivalências. Num mesmo gesto o exótico da situação já começa a ser processado como diferença. Os momentos da percepção são separados apenas ontologicamente como processo de análise, contudo se dão concatenados na imediatez da apreensão. A questão da ruptura aqui é este desnível entre a observação espaço-temporal e os valores. O uso prolífico dos termos “maravilha” e “absurdo” mostram a dificuldade imensa de enquadrar esta experiência do novo. Nas palavras de Affergan:

Do lado das reações do observador: a surpresa, a estupefação, a absurdidade, a pane da comparação, o mutismo, o maravilhamento, o prazer, a figura superlativa [...] todo vocabulário e a organização do estilo participam do domínio do inédito ou do jamais visto e da ruptura com um tempo, um espaço e uma história que parecem acabar para deixar lugar às formas e aos fluxos ainda impalpáveis e inomináveis. Não se pode senão contemplar, olhar, ver, escrutinar (1987, p.69).

É por onde o silêncio do encontro vaza como grito, já que a beleza e os sentidos não dispõem de palavras, mas comunicam imediatamente. A formação das palavras e as interpretações do pouco que “entendem” destes homens inéditos é com base nos gestos, estes mesmos não respondendo a uma mesma chave cultural. Assim, o que Colombo enxerga como indicações de caminhos e a direção de onde haja ouro são todas circunstanciais, porque não há uma universalidade dos gestos. É uma festa para ambos esse exercício da primeira conversa, com gestos teatrais, profusão de presentes e deslumbramento.

Mais interessante ainda, é ele usar, copiando dos portugueses na África, o artifício de tomar alguns nativos como tradutores. Tomar o estranho como cativo para servir de intérprete. Mas eles próprios não compreendiam os tradutores, senão que estes pareciam ser os mais comunicativos e bem relacionados nos povoamentos aonde chegaram. Além disso, estes indígenas ao fim da viagem e da convivência diária com o

intuito do treinamento do entendimento mútuo, teriam se aperfeiçoado na compreensão, se aproximando uns dos outros. Essa aproximação tímida de início, ao longo do século, na sua retomada em bases cada vez mais confiantes em que se está dizendo o que se quer dizer e está sendo entendido o que o outro responde, neste processo distendido no tempo e nos agentes e na multiplicidade de encontros, vai se confundindo e desviando as matrizes culturais. Veremos no fim do século XVI, como reverberação desta prática, a importante função dos primeiros caboclos, primeiros mestiços, na tradução/aproximação entre portugueses e indígenas no episódio das santidades. Contudo, Colombo ainda assim consegue identificar diferenças linguísticas entre os povos do Caribe, sendo ele próprio poliglota numa Europa com seus idiomas nacionais em consolidação.

As passagens sobre celebrações e situações festivas serão muito proveitosas neste momento. Esta tese volta-se para o diário de bordo da primeira viagem de Cristóvão Colombo, realizada entre 3 de agosto de 1492 e 4 de março de 1493. Stephan Ruhstaller fez um estudo aprofundado deste documento, uma vez que a versão que o tempo conservou foi a transcrição realizada por Bartolomé de las Casas e nela há problemas de fidedignidade. Ruhstaller então colige o texto, através das anotações do dominicano que acompanham o manuscrito, indicando as passagens copiadas e as resumidas. Separando estas anotações segundo funções: explicativa, moralizadora, de orientação e de crítica textual, Ruhstaller desenvolve um exegese do método de estudo e compilação de Las Casas, dando pistas importantes para a compreensão deste diário e o papel que ele desempenha na *Historia de las Indias*, obra que Las Casas escreveria posteriormente.

O diário não é uma cópia literal, senão um resumo, uma seleção que o próprio Las Casas confirma chamando de escrito sumário. São identificadas 144 anotações no corpo do manuscrito.

A existência das anotações na transcrição do texto colombino me parece ser indício de certa fidedignidade: ocorre que Las Casas, muitas vezes se dá conta das inexatidões ou faltas no texto que copia, ou lhe parece moralmente repreensível algum sucesso narrado. Mas, em vez de introduzir estas observações suas no texto mesmo, as aponta na margem da página, como se quisesse separar o seu do original (Ruhstaller, 1992, p. 616).

O cuidado de Las Casas, que já não dispõe do original senão de uma cópia, serve como modelo atemporal de honestidade para a leitura e para a crítica dos relatos. Distanciar-se da opinião, respeitar a palavra, extrair consequências, dispor de erudição para perceber os limites da cópia e indicar com sinceridade os pontos resumidos e interferências no texto. Todas estas ações conformam uma lição de leitura e é preciso ter em nota que o próprio Las Casas foi um contemporâneo das grandes navegações e da expansão imperial, diretamente concernido com a defesa deste homem americano, um dos primeiros exercícios de relativismo cultural à luz deste acontecimento excepcional. Outro indício de verificação é:

Modo de enunciação: enquanto que o Diário está em discurso direto ou indireto colombino, ou seja, em primeira e terceira pessoa de Colombo, nas anotações é Las Casas que, abertamente intervém em pessoa própria. Tal distinção no modo de enunciação entre o Diário e as anotações reforça, a meu parecer, a impressão de subjetividade nas notas marginais e de fidelidade ao original na transcrição (Ruhstaller, 1992, p. 616-617).

Abaixo transcrevemos as categorias que Ruhstaller aplica na organização das notas, às quais os relatos de celebrações de que se tratará mais à frente farão as referências sempre que necessárias no esclarecimento ou enriquecimento da análise.

#### 1) Função de orientação:

Las Casas resume e refere uma passagem destacada do Diário, em outras extrai literalmente umas poucas palavras indicativas do conteúdo da passagem inteira. Nas anotações deste tipo, Las Casas não expressa um juízo pessoal, nem comentários explicativos acerca do que disse Colombo, senão que se limita a destacar o que lhe parece importante e isto será o critério para distinguir este tipo de anotação (Ruhstaller, 1992, p. 617).

#### 2) Função explicativa:

Mediante estas, Las Casas acrescenta a determinadas passagens do Diário, explicações baseadas em seus próprios conhecimentos. Estes conhecimentos podem ter origens muito diversas: podem ser frutos de leitura detida do próprio Diário de Colombo, ou consistir simplesmente na competência linguística do espanhol Las Casas. Servem de ajuda para a compreensão dos parágrafos que não resultam fáceis de compreender pelas mais diversas razões, mas não estão motivadas pela ideologia que Las Casas

propunha; limitam-se a tornar inteligíveis ou mais claro o texto colombino (Ruhstaller, 1992, p. 622).

Ruhstaller subdivide esta função em vários subgrupos: correção das expressões linguísticas, referências cruzadas dentro do próprio diário, identificação de realidades naturais e antropológicas, referências a rotas e toponímia, o que Colombo não via claramente e as indicações dos nomes que perduraram para lugares que diferiram bastante dos nomes com os quais o navegador batiza estes marcos geográficos. O desvio do nome, a ação de nomear encontrarão muitos exemplos nesta tese. Mais importante é o desvio dos nomes de batismo em favor dos nomes que, de fato, ficam. Esta atividade criativa destinada à incorporação do novo retornará no caso do próprio nome do Brasil.

Para Colombo, a orientação nas terras recém descobertas resultaria difícil; desconcertar-lhe-ia o grande número de ilhas que iam aparecendo. Recorde-se também que partia de pressuposições geográficas errôneas, crendo haver chegado em ilhas situadas defronte da costa do continente asiático [Cipango ou Japão]. A tudo isto se soma o fato de que não entendeu as línguas indígenas, ou que amiúde interpretava mal o que os índios queriam lhe comunicar (Ruhstaller, 1992, p. 628).

3) Função moralizadora: neste tipo de comentário, reside um interesse grande para a tese em desdobramento, uma vez que é onde Las Casas se dá a ver com mais nitidez e as questões pessoais e de época que extrapolam o documento, vem à baila sem interferir na sua verificação. Estas notas são o fato

Mais eloquente acerca da personalidade peculiar de Las Casas. O dominicano – ao qual se costuma chamar de “Procurador dos Índios” ou “Apóstolo das Índias” – tinha uma imagem dos indígenas americanos bem distinta da que tinha Colombo e sua tripulação, devido a sua formação aristotélico-escolástica e quiçá também às experiências de sua própria vida. Assim ocorre que o comportamento dos espanhóis para com os índios lhe parece muitas vezes moralmente condenável: vê nos atos dos espanhóis o começo de uma evolução nefasta (Ruhstaller, 1992, p. 631).

4) Função de crítica textual:

O texto que Las Casas transcreveu não era o original colombino, senão que uma cópia feita por encargo da Rainha Isabel, e a prova disto são precisamente as anotações, como veremos. Mas esta cópia podia conter erratas e parece haver sido modificada por razões políticas. Las Casas se deu

conta de tais modificações em quatro ocasiões e manifestou sua dúvida em forma de anotações. As interpretações destes interessantíssimos comentários desde logo não passaram de ser hipóteses (Ruhstaller, 1992, p. 634).

Tendo em vista essas questões de edição, interpretação, dupla autoridade e desvio que moldam a transmissão e a recepção deste texto, passa-se, agora, ao relato e às menções de cerimônias no texto colombino e ao modo como se ajustam ao quadro hermenêutico do exotismo segundo Affergan conforme já citado acima. A tipologia de Ruhstaller convém para a etnografia deste documento. Antes, porém, um breve comentário sobre o trabalho de convencimento que Colombo empreendeu antes de conquistar o favor dos reis espanhóis.

A expedição e seus argumentos de plausibilidade tinham sido antes apresentados à Coroa portuguesa, em episódio que Aires de Casal, na primeira publicação impressa no Brasil após a chegada da Família Real traz à luz, através de duas notas interessantes a propósito do voto contrário dos sábios das cortes ibéricas à expedição, mas que reforçam o retrato que Affergan faz de Colombo. Nestas passagens reforçam-se os traços de um homem ainda impregnado da fantasia medieval do estrangeiro e dos lugares paradisíacos e mitológicos. A vaidade se destaca uma vez que desta aventura ainda resultava a chance de conquistar honra e prestígio.

Diz-se ele que sua felicidade principiara em ele se achar na Ilha da Madeira, quando pelos anos 1480, ali aportou o Mestre Francisco Sanches com sua caravela destrocada, e três ou quatro marinheiros, todos mais mortos que vivos, pelas calamidades, que sofreram com um temporal, que os levava a uma remotíssima longitude ocidental, onde avistaram terra, que provavelmente era alguma das Ilhas Craíbas [...] Persuadiu-se Colombo, que a terra avistada por Sanches era a Ilha do Japão ou Cipango de Marco Paulo, seu Aquiles; e que navegando sempre ao poente, passada esta ilha, necessariamente chegaria em pouco tempo ao Reino de Cataio: assim chamava Marco Paulo o país dos Sinas, hoje China, sempre considerada como a parte mais oriental da Índia (ao menos contígua a esta província) onde os portugueses forcejavam por chegar, rodeando a África” (Aires de Casal, 1817, p. 17, 18).

Como Christovão Colom era curlozo [curioso] em as coisas de Geografia, e há por Marco Paulo, que falava moderadamente das cosas orientais do reyno de Cathayo, e assim da grande Ilha Cypango, veio a

fanteziar que este mar occidental see podia navegar tanto, até que fossem dar nesta Ilha Cypango, e em outras terras Incógnitas, com este projeto veio requerer a El-Rey D João que lhe desse alguns navios para ir descobrir a Ilha de Cyango por este mar Occidental; porem El-Rey porque via ser este Christovao Colom homem falador, e glorlozo [glorioso, no senso de que se vangloriava] em mostrar suas habilidades, e mais fantástico, e de imaginações com sua Ilha Cypango, que certo no que dizia dava-lhe pouco credito. Com tudo, à força de suas Importunações, mandou que estivesse com D. Diogo Ortiz, Bispo de Cepta, e com Mestre Rodrigo, e Mestre Josepe, a quem elles cometa estas cousas da cosmógrafa, e seu descobrimento; e todos houverão por vaidade as palavras de Christovao Colom, por tudo ser fundado em imaginação, e cousas da Ilha de Cypango de Marco Paulo. E com este desengano espedido ele del Rey, se foi para Castella, onde também andou ladrando este requerimento em a corte del Rey D. Fernando”. Por sua vez, a aposta portuguesa “como a história dizia que Hanno na florescência de Cartago, saira pelo Estreito Herculano (Gibraltar), e entrara pelo Mar Roxo, e que Eudoxo fizera a mesma viagem em contrário, considerava-se que a empresa era, não só vencível mas até mais segura, navegando em torno, e à vista da África” (Aires do Casal, 1817, p. 18, nota 5).

No entanto, sobre a insistência e crença profunda de haver terra onde supunha, alcançamos o seguinte comentário de Aires do Casal sobre sua tenacidade:

Esta asserção, o pedir ele tão extraordinárias recompensas, como eram o título de Vice-Rei perpétuo e hereditário de todos os mares, e terras que descobrisse, com os dízimos dos lucros provenientes da perpetuidade para ele, e seus descendentes, dez ou doze anos de Instancias contra recusas, bem favorecem aos que afirmam ter-se avistado terra acessível em pouco tempo (Aires do Casal, 1817, p. 18, nota 6).

A informação do naufrago que ele encontrar na Madeira, provara ser fidedigna, mesmo que chegasse enganado sobre o que descobria. Com base nesta crença é que Colombo manteve sua tripulação imantada num ambiente de expectativa festiva. Na quinta-feira, 11 de outubro de 1492, Rodrigo de Triana, foi o primeiro a ver terra a partir da Caravela Pinta e ela apareceu como “um lumbré”, uma luz. Forma transcendente de epifania da terra americana, a luz que antes de clarear, apenas lançava mais sombras sobre o que viria a seguir. Havia sido prometido ao primeiro que avistasse terra, um gibão de seda e, no retorno, um presente de 1000 maravedis ou morabitanos (desde o século XIV, o maravedí, funcionava como moeda para a conversão entre as

muitas moedas que circulavam pela Ibéria, de modo que o presente dos reis era uma promessa de pagamento do tesouro real, caso retornassem vivos. O que revela outra característica destes protótipos de parceria publico-privada: a ausência de capital, os empreendimentos sob o custo da iniciativa, da imposição real de que as cidades contribuíssem, e o retorno prometido em status e posses, caso fossem vencida a morte traiçoeira que assombrava todos os navegantes de então; toda a fortuna prometida para um futuro incerto).

A reação ao anúncio do prêmio resultou em uma vigília ansiosa e quando houve o grito de *terá à vista*, todos os marinheiros entoaram um *Salve Regina*. A festa da descoberta se compõe destes pequenos mimos, a transformação do trabalho comum e monótono de vasculhar a imensidão líquida do mar, numa competição lúdica por status e prêmios e a suspensão do trabalho ordinário dos marinheiros para, independente de quem tenha ganhado a aposta, a entoação em uníssono de um canto religioso que terá grande importância para estes aventureiros do mar como se verá abaixo. A situação festiva se prolonga e se adensa; ninguém dorme e os cantos mantinham os marinheiros alertas. A expectativa vai sendo insuflada. O cântico *Salve Regina* foi composto no século XI, para ser o tema oficial da Primeira Cruzada. De forma que sua execução está diretamente ligada à ideia de viagem e conquista. Dada sua proveniência cavalheiresca, o canto, hoje uma reza, emprega uma linguagem cortês e galante que viria a ser o tom da etiqueta cortesã. No *Salve Regina* são evocados tanto a tristeza do peregrino como a esperança do crente: “A vós bradamos, degredados filhos de Eva. Depois deste desterro, mostra-nos Jesus <sup>10</sup>”. De modo que a viagem não é só um movimento físico como também uma peregrinação da alma, que fatalmente supera os limites carnis e ascende à divindade.

Devidamente louvada a efeméride, desceram à praia, os capitães da frota com 3 bandeiras: a real, guarnecida por duas outras, em que se estampava uma cruz verde com as iniciais F e Y, de Fernando e Isabel, em cima de cada letra uma coroa. Este era o testemunho lavrado num rito solene perante os presentes ali da tomada de posse destas terras ainda desconhecidas. É como se os próprios reis que provavelmente abençoaram as

---

<sup>10</sup> *Exsules filii Hevae*; o termo latim *exsul* se refere a exílio, desterramento, a situação ambígua que os marinheiros enfrentavam em seu ofício e que se agravava em mares nunca antes navegados. Há toda uma evolução sensível até se chegar ao termo consagrado: degredo, a condenação ao desterro, ao eterno périplo sem poder voltar ao lar.

bandeiras em cerimonia própria, ali estivessem presentes para assegurar esta posse. Que se trata de festa não resta dúvida, as posturas dos enviados do rei, todos com uniformes completos para a cerimônia oficial que atraiu o ajuntamento de muita gente na praia. Na continuidade, o contato se dá pela troca de presentes. Os marinheiros oferecem dádivas de pouco valor. O pouco valor fica na conta dos europeus, notamos através dos relatos que a recepção dos indígenas de tais dons mostra uma assimetria na escala de valores de ambos, uma vez que os autóctones atribuíam grande poder a estes objetos, talvez pela circunstância em que foram dados. Toda uma ingenuidade foi construída a *posteriori* sob a pressuposição de uma falta de compreensão dos indígenas quanto ao valor e a importância por eles atribuída aos presentes. No entanto, o que vemos aqui, é uma valorização festiva da ocasião que dá aos presentes grande força e prestígio aos indígenas que os recebem no contato com estes seres que eles também não sabem se são da mesma espécie. Eram gorros coloridos e contas de vidro que recebiam dos europeus. Os europeus, por sua vez, receberam, por sua vez, papagaios, novelos de algodão e azagaias, objetos cujo valor residia na exotividade e testemunho desta estranha terra. Aqui a falta de equivalência entre as dádivas faz as noções de valor completamente embaralhadas. No entanto, aos espanhóis, os indígenas pareceram muito pobres, a introdução de um valor de comparação de uma diferença. Aos indígenas, os espanhóis pareceram divindades, uns e outros enganados.

As mulheres não apareceram, enquanto que os homens exibiam cicatrizes que foram lidas pelos europeus como sinal de animosidade entre os ilhotas das muitas ilhas do entorno. A descrição dos corpos é minuciosa como se para certificar de que eram humanos e era um modo de tentar alcançar a imaginação dos que não viram, o que seriam estes homens inéditos.

Foram recebidos como divindades, a eles ofereciam comida e bebida. Ajoelhavam e clamavam. Assim, misturando temor, reverência e polidez, Colombo viu nestes povos uma dominação rápida e sem resistência: “porque com cincuenta hombres los terná todos sojuzgados, y les hará hacer todo lo que quisiere” (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 14 de outubro de 1492, p. 27).

Um paradoxo: Colombo não os conhece, mas os prescreve serem facilmente convertíveis. Serem recebidos como deuses, os torna vítimas de seu próprio sentimento

de superioridade. Diz o almirante “No le conozco secta ninguna, y creo que muy presto se tornarían cristianos, porque ellos son de muy buen entender” (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 16 de outubro de 1492, p. 34). Como pode ele dizer que os indígenas são de bom entendimento? E em que medida o entendimento é a chave para a conversão? E ainda, como pode ser que não tenham crença se o almirante diz que os marinheiros são recebidos como divindades?

Aqui entram o gestual, as expressões faciais e, sobretudo, os sete indígenas capturados na primeira ilha, tanto para aprenderem a língua e servirem como intérpretes como para serem levados à corte espanhola como testemunho vivo da descoberta. A prática do sequestro imita a técnica portuguesa que levava homens de Guiné para aprender línguas e costumes, mas que fugiam assim que retornavam. Os espanhóis pensam que, levando estes homens com suas mulheres, eles ficariam mais dóceis. No entanto, o próprio Colombo mais à frente reconhece “y la gente destas tierras no me entienden ni yo ni outro que yo tenga á ellos; y estos índios que yo traigo muchas veces les entendo uma cosa por outra al contrario, Ni fño mucho dellos porque muchas veces han probado á fugir” (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 27 de novembro de 1492, p.80).

Note-se que a questão da língua ultrapassa a simples comunicação imediata, na medida em que faltavam ao universo linguístico recursos para a adjetivação do que se via, tratava-se de um novo mundo em toda sua literalidade. Assim, este mundo se faz propriamente exótico quando Colombo diz que “para hacer relación á los Reyes de las cosas que vían no bastarán mil lenguas á referillo ni sua mano para lo escribir, que le parecia que estaba encantado” (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 27 de novembro de 1492, p. 79). Uma situação aproxima a festa e esta experiência da exotividade: o encantamento. Este operador indescritível suspende a classificação e traz um mundo que se distinguia qualitativamente, para o qual os padrões de julgamento europeus deveriam se reformular a fim de incluí-lo numa concepção mais ampla da humanidade.

Colombo ainda não sabe que é uma terra nova, apenas que tudo lhe aparece como nunca visto. Imbuído das viagens fantásticas medievais, acreditava ter encontrado em Cuba, a Cypango de Marco Polo. Chegando à ilha de Cuba, o almirante escolhe dois

homens para servirem como embaixadores, Rodrigo de Jerez e Luís da Torre, este último, cristão novo, versado em hebraico, caldeu e árabe. Portanto, um homem acostumado ao estrangeiro e com capacidade linguística e de negociação. Estes enviados levaram um estoque de contas para trocar por mantimentos, amostras de especiarias para identificar na natureza, instruções sobre como perguntar pelo “rei”, o que haviam de falar da parte dos reis de Castella, mostrar as cartas de apresentação, saber o estado do reino, cobrar amizade, oferecer ajuda, obter informações de lugares e distâncias. Teriam seis dias para retornar.

Enquanto isso, Colombo indaga os indígenas que o respondem que “lejos de allí había hombres de un ojo, y otros com hocicos de perros, que comían los hombres, y que em tomando uno lo degollabam y le bebían su sangre, y le cortaban su natura” (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 4 de novembro de 1492, p. 55). O imaginário monstruoso, herdado da Idade Média, intercepta o imaginário indígena e faz emergir as sombras sobre o paraíso. Estes homens, aparentemente sem pecados, são vizinhos de outros homens hostis, dados a horrendos costumes e privados de humanidade. A violência está ali à espreita, como a cabeça num cesto suspenso num poste que encontraram numa das povoações e que pensaram tratar-se de um ancestral dos principais da cidade.

Em 6 de novembro de 1492, a comitiva retorna com o seguinte relato:

Dijeron que los habían recebido com gran solemnidad según su costumbre, y todos así hombres como mujeres los venían á ver, y aposentáronlos em las mejores casas; los cuales los tocaban y les besaban las manos y los pies, maravillándose y creyendo que venían del cielo, y así lo daban á entender. Dábanles de comer de lo que tenían. Dijeron que em llegando los llevaron de brazos los más honrados del Pueblo á la casa principal, y diéronles dos sillas em que se asentaron, y ellos todos se asentaron em el suelo en derredor de ellos (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 6 de novembro de 1492, p. 56, 57).

Uma festa de recepção em que os estrangeiros são expostos aos olhares de todos, eram tocados e recebiam o melhor que os indígenas tinham a oferecer. Serem assentados em cadeiras com os demais ao redor sentados no chão revela a autoridade e sugere que os indígenas esperavam que falassem a eles e os contassem história. A visita fora tao impactante, que mais de 500 homens, quiseram ir-se com eles, achando que

assim retornariam aos céus. A hospitalidade e o modo refinado com que os indígenas os receberam, ultrapassam a barreira do entendimento. Ser bem acolhido está além da equivalência dos significados. E assim como os europeus descreviam os corpos, os indígenas também queriam tocar-lhes para ver se eram reais, se eram de carne e osso. Concluíram os europeus nesta recepção que eram “muy sin mal ni de guerra”. Mas a guerra haveria de vir, uma vez que “y los convertirán , así como han destruído aquellos que no quisieron confestar el Padre, Y el Hijo, y el Espíritu Santo” (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 6 de novembro de 1492, p. 59).

A pulsão pela viagem, de que fala Affergan, aparece em toda sua literalidade:

Es cierto, Señores Príncipes, que donde hay tales tierras que debe haber infinitas cosas de provecho; mas yo no me detengo em ningún puerto, porque querría ver todas las más tierras que yo pudiese para hacer delas á vuestras Altezas (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 27 de novembro de 1492, p. 80).

O que sobressalta é explicitamente o prazer da peregrinação e o desejo de tornar conhecidas estas realidades indescritíveis. Há um movimento que envolve o percurso, mas também o olhar e a necessidade de transmitir este maravilhamento. Mais à frente ver-se-á o imperativo de salvar o relato em detrimento dos corpos quando em face de uma perdição que significaria o esquecimento desta aventura.

Ainda em Cuba, um episódio de incompreensão redonda em luta, aqui o encontro e o entendimento mostram a difícil e tênue linha que ambos os agentes atravessam e são obrigados a interagir, bem como o engano que lança todos na cena imprevisível. As festas também carregam essa possibilidade de violência no excitação dos ânimos e na loucura da multidão:

Ayuntáronse muchos índios y vinieron á las barcas donde ya se había el Almirante recogido com su gente toda: uno dellos se adelantó em el río junto con la popa de la barca, é hizo uma grande plática que el Almirante no entendia, salvo que los otros índios de cuando em cuando alzaban las manos al cielo y daban una grande voz. Pensaba el Almirante que lo aseguraban y que les placía de su venida; pero vido al índio que consigo traía demudarse la cara y amarillo como la cer, y temblaba mucho diciendo por señas quel Almirante se fuese fuera del río, que los querían matar (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 3 de dezembro de 1492, p. 84).

A prédica, o incitamento, a tensão numa virada completa nas relações marca este episódio que também é festivo ao seu modo. Corrobora para a festa os índios pintados e adereçados de penas, totalmente nus a gritar palavras de ordem ou simplesmente vocalizações. Depois de tanta hospitalidade e o status de divindade, o almirante facilmente se deixar levar pela pressuposição de ser bem-vindo. Contudo é a face do indígena que transmite imediatamente o equívoco e o perigo que corriam. O almirante assim mesmo não abandona sua ousadia:

No quiso el Almirante salir del río, antes hizo remar em tierra hacia donde ellos estaban, que eran muy muchos, todos teñidos de colorado y desnudos como su madre los parió, y algunos dellos com penachos em la cabeza y otras plumas, todos com sus manojos de azagayas (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 3 de dezembro de 1492, p. 86).

A descrição dá a entender uma mudança completa nos gênios, subentendida na própria manifestação dos indígenas, pintados de vermelho e coroados com penas<sup>11</sup>. O encaminhamento ritual é nítido, haviam se preparado para o conflito e havia um guia que os exortava ao ataque.

O almirante desfaz a animosidade por meio de presentes, arriscando-se na aproximação, como forma de não mostrar medo, esta palavra tão constante em relação aos indígenas. Aqui, temos a demarcação entre a coragem destes exploradores e a covardia que atribuem aos autóctones “mui fracos de coração”. São depreciados por abandonarem suas convicções por uns presentes bobos.

lleguéme á ellos y diles algunos bocados de pan, y demandéles las azagayas, y dábales por ellas um cascabelito, á otros uma sortijuela de latón, á otros unas contezuelas; por manera que todos si apaciguaron y vinieron todos á las barcas y daban cuanto tenían porque que quiera que les daban (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 3 de dezembro de 1492, p. 86).

Este episódio, entre desconfiança e aproximação, ilustra que a ansiedade e o risco que perseguiram todo o empreendimento. Os movimentos, os gestos, a postura precisavam ser desempenhados com cuidado e com firmeza. Tinham consigo que não

---

<sup>11</sup> A cor vermelha é a mais citada nesta tese, toda uma configuração social, se colore nesta cor bem como ela dá o tom de alcançar o alhures de onde vem mercadorias tão desejadas quanto o escarlata e o carmesim. Sobre a possibilidade de uma história das cores consultar, Pastoureau, 2005.

podiam demonstrar fraqueza e nem perder a aura que sua chegada inesperada em naves conferia. A paz momentânea só alcançada numa troca desmesurada, porque davam-lhes tudo o que queriam,

O almirante considera esta gente a mais bonita que havia encontrado até aquele momento. O parâmetro para a beleza era o seguinte: “*harto blancos, que se vestidos anduviesen y guardasen del sol y del aire, seriam casi tan blancos como em España*” (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 16 de dezembro de 1492, p. 103). A semelhança é invocada pela primeira vez no relato. Em outras passagens, relativas ao mundo natural, o diário remete às paisagens espanholas para descrever as paisagens novas, assim como os seres. É no campo do clima que as comparações são mais utilizadas. Este recurso discursivo é um modo de levar aos reis e aos demais leitores a sensação de proximidade e afirmar a realidade desta terra. Sempre positivamente como forma de engajar os empreendimentos de ocupação e de exploração posteriores. Contudo, invocar a semelhança entre espanhóis e este povo exótico, esbarra na aceitação implícita da humanidade destes, corroborada nos adjetivos de admiração e de louvor à boa índole.

No entanto, a semelhança não implica num status de igualdade. A diferença é mantida viva no texto pelo advérbio quase, esta qualidade quase espanhola da cor da pele, é o exemplo de como opera o procedimento de enquadramento destes novos povos. Este advérbio estaria inelutavelmente amarrado, dali em diante, ao processo de formação de identidades latino-americanas, constrangidas a superar este quase, que é outro nome do atraso e da falta vistos como origem de todos os males. Há ainda a amarga constatação de que este quase encerra também um nunca, uma vez que a proveniência lhes fora arrancada na aculturação geral a que foram submetidos em nome da fé e do mercado, condenados à subalternidade, que séculos depois, seria chamada subdesenvolvimento. Tudo se passa como se, pelas origens deficitárias, os povos que herdeiros destes contatos, no processo mesmo de sua transformação em súditos, encarnassem apenas imperfeitamente o Ocidente que os gerara. Este paradoxo que se instaura entre a promessa e o refugo do processo civilizatório e colonialista.

Seguindo com o diário:

Después á la tarde vino el Rey á nao: el Almirante le hizo la honra que debía, y le hizo decir como era de los Reyes de Castilla, los cuales eran los mayores Príncipes del mundo. Mas ni los índios quel Almirante traía, que eran los interpretes creían nada, ni el Rey tampoco, sino criam que venían del cielo, y no em neste mundo (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 16 de dezembro de 1492, p. 104).

A recepção ao rei indígena apresenta aspectos notáveis para um vislumbre da hierarquia e dos modos de corte. O próprio uso indiscriminado do termo rei para todos os chefes com os quais travaram contato indica esta busca pela hierarquia, o ponto de contato e a negociação com as autoridades. No caso deste rei, é na sua recepção festiva que podemos observar relações mais aprofundadas, de modo que a ele ofereceram comidas de Castela, das quais o rei comia um bocado e repassava aos seus homens por ordem de prestígio. Esta ordem incluía um pajem e um séquito de conselheiros, enquanto que os menos importantes ficaram fora da reunião, aguardando a saída dos chefes. Aqui a comitiva indígnea se porta tal como uma embaixada, mas este termo e as ações dos europeus não parecem indicar que a reconhecem mesmo que de sua parte também cumprissem o protocolo. Talvez sejam negados aos indígenas estas estruturas estáveis que os europeus reconheciam como governo, uma vez que os europeus já os categorizara como não crendo em nada.

Ao longo do relato uma constelação de palavras vai tentando cercar a novidade deste encontro. De um lado, temos: charmoso, lindo, maravilhoso, cordial, pacífico. Por outro: covardes, fracos, medrosos, dissimulados e fujões. O pêndulo entre adjetivos extremos aponta para dificuldade referencial e a urgência da classificação destes homens inéditos. Os sentimentos paradoxais despertados neste encontro seminal, irão se propagar por toda a história da América e encontraram terreno fértil para sua assimilação estética no Barroco que é a consolidação expressiva da civilização nova que se prepara e da metamorfose do homem inédito em súdito de um império, um século mais tarde.

Estes encontros esporádicos e de pouca duração dão a ver um contato superficial, cheio de lacunas e de curiosidade. Teremos de esperar até o dia 18 de dezembro para que uma festa, na literalidade do termo seja referida como tal ( até identificou-se como festas situações que o diário não afirma como tal). Nesta data é

comemorada a Anunciação com a invocação de Nossa Senhora do Ó. As naves são enfeitadas com bandeiras e com armas. Há uma salva de tiros. Neste dia é oferecido um banquete ao cacique, primeiro homem que é mostrado no relato como tendo poderes acima dos reis (reis seriam cheges tribais, pela tom do documento). O cacique chamava-se Guacanagarí e tem influencia sobre muitas tribos. Ele chega com sua comitiva, uma parte dela é mantida fora do recinto em que Colombo os recebe na nave, de novo, esta prática tão comum nas audiências das embaixadas, reforça a ideia de segredo que circunda a autoridade e de acesso ao líder e participação de certas cerimônias como item de prestígio. Guacanagarí executa uma espécie de salva ou brinde. Há uma troca cerimonial de presentes; o cacique recebe um arambel (colcha de retalhos), contas de âmbar, sapatos vermelhos e um frasco de água de azahar (flor de laranjeira). Colombo, de sua parte, recebe dois pedaços de ouro lavrado e um cinto de couro.

Nesta troca festiva de embaixadas, Colombo assume a postura de enviado dos céus como forma de descrever a magnificência dos reis de Castela (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 18 de dezembro de 1492, p. 108). Este comentário curto e passageiro, contudo, marca um dos momentos cruciais desta tese. No meio da cerimônia, o Almirante encarna um papel que ele crê provir da ignorância do indígena, tentando fazer-se entender, sem entender o papel que assumia. Este ajuste dos desentendimentos para o qual toda a cena conduz é o exemplo deste minúsculo desvio entre as realidades inéditas que culminaria em violências colossais.

O uso superficial da crença do outro se baseia numa compreensão, neste caso, especialmente limitada e rasteira, mas útil na realização de um desejo de alteridade. Afinal, reside um prazer em tornar-se outro para esta gente, de fazer-se crer emissário do céu, de que sua proveniência só podia ser inteligível e se expressar para aquelas mentalidades como celestial. Era também o ponto de partida na escalada de uma dominação justificada e necessária ou até mesmo bem-vinda por estes homens inéditos carentes de tudo, com a alma pronta a ser preenchida de civilização. Do deslumbre da situação sem paralelo ao uso mais ou menos capcioso dos cacos de informações que foram juntando nas viagens, acompanha-se os passos de uma aproximação mútua. Dela, emergirá uma divergência nas ambições de ambos e o nascimento de uma cultura nova, filha da violência da significação e da palavra que prenuncia e precede a imolação dos corpos.

Podemos especular que os indígenas de sua parte, seguiam atribuindo ao evento, suas próprias ambições e questões locais, ao participarem de uma festa que selava um pacto através da troca de presentes. Na recepção das embaixadas, os indígenas convidados granjeavam prestígio em relações aos demais povos vizinhos, já que podiam dali em diante gabar-se dos aliados poderosos vindos do céu. Um pouco antes, o diário fala que não criam em nada do que diziam sobre os reis de Espanha, mas Colombo sim era real, estava diante deles e era com ele que tratavam, talvez para eles ele fosse o próprio rei, a autoridade ali naquela hora; que saberiam eles de alhures contados em língua tão estranha?

Tanto o é que na despedida da comitiva, o cacique os faz entender, ou os europeus pensam entender o que lhes soa agradável ao ouvido, que se a aliança se cumprisse toda a ilha enviaria mais ouro. Talvez os índios já tivessem percebido o brilho nos olhos dessa gente quando viam ouro, ou pensassem que o ouro era próprio da natureza destes seres celestiais. Estamos diante do buraco negro do significado, o vazio do documento, tentando captar a incerteza de uma experiência imaterial. O fato histórico e a vida se libertam da prova documental e entramos no terreno movediço das possibilidades finitas de interpretação, umas tão boa quanto as demais, a *poíesis* encontra a brecha onde florescer. Durante toda a viagem há esta insistência na procura do ouro que como objeto de sonho sempre encontraria mais adiante numa ilha do por vir. Em torno desse metal incerto e das alianças com as lideranças locais, o negócio régio ia se estabelecendo. Entretanto, os indígenas ainda não tinham dimensão do resgate que esta aliança custaria. Aqui é muito interessante notar o uso do termo “resgate” para se referir aos presentes indígenas, um presente dado numa ocasião festiva que livra um direito, quita uma associação, restitui um acordo, obtem algo à custa de um sacrifício, recuara, executa, faz esquecer, faz remir, expiar, rende valor àquele com quem se entra em negociação.

A comitiva despede-se com grande pompa exótica. Formam uma procissão na qual cabe ao cacique um lugar de poder que o legitima aos olhos de seu povo, que é ainda mais importante, porque celebra esta aliança com homens vindos de outro mundo. O rei e o filho saem carregados pelos ombros. A disposição triunfal da procissão testifica-se nos presentes recebidos dos espanhóis que foram carregados à frente da comitiva como objetos de exposição, cada presente levado por um homem que

provavelmente eram majoriais do povo e que estarem de posse de tais presentes em publico, indica que estão sendo agraciados com alguma distinção ou reforçados em seu status. O rei ia sozinho logo atrás dos presentes, sua condição de exclusividade ressaltada. O filho vinha após o pai acompanhado em festapor muitos homens.

Na continuação deste período entre estes índios, tidos no relato como os mais civilizados até aqui, Colombo manda cravar uma cruz muito poderosa no meio da praça. Os indígenas ajudaram no assentamento da cruz e se juntaram a orar e adorar, seja lá o que for que Colombo tenha entendido por isso, de qualquer modo, visto como um sinal de disposição à conversão. É-nos interdito saber qual o impacto da presença deste símbolo na cosmogonia local. Quem era mais ingênuo, o índio que provavelmente via ali um sinal de magia, ou o navegador, que queria crer que entendiam os princípios cristãos? Que via ali uma evidência de que os princípios cristãos estavam de alguma maneira inscritos na natureza humana e que mesmo os alheios à luz cristã, quando em sua presença, nela se reconheciam?

Outra destas evidências forçadas de predisposição ao cristianismo estava nas observações que Colombo anotou sobre a dádiva. Estes indígenas ofereciam pães de inhame na praia pela manhã,

Y no se diga que porque lo daban valía poco por eso lo daban liberalmente, disse el Almirante, porque lo mismo hacían y tan liberalmente los que daban pedazos de oro, como los que daban la calabaza del agua; y fácil cosa es de cognoscer (dice el Almirante) cuando se da una cosa com muy deseoso corazón de dar”. [Este exercício supostamente natural e desinteressado de *caritas* era visto como um modo de ser facilitava a conversão] (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 21 de dezembro de 1492, p. 113, 114).

Nesta viagem inaugural, instala-se também a responsabilidade pela descoberta e o embrião da tutela destes povos descritos como carregados de um pavor infantil do estranho. Colombo cuida que os marinheiros, com visões muito mais pragmáticas da descoberta, ansiosos pelo lucro da viagem, não façam coisas indevidas aos indígenas. Já que “fuesen tan francos los índios, y los españoles tan codiciosos y desmedidos” (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 22 de dezembro de 1492, p. 118). A comparação desfavorável do civilizado, frente a estes povos desconhecidos, acoberta a

questão da assimilação desta gente à coroa, como preservá-los da ação mesma que conduzia o empreendimento transoceânico. Esta diferença de interesses entre os europeus desperta este medo de que a mesquinhez maculasse estes homens inéditos e aparentemente inocentes da maldade que a cobiça era capaz. Os próprios civilizados eram um perigo para a conversão desta gente, o pecado rondava o paraíso.

A divisão entre os objetivos, a sanha predadora e a crença na conversão estão no âmago da controvérsia entre o almirante e Alonso Pinzón, capitão da nave Niña, que se desgarrara da expedição para explorar por conta própria as ilhas. Colombo o reprova por sua soberba, desonestidade e ganância. Este conflito de mentalidades no alvorecer da Modernidade pode ser explicitado no seguinte comentário de Colombo:

Protesté á vuestras Altezas que toda la ganancia desta mi empresa se gastase em la conquista de Jerusalem, y vuestras Altezas se rieron y dijeron que les placia, y que sin esto ni aquella gana (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 26 de dezembro de 1492, p. 130).

O riso dos reis deixa no ar sua real motivação!

Enquanto isso, um fluxo incessante de gentes vinha dar à praia para ver a novidade das naves e o advento de homens que vinham de muito além. Todos chegavam com presentes, os espanhóis receberam 120 canoas num só dia. Os índios esperavam pelos tiros de balestra, aos quais acompanhavam com gritos de ovação. Entretenimento e festa permeiam esta visita inesperada. A confusão impera e o próprio Colombo revela sua incapacidade de entender os títulos e, por conseguinte, a hierarquia e a autoridade. Quem dentre aqueles era fidalgo, governador, juiz? Onde estavam as instituições?

Num jantar no dia 26 de dezembro de 1492, os modos à mesa dos indígenas foram observados com atenção pelo almirante e através deles, Colombo confirma que eram boa estirpe. Após as refeições os indígenas esfregaram as mãos com ervas e ao verem isto, os europeus ofereceram água perfumada para que eles enxugassem as mãos. Temos aqui um importante indício do espírito da época<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> “Medida objetiva da condição trabalhadora para Frédéric Le Play e Maurice Halbwachs, jogo simbólico de distinção entre classes para Thorstein Veblen e Pierre Bourdieu, instrumento de “civilização” para Norbert Elias, prática de resistência comum à ordenação do mundo para Michel de Certeau e seus alunos ou, ao contrário, lugar de leitura das estruturas das estruturas ocultas de uma sociedade para Claude Lévi-Strauss e Mary Douglas, a alimentação, a cozinha ou as maneiras à mesa têm irrigado gerações de trabalhos sociológicos e antropológicos através do uso de fontes e de métodos inventivos: orçamentos e

Os modos à mesa estão em plena transição neste momento, desde a Idade Média sentar-se à mesa veio a ser o modo por excelência da comensalidade (no Império Romano nos banquetes ainda era costume comer em pé). Progressivamente a cerâmica é substituída pelo vidro, mas continuam sendo usados poucos utensílios à mesa. Os nobres usam facas de ouro, os pobres, colheres e tigelas de madeira. Os nobres dispõem de grandes salões para festejar em seus castelos. O mesmo acontece nos mosteiros. Os alimentos são preparados diante dos convivas, que se sentam apenas de um lado da mesa. Não há de fato maneiras à mesa, as toalhas servem para limpar as mãos, come-se com os dedos e os restos são lançados aos cães (Toussaint, 2001). As maneiras à mesa aparecerão definidas para os nobres por volta de 1530 através da obra *Civilitas morum puerilium* de Erasmo de Rotterdan na qual ele trata da educação dos príncipes. As refeições deveriam ser uma espécie de espetáculo, no qual cada um deveria se ligar a fim de ser reconhecido pelo seu status (Toussaint, 2001). Essa modificação na concepção do simples comer junto que passa ao festejar e ao quadro estatutário dos comensais é um componente forte da civilização que se impõe.

Esta pequena digressão no plano geral da cultura europeia é o pano de fundo para testemunhar a capacidade de observação de Colombo. Acostumado às mesas nobres, Colombo frequentou várias cortes e assistiu com os próprios olhos o protagonismo da corte espanhola na produção, na manutenção e na exibição de uma etiqueta, que seria depois seguida e esmerada por todas as casas reais da Europa. Assim não é surpresa, que o Almirante consiga relacionar nos gestos e nas posturas, bem como nos hábitos desta gente exótica, um comportamento de vanguarda, que lá na Europa é exclusividade da nobreza, o que o permite associar estes indígenas a um status elevado, uma vez que os modos à mesa ainda estavam em fermentação na Europa e estes índios já se distinguiam por eles.

---

monografias de famílias, pesquisas de consumo dos lares, tratados do Bem-Viver, análise estrutural dos mitos, análise fatorial, etc. A historiografia não está superada, se se pensa na velha questão das revoltas camponesas e da carestia dos grãos nas sociedades do Antigo Regime, promovidas em fator causal da Revolução de 1789 para Ernest Labrousse, daí à grande pesquisa sobre a alimentação lançada por Fernand Braudel no número de mai-jun 1961 dos *Annales* através do projeto de uma história da “vida material e dos comportamentos biológicos” para se deter em apenas dois exemplos célebres. Sem falar em Michel Foucault quem, interrogado em 1983 durante sua estadia em Berkeley sobre o ritmo de publicação de sua *História da sexualidade*, proclamou sem ambiguidade “sexo é chato” e apelou a considerar este grande problema, onipresente nos pensadores da Grécia Antiga, como nas regras da vida monástica: “comida, comida, comida” (Grillot & Larchet, 2015, disponível em <http://www.laviedesidees.fr/A-table-Alimentation-et-sciences-sociales.html>, consultado em 07/06/2015)

A oferta de água de lavanda é uma concessão à nobreza. A *finesse* dos índios obrigou os marinheiros a esmerarem-se no serviço e no seu comportamento à mesa. É bom lembrar que, na própria tripulação, a distinção entre os estamentos era seguida também à risca.

A negociação e a troca com os indígenas, então, não eram exclusivamente de coisas materiais e utilitárias, mas um jogo de poder mudo que se assentava neste banquete e resultava num reconhecimento mútuo. Assistimos à passagem deste extremo-outro, que recebido à mesa, tornava-se comensal, sua exotividade residia então nesta capacidade dos indígenas de absorverem regras de etiqueta, mesmo despojados do aparato material que os europeus associavam à riqueza.

Interessante é que o nome *taino* desta etnia nomeia em arawak, os nobres ou os bons e que eles se opunham aos *caribs* tidos como selvagens e sanguinolentos que ocupavam a parte oriental da Hispaniola e que veio a ser o Haiti (Maclean, 2008). Por via desta superioridade, era possível certa aproximação entre os europeus e os taino, e advir dali a instalação de critérios comparativos, base da posterior colonização. Note-se que a colonização já estava em curso, no ato de uma interpretação de mão única, o relato foi um testemunho, uma propriedade daquele que tomava posse à revelia dos autóctones.

Por todas as ilhas foram informados da existência de homens monstruosos e cruéis: os *caribs* que carregavam a sombra e o reverso desta gente idílica. Eram classificados canibais pela boca de outrem. Colombo não tem critérios para perceber o uso da monstruosidade como divisor nas disputas pré-existentes e o interesse que os nativos tinham em fazer aliança com estes homens vindos do céu, como capital político e recomposição de forças no campo do conflito entre status e etnias locais.

Em vista da aliança, Colombo faz aos *taino* a promessa em nome dos reis de Castela de destruir os tais *caribs*. A troca passa a outro patamar, sangue e sacrifício. A força e a violência se insinuam neste banquete que Colombo atribui a uma providência divina, pois ali chegaram devido ao encalhe da nave Santa Maria. Acaso e festa desenhando o porvir das relações entre estas alteridades. Bem acolhidos, os europeus resolveram fazer assento e construir uma torre, uma fortaleza e um fosso. Foram trinta e

nove homens deixados para fundarem a vila de Natividad. A partir de um banquete começa a ocupação da América pela ilha de São Domingos, hoje Haiti.

Mas esta ação não seria tão simples. Colombo retorna em sua segunda viagem em setembro de 1493, permanecendo por três anos no Caribe, na tarefa estritamente colonizadora de “pacificação” dos *taino* e a expansão sobre a Jamaica e o Porto Rico. Eram desta vez, 17 navios e 1200 homens. O forte foi encontrado incendiado com seus ocupantes crucificados. Entre os *taino* a versão era de que a tragédia fora um ataque do Cacique Caonabo, inimigo de Guacanagarí, mas relatos de abuso contra mulheres *taino* podem ter sido o moten para tal carnificina. Também são referidas brigas entre os homens que foram deixados para guardar o forte (Martín Jiménez, 2005, p. 463-482). Começava a ruir a imagem do paraíso e a ocupação bruta se estabelece, veja-se a mudança nos termos do discurso de Colombo a propósito do financiamento da empresa

Las cuales cosas se les podríam pagar em esclavos de estos canibales, gente tan fiera [*fiera* no original, note o termo coloquial que retira da selvageria esta gente para colocá-la no lugar de bons trabalhadores] y dispuestas, y bien proporcionada y de muy buen entendimento, los cuales quitados de aquella inhumanidad creemos que serán mejores que otros ningunos (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, Memorial sobre el suceso del segundo viaje, p. 213).

Voltemos à primeira viagem.

No domingo, 30 dezembro de 1492, encontrou-se com cinco reis e Guacanagarí é o anfitrião. Chega cada um com sua coroa de pena. Colombo usa um colar de contas e calcedônias. Quando entraram no recinto, todos retiraram seus itens de poder e os ofereceram uns aos outros. Desta feita, Colombo presenteia Guacanagarí com uma túnica, botas vermelhas e um anel de prata. O indígena se veste de europeu e Colombo de cocar. Esta inversão na tentativa de aproximação destes universos que a partir daí se misturam, destes personagens que se arriscam a sair de seu domínio cultural e mesmo que superficialmente, se vestir do outro.

Em 13 de janeiro encontram índios com arcos e flechas, os rostos tingidos de carvão, diferentes de todos os demais encontrados que se tingiam de cores vivas. Possuíam os cabelos atados numa rede de plumas de papagaio e usavam a palavra *tuob* para ouro enquanto os demais usavam *caona* para o metal. A língua e a expressão se

alteram radicalmente e o almirante enxerga a distinção entre os exotismos destes povos. Começa aqui uma tradução rudimentar. Seriam estes os temidos caribs?

Encontraram um grupo de 55 índios armados, situação duplamente tensa pela incompreensão geral, a possibilidade alta de despertar um conflito pelo mal-entendido, a presença das armas. Oferecem-se para trocar suas bugigangas pelas armas, mas os índios só trocam dois arcos. Este é o pano de fundo para o mais violento dos desentendimentos relatados. Os índios tentam prendê-los, os espanhóis entram em luta corporal com eles. Um índio levou uma facada nas nádegas e outro foi ferido no peito com uma flecha. Fugiram diante da resistência dos espanhóis.

Como são os primeiros a enfrentá-los, a duvidarem de sua divindade, estes índios são reconhecidos como os primeiros *caribs*. A estes não se aplica o adjetivo “covarde”. Diante da animosidade propõem uma trégua no dia seguinte, quando se aproximam e oferecem como presentes biscoitos e mel, barretes vermelhos, contas e tecido dourado. Aqui a curiosidade pelos *caribs* e a promessa a Guacanagarí são deixadas em suspenso, afinal precisam conhecer os lados do conflito, ao qual estão alheios, o jogo das alianças começa a se delinear.

A aventura inaugural de Colombo parece árida de gente, tendo a paisagem e o périplo pelas ilhas, um apelo maior para ele que esta gente fascinante. Os povos parecem apenas meio de alcançar o próximo ponto, como se ele quisesse ir e ir indefinidamente. Talvez fosse a vontade de alcançar a China, ou talvez fosse a mentalidade ainda sonhadora com a vitória sobre os infiéis do oriente. Seja como for, os episódios de festa parecem escassos, mas disseminados que estão nos interstícios de cada encontro, na troca de presentes e, sobretudo, na experiência com as hierarquias e na negociação de alianças durante os episódios de comensalidade, fazem de todo o percurso uma procissão recheada de recepções.

A comensalidade é o elemento mais vultoso neste relato, uma vez que, sendo bem recebidos por indígenas hospitaleiros e de bons modos à mesa, Colombo não pode deixar de admirar-lhes a cortesia, mesmo que os considere como tão pobres. É nesta relação amistosa que começam a fermentar os desejos de ocupação e de dominação. É na sombra de se fazerem amigos de uns e, conseqüentemente, inimigos de outros, que Colombo, sem prever o alcance, cunha o termo canibal para se referir aos inimigos dos

*taino*, os *carib*. Fazia então da perversidade expressa na fome por carne humana, um traço que marcou todo o complexo de extrema alteridade nas Américas. Este elemento gritante seria a fixação europeia por três séculos. As situações festivas do encontro nas Antilhas trazem elementos de embaixada, difíceis de serem reconhecidos, quando se nega a estes índios qualquer sistematização de suas sociedades, como em geral os europeus o fazem. Nos tópicos seguintes, a embaixada será a feição festiva fundamental para compreender a experiência de Vasco da Gama nas cortes da África e da Ásia.

A festa do encontro, da troca de presentes, da formalização de alianças culmina na distinção paradoxal entre duas expressões dos indígenas, sua índole calma e sua violência selvagem. Dos presentes de baixo valor ao comprometimento com o sacrifício e o extermínio, um exercício de aproximação vai sendo construído, até mesmo com a troca de vestes rituais pelos líderes de uns e outros. A festa da descoberta disparou um processo sem retorno, vejamos sua continuidade em outras festas.

## 2) O Naufrágio

Aqui espero tomar, se não me engano,  
De quem me descobriu suma vingança  
E não se acabará só nisto o dano  
De vossa pertinace confiança:  
Antes, em vossas naus vereis, cada ano,  
Se é verdade o que o meu juízo alcança,  
Naufrágios, perdições de toda sorte,  
Que o menor mal de todos seja a morte  
(Lusíadas, V, 44)

Ao lado do imaginário maravilhoso, da promessa de riquezas e da aventura do nunca antes experimentado, seguia firme e amedrontador o risco da perdição, do desaparecimento, de cair na mão de infiéis, de estar à mercê do julgamento divino. O perigo de expor-se ao elemento natural e à exotividade destes homens inéditos punha as consciências em alerta e os valores eram assim inflacionados. Neste lado sombrio do périplo transoceânico, com suas tragédias e as providências divinas em tais ocasiões, encontraremos os relatos dos que venceram o Mar, assim como os que foram

abandonados na praia ao seu próprio cuidado e daqueles que se perderam irremediavelmente com grandes pavores.

Mas como poderia um naufrágio ser lido como uma festa? A partir do fato de que é um evento, costumeiro naquela época, mas absolutamente fora do quadro da esperança, esconjurado nos ritos de lançamento das naus, impregnado de eventos místicos que o anunciam e que dele salvam. Se esta tese o chama de festa, só pode fazê-lo sob o registro de festa macabra que ocorre como reverso da descoberta. O naufrágio, tirando os homens do tempo comum, colocando-os no limite da existência, aciona uma série de ritos. Isto o sabemos apenas daqueles dos quais nos foi permitido saber como aconteceram, por algum sortudo sobrevivente que o conta para dourar sua existência, por obrigação para com os mortos, para justificar sua salvação e para admoestar os vivos com o seu exemplo. Assim, o evento histórico, o fato do naufrágio, desdobra-se em outras festas que vão desde o pagamento de promessas feitas na hora aflitiva da danação até o ajuntamento nas feiras para ouvir a declamação públicas destes eventos tão fascinantes e tenebrosos. Uma festa de palavras frutifica dos naufrágios, da tragédia que ele encarna, e faz a fortuna do mercado literário de então.

Este tópico busca colocar em relevo o fato de que empreender tal viagem era lançar-se ao desconhecido, sem garantias. Para tanto, estes homens se valiam de uma série de crenças que, em última instância, colocavam em outras luzes o encontro e a face cruel que este assumia quando os europeus se viam sob o jugo deste destino aterrador, o que polarizava ainda mais as aventuras e a boa-venturança dos que retornavam, aumentando o aspecto maravilhoso e extraordinário do evento.

O envolvimento na aventura ultramarina dizia respeito a Portugal inteiro: as estimativas aproximativas tentadas por Vitorino Magalhães Godinho, fixam em 280 000 indivíduos, numa população de um milhão e meio, o número de portugueses partidos do território metropolitano entre 1500 e 1580 (Lanciani, 1979, p. 27).

Com uma tão alta parcela da população se lançando à aventura, o empreendimento ultrapassava as clivagens sociais e concernia pessoalmente a todos que tinham seus parentes e seus amigos envolvidos na peregrinação oceânica. A proximidade com o evento acabava por atingir os afetos.

O risco embutido na aventura, a ansiedade da ausência e a incerteza do retorno foram canalizados para a literatura, com suas peculiaridades narrativas e discursivas. Ainda mais que este gênero começou a esboçar-se na virada da primeira para a segunda metade do século XVI, quando a esperança, a glória, os atos de bravura iam sendo submergidos pela crise do modelo exploratório português e pela sua conversão a um utilitarismo e a uma pragmática de gerência comercial, destino mais geral da colonização. Os conteúdos transcendentais ainda estão ali, mas a hora é de ocaso que dá a ver uma mutação na escritura:

Enquanto as grandes crônicas de Damião de Góis ou João de Barros glorificavam a empresa dos Descobrimentos, as relações de naufrágios, num tom mais jornalístico e verdadeiro, mostram a falta de preparação técnica dos navegantes, a fragilidade das naus, negligentemente preparadas e equipadas, e a cupidez dos comerciantes e funcionários, apostados num rápido enriquecimento, sem pesar as possíveis, e funestas, consequências. (Sousa, 2008, p. 6)<sup>13</sup>.

Ou segundo Lanciani:

um tipo de literatura que ilustrava os dramas do mar numa óptica já não imperialista e glorificante, mas, pelo contrário, redimensionadora do tom heroico adoptado pelos cronistas oficiais e, na verdade, em certos aspectos, desmistificante: no sentido, bem entendido, de que a insistência sobre a corrupção e a cupidez dos funcionários e até dos religiosos, ou sobre a impreparação técnica ou sobre a negligência com que se aparelhavam as naus e se providenciava para a sua condução, nunca toca a organização social, cujas hierarquias continuavam obstinadamente activas mesmo nos momentos culminantes da tragédia, e muito menos a autoridade e o prestígio da monarquia (Lanciani, 1979, p. 28).

A concentração no momento do passamento e todas as suas implicações para as consciências individuais assumem o primeiro plano da cena, pondo o homem frente a frente consigo mesmo, diante da divindade, lutando por sua dignidade final e entregando-se ao preço dos seus pecados, estratégia conveniente já que:

---

<sup>13</sup> Sobre João de Barros, esta tese tratará mais longamente no tópico 4 da Parte IV. Lá, uma breve biografia e uma consideração dos eventos de lançamento da Esquadra de Pedro Álvares Cabral constante no primeiro volume das *Décadas da Ásia*, estarão disponíveis.

Por outro lado, as enormes perdas humanas, fora as materiais, provocadas pelo naufrágio de um navio de carga [no fim do século XVI, a carga podia alcançar as quatro mil toneladas de capacidade e na qual se apinhavam até mil e duzentas pessoas, entre equipagem e passageiros] tornavam urgente que o sistema socio-económico, no seu conjunto, se desligasse das responsabilidades por “tantas vidas de portugueses que pereceram nesta navegação da Índia” e as lançasse sobre indivíduos ou grupos sociais bem delimitados, ou então as imputasse ao destino, quando não era possível circunscrevê-las sectorialmente (Lanciani, 1979, p. 32).

Com estas informações preliminares é possível estabelecer um roteiro para este tópico. Começa-se pelo quase naufrágio de Colombo, quando os elementos que marcam as relações de naufrágio, conforme citados acima, ainda não modelavam a narração. O quase naufrágio não era então o tema da narrativa, senão que a parte final de um diário. O que imperava era o medo que, para além da perda imediata da vida, concernia à inutilidade do esforço da descoberta.

Colombo, quando se vê à mercê da natureza, desata em uma série de ritos urgentes para invocar a salvação por meio de promessas. Este aspecto festivo não pode ser menosprezado. Veremos um momento de desengano em que o Almirante faz uma revisão íntima, da qual resulta um discurso que infunde coragem e ânimo na tripulação. Esta demonstração pública de coragem que incendeia a vontade de sobreviver e impele os homens a agirem de maneira concertada uns com os outros. A oratória produz um excitação para o último e derradeiro esforço. O julgamento moral e a exortação ainda não estão presentes, ainda há aquele otimismo na providência divina, na promessa das novas terras e do início de um ciclo. Ver-se-á em outros relatos esta esperança desvanecer quando o naufrágio é consumado e eventos ainda piores advém depois dele. Neste ponto, o estudo de um exemplar deste gênero mostrará os elementos detalhados por Lanciani, sempre tentando perceber a instância festiva para qual apela a resolução desta tragédia.

Colombo enfrentou uma tormenta que quase lançou ao nada seu empreendimento. Em meio a uma tempestade, que revoltava as ondas na quinta-feira do dia 14 de fevereiro de 1493, durante o retorno à Europa, a primeira medida relatada é que se encontrasse “un romero que fuese á Santa Maria de Guadalupe y llevase un cirio de cinco libras de cera (2,27 kg)” (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 14 de

fevereiro de 1493, p. 165). O mosteiro real de Santa Maria de Guadalupe foi onde os reis de Castela receberam Colombo em 1486 e em 1489. Em 1492, os reis foram ao mosteiro em agradecimento à reconquista de Granada e de lá enviaram cartas de recomendação e financiamento <sup>14</sup>. Assim, foram tiradas sortes através de um saco de grão-de-bico do qual cada um da tripulação retirou um grão. Mais um congraçamento festivo e cheio de gravidade e de compenetração. Aquele que tirasse o grão com um corte seria o responsável pelo pagamento da promessa. A sorte recaiu sobre o próprio Colombo que, em 1493, cumpriu a promessa. É neste mosteiro que os indígenas levados por ele à Espanha, como criados, também foram batizados (Garcia, 1993, p. 40).

Fugindo um pouco do tema do naufrágio, mas mostrando como, por caminhos tortuosos, a promessa e o seu cumprimento festivo (a procissão ao santuário, a oferta e o batismo) traziam embutido o processo que a descoberta pusera em movimento. Importa destacar que o lugar de promessa, de descanso, o paraíso de Isabel, seria também o lugar que marcaria a passagem da exotividade do indígena para seu enquadramento no sistema de produção colonial. Pela cerimônia do batismo, completando sua translação oceânica, o índio deixava de ser o homem inédito para tornar-se o criado. O batismo era a confirmação da condição civilizada, no entanto subalterna. A festa se coloca como intermédio desta passagem, não é apenas um elemento decorativo senão a declaração pública desta conversão.

Em seguida foi tirada a sorte sobre quem se tornaria o devedor para pagar a promessa a Santa Maria do Loreto, terra do papa Alexandre VI, tida como muito milagrosa por abrigar ali, o lar de Santa Maria, transportado desde Nazaré na Galiléia, monumento, no qual a Virgem teria recebido a anunciação e que, segundo a tradição cristã, foi descoberto por Santa Helena no século III.

Aqui, diante da ameaça e da impotência humana, o mais interessante é a forma festiva dos marinheiros de resgatarem sua salvação por meio de sorteio (usando o jogo de azar contra o azar), num esquema de dívida. A outro marinheiro foi dada a tarefa sagrada de que velasse por uma noite em Santa Clara de Morguer, de onde provinham muitos dos marinheiros da caravela Niña. A salvação era um pré-requisito para o

---

<sup>14</sup> Archivo General de Indias. Signatura: Patronato, 295, n.3. Conforme a Real Provisión de los Reyes católicos de 30 de abril de 1492. Disponível em <http://web.archive.org/web/20091027022740/es.geocities.com/julioil/pragmat.html>  
Consultado em 29/06/2015

pagamento da promessa, instando a divindade para que os salvasse para receber os sacrifícios prometidos. Invocava-se, inclusive, a padroeira local como forma de ressaltar o retorno ao lar. As três promessas cercavam todo o empreendimento, desde a ordem para a viagem no lugar de meditação e agradecimento da Rainha, passando pelo lugar de proveniência da tripulação, assim como o culto mariano que marca o catolicismo ibérico. Uma peregrinação territorial e sagrada que, no seio da peregrinação oceânica, era acionada no tempo exíguo e dramático de um naufrágio. A cena teatral exhibe a possibilidade festiva do evento.

Assim fizeram voto em conjunto de que quando chegassem na primeira terra, iriam todos devidamente trajados em procissão para fazer oração numa igreja que fosse de invocação a Nossa Senhora. Completa Las Casas:

Escribe aquí el Almirante las causas que le ponian temor de que alli Nuestro Señor no quisiese que pereciese y otras que le daban esperanza de que Dios lo había de llevar em salvamento, para que tales nuevas como llevada á los Reyes no pereciesen (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 14 de fevereiro de 1493, p. 166).

O momento de confronto com o risco iminente da morte, em meio à imensidão líquida, faz com que Colombo inicie um exame de consciência em busca dos motivos que a divindade teria ou não para salvá-lo e, sobretudo, a preocupação com a notícia do que achara, que ela se perdesse e fosse tudo em vão. “Parecíale quel deseo grande que tenía de llevar estas nuevas tan grandes, y mostrar que había salido verdadero en lo que había dicho y proferídose á descubrir le ponía grandisimo miedo de no lo conseguir (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 14 de fevereiro de 1493, p. 166).

Qualquer detalhe poderia frustrar aquela imensa preparação e aventura. A isto atribuía sua pouca fé e o desfalecimento de sua confiança na providência divina. Por outro lado, “las mercedes que Dios le había hecho em dalle tanta victoria, descubriendo lo que descubierto había y complidole Dios todos sus deseos, habiendo pasado em Castilla em sus despachos muchas adversidades y contrariedades” (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 14 de fevereiro de 1493, p. 166-167). Na balança da consciência em meio ao agito do mar e do vento, equilibrava-se fracamente a dúvida e a certeza diante de uma perdição que ia se consumando.

E se Deus os provera na ida e mostrara-lhes tantas coisas inenarráveis, era porque seu projeto teria bom termo e assim foi que o Almirante, no exercício de seu cargo, seu título e de sua posição na hierarquia do barco e do reino, dirigiu-se à tripulação para infundir-lhe coragem e para que enfrentassem com ânimo a tormenta. Esse chamado estético e moralizante, esta interrupção para ouvir a prédica, carregam um senso festivo delicado e uma suspensão no meio do desespero que se apodera das almas.

Por via das dúvidas e com novas tão preciosas e sensacionais, uma medida extrema para que a memória não se afogasse no esquecimento deste oceano, foi que o Almirante

Tomó um pergaminho y escribió em él todo lo que pudo de todo lo que había hallado, rogando mucho a quien lo hallase que le llevase á los Reyes. Este pergaminho envolvió em um paño encerado, atado muy bien, y mandó traer um gran barril de madera, y púsolo em él sin que ninguna persona supiese que era, sino que pensaron todos que era alguna devoción, y así lo mandó echar em la mar (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 14 de fevereiro de 1493, p. 167-168).

A tormenta aos poucos refluí e encontram uma ilha. Em estado lastimoso pensam estar salvos, mas outros riscos geopolíticos assombram o atribulado retorno. O almirante finalmente vai descansar à vista da terra. Desde quarta-feira até o sábado, 16 de fevereiro, “No había dormido ni podido dormir, y quedaba muy tollido de las piernas por estar siempre desabrigado al frío y al agua, y por el poco comer (*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*, 1892, 16 de fevereiro de 1493, p. 170).

Chegaram ao arquipélago dos Açores, na Ilha de Santa Maria. A cena festiva agora se converte na situação delicada de tensão internacional, de traição, de desrespeito pelo pagamento de promessas. Ali se viram diante da armadilha dos portugueses que, valendo-se do pagamento da promessa que os espanhóis fizeram durante a tempestade de que na primeira terra que chegassem iriam em procissão a uma igreja de invocação a Nossa Senhora, prenderam metade da tripulação de Colombo. O Almirante invoca as cartas de salvo conduto de que dispõe, bem como a amizade entre os reis, exigindo um tratamento condizente e ainda ameaça o capitão da ilha de trazer sobre ele a desgraça quando alcançasse a Ibéria. Com medo da represália, o capitão da ilha envia religiosos a

Colombo para conferirem os documentos e, em seguida, liberta os que estavam reféns. Colombo segue viagem e aporta primeiro em Lisboa, de onde começa a se espalhar a notícia, pouco depois o almirante estará diante dos Reis espanhóis. Em todo este esplendor da descoberta, ele ainda cria que tinha encontrado as ilhas mais orientais da Ásia, a América ainda estava por nascer.

Mas o bom termo de uma viagem nem sempre era possível, como mostram as relações de naufrágios. Passamos agora às notícias destes eventos, elas mesmas consideradas para efeito deste estudo reverberações festivas do ato de rememoração e de atenção, que punham tanto os sobreviventes quanto público em geral em disposições ansiosas pelo contar e o ouvir. Para Lanciani, este corpus documental adquire seu valor estilístico e testemunhal na longevidade do gênero, na sua distribuição popular, atravessando as hierarquias e na evidência tanto dos fatos como do modo como eram transmitidos e lidos:

Considerados por vezes uma expressão menor do gênero cronístico, que tem no século XVI português as suas mais altas expressões com João de Barros, Damião de Góis, Diogo do Couto e Fernão Lopes de Castanheda, outras vezes uma particular modalidade da literatura de viagens, ou ainda uma literatura de consumo e, por isso mesmo, inferior, ou, enfim, uma espécie de reportagem jornalística ante litteram, os relatos de naufrágios sempre forneceram, todavia, matéria de reflexão pelo favor de que gozaram junto do público português (1979, p. 24).

Um elemento se destaca na recepção das relações, seu sucesso vinha na esteira de eventos reais que emocionavam a opinião pública. As versões escritas e manuscritas eram consumidas com pouco atraso em relação aos eventos e se conformavam à avidéz pela exposição do drama psicológico.

E ao factor emotivo — que sempre desempenhou um papel essencial na hipostatização, por parte das classes subalternas, do herói aristocrático, com o qual o leitor médio, desde os tempos do romance de cavalaria, tende a identificar-se — junta-se, no caso específico, uma outra fonte de envolvimento definida pelas coordenadas socioeconómicas do Portugal de quinhentos e de seiscentos: a participação moral, directa ou indirecta, de todos os portugueses na aventura do ultramar e nos dramas que lhe assinalaram as etapas (Lanciani, 1979, p. 26)

Em Portugal estas folhas noticiosas foram chamadas relações porque eram uma coleção monotemática. Também eram relações por serem listas ou rol. Destas relações, que, entre 1555 e 1641, somam 32, os relatos de expansão marítima, de naufrágios, de relações com povos, as descrições de terras distantes e o proselitismo religioso são 14 (43,7% do total) revelando o apelo popular que tais coletâneas tinham (Sousa, 2008).

É preciso, ainda, discorrer um pouco mais sobre a situação em que as relações vieram a público, sobre o grande sucesso que fizeram, encaixando-se ao espírito da época:

Entre o fim do século XVI e meados do século XVII, uma crise profunda e de vastas dimensões afecta as estruturas básicas e ameaça a própria sobrevivência do sistema socio-económico português, essencialmente fundado no comércio com o ultramar. O desconcerto generalizado que daí deriva tem obviamente, também, os seus reflexos imediatos nos modos de gestão das rotas marítimas, sector onde a crise se manifesta por um aumento considerável de naufrágios, devido ao mau estado de manutenção ou à pressa com que se armavam as naus, à imperícia de quem as comandava e conduzia (visto que o êxodo de oficiais e pilotos deixava espaço a inexperientes e presunçosos diletantes), à especulação desenfreada que as sobrecarregava para além dos limites de segurança, à indiferença pelas normas que regulavam os períodos e as rotas favoráveis e, finalmente, aos ataques dos corsários ingleses, holandeses e franceses contra os quais as possibilidades de defesa eram mínimas por parte de navios mal conservados e pior armados (Lanciani, 1979, p. 28, 29).

Diferente dos relatos de enaltecimento ou dos diários, aqui uma componente moral e o tom de exortação dão a tônica dos documentos. O motivo da exploração é colocado em suspensão e em suspeição:

Alvo preferido do seu juízo — um juízo exclusivamente moral, nunca político — são de preferência as culpas e os pecados individuais, que denunciam por vezes com grande energia, mas sempre contrabalançando o sinal negativo com a exaltação de virtudes positivas, como a coragem, o espírito de sacrifício, o altruísmo, a resignação fideísta ao querer imperscrutável da providência, quer ao nível singular quer à escala colectiva. Noutros termos: os autores destes relatos, religiosos ou laicos, preocupam-se sempre em neutralizar a exposição dos crimes sectoriais produtores do desastre com a narração da punição, divina ou humana, a que estão

submetidos os indivíduos ou os grupos que têm a sua responsabilidade directa (Lanciani, 1979, p. 29).

Esta mirada ao homem individual e sua posição de responsabilidade diante do universo e da divindade, junto com seu exame de consciência fazem parte da virtude e distingue o homem de valor e exime o coletivo, a instituição e o *status quo* de questionamento. Tal postura cabe bem a um reino que dá a chancela aos seus súditos de uma exploração ávida e sem constrangimentos de um exercício absolutamente privado da vontade do rei, uma vez que a autorização requeria dos beneficiados que assumissem a ventura por sua conta e risco, cabendo-lhes unicamente no retorno entregar a parte do rei, confessarem seus pecados e pagarem suas promessas.

Lá no mar, o reino reduzia-se à manutenção da hierarquia entre os embarcados, os estamentos representados e as autoridades postas. Entretanto, bastava um vendaval, uma onda, para que, num instante, esta estrutura social viesse abaixo, e outra comunidade imediata emergisse numa comunhão em prol da salvação, que logo que possível era desfeita para a reposição dos *status*. Por mais danosa que pudesse ser, já que nem sempre os *status* vinham acompanhados da capacidade de administração das crises que se enfrentavam tanto em alto mar quanto nas feitorias e nas terras estrangeiras, ainda era mantida ainda que custasse a vida de todos. Nos relatos esta clivagem social vai aparcer da seguinte maneira:

A noção de hierarquia social é vincada pelo facto de, nas relações, apenas os homens “grandes” serem nomeados pelos nomes e cargos, a que por vezes ainda se adicionam adjectivos honrosos. Os outros diluem-se no anonimato, sendo que os nativos, em acréscimo, tendem a ser apresentados com enquadramentos negativos contrastando com a adjectivação positiva com que são catalogados os portugueses, em especial os nobres, apesar destes últimos serem, em alguns casos, alguns dos principais responsáveis pelos naufrágios, já que os capitães eram nomeados pelo Rei não pela sua competência náutica, mas por linhagem ou por favores que o Rei lhes devia (os autores das relações nunca referem este dado entre as causas dos desastres). Por outro lado, as histórias das relações são marcadamente masculinas; as mulheres, nas poucas vezes que são referidas, são representadas como seres frágeis e dependentes dos homens, tal como as crianças. (Sousa, 2008, p.15)

A situação limite que o naufrágio impõe ao homem, em sua hora derradeira, seu drama existencial, não podem naquele momento se expressar senão festiva e religiosamente.

Os enquadramentos das narrativas são, sem exceção, profundamente religiosos, evocando repetidamente o fatalismo cristão. Diga-se, aliás, que os portugueses se viam a si mesmos mensageiros do Cristianismo, assumindo uma ideologia assente no que criam ser a sua missão civilizadora e evangelizadora. Por um lado, os autores perspectivam uma intervenção directa e constante de Deus sobre o destino dos naufragos; por outro lado, o relato é configurado de maneira a evidenciar-se o pecado (avidez), o castigo divino, o arrependimento e a peregrinação para a expiação do pecado. Mas o perdão (divino, por suposto) só é concedido a alguns, os que se salvam, que nem sempre são os protagonistas principais das histórias (Lanciani, 1979, p. 16).

Após discorrer sobre as motivações, Lanciani aprofunda a estrutura das relações de naufrágio. Em primeiro, dá destaque à função consolatória e mistificante que se vale do jogo entre o nivelamento e a reposição das hierarquias, para ressaltar o aspecto exortativo e didático (1979, p. 33 e 35). Há ainda uma função ideológica segundo a autora, na qual esta tese encontra argumento na sua exploração do processo de descoberta do outro e sua inclusão no aparelho socioeconômico da colonização.

O conceito de missão civilizadora que preside ao expansionismo português nunca está, de facto, ausente dos relatos de naufrágios. E se faltam as declarações dogmáticas sobre o princípio da “dilatação da fé e do império” ou são formuladas em termos de simples constatação de um direito adquirido e inalienável, todo o corpus das narrações está impregnado, em compensação, por uma convicta certeza de tal direito e pela indiscutível superioridade por ele conferida a quem o possui. Esta superioridade é um dado de facto, orgulhosamente, ainda que serenamente (e quase sempre acidentalmente) (Lanciani, 1979, p. 39).

O gênero literário e o estilo são, sobremaneira, construtores de uma verdade que para ser acreditada numa época de efervescência religiosa, exigia que houvesse este movimento de conquista do auditório. É preciso relembrar que, na multidão de analfabetos, as relações lidas em praça pública, foram documentos produzidos para ser declamados, por isso carregam na sua estrutura de elementos de retórica para

convencimento e participação do ouvinte. Um conhecimento produzido cuja objetividade era ser pronunciado em voz alta e que para sua oratória recorria a artifícios latinos de impositação e construção argumentativa na atividade diária do fórum. A praça pública, a feira era o sucedâneo destas formulas de tribunal, a busca pelo exercício do julgamento moral é explícita.

A construção da relação, paradoxalmente escrita como peça de informação objetiva e impregnada de elementos fictícios e novelísticos, manejava com destreza o entretenimento, controlando a atenção e a expectativa da audiência, fazendo da leitura uma festa. Aqui, é importante reforçar esta consideração atenta para as técnicas de chamar o leitor à participação. Os comentários de Lanciani sobre esta propriedade dos relatos de naufrágio são importantes tanto para a legitimidade do documento quanto de sua qualidade de testemunho e a atenção que ele requer. Ainda neste respeito, este aspecto do produto literário lança luz para questões mais vastas sobre os recursos de escritura, a produção de verdade nas etnografias, bem como a capacidade de interrogar os rastros de uma época, não a constringendo com perguntas que não existiam para as mentalidades que produziram este corpus.

Por fim, os elementos narrativos introduzidos conscientemente ou não, respeitam uma tradição literária e um espírito de época, que é captado vagamente na contemporaneidade, já incapaz de se reconhecer naquela configuração de mundo e, no entanto, tão afeita ao drama humano que permanece intocado por toda interpretação. Quanto à tradição Lanciani descreve:

Os modelos narrativos presentes na prosa portuguesa (e não só portuguesa) medieval e renascentista; e, embora devendo admitir que nem todos estes autores tinham plena consciência da sua dependência de determinados modelos narrativos, e que muitos, pelo contrário, não consideravam sequer ter produzido uma obra literária em vez de um objectivo relatório do acontecido, devemos porém reconhecer que alguns, como depois veremos, eram sem dúvida sabedores da sua qualidade de escritores e que muitos utilizavam, voluntariamente, um rico e articulado repertório de fórmulas retóricas (1979, p. 46).

A capacidade de despertar empatia e antipatia conduz o relato, de forma que ele transmita as lições, mas principalmente abra caminho à participação com outrem nesta tragédia. Este é um nóculo central se havemos de considerar a passagem do exótico ao

mesmo. Porque as técnicas discursivas apontadas acima vão incidir com força sobre a relação com os povos estrangeiros e vão repor a monstruosidade que, no início do século, se dirigia à crença em seres deformados e criaturas atemorizantes. A partir do encontro com os povos exóticos, a monstruosidade passa a ser a do caráter, de uma alma corrompida na sua infidelidade empedernida. Assim, ela se revela não como traço corporal, mas psicológico, transferida para a crueldade e para o desprezo para com a civilização. Nesta altura do processo, com as decepções da missão civilizadora, a monstruosidade estará vinculada ao comportamento de desprezo e de ignomínia com que os selvagens ou os piratas tratam os náufragos. Realça a superioridade dos civilizados!

Neste aspecto, a popularidade das relações reforça-se como a oportunidade da exposição pública das intimidades dos nobres, o objetivo é trazer o drama deste abuso para mais perto do vivido e assim, incentivar o exercício dos juízos e canalizar o ódio para longe das estruturas administrativas corrompidas. Ao invés de questionarem a responsabilidade do sistema imperial, o que os relatos instauram é um juízo de valor contra um inimigo longínquo, o que abre a possibilidade da condenação *a priori* de sua exotividade e a identificação entre o exótico e a violência, do exótico como fonte da violência.

Aqui o mais emblemático destes relatos será a *Relação da Mui Notável perda do Galeão Grande São João* no qual são expostas em minúcias o naufrágio e a agonia lenta de Manoel de Souza Sepúlveda e sua família em 1552 (História Trágico-Marítima, 1998, p. 3-23). O discurso de infâmia dos cafres atende bem ao exposto acima sobre a maneira como as relações de naufrágio lidavam com a alteridade. O caso de exposição de nobres a uma desumanização e a uma violência proveniente de povos exóticos, bem como a natureza selvagem da costa oriental africana, tecem um enredo que fez tanto sucesso a ponto de figurar nos Lusíadas como aviso aos que se aventuram no mar, compondo parte do imaginário das grandes navegações (Canto V, estrofes 46-48).

Os horrores se tornam poesia e deixam um rastro que vislumbra uma situação em que a civilização, a crença vitoriosa da fé, a consciência do desastre e o abandono da providência se articulam na obra de uma vida, resumida ao instante de supremo risco. Náufragos, sob o sol escaldante do sertão africano, seguem como que sonâmbulos,

arrastando-se em procissão, desesperadamente tentando alcançar Moçambique, após terem naufragado no Cabo da Boa Esperança. Um préstito esfomeado, sedento, sujeito ao ataque de tigres e de leões que iam caçando aos poucos os que, sem força para seguirem, ficavam para trás. Sujeitos à usura e à dissimulação dos cafres, os portugueses desesperados se deixam cair em uma emboscada em que este povo exótico deixa os civilizados nus. Aqui uma festa selvagem se insinua na armadilha, no mau trato aos estrangeiros, episódio de congraçamento dos exóticos contra os civilizados.

Sobre o imaginário popular que consumiu avidamente esta história, impunha-se deveras a situação de D. Leonor, mulher de Manoel Sepúlveda, que a todo custo tenta manter a dignidade de seu status e que diante do desespero, da armadilha, da violação e da vergonha, morre de desgosto tendo sua intimidade violada. Despir D. Leonor diante de todos, a fraqueza dos portugueses já rendidos e violentados e a sanha dos cafres e seus olhares de ridicularização e de humilhação era o suprassumo de uma sociedade em que a intimidade da nobreza era vetada aos olhos comuns. Fazer a dama da corte descer ao nível do comum, ou ainda mais baixo, ao nível da indigência, exercia uma poderosa atração voyeurística e reafirmava a ilimitada violência destes seres exóticos monstruosos no seu caráter.

Aqui o recurso literário é explícito e vívido, é preciso sempre lembrar que o relato vem de um sobrevivente, que escapou não apenas aos perigos da natureza, mas, sobretudo, da desumanização progressiva do civilizado diante da alteridade tomada como selvagem. A selvageria vai despojando todos os itens que colocam europeus e africanos em campos opostos e termina por inverter a situação de poder. Esta violência identitária é mais profunda porque expõe como a crença na superioridade de costumes e de fé de repente fosse tão frágil. Em nome do risco infinito que estes povos detinham a despeito de sua inferioridade em armas, é que o conflito e seus frutos, a dominação e o extermínio, teriam de ser levados a cabo; porque esta gente por mais que se convertesse, conservava em seu núcleo uma essência pavorosa. É possível mostrar o paroxismo desta narração exemplar, o mesmo que se observou na amistosa recepção de Colombo que, no seu retorno à Hispaniola, depara-se com o morticínio dos soldados espanhóis deixados para constituir uma fortaleza. Trucidados pelos mesmos homens que Colombo considerara dóceis e medrosos um ano antes.

Já na metade do século XVI, um arcabouço cultural cristalizava o uso discursivo da emergência destes homens inéditos. Uma contenção destes povos se faz sistemática, porque deixam de ser a promessa e a inocência para se tornarem ameaça. O exotismo, que antes parecera tão benevolente, agora mostra sua crueza e a resposta do civilizado a ela só pode ser na mesma moeda. O ciclo de crueldade se retroalimenta. A violência se instalou e sua repetição e massificação mostrariam sua força. Uma cisão de grandes proporções está embutida na fórmula da empatia para com o próximo, desprezo contra o outro. O outro se torna mais selvagem, por ser um dos algozes dos civilizados na sua hora de mais agrura. Sua dissimulação e sua perversidade recobrem a negação da solidariedade que contrasta com a descrição primeira da docilidade, da falta de fibra e de coragem dos autóctones que foram vistas no tópico anterior. Assim, a incapacidade de *caritas* e hospitalidade são indícios desta selvageria que assola as terras recém-visitadas, cujos únicos pontos mais ou menos seguros seriam as feitorias e os fortes, marcos na paisagem de um paraíso que naufragava na sua usura.

É neste contexto que tomamos a seguinte citação:

Tratando-se de “relatos” e, portanto, de testemunhos imputados a factos realmente acontecidos, poderá parecer incongruente admitir neles uma prevalência da função narrativa. E, todavia, não se pode menosprezar o facto de que estes “relatos” não só não se limitam a dar-nos uma anódina enunciação de factos alinhados aridamente à maneira de relatório burocrático, como envolvem sempre o autor: o qual participe ou não dos acontecimentos referidos, sublinha-os a cada momento com reflexões, considerações, juízos pessoais que quase nunca pretendem ser objectivos e que, de qualquer modo, constituem uma intervenção directa na matéria narrada. Acrescentem-se as modificações introduzidas na sucessão cronológica dos acontecimentos, a descrição dos estados de ânimo colectivos, o uso do discurso indirecto e outras características específicas do estilo novelístico e advertir-se-á como, além de serem “relatos”, estes textos são verdadeiros contos, os quais, mesmo numa análise pouco menos que superficial, revelam a sua inserção num modelo narrativo facilmente extrapolável (Lanciani, 1979, p. 45).

Todo relato é sujeito às convenções literárias e aos modelos culturais da época de sua escritura. Uma vez que, os eventos aparecem ao público transfigurados de acordo com o imaginário que arregimenta as mentalidades de então, é prudente guardar as

palavras de Lanciani e ter no horizonte a dimensão inventiva sobre o vivido e sua conversão em narrativa.

os tipos humanos representados nos relatos de naufrágios, como de resto em qualquer outro texto literário coevo, raramente correspondem aos tipos descritos pela sociologia e pela psicologia actuais: a razão disto, uma vez que não pode ser atribuída a uma radical mudança intervinda na práxis comportamental, reside na circunstância de, como já foi documentado, o público da literatura narrativa ter preferido por muito tempo que lhe fossem contadas aventuras possíveis em vez de aventuras reais (1979, p. 45)

Com as diretrizes elencadas acima, procede-se agora à leitura do que passou *Jorge d'Albuquerque Coelho, Capitão e Governador de Pernambuco [sic] (1565). e Bernardo Gomes de Brito.*

O seguinte comentário de Lanciani é bastante informativo sobre o relato sobre o qual vamos nos dedicar:

Do capítulo introdutivo (f. A 3 verso) deduz-se que esta é a segunda edição do relato do naufrágio sofrido por Jorge de Albuquerque Coelho, precedida de uma primeira edição na qual faltava a Prosopopea de Bento Teixeira e que, de cada edição da História Trágico-Marítima, se tinha feito uma tiragem de mil exemplares: «E porque na primeira impressão se não fizêrão mais que mil livrinhos, que ja são gastados, se quer fazer agora mais outra impressão de outros mil livrinhos... acrescentando-lhe mais estes quadernos que andão a ele unidos, que se não puserão na primeira impressão, por esquecerem»<sup>15</sup> A editio princeps parece, todavia, perdida sem deixar vestígios: dela não fala nenhum dos bibliógrafos portugueses, nem até agora se encontraram exemplares. Quanto à paternidade do relato, a atribuição tradicional (que remonta a Gomes de Brito) a Bento Teixeira, o qual, na época do naufrágio, contava apenas quatro anos, está definitivamente posta de parte e admite-se, pelo contrário, que o relato seja obra do piloto da nau, Afonso Luís, eventualmente com a supervisão de “Antonio de Crasto [Castro], mestre do senhor dom Duarte”, o qual o teria posto “em boa ordem e lingoagem” (se a notícia, dada no próprio capítulo introdutivo da edição de

---

<sup>15</sup> “Em relação a um destes relatos (naufrágio de Jorge de Albuquerque Coelho: cf. mais atrás, n.º 6 da “Introdução”), depreendemos do texto que tanto da primeira como da segunda edição se tiraram mil exemplares de cada uma, enquanto os estudiosos consideram que na segunda metade do século XVI a tiragem média de um livro na Europa dificilmente superava os trezentos exemplares” (Lanciani, 1979, p. 25, 26).

1601, não é o resultado de uma interpolação, como sustenta Cândido Jucá Filho na Revista do Livro, n.º 7, Rio de Janeiro, 1957, pp. 83-88). (Lanciani, 1979, p. 14)

A partir da matéria de Madeira (2007) sobre o tema, sabe-se que de todos os relatos conhecidos de naufrágio, apenas o da Nau Santo Antônio não aconteceu na rota do Oriente. Considerado um dos mais elaborados em termos literários, é um documento de peso sobre este momento da história colonial, oferecendo uma descrição da Capitania de Pernambuco em seus primórdios e a atuação da família de Albuquerque Coelho na guerra contra os Caeté.

Além disso, o relato é uma fonte sobre o repertório de crenças da época:

A narrativa reúne também informações sobre as histórias fantasiosas que corriam na boca do povo, no porto de Olinda, prognósticos de feiticeiras, milagres e acontecimentos fantásticos, tendo como pano de fundo uma questão marcante do período: a guerra das religiões que aparece ali em sua versão particularizada, encarnada em personagens rudes, marinheiros, soldados e piratas, com intuito de evidenciar o alcance social daquele cisma que dividiu a Europa entre protestantes e católicos. Neste contexto, a nau Santo Antônio, em meio a uma bruma espantosa, é aprisionada, na altura das ilhas do Cabo Verde, por piratas franceses. Protestantes luteranos, eles praticam todo tipo de heresia, quebrando imagens de santos, arrancando os terços e livros de missa dos portugueses, zombando de suas rezas. Esta nau sofre danos desde sua partida e, após sobreviver ao ataque dos franceses e a ventos e tormentas, chega, meses depois, toda esvaçada, à Roca de Sintra. (Madeira, 2007, sem paginação).

Este naufrágio exhibe em sua estrutura os itens chave deste tipo de relato:

1. Antecedentes: exposição, geralmente sintética, dos acontecimentos que precederam a partida da viagem funesta.
2. Partida: circunstâncias em que se verifica a partida, condições da nau e características da carga; início da navegação.
3. Tempestade: descrição da tempestade em que a nau se encontra envolvida e dos danos que daí derivam.
4. Naufrágio: narração do afundamento da nau, em seguida aos danos sofridos.
5. Arribada: chegada a terra dos sobreviventes e primeiro acampamento.
6. Peregrinação: itinerário dos naufragos ao longo da costa em direção à mais próxima possessão portuguesa.
7. Retorno: chegada a salvo dos escapados e seu repatriamento

(Lanciani, 1979, p. 56).

O relato começa com a *captatio benevolentiae* que é o recurso retórico para ganhar a audiência, convocando o ouvinte e ajustando o artifício literário a uma oratória. Conforme dito acima, eram textos para serem lidos em voz alta e em praça pública, uma vez que suas convenções fazem referência aos oradores latinos e aos recursos de tribunal para ganhar o favor do juiz <sup>16</sup>. A *captatio benevolentiae* foi um recurso comum nas novelas de cavalaria. É nesta conformação que o documento assume sua forma paradoxal, ao mesmo tempo relato objetivo e peça de ficção. Porque é sobre estes modelos antigos que se forja uma verdade que não demanda da prova, mas da participação emocional do ouvinte.

O autor compõe sua *captatio benevolentiae* justificando seu relato com base nos modelos gregos de recolha de casos de escape a perigos e a enfermidades que eram guardados nos templos de Asclépio. Demonstrando erudição, faz referência a Estrabão que conta como Hipócrates se utilizara deste acervo do templo para compor sua Medicina. Seu relato merece a atenção por compor esta vasta memória, uma vez que diz: “não creio que deixará este breve sumário de um naufrágio tão estranho como este de ser bem recebido, pois ambas as razões tem por si”. As razões são apresentadas 1) a divulgação da “mercê que a Virgem Madre de Deus nos fez em nos livrar dos estranhos e não cuidados trabalhos que passamos” 2) o remédio que encontraram “de muitas lágrimas, contrição e arrependimento de culpas passadas, pedindo de contínuo a misericórdia a Nosso Senhor” (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 263)<sup>17</sup>. O relato da experiência traumática se põe no campo de uma terapêutica e de uma cura, salpicada de situações festivas de grande conteúdo emocional. Ao mesmo tempo, o relato é como se fosse um ex-voto, uma prova material da graça de salvação alcançada.

O autor faz uma correlação entre seu ofício e o compêndio terapêutico das memórias. Entre os cristãos, a cura da alma e a salvação nunca estão de fato separadas, daí o tempero moral que colore a leitura dos atos em termos de sua sinceridade de fé na situação limite de “ver tão particularmente a morte ao olho” (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 263). O tempo para o escape e o restabelecimento, assim como a

---

<sup>16</sup> A fonte principal para este modelo de apelo às consciências e métodos para ganhar a boa vontade sobretudo no contexto jurídico e político encontra-se em Cícero no tratado *De inventione*, Livro 1, seções 15, 21.

<sup>17</sup> A versão que cito ainda credita a autoria a Bento Teixeira, autoria comprovadamente falsa, assim para citar a obra omito o nome do autor e faço referência apenas à coletânea.

reflexão sobre o acontecido, justificam o atraso entre o acontecido e o relato, mas também exhibe um processo de cura daquele que participou de eventos traumáticos. E se mesmo o poeta Virgílio fora honesto em reconhecer que sua memória lhe faltava, este naufrágio precisava o mais brevemente ser contado pelo risco do esquecimento. “Pelo que peço não olhem às palavras, que são as que são, mas o intento, que é ser o Senhor louvado para sempre” (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 264). Esquecimento em primeiro lugar concernente ao autor, mas, mais profundamente, esquecimento geral do povo deste acontecido. A necessidade da notícia flerta com o medo do apagamento deste sacrifício inútil à aventura e da sua prova da assistência divina.

Os antecedentes da viagem atribulada são descritos de maneira sumária. Abrindo uma exceção neste tipo de escritura, nas palavras de Lanciani:

A anomalia destes antecedentes envolve, como é fácil verificar, numerosos elementos: antes de mais, já não nos encontramos na rota da Índia mas na do Brasil; em segundo lugar, já não temos que ver com uma simples viagem de ida, ainda que complicada (como no caso da S. Maria da Barca) por represálias da divindade ofendida, mas com uma expedição militar de carácter repressivo; enfim, estes antecedentes, diferentemente dos anteriores, aparecem centrados num protagonista individual, cuja personalidade resultará dominante também no seguimento da narrativa: e nisto se assemelha a outros relatos, privados de antecedentes mas também estes destinados a exaltar mais o herói singular do que o colectivo (1979, p. 66).

Duarte Coelho de Albuquerque é chamado por Dona Catarina, rainha e avó do Rei Sebastião, a prover socorro militar à Capitania de Pernambuco porque a multidão de gentios “estavam alevantados contra os portugueses e tinham cercado os mais dos lugares e vilas que na dita Capitania havia” (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 265). A reviravolta nas relações étnicas é justificada no serviço a Deus, ao Rei e ao povo do Reino. Os reinóis acossados recebem a ajuda do herdeiro da Capitania Duarte Coelho de Albuquerque e seu irmão Jorge de Albuquerque. Ambos eram filhos do primeiro donatário da Capitania, Duarte Coelho, que fundara o povoamento de Olinda em 1535 e que conseguira sua elevação à vila em 1537, tendo ali erigido a primeira igreja do Brasil de invocação a São Cosme e Damião.

Duarte Coelho era considerado o mais dinâmico empreendedor da colônia. Valendo-se de mestres da Ilha da Madeira, ele colocou em prática mudanças no

processo de beneficiamento do açúcar, conseguiu aperfeiçoar a produção, com a implantação definitiva do modelo do engenho e de sua ocupação de terra (Faoro, 2011, p. 135,136). A conexão direta ao mercado internacional, do qual a região se beneficiou pela sua posição geográfica estratégica e por seu solo propício para a experimentação e aperfeiçoamento da indústria açucareira, fizeram da costa de Pernambuco um dos nós globais das relações interoceânicas. Todo o contingente de gentes e de mercadorias de passagem, trocando-se entre si, estabelecia todo tipo de violência em nome da troca.

Para a construção da glória individual, da ascensão do homem comum a grandes posições, é importante marcar que Duarte Coelho participava do empreendimento das grandes navegações na qualidade de bastardo da nobreza, dos que abraçaram, deveras, a causa do novo mundo como forma de resgate pessoal e provocador da herança e da memória. Nesta trajetória se vê o primado das armas e das letras, citado no tópico anterior, personificado na ascensão da sua família. Homens de *status* ambíguos que depois se proliferariam numa bastardia generalizada, sob o disfarce de civilização, mas que de fato, lacram grande fama e tiveram papel fundamental no modelo colonial de gestão e investimento de recursos, tornando-se resosnáveis efetivos pela nova ocupação e uso dos solos nos territórios subtraídos aos índios (Ribeiro e Moreira Filho, 1997, p. 17).

A condição de reconhecimento manco deste homem, a pecha de bastardia, os olhares enviesados na corte, que podemos imaginar, os sussurros pelas costas, os comentários maldosos quanto a sua proveniência de uma nobreza agrária, sem lar, criado num mosteiro, acabou favorecendo uma personalidade aventureira na fragilidade de sua afiliação, não de todo conforme ao modelo da fidalguia, prevenido quanto a suas chances e a sua realidade bastarda. Este indivíduo foge do comum dos homens e era talhado para esta nova era de contatos e de relações com outros de status imprevisíveis e não facilmente decodificáveis como acontecera consigo. No entanto, usufruía alguns dos benefícios da alta sociedade senão seria apenas mais um anônimo tripulante destes milhares que se perderam no oceano<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Sobre esta ambiguidade identitária que marca a era dos descobrimentos, que a partir da necessidade de tradução e de estar entre os colonizados, fez a ascensão de muitos homens com ou sem estirpe, com ou

Já na casa dos vinte anos, Duarte Coelho, o pai, seguia para Índia. Retornou 15 anos depois à Ásia como embaixador em Sião, visitando inclusive a China. Toda esta experiência no trato com os povos e o conhecimento advindo das viagens e dos contatos, que incluíam e técnicas e saberes locais e a diplomacia para com diferentes sistemas de hierarquia, foram essenciais para que se estabelecesse como donatário e iniciasse no Brasil seu empreendimento agroindustrial. Esta ocupação veio a reboque de sua missão, em 1532, que era de afastar os franceses que competiam por pontos de conexão no Atlântico Sul.

Mas o mais fundamental foi o estabelecimento definitivo em terras pernambucanas e a componente diplomática que Duarte Coelho introduziu. Ele se colocou como o ente mais belicoso na delicada relação das etnias que já habitavam o local. Sua política de instrumentalização dos caetés, que eram vistos como os mais ferozes, criou as condições para um florescente mercado escravista, que submeteu várias etnias e que breve também passou a contar com os escravos da Guiné.

O caso de seu cunhado ilustra o processo de perdição, de aprendizagem, de perigo mortal e de aliança. Ele também retoma em linhas gerais a história de Meale contada por Subrahmanyam acima mencionada. Como no caso citado pelo historiador, aqui a aproximação entre os homens segue um percurso similar, estando, ao mesmo tempo, nas margens da historicidade e ocupando uma posição fundamental no testemunho da passagem do outro ao mesmo, da suspensão e do inquérito das identidades.

Antes de voltar ao tema do naufrágio, acompanhe-se o relato festivo da celebração da aliança com os Tabajaras por meio do casamento de Jeronimo de Albuquerque, apelidado o Caolho por ter perdido um olho durante este período, e Muíra-Ubi filha do cacique Ubira-Ubi (Arcoverde). Este é o pano de fundo para a posterior vinda dos filhos de Duarte Coelho com o objetivo de pacificação justamente

---

sem caráter, leia-se Subrahmanyam, (2011). O relato da limpeza religiosa e da conversão violenta dos hindus em Goa entre as décadas de 1540 e 1560 são o pano de fundo para este autor acompanhar a minoria muçulmana através da família de um príncipe muçulmano do Hidalcão que deseja casar a filha para formar uma aliança poderosa que suporte sua causa para reobtenção do reino perdido. Neste ínterim sua filha converte-se ao cristianismo. Subrahmanyam esmiúça a vida deste suposto príncipe Meale e mostra a regularidade na ocorrência destes cruzamentos culturais e suas implicações nas trocas civilizacionais do período. este caso pode ser lido em paralelo com a vida de Duarte Coelho.

destes outrora aliados do pai. A festa aqui é o mecanismo de aliança dos povos mais do que o romance entre dois estrangeiros ignorantes dos sistemas culturais um do outro.

O fictício desta novela é o processo de amor romântico embutido no desenlace da história e a exaltação da esperteza da índia que engana a todos em favor do português. Ela se vale de lances que vão atrapalhando os ritos para a festa de devoração do prisioneiro. Assim aos poucos, esses atrasos permitiram que o português fosse aos poucos fosse introduzido no parentesco do povo que capturara. Mais tarde veremos como era comum oferecer aos prisioneiros uma mulher que o acompanhava até o sacrifício e que não havia pressa em sacrificar um bom inimigo.

A história ou pseudo-história conta que Jerônimo, tendo caído prisioneiro nas mãos dos indígenas, estava prestes a ser devorado. Todo o processo de limpeza étnica, de captura, de cativo e de casamento, conforma um purgatório, para usar um termo religioso bastante apreciado e diretamente relacionado com as consciências e as ações dos indivíduos. Este episódio dura dez anos. Graças à sua futura esposa, que lança mão de mil artifícios para retardar seu sacrifício, ambos se rendem a uma união que convence ambos os chefes, o indígena e o português. Segundo Adalzir Bittencourt “aprendeu-lhe a língua e ensinava-lhe português e finalmente a jovem lhe promete um filho. Já não seria comido. Já está de pazes feitas com o sogro e deste lírico romance nasce a primeira mameluca semifidalga Catarina”<sup>19</sup>. A atribuição romântica de um filho como impedimento do sacrifício não corresponde à realidade, se o fosse de fato, tanto ele, como o filho, seriam devorados. Aqui uma grande negociação deve ter sido

---

<sup>19</sup> Aqui na escritura um tanto quanto laudatória dos feitos portugueses, reproduz-se o complexo colonizador, assim como se justifica a formação das famílias tradicionais que se perpetuaram desde então, atravessando a sociedade colonial e chegando aos dias de hoje, carregando este cabedal de origem espúria, mas, ainda assim, digna de uma linhagem enquanto que a maioria mal sabe o nome dos avós. A distinção de classe se reproduziu, desde o século XVI, com a literatura negando nome aos comuns e estes se perdendo na mistura de sangue, na falta de registro, na precariedade dos suportes memoriais que tinham acesso e no analfabetismo geral. A nativa valorosa e cheia de artimanhas transcende sua cultura, provém de uma linhagem de liderança entre os índios e dá herdeiros mestiços que, sendo mamelucos, são também semi-fidalgos. Há uma busca implícita de altivez, nestas genealogias que tentam mascarar e, ao mesmo tempo, orgulhosamente mostrar que há sim uma história e uma ligação intrínseca com a terra das quais aos poucos se tornaram donos. O que se recobre nestas genealogias sempre positivas é o processo de ocupação e tomada de posse, a luta para se afirmar que aqueles que viviam sob a égide do cruzamento sofriam por se verem na pele e nas feições atavicamente ligadas ao selvagem. Para expurgar esta marca, iam clareando a pele da prole por meio de casamentos vantajosos e, desta maneira, adquiriam *status* nestas terras, mas ainda viviam à margem de todo o sistema cultural metropolitano, saudados por sua diligência e vistos como elementos emergentes, mas destinados a combater, a pacificar, a apresar, a violentar e a matar o ventre de sua proveniência. Condenados à margem do império. Os mestiços faziam a ponte da tradução e enfrentavam a ambiguidade e o desprezo de não terem lugar fixo, mas sua mobilidade foi fundamental para as possibilidades de emergência no futuro de algo chamado brasileiro.

conduzida por Darte Coelho com óbvios benefícios diplomáticos para ambos. A festa de casamento é a prova desta negociação sem documento. Tanto o é que ela se deu tanto nos ritos indígenas quanto nos ritos católicos, de modo que Muíra-Ubi veio a ser Maria do Espírito Santo.

Quando Jeronimo de Albuquerque conseguiu regressar a Olinda, após dez anos de vagueamento pelo hinter-land brasileiro, prisioneiro que fora dos Tabajaras, que o levaram também das Terras com malícia; veio com sua companheira Muíra-Ubi, filha do Cacique, que o salvara da mussurana que o cingia a uma árvore e da tangapema, feros do murubichaba que o ia trucidar.

Já era pai de oito filhos, oito mamelucos, como escreveram os jesuítas da época, um dos oito primeiros brasileiros deste Pindorama imenso [parece sugerir que estes filhos foram feitos durante o cativo e só depois é que se casaram].

O donatário [Duarte Coelho, o pai] morreu em Lisboa em 1553[...] governava o domínio da Nova Lusitânia [Pernambuco e Alagoas], pelo donatário ainda menor, dom Duarte de Albuquerque Pereira, sua mãe Brites de Albuquerque. Todos os seus filhos foram legitimados por Dom Sebastião em 1561 (Borges da Fonseca, 1935 , p. 162<sup>20</sup>).

O herdeiro de Duarte Coelho chega, para lidar com o esfacelamento da aliança com os indígenas em Pernambuco após a morte do pai. A desorganização do empreendimento, também pode ser lida numa face festiva, na entropia, catalisada no rompimento dos laços, nos ataques e na insegurança geral advinda da quebra da aliança. O festivo aparece aqui com sinais negativos, como aqueles sinais que fazem do naufrágio uma festa, em oposição à positividade que se atribuía ao empreendimento racional da cana-de-açúcar como elemento civilizador. O que sobressai desta situação é a falta que fez a capacidade diplomática de Duarte Coelho, que não teve sucessores nesta arte da negociação com o gentio, o que resultou na situação de guerra, com a qual o jovem herdeiro e, sobretudo, seu irmão Jorge, mais talhado na arte e no comando militar, confrontam-se ao virem ao Brasil para tomar posse, em 1660, do legado do pai.

Estes são os antecedentes do relato do naufrágio da Nau Santo Antônio.

---

<sup>20</sup> Disponível na Biblioteca Nacional [http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/anais/anais\\_047\\_1925.pdf](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_047_1925.pdf) consultado em 06/07/2015. A referência da autora não condiz, de modo que, pesquisando o dito documento, pode-se averiguar a genealogia do filho de Jeronimo de Albuquerque, chamado Jerônimo de Albuquerque de Maranhão que, seguindo o pai, repete a façanha deste no Maranhão, por isso adota este nome.

Depois desta longa divagação, que é o contexto da presença de Jorge de Albuquerque em terras brasileiras. Essa presença povoada de perigos e situações-limite que mostra o protagonismo de um homem das armas na lida direta com a exotividade e a diferença, presença que na memória histórica suplantou a do herdeiro legítimo. Quando chega o empreendimento estava seriamente debilitado, “Em qual o tempo se passaram grandes trabalhos, fome e mortes e esteve toda Capitania em risco de se perder” (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 266). Retornemos, pois, ao ponto em que Jorge de Albuquerque

deixando a Capitania conquistada e os inimigos quietos e pacíficos, com a pedirem paz, a qual lhes concederam, se embarcou e veio para este Reino na nau Santo Antônio, na qual viagem lhe aconteceu o que neste naufrágio se contém (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 265).

O testemunho da mortandade é dado no relato, antes da guerra,

Estando a terra tão povoada de inimigos [note-se o contraste com o gentio acolhedor e disposto à conversão dos primeiros relatos] que quando chegou à dita Capitania por mandado da Rainha Dona Catarina não ousavam os portugueses que moravam na Vila de Olinda a sair fora da vila mais que uma ou duas léguas pela terra adentro, e ao longo da costa três ou quatro léguas; e depois que acabou de a conquistar seguramente podem ir quinze, vinte léguas pela terra dentro, e sessenta ao longo da costa, por tantas ter a Capitania de jurisdição (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 266).

Desta forma, Jorge de Albuquerque “deixando tudo pacífico, e querendo vir para este Reino, determinou embarcar-se em uma nau nova de duzentos tonéis, por nome Santo Antônio” (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 266). A nau sob o comando do mestre Antônio Rodrigues e o piloto Álvaro Marinho, estava carregada com muita fazenda e partiu no dia 16 de maio de 1565. No entanto, logo na partida, a nau com vento contrário encalha e visto estar perto da costa é socorrida por bateis de Olinda e tanto os embarcados quanto a mercadoria são resgatados sem dano.

O mau agouro do início funesto não passa despercebido do autor que relata que Jorge de Albuquerque “queria tornar a embarcar na mesma nau, lhe foram à mão e lhe quiseram persuadir com palavras que se não embarcasse em nau tão infeliz no princípio, porque não podiam deixar de lhe suceder muitas desavenças no discurso dela” (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 267). O autor prepara o naufrágio como fato predestinado e

salienta os avisos da sorte, de modo que, muitos se negaram a embarcar na mesma nau. Jorge mostra sua confiança na misericórdia divina, ignorando os juízos vãos e sem fundamento, partiu em 29 de junho daquele ano de 1565, dia de São Pedro e de São Paulo.

Cinco dias de viagem e a sorte revela-se: a nau, com peso em excesso, na ânsia do lucro, exige para sua navegabilidade que sejam lançadas ao mar as fazendas. Mesmo mais leve, ela começa a fazer muita água. “Parece que queria Nosso Senhor dar a entender aos que na nau iam não fossem por diante, pois em tão poucos dias de viagem se lhes ofereciam tantos trabalhos” (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 267). Contudo não podiam nem voltar nem seguir às Antilhas. Sem remédio, seguiram para seu destino com “derrota”.

Resistiram por 19 dias e se encontravam perto de Cabo Verde, para onde se dirigiram para consertar a nau e esvaziar-lhe a água que a inundava. Com a ilha à vista, foram apossados por piratas franceses, que não puderam acometer-lhes em vista de outra tempestade, que rugiu e passaram mais oito dias em alto mar, à beira do colapso. Quando o tempo ficou firme, dirigiram-se direto à ilha. O fim dos mantimentos e da água torna a situação crítica. Jorge de Albuquerque é então apresentado como generoso e equânime, e como homem de mais alta estirpe, pelo que divide seus mantimentos com o resto da tripulação sem aceitar nada em troca. Na falta, uma comensalidade festiva e desesperada se instaura. As agruras ainda não estavam completas.

“Mas o demônio, que não sofre ver ninguém contente, semeou entre os marinheiros e passageiros que vinham na dita nau brigas e discórdias, com que se houeram de perder de todo; e quis Nosso Senhor por sua piedade que fosse sabedor disso Jorge de Albuquerque, para meter a mão entre eles (como fez) e os apaziguou e pôs em paz” (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 268).

A comensalidade e a falta de víveres resultam em briga. Jorge de Albuquerque já treinado na pacificação dos índios não viu qualquer dificuldade para controlar os ânimos. A hombridade do passageiro ilustre, cuja excede a do capitão e piloto do barco, tanto por ser da família fundadora quanto pela guerra que travara. Os corsários franceses atacam à nau e o piloto, o mestre e a tripulação decidem se render, sem luta.

Temos aqui uma interessante variante que em que o outro, deixa de ser o indígena para se tornar o inimigo de fé. Digno de enfatizar que a religião também opera

uma extrema estranheza, podendo mesmo operar a reversão do vizinho, do amigo em alteridade extrema. As guerras de religião da Europa corroboram para esta ideia do conflito religioso como sendo do campo do exótico, enos massacres que se generalizaram. Em tempos de guerra religiosa, a diferença entre protestantes e católicos é abissal, ainda que não seja a radicalidade absoluta do extermínio.

O gládio desse conflito é a palavra e esta narrativa se inclui como um dos recursos expressivos da época, convencendo e exortando. No seguimento dos diálogos entre portugueses e franceses, assiste-se ao uso da palavra que assume um valor que era de início vedado no trato com os indígenas. Eventos miraculosos são exaltados, através de uma retórica que visa ao resgate destes homens que estavam à mercê de uma providência divina que, de sua parte, parece brincar com o destino destas impotentes criaturas, ameaçando com a natureza, iludindo com a quase salvação e permitindo o assédio dos infiéis naquele momento mais frágil e desprotegido. Estes homens são convocados pela fortuna, é dada a hora de provarem sua fé.

Diante da proposta de rendição:

Ao que acudiu Jorge de Albuquerque, dizendo que nunca Deus quisesse nem permitisse que a nau em que ele vinha se rendeste sem pelear e se defender quanto possível fosse, por isso que trabalhassem todos por fazer o que deviam e o ajudassem a pelear e não se quisessem entregar como covardes e fracos (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 269).

Invocando sua autoridade, sua hierarquia, mesmo que pela pena do autor, “e para isso lhes fez uma fala, qual o tempo sofria, persuadindo-os a ajudarem, com palavras de muito esforço” (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 269). No entanto, a racionalidade de tal empreitada não seduz a maioria, apenas 7 homens se prontificaram a defender a nau. Aqui é a segunda menção negativa aos homens da tripulação em contraste à coragem e a decisão do nobre. A diferença cria gradações sutis entres os homens da nau e torna-se intolerável para com o francês, ainda mais vil na condição de rapina. Mas sempre se trata aqui da possibilidade de comparação seja entre nobres e comuns, seja entre franceses e portugueses. O mesmo não pode ser dito a respeito dos indígenas, aos quais cabe crua guerra. Os termos referentes aos indígenas são da impossibilidade de convívio com um caráter tomado como animalesco e sem contenção.

A ausência textual dos apelos à salvação e da promessa como ocorrera com Colombo, fazendo do naufrágio uma festa de expiação, são substituídos neste relato, pela guerra, pela violência e pelos ritos de rendição. A peleja dura três dias, as avarias e o desespero da tripulação diante do capricho da honra do nobre chegam ao limite quando, enfim, imploram pela rendição. Ainda recusando, um pequeno motim acaba de súbito com as veleidades destes homens viris. O embate interno, na desorganização da hierarquia, na sua inversão, o motim pode também ser lido como festa.

Diferente de Colombo, que infunde confiança na alma dos desesperados, que a partir do chamado se irmanam numa tarefa de salvação, aqui os comuns põem abaixo as velas e clamam pelos franceses. Mais que a honra de um nobre quixotesco, querem se salvar. A festa aqui se coaduna com uma anticlímax heroico através da quebra das convenções sociais, na contestação direta do código cavalheiresco que os nobres cegamente se fiavam, descolados da realidade pragmática que ameaça todos pela ação unilateral de uns poucos. Jorge de Albuquerque e os seus, vendo a traição, quiseram matar o piloto e o mestre. Era tarde, contudo, 17 franceses já entravam na nau “armados de armas brancas, com suas espadas e broqueis e pistoletes, e alguns deles com alabardas” (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 270).

Para salvar a aparência, e manter a dignidade do nobre desobedecido, os franceses, mesmo com pleno poder sobre a nau, maravilham-se de sua demorada resistência com tão poucos recursos. Diante da culpa lançada em sua inteireza sobre Jorge de Albuquerque, em mais uma reprovação velada da tripulação, o capitão francês pergunta sobre sua temeridade ao que ele tem a chance de se resgatar pelo discurso:

Nisso podes ver quão mofino fui em me embarcar em nau tão desaperebida, que se viera consertada e aparelhada como cumpria, ou que os trouxera o que a tua traz de sobejo, bem creio que tivéramos tu e eu diferentíssimos estados dos que estamos; mas a meus pecados ponho a culpa, pois por eles permitiu Deus em nau tão desaperebida e desarmada como esta que vês, para me poder ver como me vejo; e também agradecer a boa ventura que contra mim tiveste à treidoice [traição, também se encontra o termo tredice] de meus companheiros, piloto, mestre e marinheiros, que contra mim foram (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 270).

Recordemos que seu embarque foi desestimulado por todos em Olinda, que o mau agouro sobreviria sobre ele. Agora, derrotado por um motim e pelos piratas, ele só

pode invocar ter cumprido sua atribuição de armas e letras, na luta corajosa contra o destino e no uso potente da palavra. A punição divina (pelo quê? Pelas ações com os indígenas, pela arrogância? Nada explica... ele não faz o exame de consciência, segue impávido agarrado à imagem de si como nobre, como cavaleiro, como guerreiro. A culpa é dos outros, se servindo de uma tripulação tão indigna. Os status nesta parte estão demarcados com precisão. Tanto o é, que o capitão francês, supostamente conferia alguma clemência, permitindo que os rebeldes desfrutem de sua companhia, honrando-os como soldados de valor, infelizmente atingidos pela fortuna. Jorge de Albuquerque é mesmo convidado a sentar à cabeceira da mesa. Outra situação festiva, envolvendo a comensalidade, que vai acabar despertando ainda outra crise entre portugueses e franceses, quando os últimos pediram-lhe que

Benzesse a mesa, ao costume dos portugueses, ele o fez, fazendo o Sinal da Cruz, sobre o que estava na mesa. Alguns dos franceses que a ela estavam o repreenderam por fazer o Sinal da Cruz, ao que ele respondeu que com aquele Sinal da Cruz se havia de abraçar enquanto vivesse, e nele esperava de se salvar de todos os seus inimigos, e com ele havia de se armar, não uma, mas muitas vezes. E benzendo-se outra vez, arremeteram com muita malenconia [irritação] contra ele, e se não fora o capitão e outros dous franceses nobres que com ele estavam, correria muito risco de matarem-no ou botarem-no ao mar. Entendendo Jorge de Albuquerque que eram luteranos, pediu ao capitão para não ir comer mais com eles e poder comer em sua câmara, o que lhe dessem. (*História Trágico-Marítima*, 1998, p.271)

A questão religiosa traz consigo elementos festivos na recusa da dádiva e da companhia, ofertadas antes como reconhecimento de status. Tal recusa provoca a cisão em torno da comensalidade e dos modos à mesa. Jorge de Albuquerque vai comer isolado em sua cela. O gesto de graças ao alimento transforma-se no estopim de uma situação limite, prisioneiro e acolhido pelo estrangeiro, sua ação à mesa e sua recusa de frequentá-la após o incidente certamente foram um risco. O ânimo exalta-se no navio diante de tal incidente e resulta desta recusa absoluta da religião e causa ainda mais dano.

Neste tempo começaram os franceses a publicar-se por luteranos, tomando todas as contas e livros de rezar que acharam aos nossos, e botando-os ao mar; e desejando sobre isso tratar mal aos nossos, o não fizeram por

intercessão de um português que com eles vinha, conhecido de Jorge Albuquerque (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 271).

Mas Jorge de Albuquerque ainda pensa em vingança e sugere uma conspiração contra os hereges, que nisso Deus os ajudaria. Antes de pusessem seus planos em ação, “sobreveio a maior e mais estranha e diabólica tormenta de vento sueste que até hoje se viu” (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 272). A tempestade exige o “potlatch” que se repete em todas as relações de naufrágio, lançar ao mar todo o peso, com descrição minuciosa das riquezas: fazendas, caixas de vestimentas e bens pessoais, artilharia, caixas de açúcar e sacas de algodão. Pensar o naufrágio como uma celebração não é de modo algum impróprio em vista dos ritos que ele impõe e a intensidade dos sentimentos que ele exacerba. O ato de sacrifício ao nada das riquezas juntadas no trato oriental, com as riquezas das Américas, de repente lançadas na perdição do mar, numa escolha que lança anos de vida fora é a troca da poupança e do ganho pela conservação do corpo e da alma. Eis uma festa trágica cujo salvamento de uns poucos é a concessão do destino contra o esquecimento, por que da maioria jamais se soube notícia, sepultados nas profundezas, devorados pelo sumiço.

O clímax é assim descrito:

e vendo-se todos em tão grande perigo, ficaram assombrados e fora de si, temendo e julgando ser esta a derradeira hora de vida e com este tremor se chegaram todos a um padre da Companhia de Jesus, por nome Álvaro de Lucena, que com eles vinha, e a ele se confessaram com as mais breves palavras que cada um podia, porque o tempo não dava lugar para mais. E depois de confessados e se pedirem perdão uns aos outros, se puseram todos de joelhos pedindo ao Nosso Senhor misericórdia, tomando por intercessora e advogada a Sacratíssima Virgem Nossa Senhora, Mãe do Filho de Deus, Senhora da Luz e de Guadalupe (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 274).

Recusando-se a se a render ao destino, Jorge de Albuquerque, este personagem encarnado da *hubris*, mesmo em face do desengano, empunha a palavra neste momento chave, racionaliza, dentro da linguagem do sagrado, que se fossem suas culpas, já teriam sido tragados pelo mar, e se não o foram é porque tinham muitas obras ainda<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> *Hubris* ou *Hybris* é a palavra grega que descreve o orgulho, a autoconfiança que, dentro dos preceitos gregos, podem ser uma ofensa aos deuses. A *hubris*, em seu exagero, indica um indivíduo que perde o contato com a realidade na superestimação das próprias qualidades. Pareada com a *nênese*, da qual é o contra-dom, que estende seus efeitos além do indivíduo arrogante, punindo seu grupo social, sua família,

Mas o pedido de misericórdia não podia ser negado diante de um coração puro, então insta-os a pedirem e se firmarem no propósito de não tornarem a cair nas faltas, ajudando a salvação divina com seus braços, lutando até o fim. Jorge de Albuquerque passa no teste do impossível.

Na hora mais difícil, quando os trabalhos se mostram vão, e com tantos homens perdidos,

“viram todos um resplendor tão grande no meio da grandíssima escuridão com que vinham, a que todos se puseram de joelhos, dizendo em vozes: ‘Bom Jesus, valei-nos, Bom Jesus, havei misericórdia de nós, Virgem Madre de Deus, rogai por nós’”. “E isto com tantos relâmpagos, que apareciam andar ali os demônios do inferno” [O mastro grande foi levado pela tormenta, se quebrou com todas as partes de sua armação, mas não se soltou completo e por baixo da nau ao sabor das ondas ele batia contra o casco violentamente]. “Vendo todos estes encontros nos demos por perdidos de todo, sentindo cada pancada que o mastro dava na nau como se dera em cada um de nós”. (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 276).

Toda esta tensão é colocada em suspensão quando o autor convoca o juízo do leitor, como que pausando a ação para discorrer sobre o estado de ânimo daqueles em plena tragédia. “Julgue cada um que isto ler” é a fórmula que tanto garante a fidelidade, como a participação por contágio deste estado abismal. A tempestade durara nove horas, mas pelevavam à beira do naufrágio há três dias. A morte,

por mais certa a tivemos quando no cabo de três dias nos achamos sem ter leme, nem mastro, nem velas, nem vergas, nem enxárcias, nem amarras, nem âncoras, nem batel, e sem nenhuma água nem mantimento, sendo com os franceses perto de cinquenta e tantas pessoas (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 276).

Lembre-se que a nau havia sido capturada já muito danificada após o primeiro quase naufrágio, desde então vinha a reboque da nau francesa, da qual se desgarrou no início da tempestade. Nela seguiam 17 franceses os quais, uma vez finda a tempestade passam a ser vistos como objeto de vingança, sobretudo pelo ódio religioso. Esboça-se

---

sua corporação, sua irmandade, etc. A derivação latina é muito oportuna para esta tese, uma vez que, deste amor desmesurado de si, desta arrogância é que nascem os mestiços (híbridos), que eram altamente desaprovados no mundo greco-romano, pela participação em vários conjuntos, pela dificuldade de classificação, que os tornava passíveis de uma estética que fugia à harmonia e era o gatilho do erro e da loucura que consumavam a tragédia grega.

uma distinção singular no tratamento dos hereges e dos indígenas. Enquanto os primeiros demoram a ser identificados, só sendo conhecidos a partir do episódio do sinal da cruz. Os segundos, por sua vez, eram identificados ao primeiro olhar e oscilavam perigosamente entre seu valor como escravos e o perigo com que cercavam Olinda, aos quais cabiam ações militares e submissão incondicional.

Os franceses, no entanto, estavam em vantagem e render-se era a chance de alívio das penúrias. Deste modo, Jorge de Albuquerque, os defende, argumentando em favor deles que deviam ser mantidos vivos já que a nau francesa provavelmente, se não se perdera na tempestade, procuraria pelos seus naquela nau em destroços. Assim havia a esperança de serem resgatados pela nau corsária e luterana da qual se desgarraram. E a razão pedia a prudência, em oposição à *hubris* manifestada na luta contra a fúria da natureza e para a conquista do favor divino. Arrazoa que, no caso dos da outra nau acharem seus conterrâneos mortos, com certeza matariam toda a tripulação.

E Jorge de Albuquerque estava certo, os franceses os reencontraram, mas a esperança de salvação é frustrada e os hereges se aproximam dos indígenas no discurso do autor, uma vez que negam ajuda e ainda roubam o pouco que resta de valor na embarcação, abandonando-os, provando a monstrosidade daqueles que negavam a crença na Santa Igreja, nivelando-os aos selvagens sem Deus, em sua execração dos princípios de caridade e de hospitalidade. A crueldade vira o denominador comum. O personagem principal que retornava da luta com o gentio, era acossado pelos hereges. Há que se reparar que os franceses fazem menção de salvar apenas Jorge de Albuquerque e mais três à sua escolha, oferta que, em sua hombridade, recusa. Como poderia abandonar os seus depois de discursos tão inflamados? Como restaria seu caráter se se salvasse à custa da vida das dezenas de homens perplexos diante do infortúnio?

Mas a providência divina não falharia, a prova dela foi que, durante a tempestade, Jorge de Albuquerque tinha recorrido a uma espécie de simpatia, que foi dispor de um crucifixo de ouro, que continha uma lasca da cruz em que o Senhor fora pregado, portanto um fetiche de grande poder miraculoso e um bem inestimável de proteção ao seu detentor, que foi amarrado numa corda presa à nau e lançado ao mar. Após passada a tempestade e estando todos aflitos com a situação, tal amuleto foi

recuperado, sem danos. Esta busca pelo sagrado nas suas mais profundas implicações e nas mais intrincadas correlações, sem lugar para o acaso, marca esta literatura, mas também testemunha a mentalidade de uma época que construía suas verdades de maneira singular, agarrando-se em qualquer centelha que extrapolasse a razão para manifestar a presença do divino que, de sua parte, respondia de forma sutil às interpelações dos homens. Para tanto é que o uso farto de recursos narrativos e poéticos, apelando aos sentimentos de outrem, fazia às vezes do inominável traduzido para um entendimento sempre imperfeito e incapaz de auscultar, em todo o seu plano, a mensagem divina que constantemente cercava as pessoas tanto naquilo que as elevava como na sua condenação inapelável.

A limitação da escritura e da memória em recriar a experiência dada era da mesma ordem da limitação da linguagem frente ao novo, numa época de experiências em toda sua literalidade. Daí essa presença inexplicável do milagre e da providencia divina (Benjamin, 1986). Esta vontade de exprimir o que de fato aconteceu não se realizava na objetividade de um laudo contemporâneo, mas antes era forjada, paulatinamente, numa quebra do fluxo linear do tempo, com suspensões e retornos. Uma verdade muito mais aliciante porque calcada na conquista do julgamento, da indulgência e da sedução do ouvinte, provinha da narração. Conseguir transportar a quem nunca esteve num navio e fazê-lo participar da experiência da tormenta e do naufrágio é uma narrativa que flertando com a objetividade oferece a certeza do vivido, este sim sem evidência. É da mesma ordem daquilo que se impõe ao narrador do encontro com aqueles homens inéditos cuja ausência de adjetivos resultou em alegorias como a do paraíso e a do naufrágio. “Uma coisa posso afirmar: que o pouco que aqui se escreve é tão diferente do muito que passamos como do vivo ao pintado” (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 277). Aqui o mesmo dilema que se coloca diante de quem tem a tarefa de descrever uma festa. Naufrágio e festa estes atos vivos que empalidecem nas versões sintéticas e objetivas, ou de acordo com a desenvoltura do contador, ganham outras luzes fantásticas e dramáticas, mas sempre diferindo do que acontecera.

A confiança inabalável de Jorge de Albuquerque, que segundo o autor, parecia curar-se do quebrantamento dos trabalhos de guerra com que embarcara, apesar da fome e da situação terrível, apoia-se na crença de um plano divino inescrutável. “E que sabeis se são estes trabalhos com que quer provar vossa fé, mimos de Nosso Senhor?”

(*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 283). Tal qual Colombo, mas com uma outra conotação, se faz menção à providência divina e a conservação da memória, uma vez que não se trata de descoberta, mas de divulgação:

“para que a gente saiba este milagre que conosco usa, porque não fique isto sem ser sabido, e a gente a cuja notícia vier este nosso naufrágio dê sempre louvores a Nosso Senhor... aonde possamos contar cousas tão novas como estas” (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 283).

O medo é o de morrer no esquecimento ou de que a aventura seja devotada ao nada; que se perca esta edificante fonte de exortação e de testemunho do esforço de homens guiados pela fé. Que a salvação seja um testemunho por si mesma do valor desta gente intrépida e esfomeada à deriva.

A fome cobra seu preço: “tão disformes e magros que nos íamos já desconhecendo uns aos outros” (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 284). No dia 27 de outubro de 1565, dia de São Cosme e São Damião,

começamos a lançar ao mar algumas pessoas que nos morreram de fraqueza e com pura fome e trabalhos, e foi tanta a necessidade da fome que padecíamos que alguns dos nossos companheiros se foram a Jorge de Albuquerque e lhes disseram que bem via os que morriam e acabavam de pura fome, e os que estavam vivos não tinham coisa de que se sustentar; e que pois assim era, lhes desse licença para comerem os que morriam, pois eles vivos não tinham outra coisa de que se manter. Abriu-se a alma a Jorge de Albuquerque de lástima e compaixão, e arrasaram-se-lhe os olhos de água quando ouviu este espantoso requerimento, por ver a que estado os tinha chegado a sua necessidade, e lhes disse com muita dor que aquilo que diziam era tão fora da razão que erro e cegueira muito grande seria consentir em tão bruto desejo (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 285).

A licença para o canibalismo encarna os processos complexos de humanização e de desumanização dos envolvidos nestes contatos transoceânicos: Os indígenas que passam de gentios a escravos, de ferozes a pacificados e os portugueses que passam de vitoriosos da civilização à míngua, à fome, cogitando o canibalismo que os igualaria aos selvagens, com o entendimento turvado pelo desespero.

O artifício de salvar a história mais que a si é repetido. À maneira de Colombo, Jorge de Albuquerque sela a história para a lançar ao mar na hora derradeira. Ele “fez

uma declaração por escrito de cousas que cumpriam a cousas de sua consciência... para que pelos papéis que se nele achassem se soubesse o fim que todos houveramos” (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 284). A necessidade imperiosa de não deixar o mundo sem testemunho, de tudo o que passaram sumir no nada.

O desespero toma conta da nau, alguns tentam fazê-la afundar e terminar de vez o tormento, enquanto a fome rompia os laços sociais e brigas se espalhavam entre os sobreviventes. As artimanhas do demônio se insinuam nos corações dos homens, soprando-lhes ideias de desavenças num momento que deveriam estar piedosos para receberem na morte seu quinhão celestial. Assim prossegue o autor na exemplaridade dos eventos, mostrando cada novo desafio como uma prova de fé e da brava luta que travaram não apenas contra os elementos, mas contra as potestades inimigas da bem-aventurança.

O laço que o inimigo lhes tinha armado [a atribuição ao demônio pelos impulsos suicidas], o qual era o mais perigoso passo em que se viram, pois com os outros perigos podiam morrer os corpos e salvar-se as almas com a contrição que em todos parecia; e neste se perdiam corpos e almas, por quererem tomar a morte com suas mãos, desesperando da misericórdia de Nosso Senhor (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 287).

A 2 de outubro de 1565, sem se darem conta, chegam à Roca de Sintra, frente a Nossa Senhora da Pena. Não tinham como se dirigir à terra e todas as naves se desviavam, negando caridade ou por medo de uma nau fantasma. Foram resgatados pela nau de Rodrigo Álvares de Atougua que os conduziu a Cascais, outros desembarcaram em Belém. O desfecho de salvação apela à festa, com promessas sendo pagas “Uns e outros ali começaram a cumprir suas romarias que traziam prometidas, dando muitas graças a Nosso Senhor pelas grandes e misericordiosas mercês que conosco usara” (*História Trágico-Marítima*, 1998, p. 289). Em Belém, juntos eles fizeram uma romaria até Nossa Senhora da Luz, pelo caminho de Nossa Senhora d’Ajuda. A celebração festiva do episódio, além das romarias e promessas, inclui a exposição pública da qual se especula uma grande comoção popular em torno deste naufrágio. A comoção deve ter sido grande. E a exposição da nau em frente a Igreja de São Paulo, tem esse caráter festivo da visita da prova material dos casos que se espalhavam pela rua. Lembre-se

que a partida da viagem foi no dia deste mesmo santo diante do qual os destroços estão como ex-voto. A nau ficou ali exposta como prova material da salvação.

“A tudo isto fui testemunha de vista, por isso o contei” (História Trágico-Marítima, 1998, p. 291).

Neste tópico, o naufrágio funciona como lembrete aos navegantes, que todo evento faustoso exige como contrapartida a aceitação do risco e das ameaças nefastas que o rodeiam. Como evento gêmeo da descoberta, a perdição acontece também festivamente e sua memória se desdobra em outras festas. Considerar o naufrágio como festa exige uma operação sensível, para mostrar como um evento corriqueiro, paradoxalmente único em sua carga emocional e por colocar o homem no limiar da morte, e por isso mesmo, converte-se em acontecimento extraordinário aos olhos de quem o descreve e neste caso, fundamentalmente, de quem sobrevive a ele. Não se pode ser o mesmo após experiência limite, ainda mais nos casos em que os sobreviventes são as únicas testemunhas e guardam em si as cenas de horror e a obrigação moral para com os perdidos de não deixar-lhes perecer na memória. Afinal, muitos dos naufrágios jamais foram explicados e, de milhares de almas, jamais se soube qualquer outra notícia, um desaparecimento ao pé da letra. Daí a profusão de relatos de assombrações e de navios fantasmas a povoar o imaginário. De outra parte, o trauma e a necessidade de extravasar esta experiência tanto para si como por dever para com os mortos e com os vivos ligados a estes mortos, que mereciam este conforto, é que solicitam a escritura que em seu nascimento já é uma transfiguração do evento, com o tempo necessário para restabelecimento do corpo e da alma, bem como do luto.

Na pena dos escritores, o evento ressurgem em todos os seus ritos e passagens, que fazem dele uma festa, no senso colocado no princípio deste tópico. Uma festa de palavras para fazer jus às vidas que se perderam e às que se salvaram. Há ainda, a recepção ao evento transfigurado em escritura. Recepção que pode ser solene e fúnebre para os que perderam os seus e que só têm a narrativa como consolo de encontrar-lhes o último suspiro; ou pode ser popular, curiosa e cheia de imaginação, quando ela é ouvida de um contador de histórias na praça pública, na hora da feira, entre uma obrigação e outra, ou tomando uma bebida, na algazarra do ajuntamento dos homens comuns, ávidos por infundir no seu imaginário alguma ficção e que, no acolhimento das

palavras, pode transmiti-las, depois, a outrem. Camadas de invenção se sobrepuseram sobre estes eventos terríveis, pondo à prova os homens e as mulheres, deixando exemplos de heroísmo e de impiedade. Uma festa sensível se faz diante da efeméride que imanta todos que dela se admiram.

### 3) Embaixadas para o Oriente

O tópico presente trata dos ritos de lançamento das esquadras de navegação no clímax de um processo de investimento e de empreendimento, entre o avanço tecnológico, a ciência nascente, o renascimento e as influências medievais que modelaram profundamente a imagem que se fazia do mundo longínquo. Estamos na era da invenção das Índias que culminou no encontro com os homens inéditos de outras Índias. Confusão e distinção, a busca do Caminho para as Índias encontrou duas que forma chamadas de orientais e a ocidentais, duas resultantes de um mesmo processo que não são as duas faces de uma mesma moeda. É neste ambiente efervescente de surgimento de novos mundos, de guerras religiosas e de modernidade que a tarefa de assimilação da descoberta, da supressão do encanto mágico pelo que ainda não tinha nome toma corpo. Começam a serem aplicados princípios racionalizantes, que resultariam na transformação do homem até então desconhecido em sujeito, em subalterno, em criado.

Fixar um ponto de partida é distinto de determinar uma origem. Para falar de uma matriz ibérica, segundo esta tese, seria preciso um estudo criterioso das mentalidades, muito anteriores ao tempo das navegações, ao tempo em que a influência romana começa a modificar os modos de associação, quando se forjam as alianças entre cidades e passa-se do culto doméstico e local, aos ritos mais generalizantes que começam a definir os pertencimentos ibéricos. A história destes tempos circula em

torno de certo Luso, sacerdote de Dioniso que trouxe para esta parte do mundo a cultura da vinha e a extração de seu elixir fantástico. Portanto, para efeito deste estudo tomar-se-á, provisoriamente, como dada esta longa duração que foge à tese, mas não menos sedutora. Concentrando-se período imediatamente anterior à chegada dos portugueses nas terras abaixo do Equador, e separadas da Guiné pelo Oceano Atlântico, o otimismo ressoa pelo ar festivo que toma conta da pequena nação, que celebra sua vanguarda no grande esquema de Deus, numa epopeia da qual nasce um mundo global e ninguém mais seria como antes. O mundo cresce e milhões de almas são subitamente adicionadas às coroas, enquanto rotas ligam o desconhecido com o remoto, com o imaginado, com o desejado, com o comum e uma realidade complexa emerge, tragando a todos sem chance de escolha. Arremessados a uma época pelo vento que impulsiona as velas.

Excluindo o litoral ocidental do Atlântico, com seus relatos circunstanciais de navegação viking ou mesmo fenícia, todos os mares eram de há muito navegados. O que se faz único neste momento é a conexão entre os mares e a descoberta de continentes e povos que obrigaram a reordenação e a invenção de novas categorias, hierarquias, modos de aceitação, inclusão e exclusão do outro. Naquela hora, que ainda havia encanto pelo feito, já se erigia outra autoridade que, mesmo se valendo da audácia e da vanguarda dos portugueses, ao fim do século, decairia vertiginosamente, Portugal mesmo deixaria de existir enquanto nação no final deste século inteso. Das aventuras de descoberta só restaram memórias valorosas, um lugar na história, mas prescindidas e ultrapassadas pelas forças de outros modelos ainda mais brutais de submissão que competiam pelas mentalidades europeias (Barboza Filho, 2000, p. 145, 146).

O advento da descoberta concreto e carregado de ficção provocou, no alarde de sua divulgação, por mais breve que fosse, a conexão das modalidades do tempo sagrado e o do tempo mundano, dando a ver um fenômeno total que se tornou um marco, fixando um antes e um depois. A entrada da América no circuito global.

Guiado pelos relatos, vamos tateando pela descoberta, nas ações de espionagem, no nascimento da cartografia e nas técnicas náuticas. É fácil se perder no emaranhado de histórias de vida que se conectam em torno do tema da descoberta. A efervescência da modernidade, em seu nascedouro, se reflete nos relatos e sua diversidade de situações e de estilos. Para evitar a divagação, esta tese passa a se concentrar em Vasco

da Gama, na medida em que neste nome amarra-se o feixe de experiências vividas nas aventuras do século XV que forneceram o apoio para que este navegador pudesse ultrapassar o Cabo que Bartolomeu Dias nomeara das Tormentas, inaugurando uma era de outra conectividade global, expandindo mesmo a *physis* até então orientada para o *omphalos* que o mediterrâneo encarnava. Tanto o é que o Cabo é renomeado pelo príncipe perfeito, D. João II, como da Boa Esperança. Acompanhemos uma sinopse desta história que é o protótipo e a possibilidade do lançamento da esquadra de Cabral.

Além das vantagens comerciais e políticas que o caminho para as Índias abria, antevia-se a possibilidade de tornar realidade a fantasia de uma aliança com o Preste João, rei mítico cristão relatado desde o medievo por meio de portentosas alegorias geográficas, dono de uma riqueza que se refletia na paisagem natural com rios de diamantes e de ouro correndo por uma terra de puro excedente e de inesgotáveis recursos. Este reino seria o *front* oriental na luta contra os mouros, de modo que sua descoberta nunca foi guiada por um exclusivo interesse material, mas também um conforto de achar no oriente um povo que compartilhasse uma linguagem, a possibilidade de acolhida e da hospitalidade depois de atravessado todo o domínio de infieis e selvagens. Havia uma geopolítica que se alimentou do imaginário medieval enriquecido pelas *Mil e Uma Noites* e colaborado por documentos apócrifos como a *Carta de Preste João*. Esta base documental ainda que ficcional ou mesmo forjada, ajudou a imantar esta busca pelo aliado no oriente e a forjar os projetos imperiais das nações europeias (Ramos, 1998, pp.10-11).

Tanto o é que D. João II, comissiona os escudeiros Pêro da Covilhã e Afonso de Paiva, conhecedores da língua árabe, a viajarem por terra e alcançarem as Índias<sup>22</sup>. A missão à qual foram enviados compunha-se de três incumbências: 1) recolher informações sobre as rotas e a proveniência das mercadorias no comércio na Índia, até então monopolizado por Veneza; 2) tentar apurar se de fato os oceanos Atlântico e Índico estavam ligados; 3), contatar o Preste João, de modo a determinar o verdadeiro poder militar deste rei cristão.

---

<sup>22</sup> Para uma biografia de Pero da Covilhã, a história deste personagem que se encaixa tão bem no perfil dos homens daquela época, maleáveis e abertos à experiência para conquista de seu lugar um mundo em expansão, flertando com a diversidade, assumindo tarefas perigosas na margem das civilizações; consultar Albuquerque (1992); Ficalho (1989); Pereira (1990).

Viajavam sob o disfarce de mercadores, de modo a serem admitidos no mundo islâmico, e iam garantidos com uma dotação real. Partem no mesmo momento em que a armada de Bartolomeu Dias parte para tentar fazer a passagem do Atlântico ao Índico. Fazem uma peregrinação pelo Mediterrâneo, na qual vão retrazendo a rota das mercadorias orientais até alcançarem o Cairo. Do Cairo seguem a Áden, onde se separam. Pero da Covilhã segue rumo à Índia, visitando a Pérsia e Afonso de Paiva vai à Etiópia.

Pero da Covilhã cumpre sua parte e retorna como combinado ao Cairo, onde encontra os também enviados do Rei, o Rabino Abraão de Beja e o Mestre José de Lamego, que traziam cartas com outras instruções aos dois. No entanto, Afonso de Paiva tinha morrido em função de uma febre, quando chegou à Abissínia, antes de completar sua missão. Pero da Covilhã entrega um relato da sua missão, descrevendo suas jornadas pela África e pela Ásia, a conformação do comércio internacional, as rotas das especiarias, e o poderio de cada ponto do tráfico no Golfo Pérsico e nos reinos da costa ocidental da Índia, ressaltando a posição de Calecute nesta rede. O relato foi confiado a José de Lamego para que este o levasse a D. João II. Não existe evidência de que as cartas chegaram ao destino, portanto as frotas de Vasco da Gama e Pedro Álvares Cabral navegaram sem informações importantes sobre os ventos de monção no Índico, prevalecendo uma imagem distorcida de uma Índia, que se acreditava que era majoritariamente cristã.

Assim, Pero de Covilhã após cumprir missão ignorada em Áden, parte à Etiópia sendo acolhido pelo negus Eskender, que ascende a Imperador com o nome régio Qwastantinos II<sup>23</sup>. Chega a receber terras e títulos e forma família. Na corte deste rei, Pero da Covilhã entrega as cartas que D. João II enviara escritas em árabe. Bem recebido, é encomendado a estabelecer relações com a cristandade, no entanto, uma crise política se instala e o rei é assassinado, ascendendo ao poder Amda Seyon II, que não é simpático aos europeus, e vai protelando a autorização para que Pero de Covilhã deixe o país.

Apenas em 1520, uma embaixada portuguesa, que vinha com o embaixador etíope, que havia sido enviado pela Rainha Elena da Etiópia, em busca da Cristandade e que fez furor como enviado do Preste João, alcança a Etiópia. Foi então que Pero da

---

<sup>23</sup> Negus é o título de nobreza etíope, equivalente a rei vassalo do império, o imperador recebia o título *Negusse Negest*, ou rei dos reis..

Covilhã, há quase 30 anos isolado, pode rever seus compatriotas com lágrimas e ditar sua história ao Padre Francisco Álvares. Esta narração veio a ser a *Verdadeira História do Preste João das Índias*, documento que ocupa lugar de destaque no rol das fontes deste período pela preciosidade das informações.

Do mesmo período encontramos também as *Lendas da Índia* de Gaspar Correia, considerado de menor valor estilístico quando comparado às *Décadas da Ásia* de João de Barros ou à *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses* de Castanheda, em função da proveniência mais popular de seu autor. Recorrente, esta questão da proveniência revela o espírito da época, simpática aos deserdados do nome e da fortuna que, por intermédio da iniciativa pessoal, podem alcançar um lugar nesta história, que omitia o populacho e o comum. Dos relatos de vida nasce o panorama de um mundo em transição, que admitia até certo grau, que um homem subvertesse sua condição de nascimento. O heroísmo preside esta entrada triunfal na era moderna. A abertura ao novo corresponde à ascensão generalizada e uma mobilidade social que contrasta com a manutenção do *status quo* por séculos. A aventura oceânica favorece aos intrépidos um desafio de escreverem seu destino. Assim, por mais popular que seja sua origem, o relato de Gaspar Correia ainda é, no entanto, a fonte coeva mais rica em elementos descritivos, desde que o autor viveu por 35 anos na Índia, tendo para lá partido em 1512.

A referência serve para introduzir o *Roteiro da Viagem de Vasco da Gama* que, distinto da *Relação do Naufrágio da Nau Santo Antônio*, na qual havia uma série de recursos eruditos de retórica e de participação do leitor, revela um autor de proveniência popular, o que se depreende tanto na ortografia quanto na simplicidade das formas estilísticas que ele emprega.

O prólogo da edição, que é aqui citada, faz uma extensa exegese da possibilidade de ter existido um relato de punho do próprio Vasco da Gama, para concluir que tal não se verifica mesmo que a historiografia do século XVIII tenha repetido que houve um manuscrito sem oferecer detalhes ou indicações. O que os arquivos nos legaram de certo é que o único relato que se dispõe sobre esta viagem é o que esta tese agora se debruça. A edição citada aqui é a revista e corrigida por Alexandre Herculano e pelo Barão do Castelo de Paiva, publicada em 1861. Nela, os estudiosos confirmam que a escritura deste relato não poderia provir de:

Nenhum dos capitães, nem dos pilotos dos navios, mas sim um simples soldado ou marinheiro que pertencia à tripulação do navio de Paulo da Gama, irmão do almirante, e que tinha comtudo alguma valia, pois que o achamos falando de si, na primeira pessoa, em ocasiões de serviço para as quaes é mui de pensar houvesse escolha nos indivíduos a quem este se encarregava. Em Calecut foi um dos doze que Vasco da Gama levou consigo quando desembarcou para ter audiência com o Samorin (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. XXVII-XXVIII).

O que confirma José Marques na edição da Faculdade de Letras do Porto, em 1999:

Com segurança, pode dizer-se que o autor foi um dos participantes nesta pequena armada, constituída apenas por quatro navios, a que ainda nos vamos referir, conhecedor das artes da marinharia, e que foi dos acompanhantes de Vasco da Gama na visita ao Samorim. E também não é menos frágil a hipótese desta atribuição a Álvaro Velho, natural do Barreiro, através da detecção de uma pretensa similitude, apontada pelo autor entre Alcochete e uma povoação africana, sita em frente a Melinde. Pretendem outros reforçar esta atribuição com o facto de a descrição da viagem terminar, de forma abrupta e inesperada, com a notícia da chegada aos baixos do Rio Grande numa quinta-feira, dia 25 de abril de 1499. Como explicação da interrupção deste relato aduzem que Álvaro Velho, por razões absolutamente desconhecidas, ficou em terra, quando a nau São Gabriel e a caravela Bérrio – as duas embarcações a que estava reduzida a armada, inicialmente constituída por quatro – partiram dos referidos Baixos do Rio Grande, e por lá permaneceu até a primeira metade do ano de 1507. Durante estes oito anos fez a descrição da costa, ao sul do rio Gâmbia, aproveitada depois, por Valentim Fernandes (1999, p. 18, 19).

Sobre o conteúdo do documento, fica expresso o carácter de novidade que a viagem compartilhava com as antecessoras, na medida em que o avanço pelo mar, ia seguindo o roteiro traçado por Bartolomeu Dias e que a partir dali, por sua própria conta e risco, a viagem se tornava inédita e seu percurso era também o estabelecimento de uma cartografia e uma descrição de um mundo inédito. De forma que esse tratava de uma viagem de descoberta para a qual faltou justamente para a costa do Índico as infomarcoes que a missão de Pero da Covilhã tinha como objetivo recolher para servir de suporte para Vasco da Gama quando este vencesse o Cabo da Boa Esperança.

Até o ponto onde, uma década antes, tinha chegado Bartolomeu Dias, que em 1497, acompanhou a armada de Vasco da Gama até à Mina, o capitão

mor ia bem informado. Na parte do Índico ainda desconhecida e, sobretudo, a partir de Mombaça, é que surgiram situações graves, essencialmente, devido às frequentes traições que foram detectando lhes estarem sendo preparadas, atingindo o perigo iminente de morte em que encontraram, após a despedida do Samorim, merecendo referência a coragem, firmeza e estratégia do capitão-mor. E nem lhes faltou a visita de um espião estrangeiro, a tentativa de ataque aos navios, o repetido surto de escorbuto e outras contrariedades a condimentar esta longa e conturbada viagem, que teve uma repercussão incalculável à escala do mundo de então, nos planos econômico, científico, mental, religioso, etc... (Marques, 1999, p. 21, 22)

Os perigos na viagem são muito mais terrestres dos que o do mar. Considere-se aqui a viagem a partir do ponto em que não dispondo mais de referências, Vasco da Gama precisa recorrer às informações dos habitantes das cidades portuárias ao longo da costa oriental africana.

Antes, porém, de avançar convém mencionar um episódio na relação com os povos ao longo desta navegação que deixa antever a forma dos aventureiros se colocarem diante de homens temidos por sua traição e pelo desconhecimento dos costumes e dos termos de troca. O objeto de desejo neste caso é um boi, em troca do qual são oferecidas manilhas. Os próprios portugueses haviam recebidos manilhas de marfim dos africanos dias antes, enquanto estavam fundeados na angra de Santa Helena, próximos ao Cabo da Boa Esperança. Dispunham do relato de Bartolomeu Dias, que usara do mesmo expediente. As manilhas eram braceletes, ou argolas que eram também usadas nas pernas.

Percebe-se que já tinham experiência nesta troca. O contato com os africanos era bem mais extenso no tempo, não se tratam de homens inéditos, mas de relações seculares. No entanto, pesa a estranheza, uma vez que o conhecimento da África era circunstancial e se resumia ao Atlântico norte. Na África austral aplicavam etiquetas que não tinham como garantir que seriam as mesmas. De fato, as manilhas eram usadas como moeda na costa do Benim. É digno de nota a parcela de ostentação no uso da moeda como adorno, esta mostra pública de poder e status, uma vez que a riqueza vinha pegada ao corpo (Silva, 2011). Os portugueses usavam do mesmo estratagema de ostentação, conquanto não fossem moedas, mas armas e vestimentas. Interessante é que os portugueses recebem as argolas como presente e as usam como moeda. O processo de homogeneização dos povos africanos através de sua estranheza é parâmetro para a

mesma indistinção entre os indígenas no Brasil. Os africanos eram chamados de cafres sem distingui-los quanto às etnias.

A recepção dos africanos mostra a ignorância do Outro, o exotismo que encontramos indícios, os motivos para o espanto como no caso em que, ao serem recebidos em terra, os africanos “começaram logo de tanger quatro ou cinco frutas, e huuns tangiam alto e outros baixo, em maneira que concertavam muito bem pera negros de que se nom espera musica, e balhavam [bailavam] como negros” (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p.11). Note-se que música, atributo de civilização e de divindade, era recusado aos negros, daí a surpresa quando exibem sua mestria nas flautas. No entanto, a dança ainda os separava irremediavelmente como negros.

E é só pela festa que é possível perceber estas nuances civilizacionais. No entanto, mesmo separados, mesmo sem compreenderem, regozijavam-se ambos os povos em festejar: “e o capitam moor mandou tanger as trombetas, e nós balhávamos, e o capitam moor também de volta conosco e depois de acabada a festa nos fomos em terra onde da outra vez, e alii resgatamos huum boy negro por três manylhas” (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 11).

Este primeiro contato festivo, favorece a experiência da troca: “e nós estando asy á falla por acenos”. A expressão gestual onipresente nestes relatos reaparece mais uma vez. Os portugueses querem outro boi e enviam um dos intérpretes a bordo, certo Martim Affonso que era homem experimentado, “que já andara em Manycongo”. Os africanos recebem as manilhas, mas logo começam a “lançar os boys pera o mato”. Diante deste comportamento, o capitão ordenou aos da tripulação que “saysemos em terra com lanças e azagayas e bestas armadas e nossos gibanetes vestidos, e isto mais pera lhes mostrarmos que eramos poderosos pera lhes fazer mal e que lho nam queríamos fazer” (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 12). Da confraternização musical, passam, sem solução de continuidade, aos gestos ameaçadores e paramentados de guerra. A transição do sinal festivo, da amizade à ameaça, retrata bem esta ambivalência da festa que faz dela um bom mecanismo de aproximação em situações paradoxais de reconhecimento e de estranhamento do outro. Como prova final de seu poderio disparam duas bombardas, ao som das quais os africanos fogem e levam o gado. O festivo encontro não redundava em confiança, a festa de um dia é o prelúdio do desentendimento no dia seguinte. Os portugueses deixam um

padrão com a cruz na angra de Sam Brás mas, quando estão indo embora, veem de longe os africanos derrubando a cruz.

A partir dali, passam pelo derradeiro padrão e seguiram no desconhecido, encontraram homens

Rruyvos [vermelhos] e de boons corpos e da seita de Mafamede e falam como mouros, e as suas vestiduras sam panos de linho e d'algodam muito delgados e de muitas cores de listras, e sam ricos e lavrados, e todos trazem toucas nas cabeças com vivos de seda lavrados com fio d'ouro, e sam mercadores e tratam com mouros brancos, dos quaees estavam aquy em este logar quatro navios deles que traziam ouro prata e cravo e pimente e gingivre e anés de prata com muitas perlas e aljôfar e robins (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 24)

A riqueza do Oriente é o testemunho de que seguem no caminho desejado. A variedade dos homens da fé maometana também não passa despercebida, pefica patente, que apesar de uma diferença religiosa abissal, que abomina o muçulmano, mas não lhe nega reconhecimento, este não se configura como uma alteridade literal, senão que um princípio de oposição que demarca as fronteiras do Ocidente. Fronteiras sempre móveis e porosas, erigidas sobre uma escala de comparação que, em relação aos demais povos, ainda faltavam ser criadas. A estes, africanos, asiáticos e americanos, na ausência de referente, a rede de significações que os acolhe sustentar-se-á em torno do deslumbramento e da selvageria, usando de adjetivos fora da ordem da comparação, expondo a qualidade ambígua de homens sem classificação. Os muçulmanos, por mais negativa que fosse a opinião dos cristãos, ainda tinham um lugar no esquema, uma vez que foram o móvel para a constituição de um inimigo comum, um inimigo poderoso em sua riqueza, sua ciência e sua civilização. Um inimigo a ser vencido na fé, e esta viagem tinha por missão transcendente, romper o cerco que esta gente herege impunha sobre a expansão do cristianismo.

Portanto, explica-se o uso do adjetivo “lavrado” na citação acima, que segundo Herculano (1861) era então usado para se referir a modos civilizados e cultos. Sugere então um reconhecimento implícito do poderio desta civilização que ameaça a cristandade e a bloqueia o acesso direto ao mercado e aos recursos orientais. Contudo, resta uma ambiguidade inerente à enunciação, que testemunha mais uma vez que o autor não era um homem das letras. Na primeira ocorrência deste adjetivo, não podemos saber se se refere aos homens ou aos tecidos. Na segunda ocorrência, ele está claramente

vinculado à padronagem bordada do tecido. De qualquer modo, a suntuosidade das vestes expressa materialmente a distinção destes homens identificados pelo porte e pela elegância no trajar assim como a nudez marcará a presença dos selvagens.

Outra questão que sobressai desta experiência da vida portuária nos confins de um mundo no ato de conexão global é a presença efusiva do mercado. A troca e o comércio são a vida do lugar e outro cosmopolitismo se instala numa dinâmica até então desconhecida. Um mundo completo e vivo, que prescindia da existência da Europa, nestes mercados, celebra uma história longuíssima de navegação e de contato que os europeus apenas começam a desvendar e no qual chegam ignorantes e cujo protagonismo não é imediato e só se dará ao custo de armas e de guerras. A imposição da Europa e da colonização são fatos que obscurecem este mundo complexo, fascinante e preexistente ao mercado global. E não é só o mar, as mercadorias chegam também por “carreto”, rotas levam aos interiores desconhecidos da África, onde a imaginação supõe riquezas infinitas. Assim, a Europa neste momento é apenas um apêndice deste mundo muito mais vasto e povoado.

Para lidar com esta gente, a tarefa de tradução recai sobre um marinheiro anônimo, mas do qual se diz que já fora cativo dos mouros. São informados que mais além há uma ilha em que a metade da população é cristã e a outra metade é moura e viviam em estado de guerra entre si.

É neste ponto que a história de Pero da Covilhã se ajusta a destes navegantes. Não sabendo nada sobre este espião do rei, ou mesmo que estão próximos dele, ignorantes uns dos outros, seguem ambos palmilhando as terras e as lendas, preparando uma realidade global e outros mitos que surgiriam a partir deste périplo. Não é à toa que Camões os colocará no papel dos argonautas da modernidade. A aproximação entre Vasco da Gama e Ulisses mostra a transmutação dos predicados gregos do heroísmo, exemplar nesta viagem. Entre a realidade da rota oceânica e os desejos de confirmar as lendas, perguntam pelo Preste João:

mais nos disseram que Prestes Johan estava d'alii perto e que tinha muitas cidades ao lomgo do mar, e que os moradores delas eram grandes mercadores e tinham grandes naoos, mas o Presre Johan estava muito dentro pelo sartãoo, e que nom podiam lá ir senam em camelos: os quaees mouros traziam aquy dous christãoos imdeos cativos (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 25).

A narrativa é cândida: “eramos tan ledos que com prazer chorávamos, e rogávamos a Deus que lhe aprouveste de nos dar saúde pera que vissemos o que todos desejávamos” (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 25, 26). Estavam em Moncobiquy (Moçambique). Receberam o Collytam (sultão) a quem ofereceram um jantar e presentes “hum serviço de chapeos e marlotas (casacos curtos com capuz à moda dos mouros) e corraes (corais)”. No entanto, o sultão “era tan alterado que desprezava quanto lhe davam, e pedia que lhe dessem escralata, e nós nom há levávamos, mas disso que tínhamos disso lhe dávamos” (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 26). O incidente aparentemente não gera consequências, mas fica óbvio que os presentes estavam abaixo da dignidade do sultão. O tecido escarlate, tingido de vermelho através do pó de pequenos besouros moídos, produzido na Turquia e Armênia alcançou preços exorbitantes, enquanto sinal de status entre a alta nobreza e o alto clero e sua obtenção era um dos objetivos adjacentes a este périplo transoceânico. O pau-brasil viria a ser a popularização do pigmento vermelho que, não alcançando o brilho e intensidade do escarlate, ainda assim permitiu que pessoas comuns usassem o vermelho.

Voltando à exigência não satisfeita do Sultão, ela expunha a proveniência dos navegantes portugueses e seu baixo *ranking*. No entanto, o que se desenrola entre eles é um jogo de aparências para marcar as posições de troca, de modo que a rejeição e a afetação que o sultão exhibe são deliberadamente exageradas, numa encenação delicada que pegava os portugueses desprevenidos e expunha o aspecto festivo que permeava a troca e a cerimônia de corte. Estamos diante de lances de embaixada em que as dádivas operam como signos, cuja sintaxe se efetiva nos trejeitos e nas expressões, assim como na disputa que o episódio apresenta. Tanto o é, que o Sultão retorna no outro dia à nave e é recebido com figos e com conservas e neste encontro atende ao pedido de Vasco da Gama por pilotos experientes naquelas rotas. O Sultão acede com as devidas condições que cada uma das partes impõe.

A viagem é atravessada de dissimulações, de mal entendidos, de traições. E a constante do enredo é a boa recepção, o agrado e a descoberta do plano pelo estrangeiro que os acompanha, neste caso, o piloto cedido pelo Sultão. Esta dependência para com a língua e o desconhecimento dos costumes gera permanente apreensão e suspeita. A seguinte passagem ilustra:

Naquelle dia que Nicollao Coelho entrou o senhor que em esta veio ao navio com muita gente, e elle o agasalhou muito bem e lhe deu hum capuz vermelho, e o senhor a elle huumas contas pretas que elle trazia por que rreza, as quaes lhe deu por seguro, e pediu o batei a Nicoláo Coelho pera se ir nelle, e elle lho deu. E depois que foy em terra levou comsigo a sua casa aquelles que hiam com elle e os convidou e depois lhes mandou que se viessem, e mandou a Nicoláo Coelho hum pote de tamaras pisadas as quaees tinham conserva de cravos e cominhos. E asy depois mandou ao capitam moor muitas cousas. E isto foy emquanto lhe parecia que nós éramos turcos ou mouros de alguma outra parte, porque elles nos perguntavam que se vínhamos de Torquia, e que lhes mostrássemos os arcos de nosa terra e os livros de nossa ley. E depois que souberam que nós éramos christãoos ordenaram de nos tomarem e matarem á treíçam, mas o pilloto seu que comnosco levávamos nos descobrio todo o que elles hordenavam de fazer contra nós se o poderam poer em obra (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 29).

Esta obscura passagem sobre a troca de visitas com um dos daquela terra foi cercada pela habilidade do anfitrião em averiguar donde provinham, testando a hipótese de serem turcos, mas, sobretudo de afiliação religiosa, perguntando pelo livro da lei. Percebe-se a presença radical do livro na distinção da experiência do contato destes e a experiência que ocorreria com os americanos. Colombo lê a tomada de posse daquelas ilhas americanas diante de uma população atônita e sem compreensão, aqui o autóctone reclama o conhecimento de um livro para admitir a comunhão.

De outra parte, a imagem do mouro é reificada na malícia da traição.

O alerta do piloto, numa inequívoca transgressão à identidade de fé, apoiando os hereges cristãos, ou porque temesse já ser tratado como traidor por comungar com infiéis, é o mote para falarmos das experiências liminares e marginais que iam se difundir nos capilares do sistema colonial que emergia destes contatos, destas concessões, desta oportunidade para os amantes da sorte e para os deserdados de seus respectivos sistemas. Em ambos os lados, mercenários, devotos e traficantes seriam os agentes microscópicos dos grandes discursos oficiais e laudatórios desta façanha que era também uma realização no plano escatológico, um passo a mais na realização do Reino de Deus. A ambiguidade entre a aspiração a ser salvo e redimido e o demasiadamente humano da exploração mesquinha vibra nestes relatos. O paradoxo entre a missão sagrada e a missão capitalista encontraria sua expressão mais acabada posteriormente na

celebração barroca. Contudo, aqui só se mostra como rudimento, como ruído destes contatos iniciais, contido ainda em potência.

O outro piloto mouro não parecia, contudo, cooperar, assim, sobre ele se diz: “o qual andava mais pera fogir, se podera, que pera nos mostrar onde estava agoa” (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 31). Levado como guia, este mouro os faz andar a noite inteira, sem encontrar água. Na sequência, cenas de encontros com africanos que se protegem atrás de paliçadas, rapina de naves desprotegidas, e sempre a presença de livros como despojos do saque, esta presença fantástica no rol dos itens dos barcos mouros. Os livros como preciosidade eram guardados para serem ofertados ao Rei. O piloto nativo seguia, rebeldemente, desviando-os do curso e por isto foi açoitado, o castigo como esgotamento dos recursos de compreensão, atravessa todo o processo de colonização e o reencontraremos de forma mais acabada na visitação do Santo Ofício ao Brasil no fim do século XVI. Por hora, a figura daquele que comunga com o estrangeiro, a figura do que não transige, do que usa de suas táticas para criar atraso ou perdição, formam outra face das relações que presidem o enfrentamento e a deserção em ambos os *fronts* da batalha de muitos lados e de vitórias provisórias.

Chegam a Mombaça, importante porto de comércio, que se fundou nas linhagens *swahili*, no século X, de população cosmopolita, acolhendo gentes da África, bem como de todo o Índico. Assim, além de atrair comerciantes, a cidade foi visitada por grandes sábios que deixaram registros de sua passagem por lá.

O primeiro a visitá-la e deixar um relato perene foi Al-Idrisi, em meados do século XII. Nascido em Ceuta, de família nobre no Al-Andaluz, criado em Córdoba. Seus estudos cartográficos foram uma das principais fontes para todo o desenvolvimento posterior da geografia do Mediterrâneo à Índia. Confeccionou um mapa-múndi, em 1154, chamado *Tabula Rogeriana*, em homenagem ao Rei Rogério II da Sicília, que o acolhia e favorecia seus estudos. Junto com o mapa, produziu uma obra chamada *Kitab nuzhat al-mushtaq* que, em latim, foi chamada *Opus Geographicum* e, literalmente traduzida, seria *Uma diversão para o homem que contempla viajar a lugares longínquos*, que reunia informações detalhadas sobre a África e o Oceano Índico. Esta obra foi fundamental para as grandes navegações e para a aventura portuguesa de contornar a África para alcançar a Índia, tendo sido muito útil a Vasco da Gama. Neste mapa, Mombasa é assinalada, havendo uma breve descrição da cidade na

obra *Kitab nuzhat al-mushtaq fi'khtiraq al-'afaq* que literalmente é *O Livro das jornadas agradáveis a terras distantes* ou *O prazer daquele que almeja cruzar os horizontes*.

Cerca de 70 anos mais tarde, Ibn Batuta, por sua vez, fez uma viagem a toda aquela região do Índico na qual Mombaça se incluía, entre 1328 e 1330 registrando em seu diário de viagem a variedade de formas de governo e a comparação entre Délhi, Ta'izz, capital do Iêmen e Áden. Uma vez que era autoridade na lei e na religião islâmica, era um hóspede muito bem-vindo dos oficiais locais, participando ativamente da rede de hospitalidade da irmandade islâmica, descrevendo banquetes e encontros com pessoas importantes. Preparado para funções administrativas, ele tinha a habilidade de travar relações e de observar com cuidado o jogo de poder. Ao chegar na África ele descreve uma forma diferente do sultanato, que predominava em Délhi, no Iêmen ou em Áden. Eram cidades-portos, espécie de repúblicas de mercadores, que fundiam pelos seus contatos, costumes tão distantes quanto as dádivas rituais indianas de boas vindas, e o costume do Oriente Médio de borrifar água de rosa de Damasco sobre os convidados para a audiência com o Cheikh. Assim o eram também as cidades de Mogadíscio e Mombasa. Na primeira, Ibn Batuta foi recebido com um banquete de três dias em que a influência indiana se estendia à cozinha enquanto o banquete era servido em tigelas chinesas<sup>24</sup>.

Assim, era de se esperar que uma grande expectativa pairasse sobre os portugueses, quando eles chegaram a este lugar, que já era descrito em esplendores na literatura árabe por cerca de 150 anos. No entanto, a recepção foi fria e cheia de suspeita, com lances de emboscadas e com o desvanecimento da crença de que era uma cidade de tolerância. Os cristãos aqui eram escravos e a animosidade para com eles era notória. Os portugueses saqueariam a cidade em 1502 e um período de instabilidade se instalou, até que as formas de governo descritas por Ibn Batuta foram suplantadas pelo império português no fim do século XVI, domínio que se estendeu por um século, quando ruiu sob a pressão do Sultanato de Oman. Sobre o ambiente em Mombaça, o roteiro de viagem traça o seguinte panorama da gente moura: “depois de termos conhecida a malícia e treyçam que estes perros quiseram pôr em obra contra nós” (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 41). A associação dos mouros com

---

<sup>24</sup> Voyages de Ibn Batutah. Texte arabe accompagné d'une traduction par C. Defrémery et Le Dr. B. R. Sanguinetti. Société Asiatique. Imprimerie Nationale. 1877. Vol 2. pp.180-192

cães (perros), que se repete três vezes nesta passagem, expõe um desprezo visceral e a possibilidade nula de negociação. Aqui a dissimulação e a animosidade imperam para com os navegadores, mais que o medo e a inocência dos americanos em relação aos estrangeiros.

No entanto, é preciso notar, que a crença no Preste João e numa Índia cristã, produzia um engano de observação que se alinha com aquele de Colombo que cria ter chegado às ilhas mais orientais da Ásia quando aportou nas Antilhas (daí mesmo este nome Antilhas). Assim, quando o roteiro faz referência aos cativos cristãos presos em ferros vistos na cidade, pode de fato se referir a indianos, a quem, em um encontro de embarcações, os portugueses mostraram um retábulo de Nossa Senhora com o menino Jesus aos pés da cruz e os apóstolos. Os indianos se curvaram diante da pintura, no que pareceu aos portugueses, uma prova explícita de que eram cristãos (mas o que os indianos entenderam da imagem esconde-se no silêncio da história, no entanto, o fato de oferecerem cravo e pimenta à imagem ou aos marinheiros parece dizer algo, o engano mútuo em ação). Por outro lado, o roteirista diz que os cristãos vistos, não eram “estantes”, isto é não eram vizinhos, mas encontravam-se ali acidentalmente. Esta confusão se repete ao longo da jornada. Tomando cativos se aproximam de Milinde, ao que os cativos apontam barcos que dizem ser de cristãos e que eram indianos. Em Milinde, o “rei” local apresenta-se em toda pompa, adamascados e cetins, assentos, homens de cavalaria encenando. Apesar de todos os rogos e motivos, Vasco da Gama se recusa a descer à terra, dominado pela desconfiança que os episódios anteriores lhe ensinaram.

Os indianos nas barcas fundeadas pediram licença para fazer uma noite de festa aos cristãos (chamados por eles de christes) e “tiraram muitas bombardas e lançavam foguetes e davam grandes gritas” (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 47). Estiveram em Milinde por 9 dias e “sempre se faziam em terra, muitas festas”. Por fim, recebem um piloto “cristão” em troca de um fidalgo que haviam feito refém. É em Milinde que ficam sabendo que existe Qualecut. Por sua vez, o piloto lhes dá a informação que a cidade com mais cristãos era Quyluee. Vasco da Gama entende que, navegando costa acima, encontrariam um grande golfo (enseada) e um estreito onde está “o Mar Ruyvo e a casa de Meca”.

Chegaram enfim a Calecut. Segundo arquivos sobre os topônimos da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, a composição de

poder e a distribuição do comércio estavam ligados às etnias e ao modo como elas se organizaram ao redor do Zamorim:

No seu apogeu era uma cidade cosmopolita, beneficiando, sobretudo da presença de comunidades mercantis muçulmanas que detinham o controlo sobre o porto e o comércio da cidade. Esta cedência da exploração do comércio e navegação a estrangeiros devia-se ao impedimento religioso de que as viagens marítimas eram alvo nas castas superiores Hindus. Assim, apesar de assumir o título de Samorim (Samuttiri), ou seja, “Rei do Mar”, o Rajá de Calicute não intervinha directamente na gestão portuária e comercial, retirando desta apenas os benefícios fiscais subsequentes.

Os mercadores muçulmanos estabeleceram assim uma relação simbiótica com o Samorim, sendo-lhes garantida a liberdade religiosa e sendo a autoridade judicial assumida pelos líderes das duas comunidades em que os muçulmanos se dividiam: os Mappilas e os Pardesis. Os primeiros, denominados pelos portugueses como “Mouros da Terra”, eram descendentes de casamentos entre mercadores árabes ou persas e mulheres locais, normalmente originárias de castas inferiores. A comunidade de muçulmanos nativos, advinda destas ligações, assumia o domínio do comércio de média distância e inter-asiático, encontrando-se excluída do lucrativo comércio de especiarias do Índico Ocidental. Este era controlado pelos Pardesis, ou “Mouros de Meca”, mercadores egípcios, árabes ou persas, instalados na cidade, que acumulavam desta forma riqueza e privilégios.

A estas comunidades de mercadores islâmicos acresciam-se outras comunidades entre as quais se destacava a comunidade Chetti, uma casta de comerciantes hindus do Coromandel. No século XIV fora também importante a comunidade chinesa, que tivera um importante papel no comércio da cidade, mas que, progressivamente, a abandonara (Ferreira, 2005, s. p).

Chegando à cidade, o capitão manda um dos degredados à cidade, e que vai com seus acompanhantes a casa de dois mouros de Tunes que falavam castelhano. O diálogo entre os mouros e o degredado foi o seguinte:

Al diablo que te doo: quem te traxo aquá? – vimos buscar cristãos e especiaria – porque nom manda quà elrey de Castella, elrey de França e a senhoria de Veneza? E elle lhe respondeu que elrey de Portugal nom queria consentir que eles quà mandassem e elles disseram que fazia bem. (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 51).

A surpresa por ver portugueses, o conhecimento da geopolítica europeia e o conhecimento de várias línguas mostram que os mouros eram bastante viajados. De outra parte, a justificativa do degredado, a busca por cristãos e por especiarias, confirmam o propósito transcendente da viagem e o apelo aos sentidos que as especiarias carregavam consigo. A economia vinha a reboque deste desejo sagrado e sensível. A viagem impregnava a imaginação com visões, com cheiros e com sabores. A possibilidade da experiência do mundo longínquo através do sabor e do cheiro; a sensualidade que se transformava em mercadoria de luxo também mostra os mecanismos sofisticados que advinham do desejo na criação do valor exorbitante que estes itens assumiam na Europa. Mas o espanto maior é diante da língua, quando os mouros lhes anunciam a chegada à Índia:

muitos robis, muitas esmeraldas: muitas graças devês de dar a Deus por vos trazer a terra honde há tanta riqueza – era pera nós isto tanto espanto, que o ouvíamos fallar e não criamos que homem ouvesse tam longe de Portugal que nos emtendese nossa fala. (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 51, 52).

A descrição de Calecute vem impregnada de mal-entendido, do desejo de encontrar nos confins o acolhimento cristão. Todos os detalhes desta gente são remetidos aos costumes cristãos, por mais exótico que fossem os trajes e a exposição dos corpos, os penteados e os cortes de cabelo, a profusão de anéis, de pulseiras, de colares e de brincos. O roteiro é categórico, são muito cobiçosos.

O título que cabia ao governante de Calecute era o de Samorim, forma aportuguesada de *Samutiri*, Samutiri Manavikraman Rajá. Ele morava distante da cidade e os portugueses mandaram uma mensagem a ele de que “huum embaixador d’elrey de Portugall estava alii e que trazia cartas dele, e que se elle mandasse, que ele lhás levaria lá onde ele estava” (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 53). Aos que levaram a mensagem, o rei presenteou com dois panos. O rei decidiu ir com seu séquito aos portugueses.

Ao chegar à cidade, o rei envia um wali, no original grafado “bale”, mas conforme nota esclarecedora do *Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, “que he como alquaide” (1861, p. 54). Com ele um batalhão de duzentos soldados armados de espadas e de adargas. Vasco da Gama vai com sua comitiva de 13 homens, dos quais o autor do roteiro foi um deles.

e todos íamos muito bem ataviados e lavávamos bombardas nos batés e trombetas e muitas bandeiras, e tanto que o capitam foy em terra, estava aquele alquayde com muitos homens consiguio armados, e deles sem armas, os quaes rreceberam o capitam com muito prazer e gasalhado, como homens que folgavam de nos ver. E elles loguo ao presente sam homens carregados, porque trazem aquellas armas nuas nas mãos. Alii trouxeram ao capitam mor humas andas d’omeeens em que os onrrados costumam em aquella terra d’andar (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 54).

Uma multidão os seguia e assistia à chegada destes homens do outro lado do mundo. Chegaram a um templo que, na sua crença errônea, enxergaram como Igreja a ponto de verem um nicho com uma “ymagem pequena, que eles diziam que Nosa Senhora”. Ali, o capitão parou para fazer suas orações. Não entraram na Igreja, porque o costume permitia apenas os officiantes de entrarem no recinto. Os navegantes foram aspergidos com uma

agoa benta, dam um barro branco que os christãos desta terra acostumam de poonr em as testas e nos peitos e em derredor do pescoço e em os buchos dos braços. Todas esta çerimonia fizeram ao capitam, e lhe davam aquelle barro que posése e o capitam o tomou e deu a guardar dando a emtender que depois o pomria. E outros muitos santos estavam pintados pelas paredes da igreja, os quais tinham diademoas, e a sua pintura hera em diversa maneira, porque os dentes eram tam grandes que saýam da boca, uma polegada e cada santo tinha quatro ou çinquo braços (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 57).

A confusão entre as deidades hindus e as cristãs parece fantástica aos olhos de um contemporâneo. No entanto, se pensarmos que sempre houve uma diferença na diversidade de modos de apresentação do cristianismo e que dentre povo tão distante, fosse razoável crer que os modos cristãos haviam se desnaturado em formas exóticas, talvez não seja tão absurdo aceitar esse mal-entendido. Além disso, as semelhanças, que queriam ver entre os povos, orientaram que tomassem as religiões hindus, também munidas de muitos santos, como uma variedade estranha, mas aceitável de cristianismo. Aqui o exótico é abafado em nome de um desejo de receber aquele povo como aliado no oriente. E a fé maometana parecia absolutamente distinta da religião hindu.

Quando se aproximaram do palácio, estavam guarnecidos por:

tambores e anafis e charamelas e uma espingarda, a qual ia atirando muyto amte nós” [...] “e a jemte era tanta que nom tinha conto, e os telhados e casas eram todos cheos, afóra a que conosco hia de rroldam, amtre a qual

jente hiriam ao menos dous mil homens d'armas (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 57, 58).

Atravessaram 4 portas, antes de chegarem à sala do Samorim. A cena diante do Samorim é um testemunho desta experiência festiva da alteridade. Além do luxo das vestes, do recinto e do assento do Samorim, características óbvias e que saltam aos olhos no texto, outras atitudes menos ostensivas são fundamentais. Por exemplo, a observação de Vasco da Gama do modo de comportar-se diante da autoridade permitiu que fizesse a reverência correta ao Samorim. O Samorim ficava distanciado do público, sem contato imediato, protegido por cortinados. Esta mesma ação profilática de distanciamento da realeza poderá ser observada quando o Rei Manuel I, um ano depois, participar das cerimônias de lançamento da frota de Pedro Álvares Cabral, mantendo-se num palanquim vedado aos olhos do público por cortinas. Só o copeiro do Samorim o atende diretamente. O Chefe de Estado oferece, em seguida, sua hospitalidade, ofertando água para que lavem as mãos e a seguir manda servir frutas. Ele fica observando como comem e começa a rir-se com seus privados. Logo, porém retoma sua fala e elogia os viajantes.

Era a chance de Vasco da Gama dizer ao que veio, da parte de quem. Ele responde que lhe trazia uma embaixada que só poderia lhe entregar pessoalmente. Deste modo, o rei os conduz a uma câmara privada, longe dos olhos do público. Apenas o Samorim e Vasco da Gama entram. Aí, Vasco da Gama conta a história de mais de 60 anos de patrocínio real e de viagens pela costa da África, um projeto de longo prazo que se realizava ali naquele momento. A vontade de encontrar reis cristãos é mencionada “nam porque lhes fosse necessário ouro nem prata, porque tinham tanto em avodança que lhe nom era necessário avello desta terra” (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 62). Note-se que a ordem era peremptória, Vasco da Gama não podia retornar antes de haver encontrado o rei cristão e lhe dar as duas cartas que trazia consigo. Nestas cartas, o rei se declara irmão e amigo do rei dos confins. Com isso, o Samorim afirma que enviará junto com Vasco, em seu retorno, uma embaixada ao rei de Portugal.

No dia seguinte, Vasco da Gama manda entregar os presentes ao Samorim que passaram pelos vizires e pelos walis antes de chegarem ao rei. Quando os altos funcionários viram aqueles presentes,

começaram a se rir daquele serviço, dizendo que nom era aquillo nada pera mandar a elrey que mais o prove mercador que vinha de Meca ou

dos índios lhe dava mais que aquilo, e que se lhe queria fazer serviço que lhe mandáse algum ouro, porque el rey nom havia de tomar aquilo. E o capitam vendo isto asy ouve menencoria, e disse que nom trazia ouro e mais nom era mercador, mas que era embaixador e que d'aquyllo que trazia d'aquyllo que lhe dava, o qual era do seu e nam do d'elrey (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 64).

Antevendo o futuro que a chegada dos portugueses irremediavelmente trazia, colocando-se como novos agente de transação direta, já em cena na disputa pelo controle das rotas, as mesmas rotas que foram dominadas por séculos pelos muçulmanos, a situação não poderia transcorrer sem tensão. Os pardesis queviram nesta chegada seu status privilegiado no consórcio com o Samorim ficar em risco. A defensiva e a rejeição foram rapidamente postas em ação. Neste ponto, a intriga palaciana se faz valer justamente da cerimônia de troca de presentes.

Valendo-se do domínio de uma etiqueta, assim como de um protocolo, manejam a embaixada de Vasco da Gama, isolando-a. Envolvendo o Samorim com camadas que filtravam e dirigiam o selo real. O Samorim estava enredado e só podia ver o que os pardesis que controlavam o acesso ao rei quisessem que ele visse, até mesmo porque se tratava da palavra deles contra a de estrangeiros. Este confinamento do Samorim, confinamento sem confinamento, ressalte-se, testemunhando o lugar do rei numa corte, pode ser acompanhado na procissão diante da cidade, que culminava na travessia das quatro portas, o rei guardado do povo dentro de recintos senão concêntricos pelo menos distanciados do acesso imediato. Tanto o é que a multidão foi sendo barrada !a medida que a embaixada de Vasco da Gama avançava guarnecida por um exército de 200 homens com espadas nuas. Nesta hora, o relato diz que muitos se feriram, tentando ultrapassar as portas, sendo rechaçados pelos guardas.

Para responder ao *frisson* que provocava a chegada dos cristãos, a elite funcionária e burocrata muçulmana, conduzia a ação para longe dos olhos do samorim, deixando para o ambiente mais árido e menos efervescente das antessalas, o cumprimento protocolar de lançamento das dádivas no tesouro e filtrando o que de fato chegava às mãos do Samorim, sem contar o que se desviava em nome dos favores e das alianças no decorrer da cadeia de distribuição e contra distribuição das dádivas.

Na estrutura do relato, observa-se um crescente na traição, quase como se tivesse sido escrito depois, já numa ordenação da memória. Entretanto, os temas oscilam e o autor vai perdendo a concatenação dos eventos, numa atividade mais livre de

associação. O tema da traição unifica todo o relato. Com base nesta informação de primeira mão sobre a margem estreita de uma diplomacia palaciana e hostil é que o rei Manuel tomou a precaução de que Pedro Álvares Cabral saísse armado e, de fato, ele terminou bombardeando Calecute em 1500, não sem antes cravar o nome do Rei e do Cristo na Terra de Santa Cruz.

A intriga é a costura do relato e o desfecho funciona como o testemunho final da dissimulação, assumindo, por vezes, aquele tom premonitório dos naufrágios. A inevitabilidade da tragédia que se anuncia é posta em prática por meio de uma festa, um rito complicado de apresentações, de bastidores e de performances públicas e graus de privacidade. De modo que o elemento-chave da traição é desencadeado na recepção da dádiva, que foi escarnecida pelos funcionários intermediários do Rei, que aos ouvidos do rei insinuavam a mediocridade do presente, que nem era digno de lhe ser apresentado.

A menencória (como se gafava o termo, então) ou melancolia é o sentimento citado para descrever o estado em que Vasco da Gama ficou diante daquela situação de impotência. Note-se que a melancolia era um grande tema de época e se referia a um *pathos* restituído pela bílis negra, sendo ela o quarto e o último temperamento da medicina hipocrática. A ela corresponde o abandono das veleidades e o tom apocalíptico do fim do século. Indeciso e sem força enunciativa, o discurso em defesa de sua dádiva e a rejeição do lugar de mercador que era imposto como desmerecimento da comitiva de Vasco da Gama parece vago e sugere que o capitão foi pego de surpresa e desarmado na crença de sua própria superioridade.

Mesmo assim ou só podendo fazê-lo assim, ele defende o rei e assume a responsabilidade pelo presente que ele podia dar. Que a pecha da pobreza da dádiva recaísse sobre ele e não sobre o rei que deveria ser recebido como potência! Esta era a melancolia que o perseguia de ter feito má figura diante de um rei que se cortejava para uma aliança fundamental. A oferta desdenhada faz com que o rei português seja de saída, enfraquecido. Daí a agonia de uma missão que parecia fracassada. Ofendido em sua dignidade, Vasco da Gama esboça reaver as dádivas, já que eram desdenhadas, mas, uma vez dado, não há volta, os funcionários ficam com o presente. É o início de uma animosidade que redundaria em guerra. A ferro e a fogo seriam tratados todos os que recusassem em aceitar o maior presente de todos: a conversão.

Vasco da Gama, como último recurso, pede uma audiência com o Samorim, ao que os funcionários lhe respondem que aguarde, pois iriam com ele. Sem remédio, ele aguardou em vão o retorno e num arroubo quis ir ter com o rei sem se anunciar. Seus conselheiros, no entanto o demovem. Uma interessante passagem escapa pela pena do roteirista, que contrasta fortemente o ânimo do capitão com a disposição da comitiva. Afinal, tinham chegado numa terra de delícias e foram recebidos com pompa: “e nós, contudo nom deixavamos de nos desemfadar, e quantavamos e bailavamos ás trombetas, e tomavamos muito prazer” (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 65).

O capitão preocupava-se como agente do rei e encarnava já um futuro, os desdobramentos daquele encontro, planejando e montando seu discurso, numa estratégia para o que vinha a seguir, preocupado com a importância da aliança e da amizade entre as nações. Sobretudo, no momento em que a recusa de presentes, a interferência dos mouros no acesso ao Samorim e seu poder de influência criavam ameaças concretas ao estabelecimento dos portugueses naquela parte do mundo. Contudo, os demais homens da comitiva pareciam estar absortos no presente, desfrutando da alteridade, de uma conquista e de um deslumbramento com que eram hospedados.

No dia seguinte, os funcionários retornam, haviam preparado a audiência, com requintes de intimidação. A comitiva de Vasco da Gama, desta vez, sem o relato da assistência de multidões, é levada ao palácio, onde havia muita gente armada, foram deixados quatro horas diante da porta fechada da sala de audiências do Samorim. Por fim, o Samorim ordena que entre apenas Vasco da Gama e dois dos seus homens. O capitão escolhe Fernam Martinz, que sabia falar árabe e o seu escrivão.

O Samorim disse-lhe que o havia aguardado no dia anterior. Vasco da Gama se escusa a entrar no assunto da artimanha dos funcionários e alega o cansaço da viagem. Ao que o governante indiano replica que o capitão alegava vir de um reino muito rico, mas que não lhe enviara presentes, senão uma carta que ainda não lhe fora entregue. A resposta de Vasco vai ao cerne da questão: “porque elle nam vinha senam a ver e a descobrir” (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 65). O desejo de expansão dos horizontes, a viagem de descobrimento é também uma viagem de pesquisa. A ignorância que os portugueses tinham de Calecute é patente e de que aquela viagem era só o início “e que quando quá tornassem outros navios elle veria o que lhe traziam” (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 65).

Um interessante diálogo a propósito da descoberta se desenrola:

que era o que elle vinha descobrir pedras ou homens? Que pois vinha descobrir homens como dizia, porque nom trazia alguma cousa? E mais lhe disseram que elle trazia huma Santa Maria d'ouro [Com certeza, o Samorim não perguntou por uma Santa Maria, mas seu serviço secreto, talvez ouvindo da própria comitiva, descobriu e dourou a pílula da presença de uma imagem no navio]. Responde o capitão: a santa maria que elle trazia nom era d'ouro, e que ainda que fora d'ouro que elle lha nom dera, por quanto ella o trazia pello maar e o trouxera a sua terra [Invocando a condição de amuleto e de proteção da nave, ele mostra que ela não poderia ser um presente. O rei então pede a carta, ao que o capitão pede por mercê] porquanto os mouros lhe queriam mall e nam aviam de dizer senam o contrario, que madáse chamar um christam que soubése falar arravia dos mouros (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 65).

Nesta situação de risco, a carta escrita em árabe, poderia ser usada pelos mouros para induzir o entendimento do Samorim, que não falava árabe. O rei concede o pedido, chamam um mancebo nomeado aqui de Quaram que, no entanto, não sabia ler em árabe. Assim quatro mouros leram a carta e a traduziram ao Samorim que ficou contente com o conteúdo.

A troca começa a se estabelecer, os termos, ainda que vagos, sugerem uma situação de pares em negociação. O governante pergunta pelas mercadorias que havia em Portugal e manda que retornem ao navio para poderem mostrar as tais mercadorias e fizessem a melhor propaganda possível delas. Contudo, ao retornarem, o wali junto com os mercadores mouros os prende, retardando sua volta ao navio. Quando os ânimos se acirram, os portugueses são trancados num quarto e uma guarda armada impede o deslocamento da comitiva. Tomados como reféns, os mouros ainda planejavam sequestrar os navios que estavam sob o comando do irmão de Vasco da Gama.

A situação delicada em que culmina a embaixada à Índia é, de um lado, o prenúncio de um rearranjo global das forças e das hierarquias mundiais em face dos novos atores, dotados de tecnologia e de armas sem comparação; de outro lado, era uma tensão imediata de temor pelas próprias vidas que estavam por um fio. Esta agonia não tira o apetite e cearam muito bem. No dia seguinte, depois que os ânimos já estavam mais amainados, foi explicado aos portugueses, que o costume local é que os navios descarreguem suas mercadorias e que os tripulantes só retornem aos navios depois de toda mercadoria negociada. Diante da empedernida resistência em reconhecê-los como

embaixadores e insistir na sua condição de mercadores, Vasco da Gama cede e escreve ao irmão que envie as mercadorias, ao que os portugueses são soltos. O capitão retorna ao navio e manda mensagem ao Samorim de tudo que sucedera e que cumprira o ordenado e que estava ao serviço Dele. O rei promete o castigo por tais abusos e envia mercadores para ver as mercadorias e ordena que os mouros não deveriam se aproximar dos portugueses e, caso o fizessem, os guardas deveriam executá-los sumariamente.

Se num primeiro momento foram ovacionados pela população, agora quando circulavam pelas ruas depois do incidente diplomático, recebiam o desprezo dos mouros que cuspiam no chão e ao vê-los e pejorativamente os chamavam de “Portugal”.

Note-se que não estão de fato em Calecute, mas nas adjacências, Pandarani mais exatamente, e frente a tamanha perfídia, os portugueses se foram a Calecute, onde fazendo pazes, receberam a população nos navios e trocaram com os mercadores locais. Assim envolvidos na aliança, venderam o que tinham e descobriram como as coisas eram muito mais baratas lá do que em Portugal. Ao mesmo tempo, abrindo-se à troca podiam levar amostras do que a Índia oferecia: cravo, canela, pedra finas. A estratégia de aproximação pelo comércio teve efeito e Vasco da Gama resolve deixar um feitor, um escrivão e alguns homens com mercadorias.

É hora de partir, Vasco da Gama manda mensagem ao Samorim, perguntando-lhe se queria enviar homens a Portugal. O governante indiano, entretanto, já estava farto e aconselhado pelos seus funcionários, responde grosseiramente que se querem partir que paguem a estadia. Outra emboscada é preparada e os portugueses, que Vasco da Gama designou para formarem uma feitoria na cidade, foram tomados como reféns.

A intriga dos mouros enfim funcionara, mas de novo aparece a figura do mouro que os avisa do plano de matarem-nos a todos para que não regressem a Portugal. Mais uma vez é por intermédio de uma figura ambígua, que trai sua civilização em prol de uma alteridade, ou do encontro com esta alteridade, que vê com simpatia esta cultura nova, que doravante seria uma presença contínua para além do bem e do mal. O jogo da dissimulação também tinha dois lados: os portugueses mantiveram-se amigos, enquanto seus homens permaneciam reféns, até que, mantendo a confiança, foram visitados por notáveis, os quais Vasco da Gama pegou como reféns, em troca dos seus presos em terra. Uma negociação se arrasta. Neste ínterim, um mouro foge para as naus portuguesas, pedindo asilo. Vasco da Gama em vista da “raposia” desta gente resolve partir levando ainda alguns reféns.

Huma quarta feira, que foram vintanove dias do dito mez d'agosto, visto como já tínhamos achado e descuberto o que vínhamos buscar, asy de especiaria como de pedras preciosas, e como nom podyamos acabar de nos despedir da terra com paz e amigos da gente, ouve por conselho o capitam moor com os outros capitães de nos partirmos e levarmos aquelles homens que tínhamos, porque aquelles tornando a Calecut fariam fazer amizades, e logo fizemos as velas e nos partimos caminho de Portugall, vindo todos muito ledos por sermos tam bem aventurados de acharmos tam grande cousa como tínhamos achada. (*Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*, 1861, p. 86, 87).

Vasco da Gama enfim, retornou com sucesso de sua Viagem às Índias, enterrou seu irmão em Cabo Verde, perdeu metade da frota, era o preço que o Adamastor cobrava<sup>25</sup>. A euforia tomara conta de Portugal e seu rei Manuel I era louvado e recebia títulos de governante de terras distantes e estranhas, nas quais ele nunca haveria de por os pés...

Para finalizar esta viagem épica, é importante trazer de volta as festas que permearam os encontros com tais povos que, em sua grande maioria, revelavam superioridade nos modos sobre os europeus, com suas cortes refinadas e sua existência cosmopolita que elaboravam intrincados rituais de cortesia e criavam as condições perfeitas para intrigas palacianas e para jogos políticos de grande complexidade entre um banquete e outro. Estas festas e estas civilizações, do Índico, mesmo vagamente conhecidas, não deixam de impressionar os pobres europeus, que saem ofendidos e dispostos a usar da força física contra essa gente cuja cortesia foi interpretada como dissimulação. A guerra, esta festa da mortandade, anuncia-se no horizonte, a partir do desentendimento no seio de outra festa, a da troca de embaixadas.

#### 4) Contatos inéditos em Pindorama

---

<sup>25</sup> Lusíadas, Canto V, 37-50. Os cantos VII-X recontam o contato e as relações de Vasco da Gama com a Calecute.

João de Barros, além de administrador, tinha um pendor para as letras e, influenciado pelo Renascimento, usou a língua portuguesa como bastião para a fixação da nação portuguesa, tendo escrito a segunda *Grammatica da Língua Portuguesa* e tendo se dedicado à pedagogia, sempre usando de exemplos morais e exortativos. Em 1522 publicou a *Crónica do Imperador Clarimundo. Décadas da Ásia* veio à luz como 4 volumes, o primeiro editado em 1552, sobre o qual esta tese se debruça. Como nunca fora na Ásia, esta história foi composta pelo depoimento de escravos que João de Barros comprava no Terreiro do Paço, pedindo-lhes que descrevessem a terra donde vinham. Em 1568, sofre um acidente vascular cerebral, falecendo dois anos depois, com uma dívida astronômica, que herdara da aventura mal sucedida ao Brasil em 1539 e da qual por amor de sua honra, pagou indenizações a todas as famílias que perderam seus entes neste empreendimento. Seus filhos, inclusive, renunciaram ao seu testamento, uma vez que ele morrera na mais completa miséria e só deixara dívidas. Mais tarde, Damião de Góis completaria as décadas com volumes extras.

O autor nos relata que o clima geral de festa engolia e processava, no interior do júbilo nacional, as lamentações daqueles que perderam os seus entes em tão grande feito; estas mesmas lamúrias aumentavam ainda mais o crédito do louvor. A abertura desta história oficial e vitoriosa é um chamado à missão cristianizante, que era, ao mesmo tempo, civilizadora, uma vez que “o demonio naquellas partes da infidelidade imperava” (Barros, 1778, Livro V, Capítulo I, p.379). Nesta altura, a demonização da alteridade seguia em pleno curso.

A morte, sombra do mar incógnito, que assolava por meio de novas doenças de tão variados climas, tão variadas dietas às quais foram submetidos e, principalmente, pelo medo de situações nunca vividas, que acometeu os marinheiros, fazia-os retornarem investidos de uma aura sagrada. Aqueles que superaram os riscos do além podiam temperar a aventura, que adquiria um aspecto fantástico diante das cargas de pimenta, de cravo, de canela, de pérolas e de pedrarias, que iluminavam a coroa portuguesa de maneira que “nem se achava escritura de gregos, romanos, ou de alguma outra nação, que contasse tamanho feito” (Barros, 1778, Livro V, Capítulo I, p.380). Haviam se tornado, mesmo que por um breve lapso de tempo, os mestres do desconhecido, autoridade plena dos únicos que estiveram lá do outro lado do mundo.

“Navegaram 3000 e tantas léguas, e contendêram com três ou quatro reis tão diferentes em lei, costumes e linguagem, sempre com vitória de todas as industrias e enganos da guerra que lhe fizeram” (Barros, 1778, Livro V, Capítulo I, p. 380). Assim, permeando a festa da recepção, está a imagem sangrenta da guerra no (des)encontro inesperado de outras culturas.

O sangue, a ventura e a promessa de esplendores assanhava ainda mais a conquista e imantava a solidariedade do Reino, que se irmanava num projeto audacioso “porque naqueles dias não se falava de outra cousa, que era para elle [el Rey] dobrado contentamento, saber quão prompta estava a vontade de seu povo pera prosseguir esta conquista” (Barros, 1778, Livro V, Capítulo I, p. 381). Como o tempo bom para a viagem era em março, deveriam retornar no ano seguinte às Índias com imensa esquadra, pois pelo que passara Vasco da Gama “parecia que mais havia de obrar neles [os estrangeiros] temor de armas do que amor de boas obras” (Barros, 1778, Livro V, Capítulo I, p. 381).

O espírito belicoso, que presidia a formação da Armada de 1500, é inequívoco, “convinha mostrar-se mui poderosa em armas, e em gente luzida” (Barros, 1778, Livro V, Capítulo I, p.381). Não eram apenas as armas, os homens de tal empreendimento deviam se sobressair com pompa, vencer tanto com a força como pela astúcia, numa prova de uma civilização superior também nos modos. Aqui lembramos a humilhação na corte do Samorim que Vasco da Gama sofrera. A perspectiva da violência tornava a faina da conquista uma celebração da peregrinação universal, não apenas dos portugueses, mas do gênero humano que recebia destes luzidos homens a luz da verdade em Cristo.

Esta é a preparatória para a construção e o lançamento da Armada, que seria capitaneada por Pedro Álvares Cabral em 1500. No dia 08 de março daquele ano, El Rei e toda a sua corte foram à missa na Igreja de Nossa Senhora de Belém, no Restelo, para a consagração da Armada “onde já as naos estavam com seu alardo de gente d’armas feito” (Barros, 1778, Livro V, Capítulo I, p. 382). A necessidade deste rito gigantesco, que punha corte e povo quase ombro a ombro, confirmava a transcendência do projeto e o caráter místico do lançamento da frota ao Mar Tenebroso. As treze naus estavam preparadas e o alarido das gentes de armas preenchia o cenário de festa. Houve o

sermão de dom Diogo Ortis, bispo de Ceuta, sobre o “argumento da empresa” que se lançava ao mar. No altar uma bandeira da Ordem da Cavalaria de Cristo foi benzida ao fim da cerimônia e, a seguir foi entregue por El Rei a Pedro Álvares com “solenidade de palavras que tais atos requerem”. El Rei, sendo corpo místico e corpo presente, ficava separado dos demais, durante toda a celebração, dentro de um camarim acortinado. Em sinal de honra, Pedro Álvares Cabral permaneceu com ele ali. Em seguida, uma solene procissão de relíquias e de cruzes conduziu a bandeira como sinal de vitórias espirituais e temporais. À frente, ia El Rei, Pedro Álvares e seus capitães, houve uma cerimônia de beija-mão e uma despedida.

A despedida é descrita em detalhes por João de Barros:

Foi de grande contemplação porque a maior parte do povo de Lisboa – por ser dia de festa e, mais, tão celebrada por El Rei – cobria aquelas praias e campos de Belém, muitos em batéis que rodeavam as naus, levando uns, trazendo outros. Assim, serviam todos com suas librés e bandeiras de cores diversas, que não parecia mar, mas um campo de flores, com a flor daquela mancebia juvenil que embarcava. E o que mais levantava o espírito destas cousas eram as trombetas, atabaques, sestros, tambores, frutas, pandeiros e té gaitas – cuja ventura foi andar em os campos, no apascentar dos gados – naquele dia tomaram posse de ir sobre as águas salgadas do mar. (Barros, 1778, Livro V, Capítulo I, p. 383).

Aqui todos os elementos se justapõem para além da ideologia imperial que se apresenta. Procissão de barcos, cores, bandeiras, música, Portugal inteiro abandona os campos e lança-se ao mar. Outra configuração se desenha aqui e a festa e sua narrativa é que testemunham esta evolução do prestígio que a terra conferia para o movimento do comércio e do contato transoceânico como alternativas da realização e ascensão, conforme a alegoria da gaita, instrumento pastoril que aqui celebra a partida marítima (Faoro, 2011, p.68). Não é só o lançamento da esquadra que assistimos, mas também os antigos valores religiosos da reconquista serem empenhados na criação de uma rota global que fundiria mercados e mentalidades e criaria outras formas de habitar um mundo; mundo outro que seria dominado pelo combate. É bom não esquecer que a navegação da Armada ia sob a bandeira de um Cristo militar, de armadura e de espada sobre seu cavalo (modelo ideal do cavaleiro luzido que João de Barros conclama a

entrar na nave e que cada família nobre oferecia um filho seu, neste dia, como testemunhavam as bandeiras que enchiam o cenário da festa de cores).

Em outro *front*, este de ordem psíquica, a alegria da despedida era um esconjuro contra o vazio das imensidões líquidas em trajetos que ainda eram novidades porque,

para viagem de tanto tempo, os homens buscavam de tudo para tirar a tristeza do mar. Com as quaes diferenças, que as vistas e os ouvidos sentiam, o coração de todos estava entre prazer e lágrimas por esta ser a mais formosa, e poderosa Armada que té aquelle tempo pera tão longe deste Reyno partira”(Barros, 1778, Livro V, Capítulo I, p. 383, 384).

Por isso dispunham de “té mil e duzentas pessoas, toda gente escolhida, limpa, bem armada, e provida para tão longa viagem” (Barros, 1778, Livro V, Capítulo I, p. 384). Aqui o confronto da realidade inaugural dos 1500 com o imprevisto e a decadência das naus, meio século depois, conforme foi visto a propósito dos naufrágios, é gritante. Para completar o arsenal, havia as armas espirituais para esta missão, na qual os mercados são os prêmios menores diante das almas a serem resgatadas. Por isso, embarcavam naquela Armada, oito frades da Ordem de São Francisco (todos eram barões), oito capelães e um vigário para administrar em terra os sacramentos na fortificação [aqui e no decorrer da viagem não definido onde seria esta fortificação, mas provavelmente em Calecute. A imposição da presença na Índia custaria um alto preço a esta Armada] que El rei mandava fazer. A primeira tarefa desta celebração de sangue era que “comettesse os Mouros, e gente idólatra daquelas partes” (Barros, 1778, Livro V, Capítulo I, p. 385). Os sacerdotes usariam o gládio espiritual do evangelho

que era denunciar-lhes o Evangelho com admoestações [já era um prenúncio do predicamento que redundava em colonização], e requerimentos da parte da Igreja Romana, pedindo-lhes que deixassem suas idolatrias, diabólicos ritos e costumes, e se convertessem á Fé do Christo, pera todos sermos unidos, e adjuntados em caridade de Lei, e amor, pois todos eramos obra de um Creador, e remidos per hum redemptor (Barros, 1778, Livro V, Capítulo I, p. 385).

A questão da alteridade extrema foi, então, posta em questão. A crença monoteísta, esta irmandade forçosa entre todos os homens, era para João de Barros, ecoando a ideologia imperial, o caminho mais rápido para que todos se ajustassem a um corolário único, ditado pela força. A exotividade mesma é uma qualidade avessa ao

divino porque foge da origem una que o cristianismo pressupõe. A educação para a integração ao mesmo credo seria a tarefa dos religiosos, como será visto ao fim desta tese “pera o qual caso lhe trouxessem totalas razões naturaes, e legaes, usando daquelas cerimônias, que o Direito Canônico dispõe” (Barros, 1778, Livro V, Capítulo I, p.385). A conjunção entre o uso das festas e o processo de redução da alteridade é explícita nesta passagem ao apresentar as cerimônias como método para o convencimento, o ensino e a conversão. Mas já sabiam que havia muitos corações empedernidos no Oriente, por isso, corria-se o risco de que “fossem tao contumazes, que não aceptassem esta ley de Fé, e negassem a lei de paz” (Barros, 1778, Livro V, Capítulo I, p. 385). Para estes, os soldados levariam a espada. Joao de Barros descortina as Armas e as Letras em ato na Conquista. Estabelece-se uma diferença de natureza e de grau entre a Descoberta e a Conquista.

João de Barros acreditava, contudo, que “o comércio e a comutação, este laço perene, que estende as relações pela dívida, era o meio mais eficaz pelo qual se conciliaria e trataria a paz e o amor” (Barros, 1778, Livro V, Capítulo I, p. 385). Por intermédio desta consideração, veem-se sinais da forma como cada evento mundano na mentalidade da época vinha carregado de um sentido extra. A troca seria o fundamento da polícia [entendida aqui segundo Laudelino Freire (1954) em seu *Grande e Novíssimo Dicionário da Língua Portuguesa*, como refinamento dos costumes, civilização, polidez] entre os homens. Note-se que intimamente ligado à nobreza e à corte, o discurso sempre gira em torno da etiqueta, seja ela dos cavaleiros, seja dos nobres, seja dos clérigos. Etiqueta que é tão meticulosa no Oriente, assim como em Portugal, mas que se excluem mutuamente na rivalidade religiosa. A polícia, contudo, vinha a reboque da “crença de verdade que cada um é obrigado a ter e crer em Deus, em tal caso lhes pusessem ferro e fogo e lhes fizessem crua guerra” (Barros, 1778, Livro V, Capítulo I, p. 386).

A narração celebradora dos feitos e organizadora dos ritos conferia legitimidade terrena e celestial ao domínio português dos oceanos e das terras. Contudo, deixa entrever que a celebração dos feitos ultrapassa as delícias do paraíso e instaura o desvario sangrento da conversão violenta. Ficando o ônus a cargo de quem não quisesse aceitar e a escolha dos agentes limitada entre a vida e a morte. A rua de mão única da modernidade estreita suas opções e não admite retorno.

Abre-se a brecha para o discurso de contestação da Conquista, dos efeitos não premeditados das ações e do desvio do projeto civilizador. Este exame crítico dos testemunhos, no calor dos acontecimentos, foi o cerne da obra de Bartolomeu de Las Casas que, debruçado sobre sua experiência, sobre seu conhecimento teológico, sua ligação com as esferas de decisão, fez uma exegese da época através dos relatos oficiais. Usa como referência o próprio João de Barros, citando inclusive, a passagem tratada acima, da qual extrai outro modo de acontecimento da festa de desencontro dos povos. Os trechos citados abaixo da obra de Las Casas são elucidativos, por se referirem à foz do Amazonas, bem como por fazer uma aproximação entre a experiência portuguesa e a espanhola, mostrando o mecanismo colonial que fundamenta o edifício discursivo da época.

Las Casas começa estes capítulos por nos informar sobre a viagem que Diogo de Lepe faz às Américas, na qual entrou pela primeira vez na foz do Amazonas (Marañom) em fevereiro de 1500 para roubar e para saquear os nativos da mesma forma que Vicente Yañez Pinzón fizera pouco antes naquele mesmo ano<sup>26</sup>. Pinzón também participara como capitão da Caravela Niña da expedição de Colombo. O relato desta viagem aparece em *Epístolas y Décadas del Orbe Novo de Pedro Mártir de Anglería* publicado em 1501<sup>27</sup>. No capítulo 173, da *História de las Indias* é relatado o caso em que os índios, fugindo do encontro com os estrangeiros, deixam os rastros pela praia e que os espanhóis, não encontrando nada de proveito, leia-se nem ouro nem pérolas, resolveram tomar 36 cativos. Segundo, nosso autor, é preciso contar

sus obras pésimas, y los que hoy, sin ceguedad, las oimos podamos afirmar, sin escrúpulo de conciencia, haberse movido estos á hacer estos descubrimientos, más por robar y hacerse ricos, com daños y escândalos, captiveiros y muertes desta gente que por convertirlos (Las Casas, 1875, Livro I, Vol II, p. 451).

---

<sup>26</sup> Logo após a chegada de Cabral às terras que mais tarde seriam brasileiras, Gonçalo Coelho em 1501, explora a costa à altura de onde hoje é o Rio Grande do Norte, navegaram até Cananéia, confirmando a ideia de que era terra firme e não uma ilha. O único relato desta expedição é o Vespucci, que é reconhecido pelas falasas informações e o desejo de vangloriar-se ao que ele omite o nome de Gonçalo Coelho que, no entanto, é confirmado pela cartografia da época. (Instituto Camões. Viagens, Viajantes e navegadores. Disponível em <http://cvc.instituto-camoes.pt/navegaport/d18.html>, consultado em 28/04/2016)

<sup>27</sup> Centro Internacional de Estudos Históricos Cisneros. Centro Virtual Cisneros. Martínez, Carmem Pumar. Verbete 84: Petrus Martyr Anglerius. Disponível em <http://www2.uah.es/cisneros/carpeta/images/pdfs/233.pdf>, consultado em 14/08/2015.

Vale destacar que Las Casas é o primeiro a trazer o conflito entre a ideologia, calcada no sagrado, e as necessidades capitalistas do empreendimento secular. O paradoxo da modernidade começa a se esboçar ali e se a crítica atinge diretamente a ganância dos homens, não deixa por menos, e isto ficará explícito entre os jesuítas e sua educação indígena, o *ethos* religioso, os sentidos da conversão e a violência que ela acarreta.

Diogo de Lepe, por sua vez, toma reféns, que seriam entregues ao Bispo de Badajoz em Sevilha. De forma indireta, Las Casas aponta para a coparticipação da Igreja na rapina e no sequestro, quando aceita a dádiva de homens que os aventureiros levavam à Europa.

A ilustre tarefa da conversão, tão piamente celebrada e honrada pelos reis da Ibéria foi assim descrita por Las Casas:

Por manera, que á porradas habían de recibir la fe, aunque les pesase, como Mahoma introdujo en el mundo su secta, y también que, aunque no quisiesen, habían de usar el comercio y trocar sus cosas por las ajenas, si no tenían necesidad dellas (1875, Livro I, Vol II, p. 455).

Com sua singular lucidez e compreensão, fora do circuito ideológico de época, Las Casas relativizou a posição ibérica assemelhando-a às práticas guerreiras de conversão muçulmanas. Diferente das glórias feéricas, que fascinavam seus contemporâneos, ele sentia-se amedrontado pelo desvio da energia criativa ibérica para a pura carnificina e espoliação

A ideia de excesso adjacente ao que caracteriza o festivo, em seus efeitos faustosos e nefastos, revela este comportamento que desperta o incontrolável e deixa como rastro o surto de violência. Assim, o empreendimento pode ser visto como o limiar festivo que suspende todos os constrangimentos, pois se não havia inteligibilidade, o entendimento por um fio, estavam suspensas as sanções morais, num direito ao desvario justificado pela incerteza do estatuto humano destes seres indescritíveis. Ainda mais que eram corroborados, sob o manto de uma tarefa divina, uma vez que uns e outros, por mais que fossem gananciosos, não tinham ainda como se expressar fora da religião. A religião funcionava ali como a justificação última e como a permissão ampla para esta violência.

No jogo das mentalidades, houvera uma conversão dos valores fundamentais do cristianismo em ferocidade crua. A face mortífera da colonização em seus aspectos agonísticos deixa-se entrever e complementa o teatro dos homens de então:

Miedo tengo que los portugueses buscaban achaques, con color de dilatar la religión cristiana, para despojar la India del oro y plata y especería que tenia, y otras riquezas, y usurpar á los Reyes naturales sus señoríos y libertad, como nosotros los castellanos habemos hallado para estirpar y asolar nuestras Indias, y todo procede de la grande y espesa ceguedad, que, por nuestros pecados, en Portugal y Castilla caer há Dios permitido; y es manifiesto, que primero comenzó en Portugal que en Castilla, como parece clarísimo en los principios, y medios, y fines que han tenido los portugueses en la tierra de Guinea [...] Gran ceguedad es, y plega á Dios que no intervenga grande malicia, querer que los infieles de cualquiera supersticiosa religión que puedan ser, fuera de herejes, que la fe católica una vez hayan voluntariamente recibido, la reciban con requerimientos y protestaciones y amenazas que si no la reciben, aunque les sea persuadida por cuantas razones naturales quisiéremos, por el mismo caso pierdan las haciendas, los cuerpos y las ánimas, perdiendo miserandamente, por guerras crueles, las vidas (Las Casas, 1875, Livro I, Vol II, p. 455, 456).

Neste ponto podemos assistir como, mesmo distanciando o seu olhar do comum dos homens, Las Casas ainda assim pertencia, e não podia escapar à sua época, já que, ao mesmo tempo em que percebia a violência da ocupação entre os povos americanos e mantinha os hereges muçulmanos como categoria à parte (fuera de herejes), a qual era justificado que o braço cristão destroçasse. Por esta via, a alteridade absoluta do indígena da América é posta em relevo enquanto o mouro era o outro vizinho da cristandade, em choque, reconhecido às avessas como inimigo. O não reconhecimento de vizinhança, de total estranheza do indígena da América é também a possibilidade de sua relativização e de uma concessão temporária da dúvida. Travestido como infantil, a ele se destinava a tutela em geral e a punição em caso de recusa. Vistos como incapazes, deveriam ser protegidos da sanha da empresa colonial.

A violência latente no processo de reconhecimento e de ocupação das terras recém-encontradas pode ser acompanhada pelos indícios distribuídos por cartas que dão conta da chegada da armada de 1500 ao que viria ser o Brasil e pelo depoimento dos

primeiros viajantes que aqui aportaram. Uma violência disseminada nos ritos e oriunda na falta geral de compreensão entre os envolvidos naqueles encontros fatídicos do século XVI e que irremediavelmente mudaram o curso da história de ambos os lados do Atlântico.

Começamos pela *Relação do Português Anônimo* (1500) que, durante os três primeiros séculos (do século XVI ao XIX), até a publicação da Carta de Caminha, foi a principal referência para o Achamento das terras do lado de cá do Atlântico Sul. A Armada ia para a Índia e para Sofala [outro nome para Arábia] em nome d'El Rei Dom Manuel I, que desde Vasco da Gama acrescentara ao seu longo título Rei da Arábia e da Etiópia (não que os árabes e etíopes soubessem disso, aliás a Etiópia jamais foi colônia). A chegada às terras desconhecidas, depois batizada de Santa Cruz, é marcada por uma tormenta e pelo tormento de não se entenderem nem por fala, nem por gestos com os naturais do lugar. No âmbito do desentendimento mútuo, no dia 26 de abril ocorre uma missa que se mistura a uma festa indígena. A festa aproxima sem produzir sentido ou talvez ela fosse o próprio sentido na pantomima do espanto mútuo.

A prática de abandonar degredados para que aprendam línguas e costumes é recorrente. Os degredados serão os primeiros intérpretes e informantes. Deixou dois banidos no dito lugar, os quais começaram a chorar, o pior castigo, a prisão sem muros e sem fuga, o abandono. E os homens daquela terra os confortavam e mostravam ter piedade deles (*Relação do Português Anônimo*, 2001, p. 131-141). O choro de angústia dos que ficaram abandonados à falta de sentido encontrava contrapartida na hospitalidade dos ditos selvagens. Este acolhimento, por sua vez, será muitas vezes citado nos primeiros relatos. O anônimo e o abandonado; juntos o que escreve e o sobre o que se escreve; memória de outrem que sobreviveu a sua identidade, e mesmo anônimos autor e personagem dão testemunho vivo de uma experiência única vivida por muitos. Abandono ao exotismo

A clássica Carta de Pero Vaz de Caminha, por sua vez, trata de outra forma a ausência de entendimento nos primeiros encontros com os autóctones. O documento ficou perdido por quase três séculos, só vindo à luz em 1815<sup>28</sup>. Os elementos

---

<sup>28</sup> O próprio Aires do Casal relata assim a descoberta do documento: “Havendo relatado o descobrimento do Brazil com Barroz, Goes e Ozorio à vista, comunicando-se-me depois no Arquivo Real da Marinha do Rio de Janeiro a copia d’huma carta escrita em Porto Seguro pelo mencionado Pero Vaz de Caminha,

etnográficos dela são impressionantes, mas onde a lacuna da compreensão é incontornável, Caminha atribuiu os seus próprios sentidos e os dos portugueses em geral, usando termos comparativos com o mundo comum dos portugueses, mergulhando ainda mais na dita cegueira sobre a qual Las Casas alertava. A cegueira de só ver a si próprio espelhado no desconhecido.

Uma diferença fundamental para com a *Relação do Português Anônimo* precisa ser colocada, para que se entenda essa adjectivação e comparação na Carta de Caminha: ele é a voz oficial e deve infomar objetivamente ao aparelho de Estado essa visita. Ao mesmo tempo o encontro traz a possibilidade de conhecimento e a busca por termos de tradução vai a reboque, para apresentar aspectos inenarráveis de maneira compreensível aos que não compartilham desta experiência. O meio textual desta descrição impossível é o recurso à fórmula do “como se”. Este “como se” é o efeito de sentido para que haja recepção e a mensagem prossiga, produzindo significação. É assim que vem à tona por toda a carta, e nos documentos em geral da época, o espanto dos corpos nus e a pressuposição de uma inocência que mais tarde seria o mote de Rousseau para o bom selvagem.

Caminha narra o espetáculo do encontro: dois índios são embarcados na nau capitânia, Pedro Álvares está numa cadeira sobre um tapete e porta um colar de ouro. Todos estes itens são signos de poder. Os índios apresentam-se coroados de penas e têm os lábios vazados e atravessados por bastões [seriam itens de poder? E se forem que tipo de poder? Nada explica]. Acenderam tochas. O primeiro momento é sem gesto e sem cortesia, apenas silêncio. Ao primeiro gesto, o apontar dos índios para o colar do capitão, abre-se a porta da interpretação unívoca. É o metalismo ou a pureza alquímica do ouro, a substância transmutada, que põem na pena de Caminha suposições francamente desejadas de ofertas de fabulosas riquezas? Mostram-lhes os animais a bordo, os índios assustam-se com a galinha e ignoram o carneiro. É oferecido um jantar: pão, pescado cozido, confeito, farteis [bolos de açúcar e amêndoa envolvidos numa massa de farinha de trigo], mel e figos secos. Os homens da terra se recusam à comunhão, provam e lançam fora o que levam à boca, recusam vinho e água [outra

---

companheiro de Pedralvez, que refere o caso em contrario daquieloutros, não só com miudezas, mas até com veracidade palpável, me vi obrigado a dar-lhe preferencia; e estimei tanto este encontro que escrupullzo faria injustiça aos meus leitores não lhes dando aqui dela a copia seguinte” (1817. p.12).

pantomima, essa imitação de gestos à guisa de compreensão]. Essa simulação de banquete

Agradaram-se das contas do rosário. “Isto tomavamonos asy polo desejarmonos; mas se ele queria dezer que levaria has comtas, e mais o ho colar, isto nom queriamonos emtemder; perque lho nom aviamos de dar” (Aires do Casal, 1817, p. 17). A interpretação de mão única oferecia o jantar como embaixada e, no entanto, relutava em ofertar a dádiva (os presentes só foram dados na despedida) e se apegava a itens de valor afetivo e amuletos que não podiam ser presenteados. Este ciúme da relíquia pessoal, e esse atrevimento do índio em esboçar por gestos seu desejo pelas contas, mostram a delicadeza do momento.

Os naturais acabam por devolver o colar: será que captaram nos rostos dos portugueses que não lhes agradava que se apoderassem do rosário? Haveria uma expressão universal do rosto alegre ou descontente? Nela o exótico começaria a se diluir, como quando são considerados dóceis e convertíveis ou se tornaria ainda mais perceptível, quando a alegria fosse vinculada, por exemplo, ao consumo de carne humana? Talvez os universais de alegria e desagrado, se de um lado, trazem-nos para perto de uma humanidade que os europeus reconhecem, por outro lado, ao incidirem sobre outra cartela de valores, tais universais se tornariam, eles mesmos, reforçadores do exotismo. De fato esses universais são acionados conforme o interesse de cada narrativa e vemos o uso destas duas acepções em momentos distintos dos discursos de colonização, mas que atentam para uma mesma finalidade, o jugo de corpos e almas. Note-se que é do exótico que este estranhamento e esta aproximação ocorram simultaneamente na apreensão desta experiência inédita. A estratégia narrativa destes informes usa do recurso a tais expressões universais da face humana, para mostrar em que estes povos inéditos se parecem com os demais e quais são suas idiossincrasias. Os documentos contribuem diretamente para a construção de estereótipos que são fundamentais na reordenação da escala de valores que a descoberta exigia naquele momento. A experiência se torna experiência etnográfica e daí, em sua redução e reificação, ela se faz acessível e redundante num estereótipo do exotismo que convinha exterminar, séculos mais tarde os resquícios deste exotismo formariam o arcabouço para reivindicar uma tradição e um patrimônio.

Retornando ao texto: Terminada a ceia, os indígenas estiram-se sem cerimônia sobre o tapete, cena pouco convencional e que, de certa maneira, desvaloriza a encenação de poder dos portugueses, desarmando-os com esta naturalidade. Mas ansiosos por bem receber, ofereceram almofadas e um dos autóctones recusa para não estragar o penteado ao dormir. Aceitaram o manto para se cobrir. Quando são desembarcados, os autóctones, os primeiros do relato, levam consigo presentes: camisas novas, carapuças vermelhas, dois rosários de contas brancas de osso, cascavéis (guizos) e campainhas.

Um degredado é enviado para pernoitar com eles, os dois índios e o degredado chegam à praia, sendo esperados pelos outros, o degredado é agasalhado. Este é outro sinal de hospitalidade dos autóctones e/ou meio textual de garantir a tranquilidade do rei quanto à índole deste povo exótico? E o degredado? Como terá sido sua apreensão, sua ansiedade, sua angústia diante de tal punição, sabe-se lá que pequena falta tenha cometido no reino, pois que nem sempre as culpas que conduziam a esta condenação eram infamantes (Costa, 1998). Servir de experimento, correr o risco por ser dispensável. No entanto, muitos degredados simplesmente abraçariam esta nova vida dissolvendo-se no mundo indígena, adaptando-se a ele e despindo-se de sua civilização de uma vez por todas. Segundo o relato não houve hostilidade nem de uns, nem de outros. As relações, por mais indecifráveis que pudessem parecer, transcorriam em calma observação mútua e desconfiada.

O degredado foi devolvido à noite. Durante toda a permanência da esquadra, ele foi sistematicamente mandado à aldeia, lá era recebido, mas não podia pernoitar. No dia seguinte os índios retornaram até o lugar onde a frota estava fundeada, sem as camisas e carapuças ganhas no dia anterior, quando estiveram a bordo. Eles mantinham distância confortável dos portugueses, as trocas se davam sem contato de mãos, as coisas eram lançadas de um para outro e cada coisa dada recebia outra em troca. Essa troca adistancia, jogando as coisas uns aos outros, esse lúdico comércio encerra um aspecto festivo digno de nota. A troca não se deu por equivalência monetária ou valorativa, apenas um volume por outro, um objeto por outro. Todas as coisas equivaliam-se.

Caminha observa que o ajuntamento dos índios se constituía em barbaria, todos falavam ao mesmo tempo entre si e não havia entendimento. Os portugueses,

exasperados com aquela algazarra festiva da curiosidade e da novidade, acenavam para que os índios se dispersassem, aparentemente os índios entendem os gestos e se vão. Espinhoso caminho da compreensão! Mais tarde ficaria óbvio que este movimento era mais lento do que os motivos que lançavam os portugueses ao mar podiam tolerar.

Nos dias subsequentes os autóctones apresentaram-se esartejados (palavra da época) de cores, metade da própria cor, metade de tinta negra azulada ou “artejados descaques”, isto é, pintados em padrões de xadrez. O mais velho dentre os autóctones “andava todo per louçainha e cheo de penas pegadas polo corpo, que parecia aseptado, coma Sam Sebastiam” (Aires do Casal, 1817, p. 19). Esta descrição para além do exotismo deste senhor coberto de penas, testemunha como os portugueses recorriam livremente ao seu próprio repertório para enunciar tão singular modo de apresentação. Temos a imagem de um santo, evocado diante da aparição do exótico, que foi tomado como a personificação da inocência e, subliminarmente, remetido a um martírio. A alegoria assume aos nossos olhos contemporâneos uma desdita sobre esta gente tão incomum.

No domingo posterior, à Páscoa, denominada aqui, Pascoela, dia 26 de abril, os portugueses celebraram uma missa num ilhéu, no qual foi montado um esperável (pálio com dossel) e nele um altar adornado. O capitão desce em terra com a bandeira do Cristo recebida das mãos de El Rei e se posta ao lado do Evangelho “ha qual disse ho padre frey Amrique em voz entoada, e oficiada com aquela mesma voz polos outros padres” (Aires do Casal, 1817, p. 19). Os cantos, as recitações e as homilias ressoavam em praias que nunca as haviam ouvido. De alguma maneira insondável, havia um cumprimento escatológico da verdade cristã que alcançava todos os confins, a evangelização avançava, o Reino de Deus era anunciado.

O padre, após a missa, faz uma pregação informal, lembrando que todos ali estavam em nome da Cruz. Ao fim da missa, os autóctones tangeram cornos e buzinas, saltaram e dançaram. Apenas um dos naturais, pintado de vermelho, recusou-se a misturar-se aos portugueses (seria a figura nefasta e premonitória que nem tudo seria tão fácil como se imaginaria? Esta figura em vermelho alerta algo? Sua caracterização em oposição aos outros e sua recusa introduzem uma perturbação de qualquer maneira, seja no texto, seja no contexto das relações posteriores entre os dois agentes). A coisa era de

maneira que todos andavam misturados pela praia. O capitão conversou com o mais velho, mas sem nunca se entenderem (como é possível uma conversa sem entendimento?).

As trocas fluíam, mas não como comércio. É importante lembrar que os portugueses tinham o costume [costume de todo viajante, para ser mais exato] de recolher amostras de objetos, de animais, de plantas, de adornos e de produtos, mesmo que não fossem valiosos, para enviar ao rei. O objetivo desta prática, além de impressionar e de saciar a curiosidade, era provar a própria presença em lugares tão exóticos e, assim, ilustrar os relatos, que ficavam ainda mais excitantes para os ouvidos e olhos.

O episódio mais interessante deste conagraçamento festivo é a participação de Diogo Dias, almoxarife gracioso e de prazer, isto é, um animador nato de festas, que junto de um gaiteiro, começou a dançar com os autóctones, tomando-os pelas mãos (parece sugerir que o costume dos naturais não conhecia danças de mãos dadas). Esta dança, surpresa para os naturais, completada com acrobacias e com saltos mortais, gerou muito riso que foi seguido de desconfiança. O comportamento não passa despercebido de Caminha que nota a mudança brusca de humor dos naturais que, quando pareciam amansar-se, esquivavam-se. Contudo, cada encontro era ocasião de abraços e, na terça-feira do dia 28 de abril, ajudaram inclusive os portugueses, no corte de madeira para a confecção de uma grande cruz. Caminha diz no dia 31 de abril: “andavam já mais mansos e seguros entre nós do que nós entre eles. São muito mais nossos amigos que nós seus amigos”.

Com a cruz pronta, os portugueses puseram-se a adorá-la para que os naturais vissem o acatamento que tinham por ela e os índios repetiram o gesto para grande alegria dos cristãos, que viram neste gesto o que queriam ver. No dia seguinte houve uma procissão com a bandeira para plantar a cruz e esta Terra se tornava, oficial e cerimonialmente, dedicada como Terra de Santa Cruz. Completa-se o circuito: a bandeira consagrada, o ritual de benção e o lançamento da Armada portuguesa de 1500 encontram em terras da América uma das suas correspondências; em cada um dos pontos em que a armada aportou, cumpriu-se uma parte da demanda que aquela cerimônia incitava. Na costa da Bahia, os portugueses e os naturais se engalfinharam

entre dádivas e hospitalidades pela compreensão. Ocasão de troca de dons, de cerimônias. Ocasão para o exercício da fé e da diplomacia, encontro vazio, cuja estranheza iria se disseminar por todo o século XVI. Os ritos de desfile com a bandeira e a ereção da Cruz para a demarcação e subsunção daquela grande novidade, transformada doravante em terra cristã, foram meios vagos de conferir algum sentido àquela surpresa muda de quem reconhece ter chegado a um marco importante, sabe que é importante, mas não sabe o que é.

No alvorecer dos encontros em terras que seriam brasileiras, as festas carregam consigo o signo do ininteligível. Diferente de Cristóvão Colombo e de Vasco da Gama, aqui, a instituição da embaixada não existe, nem em rudimentos. As festas acontecem de uma e outra parte, mas não há uma participação em comum, apesar das trocas, o clima de desconfiança impera, apesar da intimidade dos indígenas para com os estrangeiros. Não é descrito qualquer rito indígena. As suposições de Caminha são o tampão para a falta de entendimento, ele preenche cada lacuna com sua imaginação, para ter o que contar. O que mais se assemelha ao conagraçamento é o momento em que os marinheiros fazem acrobacias. E os índios parecem se deleitar, é a linguagem corporal, sem palavras, que, por um instante, une a todos.

## V. Festas na Terra

Porém, como o demônio, per o sinal da cruz, perdeu o domínio que tinha sobre nós, mediante a Paixão de Christo Jesus consumada nela; tanto que daquela terra começou a vir o pau vermelho, chamado Brazil, trabalhou para que este nome ficasse na boca do povo, e que se perdesse o de Sancta Cruz, como que importava mais o nome de hum páo que tinge panos, que daquelle

páo que deo tintura a todolos Sacramentos per que somos salvos, por o sangue de Christo Jesus, que nelle foi derramado: E pois em outra cousa, nesta parte não me posso vingar do Demônio, admoesto, da parte da Cruz de Cristo Jesus, a todolos que neste lugar lerem, que dem a esta terra o nome que com tanta solenidade lhe foi posto, sob pena de a mesma Cruz, que nos ha de ser mostrada no dia final, os acusar de mais devotos do páo Brazil que della. E por honra de tão grande terra chamamos-lhe Provincia e digamos a Provincia de Sancta Cruz, que soa melhor entre prudentes, que Brazil posto per vulgo, sem consideração, e não habilitado para dar nomes ás propriedades da Real Coroa (Barros, v. 1, parte 1, Liv 5, cap II, p. 391, 392).

A operação mental que é documentada nesta tese exhibe uma lenta ascensão dos interesses, das negociações, dos cálculos que a descoberta acorda. Se, de um lado, a descoberta se afigura genérica na dimensão de um novo mundo; de outro, ela dispara um milhar de outras descobertas que vão consolidando o mapa e integrando territórios que formam este novo mundo, alterando toda a geografia planetária, mas também as cosmologias dos povos assim impactados.

Até aqui os capitães dos navios são apresentados pelos autores e por si mesmos como encarnações do ideal aristocrático que controla suas tripulações para evitar os arroubos de exploração, sempre colocando os homens comuns, os sem proveniências como mais vulneráveis à ganância e à ambição. Enquanto os nobres encarnam um ideal de honra e de ética que se impõe sobre a tripulação como modelo ideal de justiça. No caso excepcional do marinheiro que fez o relato da viagem de Vasco da Gama à Índia, ficou bem marcada a diferença da recepção desta experiência do novo entre comandantes e comandados. Assim, era que, enquanto o Capitão se atormentava com os resultados da expedição, os marinheiros se entregavam à celebração.

Existia em potência a virulenta sanha de aproveitar as oportunidades que se ofereciam. De um lado, homens ligados ao serviço do rei e ao interesse institucional, como elos de uma estratégia de Estado; de outro, homens, em sua individualidade, diante da chance da fama, da aceitação, da ascensão e da riqueza. Ambos se confundiam embarcados na mesma nau e, às vezes, na mesma pessoa.

Estes procedimentos mentais atiçavam os empreendimentos já nas suas fases iniciais, na antevisão dos lucros que iam muito além da moeda e atingiam conceitos vagos de poder, de provas de fé, de civilização. Mas lá na montagem das esquadras o

que residia em sonho, no momento do encontro, concretiza-se muito além do imaginado. Toda adjetivação que acompanha a descoberta precisa ser reduzida em seu conteúdo ficcional, em favor de um aproveitamento pragmático do exotismo e sua conversão num objeto explorável e controlável. Como empregar esta imensa força numa escala global? A organização dos mercados, o deslocamento dos seus centros, a reordenação das rotas, o rompimento das cadeias regionais, a fragmentação dos domínios, a reorientação da produção, tudo isso precisava ser descoberto naquele tempo e provocaria um mundo novo, com efeitos indeléveis para os sujeitos e os assujeitados desta era. Mas, no século XVI, as esferas em que o desejo da descoberta se insinuava, não seriam tão nitidamente separadas, talvez nem mesmo percebidas como esferas à parte umas das outras. A indistinção entre os motivos persegue todos os relatos.

Há, contudo, uma defasagem em relação à percepção maravilhada da descoberta, nascida no átimo que separa a consciência do novo e a ação requerida sobre este novo, uma operação ontológica que automaticamente pula do descobrir ao conhecer e ao uso. Assim, pode-se observar nos relatos que, pouco a pouco, procedimentos administrativos e econômicos vão se estruturando sobre esta novidade de terras e de povos. Paulatinamente, recursos de dominação vão sendo introduzidos, e se o descobrimento tinha este aspecto festivo da novidade, o que vai emergindo é a festa da colonização. O tema aqui é o vir a ser colônia.

Na citação que abre esta parte da tese, João de Barros, faz-nos perceber a extensão da significância de dar um nome àquelas terras onde vagava o gentio. E mais importante, a conservação deste nome como amuleto e como reserva, cujo poder de dispensação só cabia ao rei, isto é, a nomeação como atributo da realeza. Mas os negócios e os relatos mostram que, distantes do centro gravitacional do poder real e do poder eclesiástico, os nomes e as práticas se converteram em singulares manifestações. A operação foi atestada em dois momentos até aqui: a primeira missa em terras brasileiras, quando a terra é dedicada à Santa Cruz e o batismo de Muíra Ubi ,a quem foi dado o nome de Maria do Espírito Santo, para legitimar seu casamento cristão com Jerônimo de Albuquerque.

Demoremo-nos um pouco mais na questão dos nomes e vejamos como podem ser rastreados os indícios para a passagem do exótico à diferença que esta tese resenha.

Felipe Nunes de Carvalho (1995) faz um panorama dos usos e dos costumes vinculados ao batismo durante o século XVI. Segundo ele, aquele século apresenta dois períodos distintos. Nas primeiras três décadas após 1500, predominou a dependência do europeu para com as culturas autóctones, uma vez que sua manutenção em terras tão estranhas necessitava de guias, de intérpretes, de informantes e toda sorte de agente que pudesse dar informações confiáveis sobre a terra. A dependência em jogo neste momento é da ordem de uma aprendizagem voltada para a aplicação prática no projeto colonial. Não se tratava de uma aprendizagem para o acolhimento e a compreensão, senão que um procedimento que visava a eliminar o intermediário incômodo que se colocava, bizarro e fascinante, entre os europeus e os recursos da terra. Só a partir do estabelecimento das Capitânicas Hereditárias (1534) e do Governo Geral em 1549, é que a primitiva dependência vai se convertendo aos poucos num programa de submissão dos autóctones e dos africanos que começam a chegar. A dominação tem como um de seus pilares as cerimônias de batismo e renomeação cristã, que Nunes de Carvalho rastreia, tendo como horizonte de referência a obra de Florestan Fernandes e o relato de Hans Staden.

O ponto em discussão aqui é que o ato de nomeação, o batismo do qual a primeira missa fora ilustração, fugiu ao controle de quem exercia seu direito, de modo que a sociedade que emergia. A partir das descobertas, aquela população colonial heterogene em suas proveniências e desejos encontrou outros nomes e outros modos de expressão que não os pretendidos por quem controlava a estratégia global, da qual as grandes navegações eram um item fundamental. A passagem de Santa Cruz ao Brasil (não estamos falando de Brasil-Estado, mas do uso corrente do nome) testemunha que, entre a tomada de posse desta realidade surpreendente e o que veio a se assentar, houve um desvio não menos surpreendente. Uma vez que era impossível expurgar a alma dos indígenas, a civilização dos invasores se ajustou provisoriamente a este amálgama cheio de resíduos de aculturação. A ideia de um avanço vitorioso da fé cristã em sua pureza foi repetidamente contestada e desmentida por este experimento digno de um Frankenstein.

Deste modo, era compreensível que a cruz, plantada no solo com ritos e pompa por aqueles homens da fé que viajavam ao lado de soldados e de marinheiros, não tenha perdurado; da mesma maneira o nome que ela recebera em sua primeira visita também

havia de se perder irremediavelmente. O que restou foi a mercadoria, que não sendo escarlate, atendia à demanda popular por um sucedâneo do vermelho. A opção pela madeira utilitária em detrimento da madeira transcendente referenda a escolha entre as infinitas potencialidades da descoberta por um caminho mais direto de exploração. Mas não seria esta a única divergência de nome; os nomes com que os povos nomeavam esta terra, também foram soterrados, restando lembrança do tupi Pindorama (terra das palmeiras). E os indígenas ofereceram mais uma espécie arbórea para a origem, a palmeira que nem era um lenho, e apesar de útil aos povos autóctones, foi descartada e mantida no terreno do decorativo, índice do exótico e recurso estilístico do mundo tropical. Estas palmeiras balançando ao vento nas praias de areia fina e de mar calmo numa infinita tarde de languidez. Por trás destas árvores, o cheiro da queimada, do suor e do sangue. Entre a palmeira de uma terra sem males e a cruz que purifica todos os males, o pau-brasil foi o primeiro produto rentável, o consolo na falta de riquezas mais estonteantes como as encontradas no Oriente.

Enquanto os índios migravam movidos pela crença do paraíso das palmeiras, os portugueses navegavam para encontrar terras onde cravassem a cruz. O encontro não premeditado entre estes povos foi fatídico e só um nome alheio a ambos podia dar conta do evento. O nome próprio desta terra, dali em diante, ficaria marcado pelo descaminho da tradução, escapando à ideologia dos exploradores e apagando os nomes nativos. A violência deste processo psíquico e discursivo desdobra-se na intolerância brutal que marcaria a virada das relações entre portugueses e índios. A conversão, que ultrapassaria seus conteúdos transcendentais, foi exemplar na exibição dos efeitos não premeditados da ação. Nascia a colônia na sua forma assustadora, os aspectos festivos desta fase seriam os destaques da morbidez, do grotesco, do desumano, dominados pelos projetos comerciais e produtivos. Com o fim das potencialidades, a redução das possibilidades, a experiência da monocultura começava a tomar corpo.

Este período foi marcado pela proliferação dos nomes, estes nomes cristãos dados aos homens de culturas variadas e distintas, os nomes sobrepostos e a invenção de novas palavras. Os nomes mais comuns femininos e masculinos, respectivamente, eram Maria, Isabel e Catarina, Pêro, António e Francisco. Aos escravos e gentios eram dados nomes contemporâneos e literários, irônicos e condescendentes. Eram marcados pela ausência de sobrenome e de apelido. Os suplementos do nome indicavam etnia,

profissão, proveniência. Na maioria das vezes, de acordo com a prática romana, o nome do escravo vinha seguido pelo do proprietário. Esta condição de nome do escravo era parecida às das crianças livres, que, no entanto, mudavam de categoria quando cresciam. Os naturais e os africanos tinham tal nomeação como vitalícia. Só ganhavam sobrenomes, aqueles que se destacassem, conseguissem sua alforria e fossem objetos de tratamento especial.

Com os franceses, no fechamento desta parte, encontraremos o primeiro uso sistemático do termo “brasileiro”, cuja acepção designava exclusivamente os povos que habitavam estas terras antes da chegada dos europeus, em nada sugerindo qualquer dos significados contemporâneos que atribuímos ao gentílico. A proliferação dos mestiços está diretamente relacionada à extensão desta designação geográfica.

#### 1) Ao azar, aventura e desventura.

Abrem-se as portas à fuga, à exploração, à iniciativa dos valorosos, à esperança dos perseguidos e à mortandade sistemática. A violência dos europeus entre si acha uma válvula de escape no direcionamento dos esforços para submissão da alteridade, à qual era negada a civilização. A violência neste novo mundo veio revestida de missão de conversão e civilizadora, justificada pelo Direito, necessária e não questionada na atomização de seu exercício e que atingia, desde o íntimo, avançando pelo ambiente doméstico, estendendo-se ao coletivo até atingir a mortandade. Ela foi o instrumento nos primeiros ensaios do que são chamadas hoje parcerias público-privadas, mas também leigo-religiosas, do qual as cruzadas foram pálidos subterfúgios. Assim, começa uma lenta pacificação da Europa que se dá à custa da desestabilização dos sistemas tradicionais ao redor do globo e da introdução de uma violência alheia à violência praticada nestas sociedades ditas selvagens. Esta dupla violência veio a ser a condição crônica das Américas.

A violência sistemática na passagem do exótico ao diferente é eleita como primeiro e mais amplo recurso neste empobrecido repertório que resta aos que foram constrangidos a deixar de ser o que eram, para nunca ser o que deveriam ser, subalternos pela origem e pelo processo de inclusão que os mantinham afastados para além da distância geográfica, lá nas margens do império. Esta violência acumulada, amargada, vingativa, volta-se como resposta à diferença e ao status, à autoridade, contra e a favor dela. Trata-se de uma componente resultante deste processo psicológico extenuante de remoção forçada do exótico e da implantação de um ideal estrangeiro. O aspecto festivo desta violência ocupa lugar de destaque através de um repertório de expressões que se dirigem ao outro. As festas não podem senão reforçar a violência, orientando-a, ritualizando-o, fazendo dela legítimo recurso de resolução de conflitos. A convergência entre festas e violência, o seu mútuo reforço e a afinidade eletiva entre elas estimulam o polo de excesso, aguçando os povos a ir até as últimas consequências. As técnicas de invadir os corpos e as mentes aplicadas no início da colonização alimentaria o solo no qual floresceria o Barroco no século XVII, quando os paradoxos constituintes desta nova entidade chamada brasileiro forem emergindo deste processo doloroso de expurgo existencial.

Alvar Nuñez Cabeza de Vaca era um destes intrépidos, dos quais o século XVI foi pródigo. Homem de origem e de destino incertos, que, no entanto, no calor da descoberta, fez seu nome, ainda que não saibamos seu fim, em aventuras que marcaram o mapeamento e a tomada de posse das terras americanas. Suas empresas de descobrimento e de exploração abraçam seus infortúnios como sucede a muitos dos autores aqui tratados. Sofreu todo tipo de azar participando da expedição de Pánfilo de Narvaez à Flórida em 1528. Esta expedição que começara com centenas de homens terminou reduzida a apenas quatro. Naufragados, os quatro iniciaram um périplo pelo que hoje é o sul-sudoeste dos Estados Unidos até alcançarem a Baixa Califórnia, fazendo o traslado do Atlântico ao Pacífico. Cabeza de Vaca foi o primeiro europeu a ver o Mississipi e os milhões de cabeças de bisões que pastavam nas grandes pradarias. Ele tem encontros dramáticos com os seminóis e os sioux, deles se tornando prisioneiro e escravo (Cabeza de Vaca, 1922, p.XI).

Regressado, em 1537, à Espanha, Cabeza de Vaca, foi tido como talentoso em manejar as palavras e lhes captar o fabuloso. É preciso recordar que esta era a forma

corriqueira dos ofícios encaminhados ao rei, sempre desejosos de seu favor, caprichando a retórica para favorecer o pedido, dando um sabor literário ao testemunho que pende ora para a fantasia, ora para uma descrição extremamente objetiva. Este traço escritural é um elemento primordial para a descrição do exótico e deixa vaziar também o inominável de uma experiência que exigia, para sua tradução, no limite da língua e do conjunto das experiências prévias que ela colecionava até então, o livre recurso à imaginação, em se tratando de realidade não imediatamente acessível e comprovável aos ouvidos da plateia. O fato adquire contornos ainda mais espetaculares, sabendo que os relatos de Cabeza de Vaca eram bastante exagerados, no entanto, tão sedutores que provocaram uma caríssima expedição ao Novo México que resultou em fracasso (Maura, 1988, p.81).

Sendo bom nesta arte do convencimento e dourando suas fracassadas aventuras ainda assim estupendas, Cabeza de Vaca consegue o título de Segundo Adelantado do Rio da Prata<sup>29</sup>. Em fins de 1540, parte de Cádiz e chega à ilha de Santa Catarina, então sob domínio da Espanha e chamada La Vera ou Mbiazá. Dali segue por terra, atravessando as florestas paranaenses, até alcançar as Cataratas do Iguaçu, tornando-se o primeiro europeu a descrevê-las. Descendo o rio, Cabeza de Vaca e sua tripulação foram pegos por mosquitos e por febres. Seus infortúnios só aumentaram à medida que os conflitos entre os aventureiros e a Coroa espanhola para o controle e efetiva administração do território, que viria a ser o Paraguai, começaram a ocorrer.

Assim como eco de Las Casas, o relato de Cabeza de Vaca traz um panorama de hostilidade entre europeus e índios que seria a tônica da passagem entre os momentos distintos do século conforme foram identificados por Nunes de Carvalho na abertura desta parte. Com o título régio e observando os tratos entre índios e espanhóis, Cabeza de Vaca escreve a propósito das tentativas de pacificação entre os *agaces*, os *guaycurúes*, os *aperúes* e os povoadores. Sua obstinação em aplicar a Lei resulta para este estudo fato convincente desta outra etapa da empresa que de descoberta passava a

---

<sup>29</sup> “Sería arriesgado desligar el mundo imaginario que Alvar Núñez crea para mantener el suspense e interés del relato. Los Naufragios poseen una fuerte dosis de elementos emotivos destinados a hacer elevar la figura central de la narración a un nivel superior, consiguiendo con esta técnica que el lector identificado con la figura del protagonista acepte en grandes dosis buena parte de la ficción vertida en el texto”(Maura, 1988, p. 47).

ser um dispositivo de ordenação do espaço e das gentes para sua efetiva exploração, alterando o status dos nativos e regulando o trato entre uns e outros.

Havia um corpo de leis que acolhia os índios, mas o conflito entre Cabeza de Vaca e os colonos já estabelecidos se colocava dentro de uma questão mais ampla que era a da autoridade e da intervenção nos negócios individuais, que a aplicação desta lei em benefício dos índios, implicava;

esto es principios del siglo XVI, ya existían las "Leyes de Burgos," que datan del 1512, donde se puede apreciar cómo un consejo de teólogos y hombres doctos de la época pudo establecer en treinta y cinco artículos lo que sería más tarde la legislación indiana. Algunos de estos artículos llaman la atención por su "flexibilidad" si se tiene en cuenta la época en que fueron creados. También son conocidos los renovados esfuerzos de la Corona por efectuar matrimonios interraciales. "En 1514 Fernando prohibió cualquier discriminación respecto a los españoles que tomasen esposas nativas, y al año siguiente repetía que los blancos y los indígenas eran libres de casarse con quienes les placiera (Maura, 1988, p. 50).

Esta postura intempestiva de Cabeza de Vaca deixa-o indisposto com os aventureiros que se apossaram daqueles rincões:

Hombres grises provenientes de las clases menos favorecidas, de la noche a la mañana pasan a ser temidos y admirados por sus formidables conquistas al otro lado del océano. El caso más típico es el de Francisco Pizarro, no obstante, fueron muchos los que en mayor o en menor escala corrieron la misma suerte (Maura, 1988, p. 170).

Por outro lado, a aplicação destas medidas visava não apenas ao bem-estar do dos índios, muito antes, ela funcionava como uma garantia da manutenção do controle e o estabelecimento de uma empresa racional que não implicasse numa exploração desmesurada que destruísse o objeto da exploração. A ação de Cabeza de Vaca, entretanto, tem perigosos desenvolvimentos, que culminam no incêndio de Assunção e depois em sua prisão e desterro, que legendam a citação acima.

Se por um instante a exploração individual parece predominar, as Coroas europeias não desistiriam e impuseram de fato um controle estatal do aparato colonial. O lugar da fortuna e da aventura passa cada vez mais a ser disciplinado, deixando de ser

mistério e chance, para se tornar uma extensão do império, sujeito e administrado, desenvolvendo hierarquias.

A partir deste ponto, esta tese começa a seguir no encaço destes empreendimentos coloniais que começam a definir a ocupação, o ajuntamento, o caráter da produção e as relações de trabalho e todos estes ajustes esbarrarão no elemento festivo ou dele se valerão para sua efetivação. O edifício deste complexo cultural se dá sob a égide de uma coroa e de um império que se querem universais e, para isso, tolhem as idiossincrasias e nivelam segundo diferenças capazes de serem colocadas numa métrica, classificadas e legisladas, com os status definidos e condicionados em códigos de lei. No entanto, toda esta camisa de força não é capaz de conter que a América se torne outra coisa distinta do que seus dominadores previam e distinta do que ela havia sido até então antes de chegarem os europeus.

Nesta conjuntura do encontro com o indecível e as etapas de sua redução à empresa lucrativa, temos a história de vida destas pessoas que viveram, ou fizeram da narrativa de suas vidas, algo extraordinário. Esta experiência singular, a extensão a todos os homens do chamado ao nunca dantes vivido e a abertura à iniciativa pessoal preparam um ambiente para acolher uma expressão que só pode se desenvolver e achar seu argumento no quadro discursivo do maravilhoso e do heroico. Não importa que a realidade a desminta, ou o azar lance tudo na perdição. Por mais que viesse uma verdade, de resto enfadonha, ao romancear o episódio comum, transformando-o em motivo de admiração, este corpus documental, reflete a maneira da época construir seus mitos, manusear a história e fazer dela seu agente.

A formação dos homens, seu caráter e sua honra, encontra-se com a dissimulação e as mentiras do novo mundo. O ideal do homem incomparável, aos poucos cede espaço para uma descrição neutra, os documentos se tornam cada vez mais objetivos, introduz-se o funcionário de Estado e o homem comum faz a engrenagem da máquina pública. Mas no século XVI, isso ainda não era visível, o que se persegue neste período são as indicações dos vetores que possibilitem esta passagem.

A colônia emerge deste registro paradoxal da verdade e de sua ficção. De fato, esta forma de empenhar a palavra na conquista dos ouvidos, este caráter sedutor, oferece um vislumbre de um período cuja compreensão foge das categorias estanques e

objetivas. O testemunho, além de literário, oferece a chance para uma observação que leva em conta o jogo sutil dos interesses, as mentalidades e suas confluências diante da imperiosa transformação nas relações de todos que se entretinham com este novo mundo. Alvar Nuñez Cabeza de Vaca amarra em sua trajetória fantástica, os feixes pelos quais o mundo reflexivamente afetado por suas viagens e aventuras se tornaria outro lugar distinto de tudo que ele fora até então. Enquanto faz de si o personagem de suas histórias reais:

se llega a la conclusión que su vida no fue muy diferente a la de tantos españoles contemporáneos suyos que buscaban abrirse paso en las esperanzadoras promesas del Nuevo Mundo. Hay una cualidad manifiesta que distingue a Alvar Núñez del resto de los que pasaron a Indias y ésta es su capacidad de cautivar y su manera de razonar. Esta capacidad de sugestión que ejerció entonces frente al monarca y que fue fruto de varios privilegios, así como la capacidad que ejerce hoy sobre muchos que defienden sus hazañas apasionadamente – fui uno de ellos – es la necesidad de dar vida a un ser que jamás existió (Maura, 1988, p. 174).

Esta biografia rápida serve como pano de fundo à empresa colonial que toma forma, à passagem das questões de consciência diante de uma alteridade extrema ao trato codificado do outro, visto como recurso, como mercadoria, como força de trabalho. E foi na esteira da passagem de Cabeza de Vaca pela América do Sul que se poderá assistir à substituição deste governador por outro, num planejamento mais minucioso, envolvendo a ideia de povoamento e o estabelecimento de uma dominação territorial de fato.

O comissionamento do Rio da Prata passou às mãos de João de Sanabria, que morre durante os preparativos. Seu filho, Diogo e sua mãe herdaram o direito de continuarem o empreendimento. Em 12 de março de 1549 firmam uma capitulação, em Valladolid, na qual os Sanabria se comprometiam a levar 100 casais, mais 250 solteiros para fundar dois povoados, um em Santa Catarina, outro na embocadura do Rio da Prata. Durante a expedição, ele só consegue ajuntar 80 casais e 20 donzelas (Staden, 2008, p. 5).

Como havia concorrência e outros se preparavam para ocupar o vazio deixado por Cabeza de Vaca, Diogo de Sanabria envia à frente de sua expedição, João de Salazar com o Patacho São Miguel e mais duas caravelas comandadas por Francisco

Becerra e João Ovando. Partiram em 10 de abril de 1550. Levavam consigo 50 mulheres casadas e solteiras. É o primeiro episódio que cita explicitamente as mulheres como parte do esforço colonizador. João de Salazar seria o tesoureiro das províncias do Rio da Prata e ia acompanhado da viúva Mência Calderón de Sanabria que tinha recebido a mercê de metade do governo da província platina. Todo tipo de infortúnio cerca João de Salazar na viagem: motim, falta d'água, corsários franceses que os deixam apenas com a roupa do corpo. quando os espanhóis entregam tudo em troca da promessa de que as mulheres não fossem abusadas.

Após esse infortúnio, enfrentam mais um flagelo, uma grande tempestade, e a caravela capitaneada por Ovando se perde. Dela nunca mais se soube notícia. Os demais encalham na costa de Santa Catarina para evitar o naufrágio. Apenas 80 homens e 40 mulheres e crianças sobreviveram dos mais de 300 embarcados. Eles seguem a pé para São Francisco, onde depois de mais desentendimentos, Salazar parte com mais 12 companheiros para São Vicente. A aventura melancólica, contudo, não findava ali (Staden, 2008, p. 8).

Quando chegam em São Vicente, na balsa que haviam feito com os restos da nau, buscam o consolo do governador-geral, Tomé de Souza, recém-empossado, que determina em carta de 1 de junho de 1553, que se tomem as providências para resgatar os náufragos que haviam ficado em Santa Catarina (Staden, 2008, p. 8). A passagem é interessante ao colocar as mulheres no epicentro do acontecimento e de mostrar que, mesmo tendo sido um fracasso, a expedição rende resultados inesperados.

Como se viam assim perdidos, veio um capitão daquela campanha que se chamava João Salazar, que foi criado do Duque de Aveiro, a quem fez deitar o hábito de São Tiago e chegando este homem a São Vicente, cheguei eu e me pediu que mandasse buscar aqueles homens e mulheres que estavam ali perdidos. Pareceu-me serviço de Deus e de Vossa Alteza mandá-los buscar em um navio e trazê-los a São Vicente, parecendo-me que as mulheres virão tão enfadadas dos trabalhos que passaram que casarão aí com quem lhes der de comer e os homens que farão cada um sua roça. E parti com eles desta pobreza minha que levava e não foi tão pouco que não fosse mais do que eu tinha de meu de trinta e cinco anos (Staden, 2008, p. 8, 9).

A passagem é cheia de indícios a propósito da alteridade, da autoridade e do projeto colonial. O governador se coloca na posição de doador, de cumpridor cristão da

caridade, vendo os espanhóis como irmãos de fé. É uma oportunidade de se colocar bem com o rei e uma possibilidade de ganho. Esta última na forma de gente para o povoamento, sobretudo na chance de dispor de um estoque de mulheres para casamento, afinal, elas mesmo tendo papel relevante nos motivos da expedição e do relato, hora alguma recebem o direito de voz e seu destino é traçado com base no infortúnio que as coloca em desvantagem, porque tudo que lhes suceda a partir de então, é da ordem de salvação. O casamento é visto como uma necessidade material, único escape possível. No entanto, como soa bem, o governador se apresenta como dividindo sua pobreza com estes homens que, uma vez resgatados, passariam a contribuir para a expansão de São Vicente. Vibra nesta ação a necessidade de mão de obra que faz por um instante ignorar a diferença entre os europeus e suas intenções coloniais.

Contudo, a opinião dos espanhóis passava-se em outro espectro da colonização. Em carta ao rei castelhano rogam que “não os esquecesse nesta terra onde a maior parte dos que nela vivem são malfeitores desterrados de Portugal” (Staden, 2008, p. 9). Mesmo com as credenciais enviadas, não conseguiram nada de São Vicente. João de Salazar recorreu, então, às soluções extremas, relatando-as em carta de 20 de março de 1556, escrita em Assunção. Organizaram uma fuga que incluía alguns portugueses que se casaram com as mulheres espanholas da expedição de Salazar. Fizeram uma viagem pelos sertões, sob o amparo do Padre Manuel da Nóbrega, que faz sua primeira aparição nesta tese, figura fundamental na reflexão sobre a Conversão e a ação jesuíta que serão tratadas na conclusão.

Franco informa que desta expedição, ficaram os seguintes relatos: D. Mência Calderón de Sanabria escreveu uma pequena informação da viagem, João de Salazar escreveu várias cartas, João Sanches de Biscaia escreveu dois memoriais (Staden, 2008, p. 11). Mas, de todos os participantes, o relato mais detalhado e etnográfico foi o de Hans Staden, arcabuzeiro da expedição, que foi o primeiro a descrever a paisagem e os povos de São Vicente. Ele havia visitado Pernambuco e Paraíba no ano de 1548 do qual deixou um relatado conciso. Publicou suas viagens em Marburgo, em 1557, durante o carnaval daquele ano. As xilogravuras também ajudaram muito no imediato sucesso da obra.

A primeira versão em português do relato de Hans Staden foi feita por Tristão de Alencar Araripe em 1892. Esta tradução foi feita a partir da versão francesa de Ternaux Compans de 1837. Contudo, a versão mais aceita por seu rigor é a de Alberto Löfgrem com notas de Teodoro Sampaio em 1900 (Staden, 2008, p.23).

A versão citada aqui é a de Guiomar de Carvalho Franco com notas de Francisco de Carvalho Franco, publicada pela Itatiaia em 1941 (usa-se a última edição de 2008). Esta versão compila a de Alberto Löfgrem, corrigindo-a.

Hans Staden, nascido em Homberg, em 1525, como tantos de sua época, fascinado pela Índia e suas promessas, decide por a si mesmo em prova e tentar a chance e a sorte nos oceanos e visitar a Índia. Chega à Lisboa, em 1547, onde descobre que as naves do rei já haviam partido para o oriente, mas um compatriota seu lhe descobre outra oportunidade. Consegue vaga de artilheiro numa nave que ia ao Brasil e que tinha permissão para aprisionar navios que comerciassem na Barbaria (África do Norte) e perseguir corsários franceses. Era o ano de 1548. Além disso, conduzia degredados (Boëchat, 2012, p. 55).

As tempestades não poupam o navio durante o percurso. Uma passagem interessante mostra, conforme já tratado, a aflição e as orações pela salvação. Contudo aqui um evento de ordem sobrenatural tem lugar, luzes aparecem no céu e são vistas como sinais de Deus para bom tempo. O aparecimento das luzes, conhecidas como fogo de Santelmo, é um evento eletromagnético que, naquela época, era atribuído a São Telmo, mártir durante as perseguições dos imperadores romanos Diocleciano e Maximiano, no início do terceiro século. Ele era o padroeiro dos marinheiros e enviava o fogo como sinal de abrandamento de tempestades súbitas.

Chegaram a Olinda. Uma nota sobre a tradução, afirma que no original, o nome da vila era Marin, que Teodoro Sampaio dizia significar cidade. Southey, entretanto, diz que Marin era o nome da aldeia que ficava no lugar onde se levantou a vila, nome que conservou por algum tempo depois (Staden, 2008, p. 45). A presença desta duplicidade de nomes, no transcorrer deste século, testemunha a aproximação, a convivência e, por fim, as substituições que caracterizaram a passagem da terra estranha à colônia.

Os degredados que estavam no navio foram confiados a Duarte Coelho. As mercadorias foram negociadas e estavam prontos a partir, quando explode um conflito

entre os índios e a vila portuguesa de Igaracú, que tinha cerca de 200 habitantes. Após o episódio houve, mais tarde, um assédio muito mais prolongados e mortífero, conforme foi tratado no caso do Naufrágio de Jorge de Albuquerque. Frei Vicente de Salvador também narra este episódio (Staden, 2008, nota 57, p. 46).

Em vista do pequeno número de europeus, a tripulação da nave, inclusive o próprio Staden, precisa se engajar na defesa da vila. É montada uma força com 90 cristãos e 30 negros e indígenas. Os selvagens somavam oito mil. A situação de desvantagem relativa é patente, um punhado de europeus cercados e com apenas uma paliçada como defesa. Apesar da pólvora, o desconhecimento da região e a diferença em número tornava a empresa arriscada. O motivo do conflito não é esclarecido.

O que sobressai no relato de Hans Staden é a tática de guerra indígena. O uso de fossos, a movimentação rasteira dentro da selva para evitar as balas, o confronto não era direto, mas variava entre escaramuças e chuvas de flechas. A ameaça constante de devorar os cristãos faz parte do assédio que também sugere o terror psíquico em meio a gritos e a redução dos mantimentos. A cena encarna uma teatralização da guerra, como recurso narrativo da expectativa e da gradação dos eventos até atingirem um clímax que prendem os interlocutores ao caso. É por isso que a arrolamos no rol das festas do século XVI. O interlocutor, por sua vez, também espera por lances espetaculares de uma terra que povoa a imaginação, onde nada pode ser comum. Assim, os aspectos festivos do conflito atuam como o recurso tampão da incompreensão mútua e do reconhecimento de um não alinhamento automático entre as expectativas dos europeus e as conclusões sobre a ação deles que os indígenas tiravam. Esta solução sem solução só podia conduzir à violência, uma vez que, nem um, nem outro arredavam pé de suas crenças.

O clímax advém da necessidade de atravessar o cerco e alcançar Itamaracá em busca de suprimentos. A cena se move, os “índios tinham posto grandes árvores sobre o canal, estando em grande número deles em ambas as margens, na esperança de tolher-nos a viagem” (Staden, 2008, p. 47). Tiveram que remover os obstáculos enquanto estavam sob ataque. A situação se agrava com a maré baixa que os faz encalhar, oferecendo aos índios a chance de cercarem-nos com galhos secos, de forma a provocarem um incêndio que obrigaria os europeus a se lançarem na água. A demora

dos índios permite que a maré cheia libere o barco dos europeus. Todo o caminho até Itamaracá é vencido com dificuldade por causa deste expediente. Os índios construíram armadilhas com as quais queriam lançar toras sobre os europeus para esmagá-los. No retorno, a mesma tática é aplicada e ao se aproximarem de Iguaraçu, tentaram alertar seus companheiros de suas necessidades, mas seus gritos foram abafados pelo alarido dos índios que, com o expediente, não permitiam a comunicação entre os europeus (Staden, 2008, p. 49).

A ausência da exposição dos motivos, a violência aparentemente gratuita e as posições fortemente defendidas dos portugueses, resultam num anticlímax. O conflito não tem uma resolução de fato, nenhum mecanismo de negociação, nenhum compromisso temporário. Os índios apenas se cansam do cerco que durou um mês. A situação ficou em suspensão, como uma encenação de poderio, o contato degenerado em luta aberta, apesar de descrito fora do contexto, supõe todas as etapas anteriores desta escalada da incompreensão primordial e o efeito que ela tem sobre o paradoxo entre a civilização e a violência que o empreendimento encarna.

Este foi o batismo de Staden em terras brasileiras, se o desejo de ir para a Índia era o desejo por alhures, pela aventura, o Brasil em sua estranheza e desconhecimento trazia o apelo, o grito de um mundo por fazer, de uma situação precária cercada de medos e de perigos. A selvageria de uns e outros eclode nestes relatos da terra.

Antes de se despedirem desta visita rápida, foram à Paraíba e entraram em contato com os potiguaras em confronto com os franceses. Por fim, retornam a Portugal com poucos mantimentos de modo que comeram os couros de cabras e tinham apenas uma parca ração de farinha de mandioca por dia. Depois de dezesseis meses, chegam a Lisboa, em 8 de outubro de 1548.

Em 1550, ele retorna com a expedição de Sanábria, conforme supracitado. Narra a chegada a Santa Catarina:

como nos adiantássemos mais, vimos ao longe um pau fincado sobre um recife. Parecia ser uma cruz, e alguns dos camaradas conjecturavam sobre quem poderia tê-la trazido. Chegamos mais perto, Era uma grande cruz de madeira, fixada no recife por meio de pedras. Num pedaço de fundo de barril aí preso, havia letras entalhadas, que no entanto, não pudemos ler. Aí estava

entalhado em língua espanhola: 'si viene por ventura aquí la armada de Su Majestad, tiren um tiro y habrán recado'(Staden, 2008, p. 59, 60).

Assim o fizeram e eis que surgem cinco canoas de índios capitaneadas por um europeu. Estavam em Jurumirim, chegaram a Santa Catarina no dia de Santa Catarina. “por isso podeis ver como Deus traz auxílio e salvação àqueles que o invocam com fé em sua desventura” (Staden, 2008, p. 61). Foi João Fernandes que os recebera, homem corajoso que desempenhou um papel arriscado e fundamental, para a chegada da expedição em que estava Hans Staden.

pois ele, havia três anos, tinha sido mandado da povoação de Assunção na província do Rio da Prata, que pertence aos espanhóis, para o litoral a uma distância de 300 milhas. Tinha de persuadir a tribo dos carijós que eram amigos dos espanhóis, a plantar mandioca, para que os navios recebessem víveres dos selvagens, se o precisassem. Assim havia ordenado o capitão Salazar que havia levado notícias à Espanha e agora voltava em um dos outros navios (Staden, 2008, p. 62).

Staden é encarregado de voltar ao navio com as novas, segue com os indígenas. Já se passavam três dias desde que haviam saído e a tripulação devia estar aflita. Quando chega sozinho numa canoa cheia de índios, a equipagem do navio, não os deixa se aproximar e demandam saber o que sucedeu. Orientado pelo chefe a ser fazer de aflito e não responder, como forma de verificar a reação dos homens no navio, desperta a dúvida na tripulação que imagina uma emboscada. “queriam atirar, porém interpelaram-me ainda uma vez. Então comecei a rir e disse: acalmai-vos. Boas Notícias!” (Staden, 2008, p. 63). Uma peça, uma estranha forma de humor e uma piada para acalmar os ânimos. Porém, ainda se trata de medir a tripulação e seu sangue frio.

A estadia durou dois anos nestas paragens ermas. Houve fome, perdera-se o navio de Ovando. De saída, os carijós os abasteceram; depois, a tribo se vai e os abandona à própria sorte. Neste momento, fica exposta a dependência do europeu para com o indígena. Mas “não devíamos também confiar muito neles” (Staden, 2008, p. 64).

A maioria decide partir por terra até Assunção, pela trilha aberta por Cabeza de Vaca, os demais deviam ir de navio, dentre os quais Hans Staden. A expedição por terra foi conduzida por Afonso Velido e por Fernando de Salazar. Muitos nela morreram.

Quanto ao navio se perdeu e dele se fizeram balsas, na qual alguns retornaram a São Francisco e outros seguiram até São Vicente como dito no início deste tópico.

Chegam a São Vicente, ou Upaû-nema, que no original Staden marca a grafia Orbioneme, enquanto Thevet usará o termo Morpion (Staden, 2008, nota 84, p. 66). A ideia era conseguir um navio com os portugueses para retomar a viagem a Assunção. Naufragaram em Itanhaém. Foram acolhidos e restabelecidos e seguiram a São Vicente. “Procurou então cada um para si um trabalho qualquer, a-fim-de ganhar seu sustento” (Staden, 2008, p. 71). Como mencionado anteriormente, o governador envia uma missão de resgate aos que ficaram em Santa Catarina.

Os engenhos, que já haviam se estabelecido em Pernambuco também começam a aparecer descritos nesta região. O alcance da ocupação portuguesa então era de oitenta milhas para o interior e 40 milhas ao longo da costa. Os portugueses haviam travado relações amistosas com os tupiniquins. Ao norte e ao sul, estavam povos inimigos. “Os inimigos ao sul são os carijós, os do norte chamam-se tupinambás. Estes são também denominados pelos seus contrários tabajaras, o que significa simplesmente ‘inimigo’” (Staden, 2008, p. 73). Varnhagen diria que todo índio aldeado era chamado tabajara que era o mesmo que senhor do litoral, com o que concorda Teodoro Sampaio. (Staden, 2008, nota 94, p.73).

Na defesa do território, surgem os primeiros mestiços chamados mamelucos.

Eram cinco irmãos. Seu pai era um português, sua mãe uma índia brasileira. Eram cristãos, igualmente hábeis e experientes na arte guerreira tanto deles, quanto dos selvagens, dominando ambas as línguas. O mais velho chamava-se João de Braga, seus irmãos a seguir, Diogo, Domingos, Francisco e André de Braga e seu pai era Diogo de Braga (Staden, 2008, p. 74).

Mais uma vez aparecem em cena os indivíduos marginais, dos quais nada se sabe para além disso que foi escrito por Staden. Mas note-se a distinta situação: eram cristãos e dominavam um e outro universo. Sendo acolhidos por portugueses, eram rejeitados pelos índios que tratavam, conforme dito mais acima, todos aqueles associados aos portugueses como inimigos. Neste caso, podemos especular que agravasse sua rejeição o fato de serem vistos como traidores, assim como Subrahmanyam aponta para os orientais que travavam relações com os portugueses e

eram rejeitados pelos seus próprios povos. Esta posição incômoda na fronteira entre os povos, o status ambíguo os leva a viver na margem do povoamento numa fortaleza que os mamelucos construíram aos moldes dos indígenas. Sua permanência na margem, a provocação que eram para os tupinambás resulta em que um dia estes resolvem atacar:

Uma noite vieram em setenta canoas e atacaram segundo seu costume, às primeiras horas da madrugada. Os mamelucos e os portugueses [mesmo sendo cristãos e aceitos, são designados em separados, indicando sua inclusão problemática na sociedade local] retiraram-se para suas choças e aí resistiram como melhor lhes foi possível, de sorte que muitos atacantes tombaram. Afinal, os tupinambás venceram. Incendiaram a povoação de Bertioga e fizeram prisioneiros todos os selvagens (tupiniquins). Mas, aos cristãos – deviam ser oito – e aos mamelucos, nada puderam fazer-lhes na casa, pois Deus quis protegê-los (Staden, 2008, p. 74).

Os tupiniquins foram esartejados. Bertioga afigura-se como um lugar de proteção e um forte é construído ali, criando falsa segurança em São Vicente até que, numa noite, por meio de uma investida furtiva, os tupinambás causam uma mortandade. Cogitam fazer uma casa fortificada para barrar o caminho dos tupinambás após este episódio horrendo. Contudo, ninguém quer se expor a tal perigo, guarnecendo a fortificação. É Hans Staden quem aceita este encargo de alta periculosidade, por um período de quatro meses, sob a promessa do reconhecimento real. A coroa recebe carta sobre o flagelo dos tupinambás e de como a capitania de São Vicente era estratégica para a ocupação do território, ao que o rei responde com a organização do primeiro governo, enviando Tomé de Souza como primeiro governador-geral (1549-1553) que chega a São Vicente em fevereiro de 1553. Tendo sido muito recomendado ao governador, Staden aceita ficar por mais dois anos em troca de uma nomeação para condestável num contrato em nome do rei. Ele receberia a recompensa quando retornasse a Portugal.

Outro dado do relato de Staden é a variedade de expressões em diversas línguas que ele faz convergir no texto, de modo que deixa vislumbrar o ambiente efervescente de povos e mostra a primeira preocupação com os termos locais, já que o uso da língua lhe será fundamental para sua sobrevivência. A eloquência na língua indígena e o desconhecimento do francês, por exemplo, serão todas experiências marcantes de sua história, conforme comprova a seguinte citação:

A princípio, o artilheiro alemão experimenta várias outras línguas no percurso de sua viagem, entre elas o português, o espanhol e o francês, até que se vê obrigado a aprender e a expressar-se na língua do outro, os Tupinambás, buscando sua sobrevivência. A língua, portanto, torna-se um elemento essencial, uma vez que dela depende a vida de Staden (Boëchat, 2012, p. 59).

Sobre a aprendizagem da língua, Melissa Boëchat diz:

devido a indicações que o autor faz ao longo da narrativa, podemos inferir que o aprendizado do idioma autóctone pelo viajante alemão não ocorreu instantaneamente, o que certamente gerou uma série de desentendimentos entre os indígenas e seu prisioneiro, que teve que valer-se, também, das interpretações de “sinais divinos” para garantir sua sobrevivência entre os nativos. Além destes fatores, lembremo-nos de que a própria experiência traumática pode ter influenciado nas interpretações que Staden fazia daquilo que ouvia, o que também, por consequência, pode ter interferido na recordação do viajante sobre o que ele selecionou para relatar posteriormente (2012, p. 60).

Hans Staden traça um perfil etnográfico dos povos com os quais ele se envolveu diretamente. Através de seu relato é possível estabelecer algumas distinções entre os *modus operandi* dos indígenas e o dos europeus. Em primeiro lugar, a codificação da violência. A guerra dos tupinambás contra os tupiniquins se desenvolve de forma ritual em períodos fixos do ano.

Uma destas épocas é em novembro, quando amadurece o milho, que chamam abatí, e com o qual preparam uma bebida chamada cauim. Empregam também aí a raiz de mandioca, de que misturam um pouco. Logo que voltam de sua excursão guerreira com o abatí maduro, preparam sua bebida e devoram nesta ocasião seus inimigos. Já um ano antes esperam com alegria o tempo do abatí (Staden, 2008, p.77).

Note-se que a guerra e a festa não estão separadas, antes se articulam numa sazonalidade que une a colheita de milho à colheita de corpos. A guerra é dionisíaca, oferecendo como recompensa a embriaguez e a carne ao orgulho guerreiro.

Além disso devíamos contar com eles em agosto. Neste tempo procuram uma espécie de peixes que emigram do mar para as correntes de água doce, para aí desovar. Estes peixes se chamam na sua língua, piratí e em espanhol lisas. Nesta época empreendem eles em geral uma excursão guerreira, a-fim-de

melhor poderem aprovisionar-se de víveres. Pescam grande número de peixes com pequenas redes. Também os atiram com flechas e trazem muitos assados para casa. Fazem também uma farinha a que chama piracuí (Staden, 2008, p. 77, 78).

Staden parece sugerir que nesta segunda incursão, não há devoração dos inimigos e trata-se de um evento mais mundano de saque, que se coaduna com um banquete. Neste delicado calendário, a presença dos europeus rompe o equilíbrio e o ambiente guerreiro, que já era a tônica, assume aspecto agonístico.

O Próprio Staden experimentou ambos os lados desta guerra. Ele diz “tinha um selvagem, da tribo dos carijós, que me pertencia, e eu ia de quando em quando com ele na floresta” (2008, p.78). Esta posse do outro implicava numa medida grande de espontaneidade, uma vez que o índio se embrenhava na floresta a mando de seu dono em busca de caça. Numa delas, quando o nosso cronista segue para encontrá-lo lá, é apanhado por tupinambás. Capturado, é agredido, despido e ferido na coxa. Como a caça indígena havia sido parca, isto é, apenas ele fora pego, os índios demandavam não voltarem sem despojos, pediam que o chefe autorizasse sua morte imediata para dividirem as partes entre si. No entanto, para seu alívio momentâneo, o chefe reconhecendo a preciosidade da caça, decide:

Que devam conduzir-me vivo para casa, a-fim-de que suas mulheres também me vissem com vida e tivessem o divertimento que lhes cabia à minha custa. Nesta ocasião haveriam de matar-me a “cauim pepica”, isto é, preparariam bebidas, organizariam uma festa e devorar-me-iam conjuntamente (Staden, 2008, p. 82).

A festa aqui se apresenta como recurso de negociação, de resolução de conflito entre os índios, sinal de que o chefe reconhece os status daqueles que ficaram sem o prêmio da caça. Por outro lado, há uma inversão, Staden perde seu status de senhor e torna-se prisioneiro. Os portugueses soam os alarmes e tentam lhe salvar, mas os índios o mantêm amarrado. Nesta escaramuça desponta a notícia de que os índios já dispõem de, e sabem manusear, armas de fogo. Do porte de armas pode se inferir uma série de ações que compõem a transição no trato com o inédito: o acesso aos meios de violência e a educação no uso deles, só podem ser intermediados pelos europeus, de modo que a missão civilizadora comportava uma ambiguidade dos agentes europeus, que davam com uma mão e tiravam com outra.

As vias de comunicação entre os povos eram muito mais sensíveis e o selvagem devorador de homens não era assim tão incompreensível e, dependendo da malícia e da diplomacia, era plenamente capaz de alianças, nem que fossem temporárias. Enquanto isto, os agentes capilares do rei alimentavam a violência em lucro próprio, jogando dos lados que se fizessem necessários (é bom lembrar que a terra também era disputada entre as nações europeias; não se tratam apenas de europeus x índios mas também de índios x índios e europeus x europeus) para manter sua posição nas terras doravante consideradas como abertas à iniciativa capitalista.

Tanto o é que aparece um francês, já velho amigo da tribo que complica ainda mais a situação de Staden. Os índios apresentam Staden ao francês, a fim de tirarem a dúvida da procedência do prisioneiro. O francês, reconhecendo-lhe alemão, confirma aos índios que podem devorá-lo. Meses depois se espantará o mesmo francês que, retornando numa expedição no próximo ano, o encontra vivo. Desta feita, os franceses tentam resgatá-lo, mas seu status na tribo já é outro e como amuleto de valor e feiticeiro, seu preço fica exorbitante e os seus donos não querem mais entregá-lo, a não ser que seu pai e seus irmãos venham buscá-lo. A exigência de travar uma relação íntima, de conhecer a genealogia deste homem dotado dos poderes mágicos de seu deus, parecem termos suficientemente grandes e que inviabilizam na prática a sua saída da tribo. Vai ser preciso um esquema de farsa teatral entre Staden e portugueses para ludibriar os índios.

Mas, voltando àquela situação dramática, como homem de sua época, Staden clama por ajuda.

Na minha grande aflição e miséria, pensei em cousas que, antes, nunca me haviam vindo à mente, no triste vale de lágrimas em que aqui vivemos, e cantei com os olhos úmidos de pranto, do fundo do coração, o salmo “Do abismo da miséria clamo eu a ti”. Ao que disseram os selvagens: “Vejam como ele grita, agora está desesperado” (Staden, 2008, p. 84).

Aqui não temos como medir até que ponto isto é uma reconstrução da memória ou um recurso literário. De um lado ele diz que compreende os índios, mas índios parecem não entender sua cantoria, ou pouco se importam com ela. Mas o fato é que esta situação de vida e de morte, como mostrado em outras passagens, sempre conduz a uma reflexão profunda da consciência e da existência, o homem da época faz este exercício

diante da divindade na hora de entregar-se à morte. De todo modo, Staden sugere nesta passagem que já tinha habilidade em se comunicar com os índios, de modo que a resposta dos selvagens às preces do prisioneiro, foi uma zombaria, que parece sugerir que desprezam uma aparente covardia, ou que acham divertido que ele se desespere. Ele clama o Salmo 130 (129).

A zombaria prossegue quando lhe chamam *xé remimbaba in dé* que quer dizer: “tu és meu animal prisioneiro” (Staden, 2008, p.84). A suspensão da humanidade, sua redução ao nível animal, difere qualitativamente da relação de escravidão que Staden tem com seu *carijó*. Nesta negação do outro se sustenta a acusação contra o índio de selvageria. Mas os europeus podem transformar o outro em mercadoria, que este sim é ato aceito como parte de um esforço de civilização.

No entanto, os tupinambás já possuem algum conhecimento dos *peró*, que é como se referiam aos portugueses (Staden, 2008, nota 105, p.81). Um indício deste reconhecimento é que estando todos num barco e ao se amedrontarem com a formação de uma tempestade, instam que Staden clame a seu Deus para que a tempestade não os faça mal. Um reconhecimento da divindade alheia, da força dos invasores? Poderia ser também um recurso narrativo para Staden mostrar que não fraquejou em sua fé e que Deus lhe deu sinais de acolhimento? O indecível povoa o relato. Ainda não havíamos encontrado uma relação tão profunda entre uns e outros, bastante diferente daquela chegada de Cabral à praia em que, não sabendo nada uns dos outros, tudo corria pela pena unívoca de Caminha. Mesmo que continue sendo o testemunho de um europeu, os indígenas participam, falam, encenam, são interlocutores como não costumavam ser no início do século XVI.

Depois de três dias, chegam à aldeia. Como parte do rito, ele, o prisioneiro, deve gritar na língua do indígena: “estou chegando eu, vossa comida” (Staden, 2008, p.87). ele se anuncia e cria a comoção festiva Todos da aldeia saem pra recebê-lo. Tudo parece algazarra, mas há um rito definido na recepção disparado pelo gruto inconfundível de uma voz estrangeira. Apesar da violência é bom lembrar que ele está sendo recebido como troféu, acolhido como peça de valor. Por isso, ele é deixado com as mulhere.

Algumas foram à minha frente, outras atrás, dansando e cantando uma canção que, segundo seu costume, entoavam aos prisioneiros que tencionavam devorar. Assim, trouxeram-me elas até a caiçara [...] no interior

da caiçara, arrojaram-se as mulheres todas sobre mim, dando-me socos, arrepelando-me a barba e diziam em sua linguagem, “Xé anama poepika aé!” “Com esta pancada vingo-me pelo homem que os teus amigos mataram” [...] Os homens estavam durante este tempo reunidos em uma outra choça. Lá bebiam cauim e cantavam em honra dos seus ídolos, chamados Maracá, que são matracas feitas cabaças, os quais talvez lhe houvestem profetizado que iriam fazer-nos prisioneiro (Staden, 2008, p. 87).

A recepção festiva, ainda que macabra para a vítima, coloca-o no limiar da compreensão do que lhe sucedia, sabia que ia ser devorado, mas não conhecia o requinte do ato, transmutado em festa e dom. Ele mesmo reconhece: “os seus costumes, nesta ocasião não eram tão conhecidos como mais tarde, e por isso pensei que eles agora se preparavam para matar-me” (Staden, 2008, p. 89). Mas a boa caça e o cuidado do sacrifício são dilatados no tempo, mais um indício que não era apenas o consumo inveterado de carne humana.

Os tupinambás resolveram fazer dele, Staden e de sua carne exótica, um presente ao Tio paterno chamado Grande Tubarão, que quando o quisesse comer, faria uma cerimônia, na qual ganharia um nome também por isso. Receber um nome através do sacrifício de um presente: nesta fórmula encontra-se a tônica da ação indígena. Staden é a peça cerimonial num batismo, sem referentes, que é, também, uma comunhão. Ele diz no capítulo 22 do Livro Segundo: “Traz tantos nomes quantos inimigos matou, e os mais nobres entre eles são aqueles que têm muitos nomes” (2008, p. 172). De objeto de litígio e alteração sobre o ganho material com a sua carcaça, Staden passa a ser a vítima sacrificial. Tragado de sua civilização, visto como animal de abate, reencanta-se como veículo do sagrado.

O fato é que Staden é um contradom, já que esta mesma graça havia sido dada, no sentido contrário, pelo Tio ao sobrinho um ano atrás. E com o presente recebido o sobrinho havia alcançado o nome pelo qual agora se chamava Alkindar-miri. Nos estágios iniciais dessa preparação para o sacrifício, Staden precisava cumprir o *poracé* que significava a dança e o divertimento. As mulheres o tomam, puxando-lhe por todos os lados, segurando-o pelas cordas que o atavam, conduzem-no a uma choça e o deitam sobre um monte de terra fresca, ali ele tem as sobrancelhas raspadas e lhe é permitido usar a barba, pois ainda não será comido. Mais tarde se valeriam de uma tesoura

francesa para cortar a barba. Aos poucos os objetos ocidentais vão invadindo a cena exótica.

Dali, elas o levaram à casa dos ídolos, onde formaram uma roda em volta dele. Chocalhos foram amarrados a uma de suas pernas e um leque de penas de cauda de papagaio, o araçoiá é colocado sobre sua cabeça. As mulheres começaram a cantar.

De acordo com o compasso, devia eu bater o pé coma perna à qual estavam atados os chocalhos, de modo que chocalhasse acompanhando o seu canto. E a perna ferida doía-me tanto que mal me podia ter em pé, pois ainda não estava pensada (Staden, 2008, p.91).

Como complicador geral, havia o ódio dos tupinambás aos portugueses, por sua aliança com os tupiniquins e sua dissimulação, que resultou em emboscadas e muitas mortes. Além do mais, o pai dos seus donos, morreu pela mão dos portugueses. Os tupinambás viam a oportunidade perfeita para vingar em Staden todas estas dívidas. Tentando diferenciar-se dos portugueses, explicar que ele era alemão diante de índios que sabiam apenas a diferença entre portugueses e franceses, os últimos tidos em alta reputação, Staden ainda é traído por um francês que passa pela aldeia e diz aos tupinambás que podem comê-lo. Diante desta traição, contrito, Staden canta o *Kirie Eleison*. Nesta situação de exotismo, seus apelos por piedade caem em ouvidos imunes. Para os indígenas a noção de piedade não se coloca, ela estaria arrolada no rol da covardia.

Depois de algum tempo foi levado a Cunhambebe, ou “O gago”. Trata-se do mesmo chefe do qual fala Thevet, “poderoso selvagem que dominava com sua marinha de canoas toda a costa desde Angra dos Reis até São Sebastião, fazendo arremetidas vitoriosas contra Bertioga, Santos e São Vicente” (Staden, 2008, nota 111, p. 97). Morreu de peste logo depois da chegada de Villegagnon.

A chegada foi festiva, “ouvi um grande alarido; cantavam e tocavam em seus instrumentos de sopro. Diante das choças estavam espetadas cerca de quinze cabeças sobre postes. Eram cabeças de maracajás, seus inimigos que eles haviam devorado” (Staden, 2008, p. 97). Um Staden horrorizado é anunciado diante dos maioraís: “Aqui trago o escravo, o português!” Seguido de um discurso louvando o feito do índio que

trouxera seu prisioneiro. Identificando Cunhambebe dentre os demais, Staden usa das informações que possuía sobre aquele chefe, para atrair sua vaidade:

Sim falam muito de ti e das terríveis guerras que sempre conduzes contra eles; porém agora, fortificaram melhor Bertioga. Teus verdadeiros inimigos, os tupiniquins, preparam vinte e cinco canoas e viram logo atacar tua terra (Staden, 2008, p. 99).

Mais uma vez é feito objeto de troça, tem as pernas presas e é obrigado a saltar enquanto exclamavam: “Aí vem pulando nosso manjar” (Staden, 2008, p. 99). Este assédio constante, a ameaça contínua de ser devorado, com as descrições do que iam fazer com cada parte deixaram Staden psicologicamente esgotado. Mas só quando começaram a debochar de sua religião é que Staden demonstra textualmente que está profundamente ofendido e crê em sua perdição irremediável porque tais homens são infensos a qualquer iluminação d averdade cristã.

Conforme predissera, os tupiniquins atacam, ao que Staden começa a lutar do lado deles para conseguir uma brecha e escapar, mas os tupiniquins não vendo resultado, abandonam a luta e Staden volta a ser amarrado. Nesta noite houve uma reunião entre os chefes, à qual Staden foi. Instado sobre o que observava, olhando a Lua, volta a fazer um jogo discursivo com seus captores, afirmando que a Lua estava enfurecida, olhando para a casa de um dos seus donos.

No dia seguinte, chega notícia de que os tupiniquins assolaram a aldeia de Mambucaba. Os homens vão em socorro dos seus para ajudá-los na reconstrução. Em troca, os ajudados prometem trazer farinha e barro para a festa em que finalmente vão devorar Staden. Os dias se sucedem, a expectativa aflitiva pesa sobre nosso desdido autor. Quatorze dias se passaram e como não retornassem, chega o irmão do dono de Staden, clamando que ele invoque seu Deus, pois todos em Mambucaba estão doentes. Depois de alguns dias retornam os doentes à aldeia de Ubatuba. Staden usa o episódio a seu favor, dando a entender aos índios que a doença se deve aos maus tratos que o infligiram e que deixaram seu Deus zangado. Pouco depois, começam a morrer os índios. “Morreu a mãe do chefe, uma mulher velha, que pretendia aprontar as vasilhas nas quais se iria preparar a bebida para o banquete da minha morte” (Staden, 2008, p. 107).

Com medo da maldição, os tupinambás param de escarnecer e de ameaçar devorar Hans Staden. Os chefes das aldeias vizinhas começam a ter sonhos ruins com ele e começam a vir até ele para evitar suas pragas. Uma terceira mutação ocorre e Staden é agora o “Che raíra”, o filho das mulheres que antes o molestavam. Mesmo assim, nunca o deixam só.

Agora os tupinambás não o queriam soltar sem resgate que deveria ser entregue por seu pai e irmãos em um navio cheio de mercadorias. Note-se que os indígenas esperam que a troca do refém seja feita segundo seu costume. Continuando como cativo, Staden pode presenciar e nos legar um relato direto de uma cerimônia de antropofagia. Era um escravo maracajá, que, espanta-se o artilheiro alemão, estava mais preocupado com a corda que o amarraria no sacrifício do que com sua própria morte. “Conversava, como se fosse a uma feira” (Staden, 2008, p. 112).

O sacrifício é descrito em detalhes, uma festa de encher os olhos e de aguçar a plateia europeia, que consumiria avidamente o relato como um dos mais originais da época:

Batem-lhe as mulheres e crianças primeiro. A seguir colam-lhe ao corpo penas cinzentas, raspam-lhe as sobrancelhas, dansam-lhe em torno e amarram-no bem. Dão-lhe uma mulher, que dele cuida, servindo-o também. Se tem um filho, criam-no até grande, matam-no e o comem, quando lhes vem à cabeça.

Dão de comer bem ao prisioneiro. Conservam-no por algum tempo e então se preparam. Para tanto fabricam muitas vasilhas, nas quais põem suas bebidas e queimam também vasilhame especial para os ingredientes com que o pintam e enfeitam. Além disso fazem borlas de penas, que amarram ao tacape com que o matam. Fabricam também uma longa corda, chamada, mussurana. Com esta o amarram antes de executá-lo (Staden, 2008, p. 179).

Percebe-se que a festa e a preparação do sacrifício engajam toda a tribo e desencadeiam todo um complexo de produção, envolvendo técnicas e saberes destinados unicamente ao ato sacrificial e à devoração. Sob a égide da festa, descortina-se uma economia doméstica com divisões de tarefa e papéis. Prosseguindo nos preparativos, um tempo é marcado e as aldeias vizinhas são convidadas.

Um ou dois dias antes das mulheres fabricarem a bebida, conduzem o prisioneiro uma ou duas vezes ao pátio dentre as cabanas e dansam-lhe em volta.

Logo que estão reunidos todos os que vieram de fora, dá-lhes as boas vindas o principal da choça e diz: “vinde agora e ajudai a comer o vosso inimigo”. No dia, véspera de começarem a beber, amarram a mussurana em torno do pescoço do prisioneiro e pintam o ibirapema com que o pretendem matar.

Os selvagens a untam com substância grudenta. Tomam então cascas de ovo dum pássaro, o macaguá, que são cinzentas, reduzem-nas a pó, e espalham isso sobre o tacape. Depois se assenta uma mulher e garatuja nesta poeira de cascas de ovo, que está grudada. Enquanto ela desenha rodeiam-na, cantando, muitas mulheres (Staden, 2008, p. 179, 180).

Vemos em minúcias o delicado trabalho de consagração da arma que desfere o golpe fatal. As danças de consagração da vítima. O desenho sobre o pó que consagra o instrumento de sacrifício. A estranheza atinge seu clímax, uma vez que não é uma morte qualquer e a encenação conta com a colaboração da vítima. Depois de pronta a preparação da arma sacrificial, ela será pendurada acima do chão numa choça vazia.

Os selvagens cantam então, através da noite toda, em volta desta choça. Do mesmo modo, pintam o rosto do prisioneiro, e enquanto uma mulher o pinta, cantam as outras. Quando principiam a beber, levam consigo o prisioneiro, que bebe com eles, e com o qual se divertem. Acabada a bebida, descansam no outro dia e constroem para o prisioneiro uma pequena cabana no local em que deve morrer. Aí passa ele a noite, sendo bem vigiado.

Pela manhã, bem antes do alvorecer, vêm eles, dansam e cantam em redor do tacape com que o querem executar, até que o dia rompa. Tiram então o prisioneiro para fora da pequena choça e derrubam-na, fazendo um espaço limpo. Em seguida, desatam-lhe a mussurana do pescoço, passam-lh'a em volta do corpo, retesando-a de ambos os lados. Fica ele então no meio, bem amarrado. Muita gente segura a corda nas duas extremidades. Assim o deixam ficar algum tempo e põem-lhe perto pequenas pedras para que possa lançá-las nas mulheres, que lhe correm em redor, mostrando-lhe com ameaça como o pretendem comer. As mulheres estão pintadas e tem o encargo, quando for ele cortado, de correr em volta das cabanas com os primeiros quatro pedaços. Nisso encontram prazer os demais.

Fazem então uma fogueira, a dois passos mais ou menos do escravo, de sorte que este necessariamente a vê e uma mulher se aproxima correndo com a maça, o ibirapema, ergue ao alto as borlas de pena, dá gritos de alegria e passa correndo e frente ao prisioneiro, a-fim-de que ele o veja. Depois um homem toma o tacape, coloca-se com ele em frente ao prisioneiro, empunhando-o, para que o aviste. Entrementes, afasta-se aquele que o vai matar, com outros treze ou quatorze, e pintam os corpos de cor plúmbea, com cinza.

Quando retorna o prisioneiro, com seus companheiros, para o pátio, entrega-lhe o tacape aquele que com ele se acha em pé, em frente ao capturado; vem então o principal da cabana, toma a arma e mete-lh'a entre as pernas. Consideram isso uma honra. A seguir retoma o tacape aquele que vai matar o prisioneiro e diz: “sim aqui estou eu, quero matar-te, pois tua gente também matou e comeu muitos dos meus amigos”. Responde-lhe o prisioneiro: “quando estiver morto, terei ainda muitos amigos que saberão vingar-me”. Depois golpeia o prisioneiro na nuca, de modo que lhe saltam os miolos, e imediatamente levam as mulheres o morto, arrastam-no para o fogo, raspam-lhe toda a pele, fazendo-o inteiramente branco, e tapando-lhe o anus com um pau, a-fim-de que nada dele se escape (Staden, 2008, p.180-182).

O diálogo cerimonial entre a vítima e o executor põe em cena vinganças, estabelecendo um ciclo perpétuo de mortes que nunca se contentam. Estabelece-se, pela inimizade, reconhecadora de talento e virtude no que vai ser comido, um laço entre tupinambás e tupiniquins. A festa é de uma grande violência ritualizada, como se os ritos contivessem esse extravasamento extremo do ser que assimila o outro pela ingestão. Lida por europeus como macabra, esta festa afiança uma justiça através de um banquete.

Esta noção de justiça festiva não se ajustaria jamais aos princípios cristãos . em seu dispêndio absoluta em que cada vida consumida aumentava exponencialmente a dívida de sangue. Tal dívida conduziria os tupinambás ao holocausto de seu povo. Não há rendição, apenas a promessa de vingança, numuma vida não se equivalente a outra torna-se impagável. Pelo ato de um, todos de um povo podem ser punidos.

Apesar de o cristianismo aludir à entrada da humanidade no pecado por intermédio de um só homem, no juízo final, as culpas serão pesadas caso a caso e a

condenação de um é o exemplo para os demais. Note-se que o complexo aqui é de culpa. No julgamento final a culpa se extingue, quando cada um receber seu quinhão. O sacrifício do Cordeiro de Deus é um equivalente para o sacrifício de Adão, ali foi redimido o gênero humano e abriu-se a porta da salvação na remissão dos pecados pelo sangue de Jesus. O cristianismo na prática abole o sacrifício, por isso esse choque diante de um povo cujo sacrifício honrava ambas as partes sem culpados. Para os tupinambás, enquanto existisse um português e um tupiniquim ele deveria ser devorado se fosse honroso.

Vejamos a preparação do corpo para o banquete exótico, fadado à extinção, no momento mesmo que era descrito.

Depois de esfolado, toma-o um homem e corta-lhe as pernas, acima dos joelhos, e os braços junto ao corpo. Vêm então as quatro mulheres, apanham os quatro pedaços, correm com eles em torno das cabanas, fazendo grande alarido, em sinal de alegria. Separam após as costas, com as nádegas, da parte dianteira. Repartem isto entre si. As vísceras são dadas às mulheres. Fervem-nas e com o caldo fazem uma papa rala, que se chama mingau, que elas e as crianças sorvem. Comem estas vísceras, assim como a carne da cabeça. O miolo do crânio, a língua e tudo o que podem aproveitar, comem as crianças. Quando o todo foi partilhado, voltam para casa, levando cada um o seu quinhão.

Quem matou o prisioneiro recebe ainda a alcunha, e o principal da choça arranha-lhe os braços, em cima, com o dente de um animal selvagem. Quando esta arranhadura sara, veem-se as cicatrizes, que valem por ornato honroso. Durante este dia, deve o carrasco permanecer numa rede, em repouso. Dão-lhe um pequeno arco, com uma flecha, com que deve passar o tempo, atirando num alvo de cera. Assim procedem para que seus braços não percam a pontaria, com a impressão da matança.

Tudo eu vi, e assisti (Staden, 2008, p 183-185).

Apesar de não alcançarmos explicações metafísicas sobre o porquê de intrincado rito, Staden deixa vazar que há uma série de medidas profiláticas, uma vez que matar um homem de uma tribo inimiga não é tão simples como possa parecer. Riscos nefastos recaem sobre o carrasco, que é tratado com cuidado e que deve se precaver de que tal morte não atinja sua capacidade de caça. Distingue-se, a morte pura e simples do furor da batalha, nesta morte lenta e preparada, em que o abate da vítima segue preceitos

rígidos e inclusive a divisão da carne segundo os gêneros e as faixas etárias. Uma sofisticação que se apresenta ao europeu comum como curiosidade bizarra de povos afastados da luz divina e da civilização.

Daí emerge o fato, a memória traumática que se impregnou na mente de Staden que, ao ver tal rito, ve-se a si mesmo na iminência de sofrer o mesmo desfecho. E ele quando saíra de casa queria ver os deslumbramentos que se falava da Índia e veio a cair numa situação tão mais estranha cercado de um risco infinito. Por baixo da capa fina que o empreendimento visa a administrar e a tirar lucro, um mundo infenso à interpretação jaz inexplorado e Staden é um dos primeiros a penetrar nesta região de sombras, a travar diálogo com a língua e os costumes e deixar um relato, tão fantasioso quanto os demais desta tese, mas que objetivamente descreve um modo de estar no mundo sem comparação. Neste momento de transição da descoberta à colônia, os extremos são simplesmente intoleráveis e sua perseguição será brutal, não apenas diante do horror sagrado, mas também com forma de reduzir a exotividade a uma estreita faixa de diferença.

Para encerrar este capítulo, resta saber como Staden se safou. Já fazia 5 meses que estava nas mãos dos tupinambás. Um navio português se apresenta e ele faz um comentário que poderia passar despercebido, mas, contudo, central para esta tese: “é uso dos portugueses viajar pelas terras dos inimigos, bem municiados todavia, e com eles comerciar” (Staden, 2008, p. 115). Apesar da absoluta rejeição, o laço do comércio, este meio de estabelecer a polícia como dizia João de Barros, é mais premente e, assim, mesmo entre inimigos, uma centelha é capaz de brotar, mas como o comércio é uma relação de soma zero, isto é, uma relação de balcão da qual não resta dívida, o entrosamento entre os dois povos é apenas superficial, não cria as bases para a compreensão mútua e a negociação de um tratado de paz. O próprio Staden confirma isso, dizendo as trocas acontecem “tão depressa quanto possível” (Staden, 2008, p.115). O mais impressionante é que após as trocas, os tupinambás escaramuçam com os portugueses, sugerindo uma forma ritual de violência para demarcar a inimizade. Encontraremos mais tarde em Léry, relatos sobre estas trocas que redundam em luta entre os povos indígenas.

Os portugueses no navio, sabendo da amizade dos tupinambás com os franceses, usam do stratagem de ter um francês a bordo, de modo a se passar por irmão de Staden e oferecerem um baú de mercadorias para libertar o desdito alemão. Contudo, a longa convivência com Staden, seu conhecimento da língua e as os segredos da tática de guerrilha que faziam os portugueses, fazia com que temessem que Staden os atraísse. A dissimulação exibe um conhecimento mais profundo da alma indígena e de como lhe alcançar a aprovação, de como jogar com seu desconhecimento. Assim estamos assistindo aos primeiros movimentos de uso do conhecimento etnográfico neste caso ainda como tática individual de sobrevivência, mas cada vez mais estratégia coletiva de dominação. Não funcionou e os portugueses partiram sem Staden. Só ao fim de três anos apareceria outra chance num navio francês.

Sua posição dentro da tribo tornou-se sensivelmente melhor, depois dos episódios mágicos que lhe foram atribuídos e, sobretudo, depois do stratagem de se passar por francês. Mas, envolvido na vida da tribo, ele despertava a inveja de outro escravo carijó, que era fugitivo dos portugueses e buscara refúgio entre os tupinambá, não corria o risco de ser devorado, desde que não cometesse nenhum abuso contra os tabus da tribo que o recebia. O escravo começa a testemunhar contra Staden, tendo-o visto em ação a serviço dos portugueses, quando esteve como refém em Bertioga. Acusava-o de ter matado o chefe tupinambá de cujos filhos Staden era agora propriedade.

No entanto, tal carijó adoeceu e Staden, tido por feiticeiro, foi chamado a curá-lo. A ele fora prometida uma parte da caça, caso o curasse e se achasse que não havia cura, o carijó seria enviado a um amigo do dono que o sacrificaria para obter um nome. Como Staden tentasse lhe fazer uma sangria e não conseguisse, os tupinambás querem matá-lo antes que ele morra. Assim ele foi sacrificado, e queriam comê-lo, ao que Staden se interpôs, uma vez que o carijó estava muito doente e todos poderiam se contaminar. Abre-se uma brecha no ritual, se não podem comê-lo, como fariam? Cortaram-lhe a cabeça e a jogaram fora. Chamuscaram-lhe o corpo todo, picaram-lhe e repartiram todo o corpo exceto as tripas, das quais tiveram nojo, pois estava doente. Staden usa o episódio para confirmar seu poder mágico que se abatera sobre o carijó que o caluniara, reforçando sua posição ambígua e atemorizante aos indígenas.

Por fim, saíram em expedição para atacar Bertioga e levaram o alemão consigo. A guerra fora profetizada, por meio de seus maracás e sonhos e “outras bobagens” (Staden, 2008, p.124). Interessante que esta seja sua primeira referência depreciativa da crença indígena, a mesma que o havia colocado numa posição ambígua que deixara os tupinambás incertos sobre se era auspicioso devorá-lo. A missão era de emboscada, buscavam prisioneiros. Era agosto, tempo da festividade à qual Staden já se referira como a época de desova de certo peixe conhecido como piratí. Esta festividade era chamada piracema e era comum a todos os povos que viviam no entorno.

Na noite anterior ao assalto, Cunhambebe faz um discurso de motivação, instando que todos cuidassem de terem bons sonhos, ao que se seguiu uma dança com os ídolos. Nenhuma atividade indígena transcorria sem um rito propício, o mesmo se dava com os portugueses, fortemente imantados pela religião católica, mas no caso dos segundos, a ritualidade é percebida como dada, nunca como índice do exotismo. No dia seguinte, comeram peixes, enquanto narravam uns aos outros seus sonhos. Houve muita dança.

Encontram os tupiniquins e junto deles dois mamelucos da família Braga citada anteriormente neste capítulo, estes lutaram bravamente, mas foram, por fim, subjugados. Naquela noite, retornaram e sacrificaram imediatamente os muito feridos dentre eles, Jorge Ferreira, capitão-mor vicentino e mameluco, sua mulher e seu filho. Os indígenas saudaram Staden como grande profeta, melhor do que os maracás, pois havia dito, ao acaso, que o inimigo viria ao encontro deles como de fato acontecera.

Diante de Cunhambebe, no dia seguinte, Staden pede pela vida dos sobreviventes, que sejam usados como troca pelos tupinambás presos pelos tupiniquins e pelos portugueses. Cunhambebe tem diante de si um cesto cheio de carne humana, que oferece a Staden que lhe retruca: “um animal irracional não come um outro parceiro e um homem deve devorar um outro homem?” Mordeu-a então e disse “Jauára ichê”. “Sou um jaguar. Está gostoso” (Staden, 2008, p. 132). Assim, uma questão de ordem qualitativa se coloca, tratava-se para os índios de conceder um estatuto de igualdade ao homem que comiam? Ao se justificar dizendo que não era um homem senão um jaguar, que parentesco havia entre Cunhambebe e o que ele comia? Comer o outro não era retirar-lhe a humanidade? Este termo humanidade não parece mesmo ter qualquer

significação para os indígenas, um sentimento prévio de irmandade que paira sobre todos os homens. Os índios entre si usavam critérios de distinção que não nivelava os homens, senão que os colocava em categorias que não eram redutíveis entre si. Como podia ser Cunhambebe homem e jaguar? Quando ele era homem, quando era jaguar? Distinguiam-se estas duas existências?<sup>30</sup>

A propósito das escalas de comparação que então se formavam, Affergan pontua que “um simples marcador pode se metamorfosear em valor, ainda que ele tenda a se essencializar, e daí a recobrir um caractere permanente ou uma espécie de tipologia” (Affergan, 1987, p. 93). Neste caso, é a dissimilitude, que Affergan aproxima, segundo os níveis de exame, da dessemelhança ou dissimilaridade, que opera esta cristalização do canibalismo como chave do discurso de submissão e descarte a priori do que quer que o outro, o tupinambá, tenha a oferecer. Estamos aqui diante de outro estágio da relação entre os povos. Outro sintoma desta passagem, que podemos rastrear no texto, é a pouca preocupação de Staden com o tempo histórico, fazendo a narrativa correr num presente que sempre está aí, fazendo, assim, da alteridade um distanciamento atópico e acrônico.

Em todo caso, o narrador tem a necessidade de uma mediação animal para que a comparação possa funcionar com o selvagem. A separação é tão grande que o animal intervém como um intermediário natural entre duas culturas, ou melhor dizendo, entre uma cultura europeia e uma natureza que inclui o Outro e o animal ao mesmo tempo

O julgamento axiológico necessita de um dispositivo triádico: o outro, o animal e nós. E ele se dissimula frequentemente sob uma aparência de equivalência (eles são como nós) que não faz senão reforçar a destemelhança (Affergan, 1987, p.95).

“Restam dois sintomas muito eloquentes de uma comparação dissimilar: a dessemelhança inadmissível e a absoluta identidade” (Affergan, 1987, p.95). O canibalismo isola e identifica toda a cultura tupinambá. Um conceito que se reveste em valor extremo no polo da negação e de abominação, negação da comunicação, de qualquer possibilidade de aceitação e de assimilação na ordem que se queria e se forçava produzir. As qualidades incapazes de reduzirem-se à escala que ia se

---

<sup>30</sup> Uma interessante discussão desta passagem entre Whitehead e Lestringant, a propósito da alegorização do canibalismo pode ser encontrada em Whitehead, 2008, p. XXXVIII –XL.

implantando, escala imposta e no entanto, escamoteada na contaminação a que se expôs no ato mesmo da violência. “O julgamento normativo é aqui introduzido em favor da constatação de uma alteridade muito dessemelhante, distante e em parte irrecuperável” (Affergan, 1987, p. 96).

Para concluir, os irmãos Braga foram devorados e Staden foi dado de presente ao chefe Abatí-poçanga da aldeia Taquaraçu-tiba. Ao chefe fora recomendado que nenhum mal fosse feito ao alemão em vista de seu poder. Ao que o chefe o acolheu como filho. Mais tarde um navio o Chaterine de Vetteville, cujo capitão Francisco de Schatz teve pena de Staden e junto com a tripulação desempenharam uma farsa de modo a atender os costumes tupinambás e conseguirem resgatá-lo ao preço de mercadorias no valor de cinco ducados. Seu cativo durou por volta de 3 anos. Ele retornou à Europa no mesmo ano em que fora liberto, 1555.

A experiência de Staden é também a história do contato com os franceses, primeiro combatendo-os como corsários na costa da Paraíba, passando pelo desentendimento e a falta de solidariedade e por fim como personagens fundamentais na encenação que provê seu escape neste enredo. Portanto, o próximo capítulo se volta aos franceses e traça um panorama de como estes europeus montavam suas empresas, o papel das festas nelas e os relatos das experiências que viveram na consecução de sua missão.

## 2) Uma festa para a empresa colonial

Em 1551, o rei Henrique II e a rainha Catarina de Médicis fazem sua entrada triunfal em Rouen. Pompa e circunstância cercam o evento que se desdobraria num corpus documental sobre as terras brasileiras. A festa para sua recepção encena um mosaico de experiências que testemunham a tentativa de submissão do território e dos povos numa paisagem aberta à ousadia e aos projetos civilizadores. A autoconcessão,

que os europeus se outorgaram, é também o direito de classificar a estranheza e dela obter as melhores vantagens. A prioridade é conhecer o autóctone e estabelecer com ele alianças, fincar sua presença na terra nova e defendê-la a todo custo, primeiro à beira da maré, depois expandindo o domínio rumo ao interior, estendendo o alcance e incorporando novas fontes de exploração. Esta condição espremida contra o mar, em terra não tão firme, é uma alegoria do trabalho de conquista que, apesar de nefasto em suas consequências, não deixa de ser admirável na sua tenacidade.

Tais esforços expõem também a fragilidade dos planos ambiciosos, a preponderância indígena ainda incontestada, ainda que se observem nos pequenos sítios europeus, os focos de disseminação que, alastrando-se, causariam uma tragédia descomunal (e esta palavra vem bem a calhar na sua literalidade, porque o que se abate sobre os indígenas é de fato algo que lhes destrói a habitação em comum) e fariam nascer outro povo, ainda inominável, ainda nada garantido, se é que algum dia o seria. O que de certo se sabe é que vivemos à sombra do holocausto originário e do deslumbramento da ação humana que os tornou possíveis.

E todo este desenvolvimento de longo termo acha seu caminho através da festa de recepção aos Reis Henrique II e Catarina de Médicis em Rouen. Nesta festa estavam condensados motivos e ela própria encarna o modo de condução do empreendimento. A festa de Entrada real compunha-se do cerimonial e das festividades que acompanhavam a entrada formal de um governante numa cidade durante a Idade Média e cuja sobrevivência na Idade Moderna está ligada à consolidação do poder dos reis sobre o território nacional<sup>31</sup>. Os estados nacionais não estão de todo assegurados e o rei precisa manter-se em movimento para confirmar sua legitimidade. Desta maneira, este tipo de festa testemunha um fluxo histórico cheio de obstruções, de reversões, de demoras e de permanências. Nestas festas também se encerra um calendário de corte e um jogo político itinerante.

A Entrada transcorria, tendo uma procissão como seu núcleo, onde o rei era saudado e recebia as homenagens apropriadas pelas autoridades civis locais. A esta se seguiam banquetes e outros divertimentos. A Entrada exigia um gesto de lealdade e de fidelidade da Cidade e remetia ao *Adventus*, que era a recepção do Imperador romano

---

<sup>31</sup> As informações gerais do texto foram extraídas de (Ruiz, 2012).

após uma campanha militar. Tais cerimônias funcionavam no nascimento da Modernidade através da “Pompa”, que era um rito processional com estrutura narrativa, seja secular ou religiosa, no último caso ligado, sobretudo, ao *Corpus Christi*. Nela se reencenava a história do homem desde o gênesis até o apocalipse, empregando atores, performances e elementos cênicos móveis. A semelhança com o carnaval não é mera coincidência. Havia carros alegóricos nos quais se encenavam peças. Cada parte do espetáculo cabia a uma guilda, formando um quadro da sociedade local que se exibia diante do rei em seu poder e maestria.

A empatia e os laços que a Entrada pressupunha, faziam destas ocasiões, espaços ideais de propaganda. Este é o pano de fundo para este capítulo. Recorre-se ao estudo de Ferdinand Denis que, em 1850, resgatou os documentos sobre este episódio que desata a experiência da França Antártica.

*Une fête Brésilienne célébrée à Rouen em 1550, suivie d'un fragmente du XVIe siècle sur la theogonie des anciens peuples du Brésil, et des poésies em langue tupique de Christovam Valente.*

Sob este título, tudo o que ele pode encontrar de testemunho sobre as primeiras relações da França com o Brasil. Uma festa memorável onde a cidade de Rouen fez aparecer diante do rei Henrique II, 50 brasileiros trazidos por navegadores normandos, serviram de tema ao autor para agrupar os ensinamentos dos quais sua pesquisa laboriosa nos põem de posse (Quicherat, 1852, p. 495)<sup>32</sup>.

Note-se o uso consolidado, já no século XIX, do termo brasileiro para se referir aos tupinambás. No século XVI, estes brasileiros que Denis cita, ainda seriam referidos pela sua etnia. Por sua vez, o termo Brasil só vai se popularizar na segunda metade daquele século. O termo brasileiro então se referia aos traficantes de pau-brasil, sendo que traficante era um mero sinônimo de comerciante, ainda não sendo o termo associado com práticas criminosas mesmo que a atividade estivesse ancorada em

---

<sup>32</sup> Todas as traduções do francês foram feitas por mim, onde houver necessidade, os termos históricos e especificidades linguísticas serão explicitadas.

atrocidades<sup>33</sup>.é importante frisar que Brasil e brasileiro tinham diferentes acepções das aceitas e usados nos tempos correntes.

O autor ainda

“trata de questões subsidiárias que fizeram nascer a aproximação fortuita entre um rei da França e os representantes de uma tribo perdida do outro lado do mundo. Sucessivamente, ele expõe a bibliografia das origens do Brasil, as relações comerciais dos normandos com esta região , os projetos de conquista do célebre Vilegagnon, a teogonia dos povos tupinambás, consignada através da cosmografia de Thevet e o caractere de sua poesia, cujos fragmentos serviram de meditação ao grande espírito de Montaigne” (Quicherat, 1852, p.496).

O frontispício da obra de Denis traz a seguinte inscrição:

É a dedução da ordem suntuosa dos espetáculos aprazíveis e dos magníficos teatros vestidos e exibidos pelos cidadãos de Rouen, cidade metropolitana do país da Normandia, à sagrada majestade do Muito cristão Rei de França, Henrique II, Seu soberano Senhor, e a muito ilustre dama, Minha Dama Catarina de Médicis, a Rainha sua esposa, quando de sua triunfante, alegre e nova entrada nesta tal cidade, que foi nos dias de quarta-feira e quinta-feira, no primeiro e segundo dias de Outubro, 1550, e por mais expressa inteligência deste tão excelente triunfo, as figuras e retratos dos principais adornos daqueles que se pusera cada um em seu lugar como se pode ver pelo discurso da história. Com o privilégio do Rei.

Sobre a edição original, Perrone-Moisés faz-nos notar um indício da centralidade da efeméride à época de seu acontecimento, através da necessidade de registro mesmo da sua preparação e do seu acontecimento.

Robert Le Hoy tinha obtido o privilégio para imprimir esta descrição da Entrada do rei em setembro de 1549 – o que dá uma ideia do tempo consagrado à preparação da festa, o trabalho das gravuras explicaria, quanto a si, que a publicação tenha tardado mais de um ano até que vieste à luz, atraso do qual Robert Masselin teria se beneficiado para publicar o livreto (Beaucousin 1882, p.viii) (Perrone-Moisés, 2008, nota 8, p.13).

---

<sup>33</sup> O dicionário Houaiss diz que o termo Brasileiro é registrado a partir de 1706 e Couto, 1997, confirma o uso de brasileiro com a acepção dada acima.

Pode-se arriscar que o alto interesse pela festa estimulou a competição pela rapidez da divulgação. Enquanto Masselin lança uma obra popular, a de *Le Hoy*, com suas gravuras, atinge um público de maior poder aquisitivo. Tal fato mostra que a festa atingiu um amplo espectro da sociedade de então, num sucesso comparável ao das relações de naufrágio. E que as obras venham à luz, quase concomitantes com o evento, projeta o fascínio que a efeméride exerceu sobre os contemporâneos, incidindo eficazmente sobre as mentalidades, conduzindo-as indiretamente pela festa e pela sua coluna social ao processo colonizador. Contudo, o próprio empreendimento escritural é, ele mesmo, fadado a desaparecer na urgência de seu consumo, um comentador do século XIX observa, inclusive que a obra:

parece da natureza daquelas que se vende às vezes depois de eventos públicos de alguma importância, destinadas a satisfazer por um momento a curiosidade do povo” e ele acrescenta que este gênero de documento tende a desaparecer logo após: dele (o relato da festa em Rouen por Masselin) não resta senão um exemplar na Biblioteca nacional em Paris (BNF RES8 LB31-24) (Perrone-Moisés, 2008, nota 7, p.13).

Denis vai se ater ao texto de Robert le Hoy. A cena é, por si, de uma contemplação à beira do absurdo: 50 tupinambás simulando seus combates, dançando suas danças solenes, à margem do Sena, diante de Catarina de Médicis. No entanto, a cena deixa de ser bizarra se se toma em consideração “o quão estavam ativas as relações de Rouen, Dieppe e de Honfleur com a América meridional” (Denis, 1850, p. 4). O relato de *Le Hoy* trata-se de uma peça oficial, escrita por ordem da magistratura municipal, mais tarde reunido no *Cérimonial de France*. A imagem que se fixa é de um “drama bizarro e que não teve certamente qualquer antecedente na Europa depois da descoberta do Brasil por Pedro Álvares Cabral” (Denis, 1850, p. 7).

Henrique II havia desposado Catarina de Médicis há pouco e haviam sido recebidos com um cerimonial inesperado, com um luxo que devia fazer esquecer à Catarina de Médicis as pompas de Florença. Rouen não poderia então, deixar de mostrar seu poder, como capital da Normandia. O esforço de dispêndio era impressionante, foram forjadas duas estátuas de ouro, que seriam oferecidas ao casal real. Foram chamados artistas de outros países.

Denis explica a escolha dos tupinambás como motivo da festa e, ao mesmo tempo, descreve a ordem das atrações que compunham a pompa desta Entrada:

por puro amor da antiguidade, e após ter esgotado as lembranças dos tempos pagãos, teve-se a ideia de fazer intervir na festa as pompas do novo mundo. E não foram nem os terríveis esplendores do México, para me servir de uma expressão de Montaigne, nem as pinturas recentes que se fizeram das conquistas de Pizarro, que se tomaram emprestadas para a ideia de tal episódio destinado a variar a Entrada Real, foram dos simples habitantes das florestas verdes do Brasil que se demandaram as inspirações. Após terem esgotados os emblemas, as lembranças mitológicas, as grandezas do mundo romano, é que se voltaram aos marinheiros de Rouen acostumados depois de tanto a viagens d'além-mar e foi conveniente que a despeito da estação avançada, porque era mês de outubro, o Rio Sena oferecesse as cenas pitorescas e de todo modo estranhas que nossos marinheiros contemplaram nas margens dos rios americanos (Denis, 1850, p. 7,8).

O interessante aqui é a aproximação da Normandia de outono com as paisagens do litoral fluminense. Uma licença poética que evoca o agreste de toda paisagem, mas também uma distopia que, confundindo dois panoramas, facilitava adular sonhos de conquistas distantes, aproximando e, simultaneamente, tornando ainda mais exóticos os tupinambás, deslocados de sua terra e expostos como os demais *souvenires*.

O ambiente era propício à apresentação de propostas, uma vez que não só a festa predispunha os espíritos às aventuras, como a visita do rei trazia gente importante de toda a parte do Reino e de fora dele. A lista de convidados incluía:

os chefes militares, o almirante de França, o vice-Almirante, Grão mestre da artilharia, o núncio papal, os embaixadores de Espanha, da Alemanha, de Veneza, da Inglaterra, de Portugal e de outras nações estrangeiras. Os Arcebispos, bispos e prelados de França, os monsenhores reverendíssimos cardeais de Ferrara, de Bourbon, de Guyse, de Vandosme, de Sombresse, de Chatillon, de Lisieux, vestidos em suas capas de camelot [tecido feito do pelo de camelo na Ásia menor] vermelho-carmesim, montados sobre suas mulas com capas e selaria, segundo a dignidade do senado apostólico, precediam a majestade do rei, cujo adorno era um casaco de campanha adamascado, de veludo negro, com as bordas recortadas e dobradas em tecido prateado, enriquecido com apliques de uma preciosa e sutil renda bordada em seda, carregada de pedras orientais de inestimável

valor. O vivo esplendor daquelas [pedras] causava uma reverberação em sua augusta face (Denis, 1850, p. 9).

O próprio séquito régio era, portanto uma atração em meio à decoração e às encenações de toda sorte que os cercava ( Wintroub, 2001). O rei e a rainha, separados, tinham cada um sua *entourage*. A suntuosidade era tanta que a Entrada era dividida em duas partes: a Entrada do rei e a Entrada da rainha. Ele chegava com seus duques e ela, “esplendidamente ajustada”, se fazia acompanhar pelas damas, inclusive “Mademoyselle la bâtarde”. A picardia do epíteto se complementa com o comentário ácido, expondo o jogo de corte, que nas suas elisões, contava sem dizer, uma vez que todos sabiam quem era a duquesa de que se falava. Denis a identifica através do cronista como sendo a Duquesa de Valentinois, amante e preferida do Rei, a quem foram devotados todos os emblemas lisonjeiros da festa, como o crescente que identificava seu brasão, estampado em toda parte na iconografia que acompanha a descrição, “mostrando o pouco cuidado que a corte tinha para com a jovem Catarina de Médicis” (Denis, 1850, p. 10).

A duquesa de Valentinois, Diane de Poitiers, além de preferida do Rei Henrique II, exercia influência sobre ele em questões políticas e financeiras. O título de duquesa lhe dava acesso direto aos aposentos da rainha. Como era mais velha é como se Diane de Poitiers cumprisse o papel da Dama dos romances de cavalaria, pois era costume na corte francesa que os jovens fizessem a corte a uma dama com o acordo do marido em troca de que ela afinasse-lhe os modos, ensinando a galanteria e obrigando-os a cumprir seus deveres<sup>34</sup>. É comentado que o costume de Henrique II era receber os embaixadores para uma refeição após a qual ele sempre se encontrava com a Duquesa de Valentinois para discutir as informações que a reunião com os agentes internacionais lhe trouxera (Cloulas, 1997, p. 169). Nota-se, inclusive, que os adjetivos destinados à rainha, mostram o quanto sua descrição é sucinta e superficial em relação a tudo mais que na narração é carregado de elogios.

Denis faz a crítica da crença que se difundiu no Brasil, posteriormente, de que houve um encontro, durante a festa, entre o casal real francês e o casal Caramuru e Paraguaçu. Diogo Álvares Correia naufragou, em 1510, na Baía de Todos os Santos e, para se defender dos tupinambás, conta o anedotário, que ele se valeu de uma arma de

---

<sup>34</sup> Encontram-se várias referências a Diane de Poitiers em Bourciez (1886).

fogo, com o quê os indígenas se amedrontaram muito. Ele recebeu por isso o nome Filho de Trovão que se acrescentou ao primeiro nome que recebera, quando fora encontrado entre as pedras do mar Caramuru. Pergunta: Se Diogo Álvares Correia é aceito como um dos indígenas, supõe-se que deveria passar pelos ritos, então, se a cerimônia de nomeação, envolvia o sacrifício e o consumo de carne humana, até onde iria a participação de um europeu assimilado à cultura indígena, estando só e sem esperança de resgate? Considerado homem poderoso pelos tupinambás, o chefe Taparica lhe deu sua filha Paraguaçu como esposa. Caramuru viveu 40 anos entre os índios e se tornou um elo importante no contato dos europeus com os indígenas, sobretudo, prestando serviço a administradores e missionários quando chega o primeiro governador do Brasil. Caramuru teve excelentes relações com os normandos, chegando a visitar Rouen entre 1526 e 1528, inclusive durante esta viagem, Paraguaçu supostamente foi batizada e passou a se chamar Catarina Álvares Paraguaçu (Durão, 2005).

A ponto de gerar uma lenda em torno de encontros e festas, casamentos e batismos, reis e plebeus, indígenas e europeus, a festa em Rouen faz-se ainda mais grandiosa e memorável, fazendo encontrar o legendário casal Caramuru e Paraguaçu com Henrique II e Catarina de Médicis, quando a própria Rainha batizou Paraguaçu dando-lhe seu próprio nome. Aqui, Wintroub se refere expressamente ao poema épico Caramuru de Santa Rita Durão, como recurso literário que foi transposto ao território da história, consolidando a ficção como verdade.

O procedimento de acrescentar à aura do evento, mais brilho, numa liberdade narrativa não se coloca na dicotomia rasa entre falso e verdadeiro, antes testemunha a complexidade que persegue uma memória que se empenha em tornar os episódios indelévels. Artifício que acompanha toda reminiscência e que escapa ao autor do poema, imortalizando-o como fonte de uma história, que por mais sedutora que seja em seus engodos, e talvez por isso mesmo, ocupou um lugar de preferência na mentalidade do final do século XVIII, ao preencher o vazio da lembrança com um romance que vence a selvageria, o tempo e o espaço com a delicadeza de uma genealogia, afinal os descendentes de Caramuru formaram importantes troncos familiares da Bahia colonial. O que haveria de melhor do que o amor para suportar 40 anos longe dos seus e metido

numa selva entre povos terríveis? Caramuru vive uma aventura como a de Pero da Covilhã.

As intrigas palacianas e as relações íntimas permanecem inauditas, mas vivamente presentes nesta festa, testemunham a passagem da festa como puro entretenimento para um evento de repercussões político-econômicas de monta. Portanto, latente no relato e movimentando os personagens, a Festa era uma intercessão de questões domésticas, questões de proveniência, questões políticas e religiosas. Esta posição nodal mostra que as alegorias, os desfiles, as procissões e as encenações ultrapassavam a pura ambição econômica e dirigia os olhares para a afirmação dos *status* num sofisticado jogo de aceitação. Assim, o conflito orientado pela e na cortesia produzia discursos de origem, propunha, através de uma discursividade festiva, a consolidação de uma hierarquia, que emergia da modernidade, integrando os atores tradicionais e os novos numa narrativa unificadora que tinha no horizonte a expansão e os projetos coloniais como forma de consolidação da nação e da potência europeia<sup>35</sup>.

Voltemos agora ao espetáculo indígena, que sendo apenas uma das muitas atrações da festa, cativou a atenção do rei e da corte. A encenação carregava consigo um estratagema de convencimento do rei e, sobretudo, daqueles a quem o rei ouvia como conselheiros, Diane de Poitiers incluída nesta lista. É preciso lembrar que o acesso direto ao rei era um privilégio reservado a poucos. Ao mesmo tempo, por meio da cerimônia, podia-se vasculhar motivos mais sensíveis que o lucro financeiro. Wintroub, valendo-se dos documentos, descreve assim o espetáculo indígena:

dentre todos os lugares que viu Henrique II ao longo de seu itinerário em torno de Rouen, nenhum se iguala aquele que ele descobre sobre as margens do Sena ao lado dos muros da cidade, no outeiro do faubourg Saint-Sever, dali pela estrada especialmente construída para lhe oferecer uma vista estendida, seu olhar poderia abraçar ao mesmo tempo o Antigo e o Novo Mundo, porque, diante dele sob uma pequena banda de terra de 220 de

---

<sup>35</sup> “Pisamos em solo mais firme quando o ponto de partida não são muitos indivíduos singulares, mas a figuração que formam entre si. A partir desta perspectiva, não é difícil entender a perfeita conveniência das atitudes, o cálculo precioso do gesto, a nuance das palavras, em suma, a forma de específica racionalidade que se tornou uma espécie de segunda natureza dos membros desta sociedade. Eles sabiam exercer esta racionalidade sem esforço, com elegância – e de fato ela era indispensável – assim como o controle das emoções exigido por este exercício, como instrumentos da disputa na concorrência por prestígio e status” (Elias, 2001, p. 110).

comprimento por 35 de largura, se levantara uma cidade brasileira [uma aldeia tupinambá] (Wintroub, 2001, p. 480).

Decorada com requinte e numa tentativa de trazer a América a Rouen, a vila tinha 300 habitantes – homens e mulheres – todos inteiramente nus

“sem nada a cobrir o que a natureza comanda”<sup>36</sup>. Cinquenta eram autênticos selvagens trazidos do Brasil por um mercador burguês de Rouen. Suas bochechas, lábios e orelhas eram furados e ornados com longas pedras polidas de cor branca ou de um verde esmeralda. Os demais eram os marinheiros normandos que se juntaram aos selvagens. Assegura-se ao rei que o quadro apresentado é de toda maneira autêntico, porque não somente estes homens teriam percorrido as terras do Brasil, mas eles teriam igualmente aprendido a falar a língua dos nativos e teriam adotado os modos com tal acuidade que não se poderia mais os distinguir dos verdadeiros selvagens (Wintroub, 2001, p. 481).

Este trecho é importante para o estudo da transição do exotismo para a diferença. Passaram-se 50 anos desde os encontros inaugurais nos quais a narrativa primava pela surpresa, pela incompreensão. No estágio seguinte, o contato, a aprendizagem, a experiência de entregar-se aos modos do outro, como possibilidade de sobrevivência e afinidade, permite que laços de amizade e alianças estratégicas fossem feitas a ponto de os indígenas aceitarem encenar sua cultura numa transladação oceânica, enquanto os normandos coadjuvantes sabiam acompanhar o enredo e desempenhar os ritos. A ficção de compreensão até mesmo sugere que se confundam uns e outros, para reforçar a ideia de quão familiarizados estavam os normandos com aqueles seres do longínquo. Por debaixo da festa, este conhecimento era a chave que abria a oportunidade de estabelecerem de vez uma possessão em terra das quais queriam mostrar que já tinham larga experiência, de modo que o rei e a corte acreditassem que valia a pena lançarem-se ao empreendimento.

A exotividade deixa de ser a natureza distinta e não acessível de povos nunca dantes vistos, para se tornar uma curiosidade, num quadro estético e teatralizado, que servia de suporte para uma missão econômica mas também de status (Affergan, 1987, p. 103, 104). O exotismo é reduzido quando os normandos já não o veem como novidade, mas apenas como uma diferença administrável. Sugere-se que apartir desta mudança

---

<sup>36</sup> Entre aspas nestas citações, estão as transcrições que o autor faz do relato de Robert Le Hoy.

para com a alteridade toda a bizzarria e estranheza dos costumes podiam, doravante, ser incluídas no trajeto da humanidade, incluídos na sucessão da história que a procissão descreve. Antes, sem referentes, os indígenas agora participam da história do mundo.

Estava em exposição, ali junto com os modos, as técnicas e as danças, o produto que fazia os olhos dos burgueses brilhar, o pau-brasil. Um carregamento flutuava num barco enfeitado com bandeiras com uma cruz branca e uma flor-de-lis dourada num fundo azul. Estava ali como lembrete do prêmio e como testemunho da riqueza da Normandia desde o início do trato com os selvagens.

A encenação do combate entre tupinambás e tabajaras não tem nada de encenação, animados pelos seus chefes, ambos os lados se lançam em combate sem piedade. Os tupinambás derrotam rapidamente os tabajaras, queimando suas casas. Aqui retorna a ideia de que a representação é fiel à realidade, e talvez mostre a força dos tupinambás diante dos inimigos, ajudando a projetar que, mesmo em tão distantes paragens, os franceses tinham poderosos aliados que favoreceriam qualquer plano de ocupação. “aqueles que viajaram pelo país do Brasil e dos ‘canibais’ juraram de boa fé que esta reconstituição revestia-se de ‘certo simulacro da verdade’” (Wintroub, 2001, p. 481).

Wintroub deixa bem marcado que os indígenas

não eram apenas curiosidades, mas estavam inscritos na complexa trama narrativa do ritual da Entrada real. Neste senso, eles constituiriam um momento crucial de uma história mais ampla que articulou a afirmação do poder real, a construção de uma mitologia nacional e os interesses locais dos organizadores das festividades. Isto é visível, uma vez que se observa Henrique II, instantes após ter assistido à guerra à qual se livram os dois clãs rivais do Brasil. Assim que atravessasse a velha ponte para entrar em Rouen, o rei iria, em efeito, admirar uma outra batalha, desta vez entre um navio francês e uma caravela portuguesa (2001, p. 483).

Obviamente, a nave francesa vence os portugueses para alegria do rei. Como será que os convidados portugueses viram essa encenação e a comunicaram ao seu rei destes propósitos em claro conflito com a coroa portuguesa?

A similitude das estruturas narrativas das duas batalhas [franceses x portugueses, tupinambás x tabajaras, os tupinambás eram aliados dos

franceses e os tabajaras dos portugueses] põe em evidência os esforços dos organizadores da entrada real afim de elevar o interesse local pelo comércio com o Novo Mundo a um nível nacional; para tanto, eles religam, de uma parte, os conflitos europeus em curso e, de outra parte, as ambições imperiais de Henrique II, conhecidas de todos, contudo, outras razões mais sutis do aquela do simples interesse econômico existem para explicar o senso da representação em Rouen do Novo Mundo (Wintroub, 2001, p. 484)

Os organizadores da festa, ao todo nove pessoas, entre mercadores locais, oficiais municipais, clérigos e sábios, eram todos da nobreza de toga. A ascensão desta gente faz com que despendam enormes esforços para veicular modos de expressão distintos da nobreza de espada que nunca os aceitou como iguais. Assim a festa tem um quê de legitimação destes homens que compraram seus títulos de nobreza, uma mostra da capacidade deles de cortesia (entendida como a arte da corte).

o itinerário do rei, tal qual foi retrçado no relato de sua entrada, foi organizado, neste senso, como uma viagem alegórica suscetível de estabelecer uma reaproximação entre duas concepções opostas da nobreza no século XVI – aquela, feudal, da nobreza de espada e aquela da nova nobreza urbana de toga (Wintroub, 2001, p.485).

Nesta chave de leitura mais sutil, é possível também inferir que o papel do Novo Mundo vai além de um espaço de exploração e de enriquecimento. Sua integração no mundo exige da parte dos europeus uma acomodação dos próprios status numa outra escala que leve em consideração a transformação das mentalidades e das formas sociais a elas associadas. Tal se verifica no entusiasmo do rei com a batalha dos brasileiros reside no fato também de que

Seu prazer não era somente devido à vitória dos franceses e de seus aliados do Novo Mundo sobre os portugueses, mas, igualmente, do fato de que ele podia se identificar com o espírito marcial tão admiravelmente encarnado pelos selvagens do Brasil; porque ele também era um guerreiro (Wintroub, 2001, p.485).

Assim, os tupinambás foram colocados no campo dos valores cavalheirescos, suas habilidades e sua coragem foram deveras exaltadas como superiores à dos troianos, ancestrais míticos dos gauleses. A mudança de estatuto não passa despercebida a Wintroub que vê a mudança no trato com o indígena, que deixa de ser bárbaro inculto para assumir a qualidade de guerreiro honrado. Wintroub ainda mostra que os franceses

também foram assim descritos pelos seus vizinhos europeus no mesmo período, estabelecendo uma via de aproximação entre as índoles destes dois povos tão distintos entre si.

Por meio dos tupinambás, há uma reabilitação dos franceses que podem enfim se afirmarem como uma das potências deste mundo que batia à porta. Por isso, a festa, criando valores a partir destas experiências de outro mundo, será uma legitimação dos homens que Denis descreve assim:

A partir da época aonde Denis de Honfleur, em 1508 e o pai do célebre Jean Ango conduziram suas tripulações para as terras quase inabitadas do Brasil [esta noção de vazio é mais uma licença de ocupação que um fato, uma vez que todos os relatos em terra brasileira sugerem uma população grande e disseminada], até a fundação de São Salvador em 1549, homens ousados e despreocupados de todos os perigos, se foram a buscar fortuna, ou simplesmente viver da abundância sobre estas margens favorecidas! (Denis, 1850, p. 10)

Assim como os espanhóis conquistadores, e esta palavra conquista demarca bastante bem a passagem da descoberta ao empreendimento, estes aventureiros queriam se enriquecer sobre a margem oposta do Atlântico. A realidade da aventura não deixava de ser nefasta nas decepções e nos limites da existência que provavam os homens que partiam atrás do sonho.

É do exotismo que os mercadores normandos se enriqueceram:

Belas araras e suas plumagens azul e púrpura, com as quais todas as grandes damas pretendiam ornar suas gaiolas, estes papagaios de plumagem alegre, que o luxo se difundia até nas habitações da burguesia mais simples, estas cargas tão frequentemente renovadas de saguis ou de *guenones*, como dissemos em outra parte, destinados a animar o castelo feudal do rústico gentil-homem, tornaram-se objeto de um comércio que conduziu a comunicações incessante com os índios (Denis, 1850, p. 11).

A natureza do contato, mesmo que tenha um solo comum na conquista, no enriquecimento na iniciativa individual e privada, difere sobremaneira entre portugueses e franceses, conforme se vê na continuação da citação acima:

E estas comunicações se multiplicaram de tal sorte, que elas criaram em nossas feitorias uma classe de homens à parte, designados sob o nome de

intérpretes normandos<sup>37</sup>. Estes intérpretes, muito diferentes dos missionários [estes últimos serão tratados na última parte desta tese], deve-se pensar, se ocupavam bem pouco em compor glossários à imitação dos religiosos de Piratininga, eles eram precisamente todo o oposto do que recomendava os Nóbrega, os Navarro e os Anchieta, sem cessar, em busca das crenças indígenas para lhes substituir pelo cristianismo (Denis, 1850, p.11).

Uma vez que o conteúdo religioso e a escatologia eram menos importantes para a atividade de natureza mais corsária e menos institucionalizada que a empresa dos portugueses, os franceses puderam estabelecer uma relação de proximidade e de certo relativismo e permitiu que:

Eles pusessem todo seu cuidado em se iniciar nos costumes os mais estranhos dos indígenas [...] na certeza de que muitos dentre eles possuíam o gosto da imitação [e aqui o espirito treme diante do assustador] até mesmo participando dos terríveis festins tupinambás [como os mencionados por Staden] (Denis, 1850, p.11).

Por outra parte, encarnando a virtude natural, os indígenas são usados como alegoria para a crítica da autoproclamada civilização. Na mesma hora em que se tornam conhecidos e reduzidos a uns poucos índices de identidade, os indígenas também se tornam os índices de medição da sociedade europeia. Começa a nascer o mito do bom selvagem a um passo do paraíso e da perfeição, por oposição, ao do canibal selvagem, infenso à civilização e indigno da salvação. Ambos os extremos desta escala nascente de valores falham em descrever os habitantes do Novo Mundo, mas permitem integrá-los no imaginário que lamenta e justifica seu morticínio. O inusitado é que podiam ser as duas coisas ao mesmo tempo.

Os desdobramentos da festa de Rouen levam ao ano de 1555, ano em que Villegagnon chegou à Guanabara para estender a ocupação francesa à terra firme e batizar um núcleo populacional que ele chamou Henriville em homenagem ao rei francês. Junto de Villegagnon chega André Thevet. Jean de Léry, por sua vez, chega com a leva de colonos e missionários vindos de Genebra para a França Antártica. A relação entre os três personagens foi assolada por diferenças religiosas e políticas, gerando farto debate historiográfico. Em vista de seus conflitos com os missionários e terem os relatos de Léry e Thevet se disseminado entre um público maior e leigo,

---

<sup>37</sup> Whatley, 1984, p. 391.

Villegagnon passou à história como simples vilão. No entanto, as relações aqui, como vão sendo mostradas por toda a tese, apontam para uma situação mais delicada que uma simples oposição binária e acionam uma rede complexa de motivos e de ações.

Villegagnon chegou à Guanabara, em novembro de 1555, com uma tripulação muito heterogênea de seiscentos homens, e sua missão era estritamente militar e comercial: construir uma forte base naval para dar apoio ao já intenso e lucrativo tráfego comercial entre os portos franceses da Mancha e a costa brasileira, sobretudo na região de Cabo Frio. Como segundo objetivo, Villegagnon pretendia atacar os navios portugueses e espanhóis que voltavam das Índias carregados de especiarias. Não havia nenhum objetivo religioso de catequese, tanto que ele só trouxe ao Brasil um único sacerdote, André Thevet, teve que regressar à França enfermo três meses depois. Depois de sua partida, Villegagnon assumiu a direção das cerimônias religiosas, aproveitando a excelente base teológica aprendida nos cursos da Ordem de Malta (Col. Franceses no Brasil, v. I, 2009, p. 26).

Os franceses conforme já explicitado acima, tinham boas relações com os indígenas, de modo que estes preparavam toras de madeira de lei, coletavam papagaios, araras e micos, que eram trocados pelos tecidos de cores vivas, instrumentos de corte, espelhos e quinquilharias trazidos pelos franceses, “puro escambo, nada de colonialismo, portanto” (Col. Franceses no Brasil, v. I, 2009, p. 26).

No entanto, a missão de Villegagnon tinha como objetivo implantar esta exploração racional e a dominação territorial que fariam a transição do modelo. O mesmo Cunhambebe, com quem Staden estivera em presença e com oportunidade de diálogo, tornou-se aliado e amigo de Villegagnon. A vila, primeiro aglomerado de casas estrangeiras na Baía de Guanabara, durou apenas quatro anos, quando Mem de Sá, em 1560, destruiu a vila que teria sido edificada onde hoje é o Flamengo. Seria em 1565 que Estácio de Sá fundaria a cidade do Rio de Janeiro na Urca, e aquando da expulsão definitiva dos franceses em 1567, ela se transfere para o Morro do Castelo.

Villegagnon procedia da pequena nobreza e sua ascensão se deu quando cumpriu o rapto de Maria da Escócia a mando do rei Henrique II que a queria como esposa de seu filho, como forma da coroa francesa incorporar a Escócia católica. A formação militar e diplomática de Villegagnon o manteve como homem de confiança de quatro reis, sobretudo, quando pessoalmente protegeu Carlos V, no fracassado cerco a

Argel. Além de poliglota, ele viveu entre os círculos literários, tendo desfrutado da amizade de Rabelais e de Ronsard (Col. Franceses no Brasil, v. I, 2009, p. 28).

Seus problemas com os calvinistas, que vieram como colonos, começa em torno da interpretação da Eucaristia, o que fez com que estes abandonassem a colônia e regressassem à França. Sendo difamado na França, ele precisou retornar à corte para se defender, é nesta ausência que a França Antártica cai sob o ataque de Mem de Sá. Os problemas com a tripulação resultaram, segundo Vasco Mariz, da insuficiência de mulheres e da proveniência criminosa de grande parte de seus subordinados que entraram em choque com sua disciplina rígida quando se engraçaram com as índias que os cercavam de todos os lados (Col. Franceses no Brasil, Vol. I, 2009, p. 29).

Em carta ao Duque de Guise, Villegagnon, já devidamente instalado e guarnecido, diz: “Mandeí visitar todas as nossas fronteiras depois da partida dos nossos navios e experimentar a vontade dos amigos de nossos vizinhos. Tive uma resposta muito boa” (Col. Franceses no Brasil, Vol. I, 2009, p. 37). A amizade com os tupinambás esconde que, em tudo, os franceses são dependentes deles. “Eles me prometeram se rebelar e persegui-los quando eu quiser” (Col. Franceses no Brasil, Vol. I, 2009, p. 37). Esta fala não coincide com o fato de os índios procurarem nos profetas e nos sonhos, os sinais que permitem decidir a guerra, que para eles é sempre cheia de atrasos e esperas, conforme Staden testemunhou. De qualquer maneira, por ela se vê um gesto de boa vontade para com os aliados. De todo modo, “os selvagens preparam um exército de mais de três mil homens para vingar os danos que aqueles nossos vizinhos lhes fizeram no ano passado” (Col. Franceses no Brasil, v. I, 2009, p. 37). Os vizinhos são os portugueses e seus aliados indígenas.

No entanto, é Nicolas Barré quem providenciará o relato mais profundo da expedição de Villegagnon. Barré havia visitado as terras brasileiras em 1552 na expedição de Le Testu. Esta viagem seguida ao encontro em Rouen com os mercadores, foi promovida por Henrique II para “avaliar a conveniência de um esforço maior em relação ao Brasil” (Col. Franceses no Brasil, v. I, 2009, p. 122). Na condição de secretário de Villegagnon, Barré assumiu o posto de homem de confiança após Thevet ter ficado doente.

A chegada à bahia de Guanabara com a expedição de Villegagnon é assim descrita:

Neste lugar, encontramos quinhentos a seiscentos selvagens, todos nus, com seus arcos e flechas, nos mostrando em sua língua que éramos bem vindos, nos oferecendo seus bens, e fazendo os fogos de alegria, porque nós tínhamos vindo para defendê-los contra os portugueses e outros seus inimigos mortais e capitais (Col. Franceses no Brasil, v. I, 2009, p. 115).

Entretanto, estes mesmos indígenas são descritos em valores negativos: “sem o conhecimento de nenhum Deus, sem preocupação, sem lei ou nenhuma religião, como as bestas selvagens que são levadas somente por seu sentimento” (Col. Franceses no Brasil, v. I, 2009, p. 117). Este lugar do discurso, esta reação instintiva de nojo, de negação, de horror que, segundo Affergan, é mais do que um julgamento normativo, é uma “rejeição diante do desconhecido de toda extrema alteridade que a tomada de consciência determina numa categoria através de uma classificação preestabelecida de normas positivas ou negativas” (1987, p.74). Pensando nestes termos é possível entender o aparente paradoxo entre a amizade e a admiração pelo tupinambá e a crítica profunda aos seus modos. E situar essa crítica individual, num quadro de grande tolerância em geral aos indígenas como veremos.

É importante notar que a crítica maior é daqueles franceses que se deixam fascinar pelos modos indígenas e a eles se entregam. Barré não suporta a ideia de que os tupinambás se fazem amigos dos prisioneiros, inclusive casando-os com mulheres da aldeia, antes de os comerem. Enxerga uma dissimulação que para ele é a evidência da carência absoluta de valores. O arremate é um desafio à cristianização: “Penso que [se Deus não tiver piedade deles] serão muito difíceis de converter ao cristianismo e com grande dificuldade poderemos acabar com este miserável costume de se comerem uns aos outros” (Col. Franceses no Brasil, v. I, 2009, p. 117). Aqui se esboça o predicamento do dever ser, a necessidade de intervenção. Entre a perplexidade do desconhecido e a vontade de discipliná-lo, é que nasce a colônia. Há um compromisso implícito para com a salvação e com a supressão do extremo-outro, criando um ambiente conveniente aos cristãos.

Contudo, são os próprios franceses que se colocam como maior ameaça ao projeto de colonização, quando uma “conjuração feita por todos os artesãos e

manobreiros que tínhamos trazido, que eram em número de trinta, contra o Senhor de Villegagnon e todos nós que estávamos com ele, que éramos somente oito na defesa” (Col. Franceses no Brasil, v. I, 2009, p. 118). A conspiração foi conduzida por um intérprete normando, em vista da rigidez nas normas impostas por Villegagnon. De modo que o que está em jogo não é a selvageria dos indígenas, mas a conduta dos franceses diante deste povo exótico, uma vez que:

Este intérprete era casado com uma mulher selvagem, que ele não queria deixar e nem tomar como mulher. Ora, o Senhor de Villegagnon, no início, regrara sua casa como homem de bem e temente a Deus, proibindo que nenhum homem tivesse nada com estas cadelas selvagens se não as tomássemos por mulher, e sob pena de morte. [Note-se que a preocupação de Villegagnon, além da salvação espiritual de sua tripulação, concernia com a proteção das mulheres tupinambás deste assédio de marinheiros; posição paradoxal, uma vez que o mesmo Villegagnon em seus discursos moralizantes vê as índias como perigo iminente de sedução sobre os marinheiros]. Este intérprete vivera [como a maioria dos outros vivia] na maior abominação e vida epicuriana que é impossível de se contar: sem Deus, sem fé, nem lei, no espaço de sete anos. Deste modo, fazia-lhe mal abandonar sua puta e vida superior, para viver como homem de bem, junto dos cristãos (Col. Franceses no Brasil, v. I, 2009, p. 119).

A inversão aqui é notável, a escala antes atribuída aos indígenas é agora aplicável aos franceses, numa contaminação que exigia disciplina e normas profiláticas. Porque se via o perigo oculto do exótico, a sua atração, seu poder de dissolução da civilização, pois uma vez acostumado por sete anos, era tão difícil retornar à cristandade que a imposição de Villegagnon teve como troco uma revolta, usando do desgosto com a quantidade de trabalho e a escassez de víveres (já que a sidra e os biscoitos indícios de civilização eram regradados). Isto parecera horrível aos artesãos que “só tinham vindo atrás de proveitos e benefícios particulares” (Col. Franceses no Brasil, v. I, 2009, p. 120). Aqui a distinção entre os objetivos transcendentais da busca de um Novo Mundo e a pragmática da conquista se chocam de frente.

Sendo descoberta a trama antes de seu desfecho

O autor intérprete [porque ele não estava lá] foi advertido de que seu negócio tinha sido descoberto. Desde então não voltou mais a nós, fica agora com os selvagens; ele corrompeu todos os outros intérpretes da dita terra, que

são em número de vinte e cinco, os quais fazem e dizem tudo de pior que podem, para nos assustar e nos fazer voltar à França. E como aconteceu que os selvagens estão sendo perseguidos por uma febre pestilenta desde que estamos em terra, da qual morreram mais de oitocentos, persuadiram-nos de que era o senhor de Villegagnon que os fazia morrer, pelo que concebem uma opinião contra nós e queriam nos fazer guerra, se estivéssemos em terra continental (Col. Franceses no Brasil, Vol. I, 2009, p. 121).

Para completar, as dificuldades levaram um carpinteiro e dois manobreiros que também “foram ter com os selvagens para viver em maior liberdade” (Col. Franceses no Brasil, v. I, 2009, p. 121). Outra vez, esta tese esbarra em personagens sem nome que, à margem de suas sociedades europeias, não têm nada a perder e na beira deste Novo Mundo e por isso podem se reinventar, fora dos constrangimentos de uma lei e de uma moral. De volta ao terreno dos contatos que ocorriam nos antípodas destas praias fluminenses, Subrahmanyam levanta as seguintes questões: .

O que dizer daqueles que se “tornaram nativos”, e que adotaram maneiras e *mouers* indianos [no caso desta tese, dir-se-ia indígenas]? [...] não era o caso de que tais homens (ou muito raramente mulheres) fossem aqueles ideais *passseurs culturels*, os que mediavam sem esforço entre um complexo cultural e outro? (2011, p. 138).

A questão de fundo aqui é que concerne diretamente ao rastreamento dos marcadores da passagem da descoberta à colônia que esta tese busca, é o tema da assimilação. Situação semelhante àquela dos portugueses em Goa no mesmo período, conforme podemos estabelecer o paralelo com os estudos de Subrahmanyam (2011, p. 70-72). Lá, os portugueses foram obrigados, em vista das disputas internas do sultanato, a se retirarem rapidamente para os limites do mar. Do mesmo modo, os franceses na costa fluminense se encontravam na margem, com os deserdados intérpretes incitando os indígenas do continente contra os oficiais. Uma distinção na natureza destas duas experiências aparece: mesmo que houvesse séculos de proximidade e de coabitação entre o Islão e a Ibéria, a distância de milhares de quilômetros que os separava do oriente, e depois de completada a reconquista, os portugueses haviam perdido o traquejo nos encontros, que não fossem guerra religiosa, e se encontravam confusos com os modos orientais. Enquanto nas praias da Guanabara, o que acontecia era que os únicos

que estavam aptos a compreender se evadiram e se viraram contra os seus próprios conterrâneos numa situação não prevista e de dissenso interno entre os conquistadores.

A única solução para os franceses fugitivos de seu sistema cultural era cruzar de vez a fronteira e, sem abdicar do gozo, serem assimilados. O caminho para a assimilação passava não apenas pela língua, mas também pela conversão religiosa. É também verdade que o faziam como solução desesperada e tal atitude extrema implicava no abandono do ganho (ou pelo menos, a substituição do ganho capitalista por outra forma de ganho afeita às sociedades indígenas que mediam de outras maneiras o prestígio). Contudo, sua posição privilegiada de trânsito entre as duas culturas facilitaria que travassem contatos com outros estrangeiros, já que as portas estavam abertas e o fluxo de gente ao Brasil, no decorrer do tempo, só aumentaria. Mas escolher o lado selvagem teria seu preço: sendo aceitos, admitiam a responsabilidade de serem devorados ou devorar. No entanto, tudo isso esboça uma especulação que só se ampara no silêncio dos documentos. E neste caso, é preciso especular sobre uma conversão aos ritos indígenas, já que na falta de reconhecimento de um arcabouço cultural indígena, a questão de se converter ao selvagem, só podia ser pronunciada pelo lado dos europeus que se mantiveram fiéis aos valores cristãos. E destes só se pode esperar que a crítica aos desertores fosse dada em termos de decadência, de entrega à perversão dos instintos, de um retorno à condição natural, vista como deplorável, como uma traição à civilização, uma liberdade que abdicava da religião do Cristo.

A resenha do empreendimento francês ressalta duas diferenças básicas para com o projeto português. Aqui a diferença é usada nos termos de Affergan, considerando que entre os europeus havia uma escala de valores unificada na conquista e na separação que faziam de si em relação aos demais povos dos outros continentes, por mais que fossem inimigos entre si. Neste caso a distinção é reservada para a relação entre europeus em geral e os povos exóticos. Vejamos as diferenças dos projetos coloniais dos franceses e portugueses: 1) A pouca relevância para os franceses do projeto de salvação e dos métodos de conversão da população nativa. O elemento discursivo da missão civilizadora e do cumprimento da escatologia, fundamental no corpo da aventura oceânica portuguesa, estão ausente nos relatos franceses; 2) A postura quanto à miscigenação. Enquanto entre franceses, apesar de sua amizade e da troca aparentemente mais profunda com os modos indígenas, as relações multiétnicas são

desestimuladas, gerando até conflitos conforme visto acima; entre os portugueses, pudemos observar exemplos de que a prática era aceite e deu origem a uma geração de mestiços que se tornaram o elo mais forte de ligação entre as culturas. E ainda, os mestiços encarnaram em si a violência de habitarem nas fronteiras culturais, fazendo delas sua oportunidade, na desenvoltura com que as atravessavam. O mestiço faz para os portugueses as vezes do interprete normando.

E neste leva e traz, na supressão de modos e na assimilação de outros, na imperfeição do ajuste, nos restos, que teimaram em permanecer, a despeito da idealidade de sua conversão, a primeira geração filha do encontro traçou um caminho inédito, constituindo-se como uma cultura outra, distinta das matrizes que lhes deram origem. Isto pode ser testemunhado no status que muitos destes mestiços alcançaram e nos troncos familiares tradicionais que estas uniões resultaram, no papel essencial que desempenharam na expansão do domínio imperial sobre o território e as gentes.

Este capítulo não se deteve até aqui na questão interna ao empreendimento francês, isto é, no conflito entre huguenotes e os católicos, de como o conflito veio dar nas praias da Guanabara. A ideia era traçar primeiro a relação entre os europeus e os ameríndios. No entanto, sabe-se que a questão religiosa dos franceses foi chave para o fracasso da França Antártica. Contudo, ecos deste conflito religioso, em torno da aceitação da diferença, que são um dos elementos na paisagem do século XVI que estimularam o desejo de alhures e interferiram na incorporação do exótico ao imaginário, reverberam nos relatos fundamentais deste período que opõe o católico Thevet e o calvinista Léry. O próximo tópico tratará da relação com o exótico de cada um destes e do diferendo que tiveram entre si.

### 3) O frade e o missionário

Este capítulo vai tratar de dois dos mais importantes testemunhos do século XVI que assumem para a época não só posição de destaque por seu conteúdo, mas também pelo contexto de sua publicação. Subrahmanyam e Alam apontam para o marco que foi a publicação dos relatos de Thevet e de Léry. Até meados do século XVI, os relatos de viajantes não circulavam amplamente, as informações sobre as descobertas eram estritamente controladas pela Ibéria. As poucas que circularam, o fizeram na forma de manuscritos. Tanto o é que a maior fonte de informação sobre as descobertas foi *As décadas da Ásia* de João de Barros, texto que carrega um estilo e um caráter oficial (Subrahmanyam & Alam, 2007, p. 336).

As coisas começaram a mudar na segunda metade do século, com o aparecimento de obras cujo propósito era glorificar, ou em algumas instâncias, defender a reputação de certos indivíduos. [...] De fato, pode ser argumentado que as obras definidoras da literatura de viagem no tardio século XVI realmente vieram de fora da Ibéria. Crucial entre estas obras, está uma série de textos que tem a ver com o Brasil, que estava apenas emergindo na segunda metade do século XVI como uma zona de importância econômica, depois de ter sido longamente negligenciada pelos portugueses em favor das possessões asiáticas (Subrahmanyam & Alam, 2007, p. 337).

O privilégio da Ásia marca também outra concepção do que fosse entrar em contato/travar relação e se coaduna com as feitorias e os escritórios de negócios, focalizando no comércio em locais com regimes de governo firmemente estabelecidos e com religiões muitas vezes hostis à cristandade. Nestes lugares os portugueses eram apenas mais outro povo que chegava e competia pelo favor, pelas mercadorias e pelos tratados. O Brasil exigiria um esforço singular na instalação de uma dominação territorial, de uma experiência de produção, de uma técnica de povoamento e de sujeição de povos considerados em outro estágio de desenvolvimento. As informações estavam sendo meticulosamente acumuladas e mantidas em segredo até que Staden, Thevet e Léry publicaram quase simultaneamente seus relatos pessoais.

A obra oficial de Thevet foi afinal envolvida numa controvérsia maior, devido à contra-publicação de *Histoire d'une Voyage faict en la terre du Bresil autrement dite Amérique*, que apareceu, em Gênova, em 1578. Esta

obra de um protestante, participante na mesma expedição liderada por Villegagnon não apenas contestou completamente muitas das reivindicações específicas de Thevet, mas também relativizou as práticas dos canibais no Brasil em relação às barbaridades anti-huguenote praticadas na França (Subrahmanyam & Alam, 2007, p. 337).

O sucesso destas obras, sobretudo a de Léry, que chegou a ser dedicada ao Duque de Orange, levou a uma série de reimpressões e de edi es e uma infinidade de tradu es na época mesma do seu lançamento, atingindo um sucesso de público inegável.

Este sucesso   explicado assim por Subrahmanyam & Alam

deve ser entendido num contexto tríplice. Primeiro, o relativo *blackout* imposto pelos ibéricos na circula o dos conhecimentos novos obtidos por eles durante o século XVI, sem d vida, criou uma demanda suprimida por tais matérias fora das tradi es, um tanto quanto saneada e altamente humanista das cr nicas. A obra [de Léry] formou parte de uma emergente e assertiva literatura protestante, que reivindicava ver o mundo bem diferente da maneira na qual ele era representado até então pelo discurso católico dominante; daí notamos a significância da controvérsia com Thevet. Em terceiro, a natureza da obra de Léry, e o profundo exotismo que acompanhava a representa o dos canibais, fez da obra parte de um olhar com respeito   alteridade então corrente, que não deixou nenhuma representa o europeia do mundo tão vasta até os dias de hoje (2007, p. 337, 338).

Do ponto de vista da recep o, temos:

 vidos leitores europeus da metade final do século XVI, desejosos de conhecer o mundo desde sua poltrona, que assim tinham textos disponíveis numa variedade de g neros que competiam entre si. Havia as grandes cr nicas portuguesas, espanholas, italianas e latinas, produzidas tanto pelos próprios ibéricos ou em ótima rela o com eles. Havia textos de viagem individuais como os de Léry e Staden, que poderiam, por vezes, ser juntados num compêndio; estes eram os textos cuja produ o se aceleraria consideravelmente no século XVII [...] por fim, havia têm também tentativas de juntar uma variedade de materiais e refletir não apenas sobre atos e a es individuais mas também localizar num contexto global o que os europeus estavam envolvidos em fazer (Subrahmanyam & Alam, 2007, p. 338).

Veja-se o caso da controvérsia entre protestantes e católicos no interstício de um empreendimento de povoamento e colonização.

André Thevet, filho de uma família de cirurgiões-barbeiros, foi mandado aos franciscanos de Angoulême por volta de 1526 para ser educado. Permaneceria na ordem até 1558. Mais tarde, como emissário dos Rochefoucauld e dos Guise, viaja ao Levante em missão supostamente de espionagem. Desta viagem resulta o relato *Cosmographie du Levante*. Este livro foi, segundo se acredita, redigido por um literato negro, frade como Thevet em Angoulême, possivelmente François de Belleforest (Lestringant, 2003, p.1, 2).

Segundo Lestringant, a fama de Thevet foi avivada por ter seu nome sido associado com a viagem de Le Testu ao Rio da Prata entre 1549-1551, do qual resultou um importante mapa. No entanto, neste mesmo período ele estava em missão a Jerusalém (Lestringant, 2003, p.2). Em 1555, ele acompanha Villegagnon em sua malsucedida tentativa de colonização do Brasil. Fica doente assim que chega à Guanabara e é repatriado após dez semanas. Recolhendo relatos de terceiros enquanto doente, produz uma relação intitulada *As Singularidades da França Antártica*. Impressa em 1557, a obra traz um quebra-cabeças de maravilhas em que se juntam riquezas naturais e traços culturais. Num misto de crença e descrição objetiva, apresenta o abacaxi, o pau-brasil, a mandioca e o tabaco, este último elemento-chave para as santidades, que serão assunto da parte final desta tese, assim como os rituais sacrificiais e funerários dos tupinambás.

A versão usada do relato nesta é a tradução feita por Eugênio Amado da edição francesa de 1556, segundo o privilegio real concedido ao Sr. de la Porte, impressa em português pela editora Itatiaia em 1978. Para esclarecimento das partes obscuras e certas referências, a edição em francês, coligida e prefaciada por Paul Gaffarel, em 1878, foi usada como fonte de verificação e de correção das inconsistências porventura encontradas no texto em português. A edição francesa será a citada, quando necessário.

Poderemos traçar paralelos entre a experiência em primeira mão de Staden e a descrição indireta deste tipo de festa de consumação que eram os sacrifícios humanos entre os tupinambás. Saudado pelos poetas da época como um novo Jasão ou Ulisses, Thevet se tornou uma referência fundamental para o século. A obra é fruto de uma

compilação e oferece um texto rápido que encontraria desenvolvimentos mais completos nas obras tardias de Thevet<sup>38</sup>. Ele usa também o recurso de um escriba, Mathurin Héret, para fazer uma coleta erudita, “conduzindo sistematicamente o paralelo entre o mundo antigo dos gregos e latinos e o novo mundo de indígenas comedores de gente” (Lestringant, 2003, p. 3). Aqui, o artifício literário da comparação, traz a estranheza do selvagem para uma escala de valores que acha no discurso helenizante a possibilidade de sua justificação e legitimação. Repete-se textualmente o recurso estético da Pompa na Entrada do Rei Henrique II em Rouen. Esta operação que também serve à passagem do exótico ao diferente inscreve a relação de viagem no quadro do Renascimento. O humanismo situa a realidade ameríndia num estágio anterior da humanidade que se expande com as grandes navegações.

O sucesso de sua obra ajudou na sua decisão de deixar a ordem dos franciscanos e dedicar-se exclusivamente aos escritos geográficos, que resultaram em sua nomeação como cosmógrafo do rei, o primeiro deste tipo na França. Ao mesmo tempo, acumulou o cargo de guarda do gabinete de curiosidades do rei. Sempre foi engajado na causa católica contra os huguenotes. “Se Thevet não viaja mais, seu cargo oficial lhe permite recolher as relações dos viajantes ao longo do curso, assim como as memórias e documentos que tocavam os horizontes distantes” (Lestringant, 2003, p. 5).

A chegada de Thevet à América, em 1555, é prenunciada pelo olfato, este sentido tão fugidio e de descrição sinestésica que fácil traz a memória de outrem e embala a fantasia de que um paraíso o espera.

Quando nos encontrávamos a cerca de 50 léguas do litoral americano, começamos a perceber o aroma da brisa terrestre, absolutamente diverso do que se sente em alto mar. Agora, chegava até a nós o suave odor das árvores, ervas, flores e frutos da terra. Bálsamo algum, nem mesmo o do Egito, jamais me pareceu tão perfumoso e agradável! Deixo à imaginação de cada um avaliar a alegria com que os pobres navegantes receberam esta brisa, conquanto estivessem há tempos privados de pão e até mesmo da esperança de um dia alcançar os meios necessários para seu regresso (Thevet, 1978, p. 82).

---

<sup>38</sup> *Cosmographie Universelle* (1575) e *l’Histoire de deux voyages* (1588)

A ode aos navegantes coincide com a nota ao leitor em que Thevet evoca os heróis da antiguidade e a relação que eles tinham com o mar para transmitir a impressão duradoura do ofício e do risco, bem como da recompensa de alcançar e de retornar a salvo destas longas peripécias mundo afora. Seguem navegando pela costa, uma vez que não podiam atracar, sabendo que os índios ali eram aliados dos portugueses. Afirma ele que os nativos chamavam esta parte da costa fluminense *Gechay*, onde os portugueses, por motivos desconhecidos, após terem se estabelecido, foram devorados pelos indígenas.

Restavam dois portugueses prisioneiros que foram resgatados. Esta informação opera já uma distinção com o francês que abandonara Staden aos índios e mostra um cuidado com o inimigo sob a base de uma humanidade em comum. Os índios, por sua vez, capazes do melhor e do pior, não faziam mais que desvendar as idiossincrasias dos homens em geral. Se bem que os índios se achavam agravados pelo desconhecimento que tinham da verdade cristã. No jogo de conferir diferença e semelhança, estão as bases de uma hierarquização progressiva do espaço colonial, desde a arquitetura mental para a aquisição de um conceito e uma religião alienígena que se dissemina até o nível da técnica e da produção de bem estar. E todas estas derivações estão contidas naquele ato de salvar ou não um inimigo nas mãos de selvagens que os vão imolar e devorar.

Quando chegam à terra firme, seu “assombro era idêntico ao dos troianos quando alcançaram a Itália” (Thevet, 1978, p. 89). O recurso a uma emoção forjada nos clássicos não traduz o sentimento imediato da tripulação senão que simula um afeto intelectualizante, tornando ainda mais distante do leitor o que se passara em tal evento. O efeito desta comparação, é o de manter a exotividade sob controle, uma vez que ela pode ser remetida à experiência de conquista que as potências europeias vivenciavam naquele momento. Este apelo à gana do triunfo na expansão das fronteiras do império é que era um serviço maior à civilização.

A recepção dos indígenas é cheia de “expressivos sinais de júbilo” (Thevet, 1978, p. 89). Cada um dos indígenas os saúda com boas vindas e os franceses recebem de presente farinha de mandioca e cauim. Sobre o milho, comenta que “a maior parte da colheita é empregada no fabrico desta bebida” (Thevet, 1978, p. 89). Ora, esta informação sobre o destino da produção e do consumo permite a complementação das

informações de Staden. Aqui resta implícita a sugestão de a cultura supostamente alimentícia na verdade se destinava majoritariamente à preparação da bebida fermentada que tinha grande aplicação no uso sagrado e recreativo. Por outro lado, estes usos eram regulados por um calendário festivo que se organizava em torno da produção material, orientando sua destinação. De modo que o embriagar-se, ao deixar de ser simples observação, converte-se num marcador da cultura indígena, que permite a comparação com a relação dos europeus com o vinho.

No entanto, a própria preparação da bebida com seus requintes dá a entender que não se trata de embriaguez vulgar, uma vez que “algumas donzelas mastigam os grãos cozidos, cuspiendo-os em seguida em outra vasilha utilizada para este fim. No caso de ser chamada uma mulher casada para colaborar nesta tarefa, é necessário que ela se abstenha das relações com seu marido durante alguns dias” (Thevet, p. 89).

A própria preparação aciona elementos festivos, através da produção coletiva, as exigências do rito e os tabus associados a ela. No entanto, como é corrente nos relatos da época, Thevet compartilha da crença generalizada de que os indígenas não possuíam religião. O argumento do autor é que, desde que o homem seja dotado de razão, a ideia de Deus nele é instintiva. Contudo, visto que a revelação do Deus cristão é uma graça especial, estes povos estariam alheios a esta dádiva (Thevet, 1978, p. 99). Mas a revelação cristã, mais do que a razão, é o que produz a separação e a escala que advém desta crença tem a ver com o acesso à iluminação da verdade sobre o Deus da Bíblia. Portanto, aos índios não é negada uma racionalidade, o que lhes é negada é a revelação. É esta ignorância da centelha divina que os fazem ora infantis e inocentes, ora selvagens e cruéis.

O recurso literário é o de co-fundir os tupinambás e os povos antigos, apresentando-os como seres que confundem as causas do mundo, tomando a natureza e ignorando o artífice por trás dela, por isso adoravam sol e lua. Este mesmo artifício foi usado pelos organizadores da festa de Rouen ao colocar os selvagens no desfile alegórico entre os povos da antiguidade. A este respeito, Thevet evoca Tupã que os tupinambás acreditavam viver no céu e fazer chover e trovoar. “Não conhecem, entretanto, um modo de dirigir-lhe louvores ou preces, nunca o fazendo e nem possuindo lugares reservados para tal” (1978, p. 99). Na contramão deste raciocínio

Staden, imerso no lugar daquele que vai ser comido, tinha identificado que haviam espíritos e deidades que habitavam os maracás e que, em épocas festivas, havia sim lugares de culto, casas dos espíritos e formas bastante complexas de promover o *religare* com eles. O catolicismo de Thevet impregna sua coleção de notas, de apontamentos e de entrevistas. O alinhavo desta miscelânea de grande monta é esta literatura que busca no clássico o “como se” da aproximação.

O recurso aos gregos e aos latinos tem um tanto de afetação, de vontade reconhecimento, esta vontade estética de eruditismo. É bom lembrar que Thevet não dispunha de uma formação acadêmica, era um diletante. Mesmo obtendo sucesso e reconhecimento governamental, recebia da parte dos intelectuais de seu tempo, o silêncio que contrastava com sua acolhida pelos grandes nomes literários. Era atacado pelos sábios da época por sua falta de lustro e por sua falta de nexos nas comparações que fazia com os modos incríveis e fragmentados que seus apontamentos iam revelando destas gentes nunca vistas.

Porque ele porta toda sua vida o fardo de sua ignorância nativa, e, malgrado seus esforços para se dar as aparências de erudição, o chapéu por mais liberal, não lhe cobre, como disse o astucioso Rabelais, a ponta das orelhas. A despeito da ciência que lhe falta, Thevet teria uma extrema curiosidade, uma verdadeira paixão de conhecer, que se estendia a tudo, aos livros, às medalhas, aos monumentos, às plantas e aos animais. [...] pode-se lhe recusar o discernimento, mas não seu gosto pelas pesquisas pacientes, esta admiração *naïve* para as obras artísticas de todas as épocas, este entusiasmo de bom aluno com os sábios e com a ciência, que fizeram de André Thevet um personagem, do qual se poderia caluniar, mas que não se tem o direito de desdenhar (Gaffarel, 1878, p. VII).

Por outro lado, retomando a profunda adesão de Thevet ao catolicismo, o recurso aos clássicos permitia incluir o encontro com estes povos exóticos numa teodiceia que levava a revelação ao Novo Mundo. Através desta narrativa imbuída de monoteísmo era garantida a chance de salvação aos pagãos que não teriam conhecido a luz divina. Ao mesmo tempo, a única religião concebível exigia um deus pessoal, e era inadmissível que os maracás e os banquetes de carne de gente pudessem ser uma religião.

No entanto, era preciso salvá-los. E assim, eles só podiam ter um estatuto que diferisse integralmente daquele dos infiéis, onde se incluem os maometanos. Colocá-los numa categoria diferente da mouraria era fundamental para justificar o trato que se teria com eles, um plano de educação religiosa, que também era a preparação da alma e resultaria numa nova civilização a partir destes povos identificados pela falta (os sem religião, os sem lei, os sem escritura).

Não havia espaço nem dispositivos que pudessem lidar com uma religião de sacrifício que tratava com forças contidas e imantadas nos objetos e que apelava a outras formas de representação estética do sagrado. Assim, foram devotadas a desaparecer e que as recebêssemos nestes vibrantes retratos de um mundo de outrora, de um mundo em gestação, de um mundo sacrificado. O esforço de Thevet perdurou, faz com que ele reviva aqui, na hora mesma, que ele e o século em que viveu tornam-se o assunto de quem se ocupa de lê-lo e de tentar conversar com ele.

Porque ele não só perpetuou os dados de uma existência sensível e feérica, como também testemunhou por sua autoria, por seu estilo e por sua literalidade, a passagem do homem comum ao extraordinário, saindo outro Thevet, distinto daquele Thevet antes da primeira viagem. Assistimos esta possibilidade de superar a origem, de poder se fazer outro na hora em que descobre, de modo que cada experiência não deixa de ser um tentáculo, um apêndice deste grande dispositivo em formação no século XVI. Os desafios à fortuna, tantas vezes ilustrados nesta tese, com seus poucos bem-sucedidos e os muitos fracassados, e que mesmo frustrados em seus desejos, ainda assim fizeram de sua vida um estandarte, são os elementos cruciais tanto para a passagem cultural, a reversibilidade nas fronteiras entre os impérios e os povos exóticos, como para o desvio do projeto que a missão colonial oficial pretendia fazer acontecer. Ao mesmo tempo, projeto de enriquecimento e de exploração ordenada, mas sempre à luz da revelação que intima todos os cristãos a se colocarem em alteridade para renascer em Cristo. E o que proveio deste desvio foi a extinção e a invenção de povos.

Mesmo não tendo religião, os indígenas entretinham ideias rudimentares com o sagrado. Thevet indica que, quando confrontados com a ideia do Deus pessoal, os índios o associavam a um profeta *caraíba* primordial que os ensinara a plantar a batata-doce. Quando da chegada dos europeus, os índios acharam que os estrangeiros eram caraíbas,

“mas quando a canalha viu que os cristãos adoeciam, morriam e estavam sujeitos às suas mesmas paixões, começou a desprezá-los e a maltratá-los sistematicamente” (Thevet, 1978, p. 100). O uso do termo canalha, este coletivo de pessoas infames e vis, denota bem o sentimento que se nutria sobre esta gente estranha, de costumes ditos bizarros. Eram facilmente coléricos e do fundo de sua escuridão devoravam aqueles que tinham vindo para salvá-los deles mesmos. Observa-se que os índios também encaixam os europeus numa escala de valores decrescente. Assim como vimos a expedição de Colombo ser saudada como vindo do céu e, logo depois, trucidada pelos mesmos índios que eram seus aliados;

Nas terras brasileiras, os europeus passaram rapidamente de caraíba a mair.

Por ser a denominação mais antiga nos relatos coloniais, assinalada no século XVI, é possível que tenha se perdido precocemente no emaranhado das mudanças linguísticas, e, por esta razão, muito menos frequente no conjunto da informação colonial (Léry, 1972, p. 170).

E afinal disseram: Como vós os maires sois felizes por saberdes tantos segredos ocultos a nós entes mesquinhos, pobres miseráveis.

Os indicativos sugerem que a palavra 'mair' estivesse relacionada com algo de muito menor importância em comparação ao sentido sagrado atribuído ao termo 'caraíba'. Porém, como identificação do pajé, mair estava voltado ao modo recluso de viver destes índios especiais porque contrata *mbae-ira* = o solitário, que vive distante. Por sua vez, de *mbae-ira* procedem: *mbara*, *mara*, *maira*, *mba*. Desta forma, mair se interligou à compreensão colonial do modo como o pajé vivia solitário (*mar,mba*) (Sampaio, 1987, p. 275 apud Botelho e Costa, 200, p. 938)

Vir de longe está diretamente ligada à condição de estrangeiro da qual os europeus se revestiam, daí a referência a eles como tais, reconhecendo-lhes uma magia, o mais das vezes, nefasta, mas de toda forma um poder. A interpretação de que *mair* era um termo negativo pode resultar desta relação ambígua, de medo e de admiração, de ameaça e de vingança, que as comunidades tinham com o pajé. Por outro lado, uma vez que o pajé era o concorrente dos padres e dos missionários tudo o que for ligado a ele será desmerecido num artifício para diminuir sua influência e colocarem-se os religiosos cristãos para ocupar este espaço de prestígio. Contudo, ao fazerem isso os europus

assimilavam também a ambiguidade que os pajés desfrutavam. Não havia equivalência possível entre o pajé e o padre e sua reposição só podia ser incompleta e vacilante, já que se tratavam de duas posições que não eram mutuamente redutíveis, resultando numa transmissão equivocada e parcial da verdade cristã que muito influenciaria na recepção do cristianismo e no desenvolvimento de suas formas populares e sincréticas.

E enquanto para Thevet nota que, se os índios admitiram uma divindade potencial para os maires, viram depois que tais não estavam a altura dos profetas já que estavam sujeitos à corrupção carnal e dos afetos. Então, os europeus despojados da divindade, viam-se, além de tudo, desprovidos dos saberes e dos ritos, o que os tornava inúteis. Se não fosse pela crueldade guerreira, que era o que fazia valer a pena que fossem comidos, conforme ressaltou Staden a propósito do valor do homem a ser comido, os europeus seriam mortos e deixados à beira do caminho para apodrecer.

A dificuldade de classificação dos indígenas se estendia para todos os seus modos e seus costumes. No caso da nudez, sempre presente no imaginário dos europeus e sinal inequívoco da sua exotividade, ela serve para separá-los como grosseiros e ignorantes, mesmo que os dados mostrassem uma relação mais complexa com a vestimenta e a noção de nudez. Lembremos que, durante a festa de Rouen, os indígenas nus não causaram nenhum constrangimento nem mesmo às damas de companhia de Catarina de Médicis, sugerindo um hiato na onipresença da nudez nos relatos e um comportamento mais liberal diante da mesma. Vaza no relato de Thevet a seguinte relativização desta nudez

Não obstante, anseiam por ganhar roupas, camisas, chapéus e outras peças de vestuário, considerando-os objetos caros e preciosos. Preferem deixá-los guardados em suas choças, ao invés de vesti-los, com receio de que se estraguem. Usam-nos eventualmente, contudo em suas cauinagens, isto é, quando passam alguns dias em bebedeiras e comilanças em homenagem aos pais ou parentes falecidos ou nas solenidades que culminam com a execução dos prisioneiros inimigos (Thevet, 1978, p. 101).

De modo que não só entendiam as roupas como atribuíam-lhes um valor muito superior ao uso ordinário que os europeus delas faziam, reservando-as para festas e ritos, como itens de prestígio e objetos mediadores de suas crenças.

Desta maneira, o que restava para marcar a diferença era a expressão e a língua, de modo que

Posso dizer que eles tem um olhar deveras aterrador e um modo de falar austero, repetindo muitas vezes a mesma palavra. Sua linguagem, conquanto seca e obscura, é mais facilmente compreensível que a dos turcos ou de outros povos levantinos [outra vez aparece esta comparação favorável em relação aos povos maometanos e do oriente].

Os índios sentem grande prazer em falar de maneira confusa, vangloriando-se das vitórias obtidas e triunfos alcançados sobre os inimigos [...] todos eles são muito propensos ao furto. Não que roubem uns aos outros, mas não podem ver um cristão ou forasteiro que não o despojem de seus pertences [...] Mas não obstante qualquer incivilidade que acaso demonstrem, estão sempre prontos a fazer prazerosamente qualquer serviço, em troca de uma ninharia que se lhes queira dar [...] além do mais, em vista de diversos outros atos que praticam, posso dizer que são até mesmo mais caridosos e honestos que os próprios cristãos (Thevet, 1978, p. 102).

Seja de que ponto de vista se recolha, o que subjaz em cada relato é o exercício profundo de achar um vínculo com esta gente nova. Que gente é esta a quem falta tudo e que, no entanto, é capaz de qualidades superiores? Existe uma dignidade aterradora entre os índios e por esta fresta abria-se, assim, o caminho da catequização como veremos adiante. A implantação do dispositivo católico de conversão se valerá de experiências como a que segue relatada no capítulo XXXV, no qual Thevet critica a falta de sensatez dos indígenas, ao acreditarem num mau espírito chamado *Anhã* que os perseguia e açoitava e sobre o qual, curiosamente, o deus dos cristãos tinha poder, de modo que quando possuídos corriam aos estrangeiros que bastavam clamar: Jesus Cristo! (Thevet, 1978, p. 115). O reconhecimento da potência mágica nos forasteiros está ligado àquela crença de que os europeus aquando de sua chegada poderiam ser carábas. Pois, no mecanismo das possessões e mais ainda na interpretação dos sonhos e nas curas, estão os pajés, dos quais os indígenas são criticados por lhes acreditarem piamente, ou pelo conteúdo da crença ou pela competição que eles estabeleciam com os padres (Thevet, 1978, p.116). Seja como for, estava aberta a porta da fusão e a troca de

crenças para os agentes diretamente intimados a atravessarem e a cruzarem as fronteiras culturais<sup>39</sup>.

Se a figura dos profetas ou pajés permitiam que os indígenas conseguissem se aproximar do que diziam os estrangeiros sobre seu Deus, era preciso que sua figura fosse combatida pelos católicos como estratégia de impor a cristianização desta gente. E é em comentários como este de Thevet, abaixo, que o *front* foi se formando:

Estes pajés ou caraíbas são pessoas de má vida que se dedicam a servir o diabo, a fim de iludir seus semelhantes. Tais impostores para disfarçar sua malignidade e fazer-se honrar acima dos outros, não se fixam em um lugar. Tornam-se vagabundos, errando aqui e ali pelas matas ou onde quer que seja, nunca regressando à aldeia junto com o restante da tribo, mas só o fazendo de raro em raro em determinados horários. Querem com isso fazer crer que estiveram recebendo alguma comunicação dos espíritos referentes a assuntos de interesse da aldeia, e que os espíritos teriam ordenado isto ou aquilo, ou teriam dito que aconteceria tal ou qual coisa, etc. Por causa disso, são acolhidos pela aldeia com toda a honra e consideração, sendo alimentados e sustentados de tudo, sem que tenham que fazer qualquer outra coisa além disso. Os selvagens sentem-se bastante felizes quando conseguem cair nas boas graças do pajé e quando este lhes concede o privilégio de aceitar um de seus presentes (1978, p. 117).

Veremos como a peregrinação e o nomadismo do pajé, à luz do profetismo tupi, foram fundamentais no acontecimento das Santidades. O pajé também é acusado de envenenar as pessoas sob a demanda de seus desafetos. Assim, ele estimula um clima de vingança. No entanto, sua posição de profeta é deveras delicada, uma vez que “quando acontece às vezes de ser um pajé pilhado em erro e de não coincidirem os acontecimentos com seus presságios, matam-nos os selvagens sem qualquer problema, de vez que o consideram indigno do título e da dignidade do cargo” (Thevet, 1978, p. 118).

---

<sup>39</sup> “De certa maneira, este trabalho tem sido sobre fricção e desconforto, tanto no nível existencial quanto no conceitual” (Subrahmanyam, 2011, p. 173). Assim é que este autor usa o termo *alien* no contexto dos primórdios do mundo moderno para marcar o lugar devotado pela estratégia política que, deliberadamente mantinha a diferença entre estes personagens situados nas fronteiras culturais, de modo a aproveitar seus status nas suas sociedades de proveniência como forma de controle e de dominação, dissimulando a natureza estrangeira e forçada da presença europeia.

“Um dentre eles me disse que entre outras coisas, que seu profeta lhes havia predito a nossa vinda [isto é, dos europeus]. Eles chamam a este espírito de *uiucirá*” (Thevet, 1978, p. 118). Este pequeno comentário traz implícito o encontro de duas correntes migratórias, uma indígena, em direção ao litoral atlântico e outra europeia, vinda do oceano. Evento carregado de elementos místicos e transcendentais que encontrará sua expressão nos primeiros produtos híbridos do contato entre estas diferentes matrizes culturais (Pompa, 2004). E que esta expressão seja festiva é ainda mais relevante para esta tese, que coloca as festas como *locus* da tradução e da passagem da descoberta à colônia.

Assim, vemos se digladiando na obra de Thevet, estes dois vetores que apesar de aparentemente contrários, são um, e o mesmo jogo de conferir identidades’ (Affergan, 1987, p. 88). De um lado, o autor esforça-se para mostrar como são exóticos estes povos, só achando paralelos nos povos antigos anteriores ao advento do Cristo. De outro lado, o movimento de aproximação destes povos, permite que sejam aplicáveis a eles uma missão de conversão e de civilização<sup>40</sup>. Por exemplo,

esta pobre gente, por maiores que sejam seus erros e sua ignorância, são estes sem comparação mais toleráveis que o dos condenáveis ateístas dos nossos tempos [...] quanto aos nossos pobres índios, julgam eles que a alma (chamam-na *xerepiquara*) seja imortal (Thevet, 1978, p.121)

Além disso, os índios acreditavam, segundo Thevet, que havia uma distinção entre as almas que recebiam a bem-aventurança e as que eram condenadas. Esta suposição de crenças análogas aponta para a indecidibilidade destes documentos sobre os quais a tese se debruça: lemos o que diziam os índios aos europeus ou aquilo que queriam os europeus queriam crer sobre os índios? A proximacao forçada opera a distorção do próprio sistema cristão, porque é preciso que ele se faça inteligível para os

---

<sup>40</sup> “É incontestavelmente Thevet, em nome das melhores intenções do mundo, que vai mais contribuir para assegurar uma visão do Outro quase que inteiramente submissa à diferença.

Desde o começo das *Singularidades*, o selvagem começa por se inscrever, efeito de uma surpresa forçada, através de uma dimensão neutra da natureza, as conotações negativas se equilibram com as qualidades positivas. (...) a estranheza maravilhosa não provê preencher a negatividade atemorizante. Mas esta privação é corrigível, não pela natureza, mas pelos homens: na ocorrência dos cristãos. A partir do desejo pragmático, e deveras sincero, de retificar os modos e os costumes, Thévet vai ser levado a nivelar todas as alteridades primitivamente reconhecidas sobre vetores diferenciais contínuos” (Affergan, 1987, p. 79).

indígenas e os converta. O caso abaixo ilustra o artifício que será refinado pelos jesuítas em obras de arte e em eventos festivos

Tendo ido visitar um outro chefe indígena chamado Pindaçu o qual se encontrava doente em seu leito de uma febre contínua, ele começou a me interrogar: e entre outras coisas, o que acontecia com as almas de nossos amigos, para nós outros, *maires*, quando eles morrem: e lhe fiz a resposta de que elas se iam para Tupã, ele acreditou facilmente: em contemplação do que me disseste, eu te entendi fazer um tão grande relato de Tupã, que pode todas as coisas, então fale a ele por mim, que ele me cure, e se eu depois estiver curado, te farei muitos bons presentes: e vou me vestir como tu, e portarei grande barba e honrarei Tupã como tu. E de fato se curou, e o senhor de Villegagnon deliberou de fazê-lo se batizar [a associação entre Tupã e o deus cristão não garante que ele tenha entendido o que o estrangeiro queria dizer] (Thevet, 1878, p. 181, 182).

Thevet agora fala da guerra, ressaltando, como falado a propósito da encenação das batalhas indígenas na Festa em Rouen, a bravura e a tenacidade dos tupinambás que se engajavam em batalhas que reuniam milhares de índios. A etiqueta da guerra implicava numa reunião exclusiva dos homens liderados pelos anciãos, onde cada um tomava a palavra e era atentamente ouvido. Contudo, aponta Thevet, o costume era de nunca acertarem entre si qualquer trégua ou acordo. Isto corrobora com a ideia ventilada nesta tese, com base no relato de Staden, de que não havia mecanismos fortes de supressão de conflito entre os índios de diferentes etnias (1978, p. 123). Segundo esta observação, poderíamos inferir desta guerra perpétua um dos elementos da extinção dos povos no Brasil, de fato não o principal, mas psíquica e ideologicamente relevante na construção da imagem do inimigo e na decisão de não se render sob qualquer hipótese. Deste modo os que saíam a guerrear eram objetos de grandes honras e se trouxessem prisioneiros, receberiam ainda maiores festas.

Os prisioneiros, que se destinam aos banquetes como sacrifício, são tratados com regalias antes de serem comidos. Dentre as regalias eles recebem uma esposa e se ela engravidar, o filho que será criado até certa idade e depois devorado, porque é um filho do inimigo. Depois do sacrifício as crianças são banhadas no sangue da vítima (Thevet, 1978, p. 131-133).

Já vimos que havia um calendário marcado por ritos específicos e complexos, havia uma riqueza de afetos, de etiquetas de guerra e de recepção, havia saberes e crenças que, em seu conjunto, se afastavam de uma representação plana até para a mais coisificante das interpretações. Ao mesmo tempo em que se desenvolvia a cartografia, que abstraía o mundo em linhas e coordenadas, os relatos preenchiam de vida a experiência da viagem.

Do mosaico que Thevet oferece, vão se destacando pequenas peças primorosas como os modos à mesa e as distinções entre comer e beber, e quanto a este último ato o autor fixa o aspecto festivo de que ele se reveste (Thevet, 1978, p. 105, 106). À guisa de vestimenta é que se pintam de jenipapo para festas e guerras. Tanto o é que a cada cauinagem, os homens

antes de saírem da aldeia, descascam uma árvore cujo cerne tenha uma cor viva, vermelha, amarela ou outra, reduzindo a casca a pedaços bem miúdos. Depois, extraem a resina de uma outra árvore chamada usub, esfregando-a no corpo todo [...] por cima desta goma viscosa, espalham o farelo de cascas coloridas (Thevet, 1978, p.109).

Os casamentos ganham atenção. Thevet diz que não há cerimônias, atestando a falta de discernimento dos índios que “apenas ajuntam-se. Sem quaisquer cerimônias. O primo casa com a prima e o tio com a sobrinha, sem constrangimento nem reprovações, mas os irmãos não se casam entre si” (Thevet, 1978, p. 137). O número de mulheres é equivalente às proezas guerreiras. Havia ainda o costume de oferecer uma jovem ao visitante. “Que me darás tu para que eu te dê minha filha que é bela, ela te servirá para fazer a farinha e outras necessidades?” (Thevet, 1878, pp.211, 212). Esta era a pergunta habitual, e foi ao atendimento dela e do abuso que os europeus faziam desta regra de hospitalidade, que Villegagnon proibiu os casamentos inter-raciais, gerando a revolta citada no tópico anterior. Sempre entre a crítica e a aproximação, Thevet diz que apesar da frouxidão dos costumes, o adultério é punido com a morte da mulher, mas não do homem porque matá-lo era contrair uma vingança perpétua.

Diferente dos casamentos, as cerimônias fúnebres, por sua vez, contam com ritos detalhados por Thevet e o indígena era enterrado ali mesmo onde vivia. “Daí pode-se reconhecer que nossos selvagens não são tão desprovidos de toda honestidade que eles não tenham qualquer coisa de bom [...] eles colocam seus mortos numa fossa”

(Thevet, 1978, p.139). A disposição de ânimo dos selvagens diante da morte de um dos seus chama mais a atenção do que os ritos fúnebres.

Quando falece algum chefe de família, suas esposas, seus parentes mais próximos e seus amigos mais chegados guardam luto pesadíssimo, luto, não apenas por três ou quatro dias, mas durante quatro ou cinco meses! Os sinais exteriores deste luto são mais impressionantes nos primeiros quatro ou cinco dias. Nesta época pode-se escutá-los fazendo um ululante alarido, como se fossem cães e gatos reunidos. Choram homens e mulheres, alguns deitados em suas redes, outros sentados no chão e abraçando-se uns aos outros [...] enquanto dizem em sua língua: “como nosso pai e amigo era bom! Como era valente na guerra! Quantos inimigos ele derrotou e matou! Era um homem muito forte! Trabalhava na roça e sempre trazia muita caça e muito peixe para nos alimentar. Morreu, ai de nós! Nunca mais o veremos a não ser depois da morte, quando o encontraremos na terra que nossos pajés contam que viram”. Etc. Repetem esta e outras frases mais de dez mil vezes, ora de noite, ora de dia, intermitentemente, durando cada sessão entre quatro e cinco horas.

Decorrido um mês do falecimento, os filhos do morto convidam os amigos para uma festa solene que mandam celebrar em honra do pai. Reúnem-se todos, pintados de diversas cores, ornados de penas, executando mil rituais e cerimônias.

[...] os selvagens reúnem-se, ornados de penas multicoloridas, quando se entregam a danças, disputas e cantorias, acompanhadas de flautas feitas de ossos dos braços e pernas de seus inimigos e outros instrumentos típicos. Os mais velhos, enquanto isso, não param de beber todo o dia, sem nada comer, servidos pelas esposas e parentes do falecido. Este costume ao que fui informado, tem por fim elevar os espíritos mais jovens, comover seu coração e incitá-los à guerra, dando-lhes coragem para enfrentar seus inimigos (Thevet, 1978, p.140).

Até que ponto tais lamentações não seriam elas mesmas um rito formal, quando vemos sobre seus afetos assim teatralizados e exagerados? Ou seriam os olhos daquele que contou a Thevet e que ele lhe doura a pílula de modo a tornar mais evidente a discrepância entre o luto dos tais selvagens e o dos cristãos civilizados? A morte não iguala todos os homens e isto pode ser rastreado na forma como reverenciam os mortos, como eles são encomendados e das crenças que subjazem em tais ritos. É importante cotejar com o comentário de Léry acerca da ideia de que os tupinambás tinham certo

horror à morte natural. No caso dos indígenas, Thevet aponta que seus sepultamentos e sua copiosa manifestação baseada na crença de um além os aproximava da civilização, como se esta disposição contivesse a intuição de uma possível salvação para este povo que vivia na ignorância do Deus cristão. Esta ignorância era a chave para que eles mantivessem, no entanto, uma aura de diferença, tanto na falta de discernimento que eles tinham dos princípios cristãos, como na maneira *sui generis* de exibirem sua tristeza diante da ausência do ente querido. Mesmo que Thevet reconheça nos ritos funerários indígenas resquícios de imortalidade da alma e da ressurreição, ainda assim os índios estariam num estágio prévio ao conhecimento da causa última, Deus.

Em passagem anterior, Thevet havia mostrado que os índios tinham pavor do retorno dos espíritos, e que, portanto, se livravam de todos os seus objetos para evitar que retornassem. Até que ponto este receio e esta vontade que o morto parta para sempre não está relacionada com a lamentação coletiva assim dramatizada? Mais uma vez, Thevet se empenha em mostrar que nestes ritos encontram-se ecos da antiguidade clássica, conferindo um estatuto de assimilação dos indígenas na história universal.

Esta inclusão forçada e parcial não é apenas um movimento do autor, senão que uma das expressões da época para enquadramento, compreensão do instigante imaginário da alteridade. Já havíamos visto este recurso na Festa em Rouen. Tornando os índios comparáveis com outras civilizações, torna-se possível que um humanismo recubra sua exotividade e faça deles o motivo para uma reflexão do homem em geral, do que haveria nos indígenas que concernisse ao ser de cada homem independente de sua proveniência. Montaigne captaria com maestria este impalpável vislumbre do homem que a inocência indígena testemunhava, mesmo que estivesse, ou talvez por isso mesmo, embebida no sangue da guerra e do sacrifício, elementos perenes na descrição de todos os rituais da vida na tribo tupinambá.

Para concluir, Thevet destaca a hospitalidade e a generosidade dos tupinambás, que demonstravam toda a afetação ao receber um visitante, contudo, esperando que ele retribuísse com presentes.

Para tanto, tratam-no com tais amabilidades e gentilezas que se torna difícil recusar-lhes algo. Os homens, por exemplo: Quando alguém de nós visita alguma choça ou cabana, os moradores, após as saudações, aproximam-se do visitante com toda a confiança e familiaridade, apoderando-

se imediatamente de seu chapéu, pondo-o na cabeça uns após os outros, ao mesmo tempo em que apreciam o efeito fazem comentários relativos à beleza daquele adorno. Outros arrebataam a espada ou qualquer outra arma do hóspede, brandindo-a contra imaginários inimigos, aos quais ameaça com gestos e palavras. Assim tudo que ele traz será passado em revista, não sendo prudente proibi-los de agir deste modo, pois tal atitude traria como consequência a perda das boas graças, do favor e da amizade da tribo. Além do mais, depois eles devolvem todos os pertences ao dono.

E ai de quem negar-lhes qualquer coisa: ficará marcado para o resto da vida, pois entre eles nunca se esquece uma recusa sofrida! (Thevet, 1978, p. 145).

A reciprocidade e o mecanismo da dívida estão bastante expostos nesta passagem. Distintos dos europeus, cujas barganhas de fundo econômico preconizavam uma equivalência entre as mercadorias, o que preside as relações entre os índios é a dádiva, seja ela por meio da visita ou por meio de presentes, melhor ainda se forem os dois ao mesmo tempo. É nesta alegria de receber que vimos como Colombo se deixou levar pelo idílio paradisíaco e que agora Thevet traz para o mundo muito terreno das dissimulações, o jogo em que anfitrião e hóspede se medem na figura material do presente. O que importa é o prestígio e a capacidade de não negar nada. A ofensa deste preceito inclui-se dentro do horizonte da vingança e da inimizade perpétua. A ideia subjacente de que não há perdão contradiz diretamente o dogma cristão, situando o sacrifício não como uma expiação de uma vez por todas, como foi com o Cristo, mas como uma parcela irrisória de uma dívida impagável, uma etapa de uma relação de longa duração com o inimigo. Como esperavam converter tal gente que não tinha o perdão ou a culpa como horizontes<sup>41</sup>? A primeira pista é o sepultamento, convencerem que o enterro da carne era mais digno do que o banquete foi uma tarefa hercúlea, cujo resultado mais visível é a extinção desta gente canibal.

Após percorrer o relato de Thevet, no qual foram rastreados os elementos catolicizantes que lhe dão cor e cujas implicações teológicas seriam ativadas no

---

<sup>41</sup> Quanto à culpa, podemos ver rastros de um sentimento semelhante agindo no interstício dos ritos de antropofagia, na forma de ameaça patológica da capacidade de caça daquele que desferia o golpe sacrificial e das medidas profiláticas que cabiam em tais casos. Mesmo que estes comportamentos indiquem algum desconforto ontológico com a morte do semelhante, eles não perfazem um mecanismo de vergonha e de perdão e nem tampouco orientam uma salvação. Pelo contrário o sentimento predominante nos relatos é o de orgulho, impedimento de primeira ordem ao perdão e motor de aceitação da vítima que participa da sua própria imolação. Consultar Bataille (1967)

programa de conversão da alteridade dita selvagem, esta tese passa ao confronto desta matriz católica com o protestantismo dos calvinistas na figura de Jean de Léry, que escreve seu relato em resposta direta ao texto de Thevet, enquadrando ambos na luta religiosa que flagelava a Europa e seus ecos nas terras indígenas em que escolheram colonizar.

Encontramos Léry, aos 18 anos, empolgado pelas ideias de Calvino e a experiência de governo que delas derivavam em Genebra. Paul Gaffarel insinua que Léry teria nascido de família burguesa na Borgonha e que cedo sua família havia se convertido. Os indícios sobre o bem-estar da família inferem-se do fato de que os extratos mais populares da burguesia foram os primeiros a abraçarem os movimentos reformistas. A efervescência da doutrina calvinista tomava conta da França, com a tolerância do Rei Francisco I e com a proteção que ele oferecia a eminentes figuras contestatórias como Rabelais. Assim pode-se imaginar que o clima em Genebra era festivo e otimista e por isso chamava jovens de toda a Europa para a tarefa eloquente da evangelização.

O Conselho da República genebrina, neste ínterim, recebera uma carta de Villegagnon, na qual, o incansável cavaleiro de Malta, descreve seu sonho de fundação de uma colônia francesa na América, para a qual convidava os protestantes a fazerem lá seu asilo onde usufruiriam liberdade de consciência desde que mantivessem sua fidelidade à metrópole. Quanto à sinceridade de tal convite, protestantes e católicos travaram uma batalha de revisão histórica, no entanto, tudo que se pode dizer era que Villegagnon estava curioso pelas novas doutrinas e, sobretudo, queria aumentar os recursos humanos da colônia, trazendo gente de extratos sociais de maior educação e especialização, provendo seu povoamento de artesãos e de profissões úteis ao esforço colonial. O que planejavam e desejavam eram dóceis prestadores de serviço que dessem uma face urbana à ocupação. O perfil dos huguenotes se encaixava neste projeto, ou, pelo menos, pensavam que sim (Gaffarel, 2007, p. 20).

Além do mais, ele e Calvino haviam sido colegas na Universidade de Paris e para Calvino, esta pareceu uma oportunidade de propagar sua doutrina no Novo Mundo. Assim foram enviados dois pastores, Richier e Chartier, guiando mais 14 genebrinos. Jean de Léry, ainda estudando, viu na oportunidade, uma possibilidade de participação

direta no esforço reformista, que entusiasmava ainda mais pela chance de ver o novo mundo. Como simples missionário, ele vinha a estas terras ofertar seus serviços de sapateiro<sup>42</sup>. Os sapateiros foram muito bem-vindos nesta terra que exigia andanças e retribuía os europeus com frieiras, bichos-de-pé e gangrena.

A malfadada aventura desta gente nos legou um dos mais complexos relatos sobre a paisagem natural e humana da baía de Guanabara no século XVI, amarrando e reverberando o confronto religioso no seio da cristandade, em torno da eucaristia, e o confronto com a alteridade, em torno do sacrifício antropofágico, Thevet e Léry. Só no retorno desta experiência efêmera e conturbada é que Léry receberia sua ordenação como pastor. Esta inclinação religiosa intensa, diferente de Thevet que não a tinha, mas dela se aproveitou para participar da cena política de então, rendeu um primeiro escrito sobre a experiência na América chamado: *História dos Mártires perseguidos e mortos em defesa da verdade dos evangelhos, desde a época dos apóstolos até os dias presentes* (Léry, 2007, p. 21).

A primeira edição do livro saiu em 1578 e “é também uma reflexão sobre os custos e condições da experiência humana por si mesma” (Whatley, 1984, p. 388). Já que nela, pode-se assistir o custo de atravessar o oceano, experiência da perda de equilíbrio e do distanciamento, que prepara os espíritos para o inominável da América e que vai alterar irremediavelmente a postura destes homens audazes diante da vida, marcando-lhes a memória. O título da primeira edição foi: *Narrativa de uma viagem feita à terra do Brasil, também dita América, contendo a navegação e coisas notáveis vistas no mar pelo autor: a conduta de Villegagnon naquele país, os estranhos costumes e modos de vida dos selvagens americanos; com um colóquio em sua língua e mais a descrição de muitos animais, plantas e demais coisas singulares e absolutamente desconhecidas aqui, cujo sumário se verá dos capítulos no principio do*

---

<sup>42</sup> A participação dos homens comuns, de repente colmados, em seres extraordinários pela viagem, pelos episódios em que se envolveram, pelas percepções sagazes que tiveram de seu entorno, enriquece esta tese, trazendo as figuras de marujos, de sapateiros, de carpinteiros, de ferreiros. A chance perseguia estes homens que, de outro modo, viveriam suas vidas pacatas, limitadas às suas corporações, à sua vizinhança, à sua cidade. Mas, no entanto, os que aqui se apresentam de passagem foram aos confins e mesmo que, na maioria das vezes, seus nomes não tenham sido preservados, ou sua presença tenha se resumido a poucas linhas de um relato de outrem, não deixaram de arranhar a memória com sua presença fugidia, mas que decisivamente, deixaram uma cicatriz na pele do esquecimento, contribuindo com seus ofícios e suas experiências para a tarefa imensa de submeter um novo mundo à compreensão e à dominação técnica. Sobre ofícios do século XVI no Brasil, os maiores testemunhos provêm dos jesuítas, cujo programa de catequese e conversão se desdobrava em um programa utilitário de educação profissional, conforme Gadelha (2006).

livro. *Tudo colhido no próprio lugar por Jean de Léry, natural de La Margelle, Saint-Seine, ducado de Borgogne. La Rochelle, Antoine Chuppin, 1578 – 1 vol in 8zl. Com gravuras sobremaneira, uma das quais repetida.* O sucesso logo traz à tona uma segunda edição *Revista, corrigida e bem aumentada nesta segunda edição, tanto em relação às gravuras como a outras coisas notáveis acerca do autor.*

Gaffarel pontua que esta adição é mesmo central no texto, uma vez que o próprio Chuppin esclarecera

Tanto mais quanto o autor desta história não somente a ampliou em vários pontos e a enriqueceu com detalhes muito notáveis e dignos de registro, e, conforme promessa feita no prefácio, adornou e embelezou com gravuras esta segunda edição, mas ainda a reviu tão cuidadosamente e corrigiu, e esclareceu tão bem a matéria, tratada nestas páginas, que o conjunto... parecerá uma nova história. Foi minha intenção avisar os que já viram a primeira, e não sabem ainda o que esta contém, que nela encontrarão muito maior satisfação que na precedente (Léry, 2007, p. 28).

A propósito desta obra, dizem Subrahmanyam & Alam:

O que é importante notar é que Léry insistiu na autenticidade de sua experiência como um viajante, e uma vez tenha se passado o longo e polêmico prefácio à obra, sua intenção é tornada clara. Em seu primeiro capítulo *Do motivo que nos levou a empreender esta longínqua viagem à terra do Brasil na ocasião em que a fizemos*, ele nota que a América já tinha sido escrita por “um número de cosmógrafos e outros historiadores de nosso tempo”, contudo, “minha intenção e meu tema nesta história será simplesmente declarar o que eu mesmo experimentei, vi, ouvi e observei, tanto no mar, indo e vindo, como entre os selvagens americanos com os quais visitei e vivi por cerca de um ano”. A expertise linguística forma uma parte central destas reivindicações pela verdade, como vemos no vigésimo capítulo [capítulo XXII na edição brasileira], o qual consiste num colóquio conduzido em língua selvagem e em francês (Subrahmanyam & Alam, 2007, p. 338).

Vejamos como se desenvolve o relato. Para tanto, a tese recorre à edição traduzida por Sérgio Milliet, impressa em 2007, com base na edição francesa anotada e comentada por Paul Gaffarel de 1880.

Na dedicatória ao conde Francisco de Coligny, governador de Montpellier, Léry vai direto ao ajuste de contas, tomando posição diante de uma verdade dúplice sobre o que passara na França Antártica.

Deve-se atribuir o erro e a descontinuidade a Villegagnon e àqueles que com ele (contrariamente ao que fizeram e ao que haviam prometido) em lugar de continuar a obra abandonaram a fortaleza que havíamos construído, e o país a que chamáramos França Antártica, aos portugueses, aos quais nele se adaptaram muito bem.

Por isso a vós é que terá de prestar contas Thevet por ter, de um modo geral e na medida de suas forças, condenado e caluniado a causa pela qual fizemos esta viagem à América e ainda por, ao falar do almirantado, na sua cosmografia, ter ousado denegrir o nome venerado por todos os homens de bem de quem foi o promotor da viagem (2007, p. 32).

As feridas abertas da intolerância religiosa e o fracasso da iniciativa de povoamento sangram nesta abertura. No prefácio, as feridas serão ainda mais expostas. Léry justifica a demora em publicar suas memórias escritas em tinta do Brasil com base em duas situações: 1) as desventuras do manuscrito, perdido uma vez por um serviçal descuidado e uma segunda vez durante os tumultos de religião, sobretudo da Noite de Saint-Barthélemy, aquando do massacre generalizado de huguenotes, do qual o autor escapara por pouco, tendo se refugiado em Sancerre; 2) A publicação da Cosmografia de Thevet com “digressões falsas e injuriosas, vi-me constrangido a dar à luz o relato de nossa viagem” (2007, p. 37).

Ele cita o episódio que Thevet descreve mediante terceiros como sendo uma revolta liderada pelos pastores enviados por Calvino. Em seguida o responde: “pois assim como não nos viu na América, nem nós o vimos tampouco, nem esteve ele igualmente em perigo de vida durante nossa estada no país, vou demonstrar que foi um refinado mentiroso e um imprudente caluniador” (Léry, 2007, p. 36). De fato, enquanto Thevet esteve junto com a comitiva de Villegagnon, chegando à Guanabara em 14 de novembro de 1555 e retornado no dia 31 de janeiro de 1556, Léry e seus companheiros só chegariam ali em princípios de março de 1557. Portanto, Thevet não poderia ter relatado os acontecimentos de primeira mão e nem ser uma vítima deles.

Para corroborar seus argumentos contra Thevet, Léry apresenta um trecho da carta de Villegagnon a Calvino, na qual ele expressa sua alegria pela recepção dos missionários que diminuem o peso de suas atribuições, já que Villegagnon, na ausência de Thevet, frade franciscano, era obrigado a conduzir o serviço religioso da vila francesa. Ainda expressa temor de que a falta de orientação espiritual deixasse que os artesãos que ele havia trazido para o estabelecimento da Franca Antártica, fossem contaminados pelos “vícios dos gentios” ou “caíssem em apostasia” (Léry, 2007, p.38). Os católicos o abandonaram e só restaram os mercenários e os doentes. A solução de Villegagnon, para manter o controle, foi afastar os franceses do convívio com os gentios, de forma que se mudaram para uma ilha, sem escapatória, com os homens constrangidos ao seu dever, o que resultou em motim do qual houve uma punição exemplar do líder empedernido que movera a sedição em nome de uma índia com quem coabitava<sup>43</sup>. Assim, a chegada dos calvinistas foi muito apreciada pelo Sr. de Villegagnon em vista da feia figura que os papistas haviam feito, dentre os quais Thevet, de irem embora o mais rápido possível daquela terra inóspita.

Léry não nega uma discórdia entre calvinistas e Villegagnon, mas sugere que mesmo que este os tratasse mal, não se sentia forte o bastante para conservá-los, permitindo que partissem, sem que mandasse matar qualquer um dentre eles, apesar de que na viagem de volta

Cinco homens de nossa tropa, após o primeiro naufrágio de que nos vimos ameaçados, oito dias depois de nosso embarque, voltaram à terra num barco e foram inumana e cruelmente jogados ao mar. Não em virtude de qualquer sedição, mas, como o testemunha o livro dos mártires de nossa época, por motivos de ordem religiosas, por ter Villegagnon abjurado (2007, p. 43).

O argumento central em toda a réplica de Léry é a de que Thevet falsifica sua experiência em terras brasileiras, mentindo sobre o tempo que passou, fazendo da experiência de outrem sua própria, confundindo episódios distintos no tempo e inventando uma sedição que não aconteceu. O que emerge deste episódio é que a instalação do conflito entre papistas e huguenotes nas praias brasileiras desviou o projeto de colonização para uma disputa interna entre as facções católicas e calvinistas. O fracasso do empreendimento era iminente diante da diferença inconciliável. As

---

<sup>43</sup> Episódio narrado por Nicolas Barré e citado no tópico anterior.

provas contra Thevet se acumulam na resposta de Léry e passam pelo desconhecimento dos costumes indígenas, pelas informações geográficas errôneas. Léry tenta desconstruir o cosmógrafo do rei que, segundo ele, usa de seu cargo e da confiança do rei para divulgar seu ódio religioso, deformando as informações que o cargo dele obrigava que fossem fidedignas.

O prefácio latino, por sua vez, omite esta altercação em torno do empreendimento e seu fracasso, para dar lugar à “religião que é um dos pontos principais que eu devo observar entre os homens” (Léry, 2007, p. 47). Neste ponto, ao admitir certas qualidades aos indígenas, mas lhe negar religião, Léry, por mais que se afaste de Thevet, segue ao lado dele, mostrando que a diferença entre ambos só surge do fato de terem uma fonte em comum sobre a qual disputar, assim como o fazem as tribos inimigas e vizinhas tanto na geografia como na língua. No entanto, o conjunto dos índios, por mais que os europeus se esforcem para assimilá-lo, continua estranho tanto para Léry como para Thevet, ainda que o primeiro os use como instrumento heurístico para desvendar os comportamentos fraticidas europeus:

Devemos ter em vista que não lhes pode negar, em que pese sua qualidade de homens naturais, uma inclinação comum para a compreensão de alguma coisa superior a todos, da qual dependem o bem e o mal. Donde as honras que prestam aos que chamam *Caraíbas* e de quem imaginam lhe provenham em certas épocas felicidade ou desgraça [...] ver-se-á nesta narrativa, que com referência à Religião, tal como a entendem os outros povos, é possível afirmar abertamente que estes pobres selvagens não têm nenhuma e vivem sem Deus. Cabe-lhes, porém, a circunstância atenuante de, confessando sua felicidade cegueira (embora não o façam com intuito de redenção), não procurarem parecer diferentes do que são na realidade (Léry, 2007, p. 48).

No entanto, a experiência do novo mundo, não deixa de ter efeitos sobre o que Léry considera como verdade, afetando o próprio ser do autor submetido a tal experiência radical: “reconsiderarei minha opinião antiga acerca do que escreveram Plínio e outros mais sobre os países exóticos, pois vi coisas tão prodigiosas quanto tantas outras tidas como impossíveis, de que fazem menção” (2007, p 50).

O artifício literário de Léry difere-se sobremaneira de Thevet. Não se utiliza do recurso narrativo a autores clássicos ou paralelos com civilizações, que Léry atribui ao

gosto da época. Ele recusa este recurso em nome de uma história por si só, já tão rica, para ser aborrecida com exemplos alheios. Esta postura é indicativa de mais uma crítica a Thevet. Como sua verdade, Léry aponta que o uso da primeira pessoa é mais científico, uma vez que reporta uma experiência direta de coisas ainda não experimentadas por outrem. Esta condição inaugural da experiência só pode ser comunicada por meio do engajamento pessoal do autor, porque o que lhe sucede e que leva a ser contado jamais sucedeu a outrem.

A frota, partindo de Honfleur, com três barcos levava os futuros colonos, dentre eles “seis meninos que levávamos para que aprendessem a língua dos selvagens e cinco raparigas com uma governante [as primeiras mulheres francesas vindas à terra do Brasil e cuja chegada causou grande admiração aos selvagens do país, os quais, como veremos mais adiante, jamais haviam visto mulheres vestidas]”(Léry, 2007, p. 59).

Chegaram à costa brasileira no fim de fevereiro de 1557, e encontraram os índios *Margaiá*. Estes índios viviam na região do Espírito Santo, sendo aparentados dos tupiniquins e aliados dos portugueses (Léry, 2007, nota 47, p. 44). No entanto, ambos franceses e *margaiá* sabiam dissimular muito bem sua inimizade, de modo que um escambo seja possível. Obtiveram frutas, farinha de mandioca e carne de javali. Os índios receberam em troca camisas, anzóis e espelhos. O sentimento predominante porem é de desconfiança, o risco perene de serem devorados. “Agiram sem dúvida como honestos cavalheiros e embaixadores corteses” (Léry, 2007, p. 79).

Seguindo pela costa, encontram os *Uetacá*, dos quais diz que, sendo os mais beligerantes, não tem paz com seus vizinhos e nem com nenhum estrangeiro, de modo que eram muito temidos, por seu tamanho, agilidade e destreza de guerra (Léry, 2007, p. 80). Mesmo implacáveis, os *Uetacá* não podem se furtar às trocas com os vizinhos tupinambás, tupiniquins e *karaiá* ou *karajá*. Esta última denominação era um termo pejorativo que as tribos vizinhas lhes designavam, associando-os a macacos grandes (Léry, 2007, nota 119, p. 81). O detalhe do nome lança luz sobre as hierarquias e os quadros de comparação entre os indígenas e se liga à declaração de Cunhambebe a Staden sobre ele ser um jaguar, ou seja, desta negação ao outro de uma base humana em comum, às vezes positiva jaguar, às vezes negativa, macaco grande.

A troca com estes índios é perigosa e seus vizinhos por precaução mantêm uma distância segura deles, combinando o lugar onde deixam seus itens, permanecendo a 300 ou 400 pés de distância. Depois de feita a troca, qualquer entendimento efêmero desvanece e os *Uetacá* tentam capturar seus vizinhos imediatamente, levando a melhor na maioria das vezes (Léry, 2007, p. 81).

A agressividade dos *Uetacá* parece radical até mesmo entre os indígenas e a este respeito o fato de falarem uma língua distinta do tronco tupi, classificada dentre as línguas isoladas, torna-os ainda mais separados. Mesmo assim, os vizinhos, sob o risco e sob a pequena chance de escapar, aceitam entrar nestes jogos de caça em que a troca com os *Uetacá* se transmuta. Uma pista é a sugestão de Léry de que coxos ou doentes não podem participar das trocas, uma vez que se pode especular que a troca talvez funcionasse como ocasião de teste para a destreza dos vizinhos frente aos *Uetacá*, tidos como invencíveis.

À medida que o século avança para seu termo, o conhecimento das relações dos povos do litoral vai se complexificando, assim como a introdução dos estrangeiros reordena todo o campo do prestígio e do conflito entre eles. O saber sobre estes povos é desde o primeiro contato, já uma interferência em como eles se vêem e vêem os demais, quando, por necessidade de relato, são traduzidos e submetidos à comparação. O *Uetacá* tem um paralelo na Europa, os bascos que também tem uma língua isolada e disposição férrea, diz Léry. Por meio de informação bibliográfica, eles também são comparados a uma tribo da Flórida também capaz de correr como veados (Léry, 2007, nota 122, p. 82). Mais do que o complexo cultural, a comparação se dá em termos físicos, aptidões e agilidade. Sobre estas a agressividade exacerbada que, contudo, mostra um padrão de uma violência constante entre os indígenas. Assim, se internamente estas tribos se mostram pacíficas, a violência dirigida para fora, ao estrangeiro, seja ele indígena ou europeu marca todos os relatos. A colônia faria convergir esta violência externa num sistema com requintes de sadismo (Freyre, 2013, pp. 419,420).

Neste percurso de compreensão, uns e outros são reificados em identidades planas. As múltiplas camadas que compõem este compartilhamento territorial, linguístico e de relações com os vizinhos, este quadro étnico de profundidade, são

deixadas ao largo, uma vez que os franceses só tratam destes índios vendo-os de longe, na segurança do navio.

Retidos por uma tempestade, os marujos fazem uma festa no navio para celebrar o início da quaresma, um carnaval e uma quarta-feira de cinzas. Os calvinistas assistiram a festa, da qual sugerem não terem participado.

e apesar de ser dia de Cinzas nossos marinheiros vencidos pelo apetite, agravado com o trabalho precedente, não hesitaram em comê-las, embora fossem verdadeiros católicos romanos. Certamente quem contra a doutrina proibiu os cristãos o uso da carne em determinados dias e épocas não tinha penetrado neste país onde a prática desta supersticiosa abstinência é ignorada (Léry, 2007, p. 83).

Léry usa o episódio para expor as vantagens de sua doutrina reformada e enquanto faz isso, mostra o amolecimento da rigidez cristã submetida à exotividade dos trópicos e à paradoxal escassez em meio à abundância. A nutrição sempre à beira da fome não podia recusar uma oferta de fartura da natureza, a transigência dos preceitos se contrapõe com a civilização que os europeus pretendem instaurar. Não há drama de consciência, apenas uma exploração retórica do acontecido, que mostra como o aspecto religioso recobria cada ínfima ação dos homens que vinham explorar esta terra.

Chegando ao Forte Coligny, são saudados por um Villegagnon risonho e cheio de abraços. O compromisso é reafirmado, os colonos querem erigir sua igreja reformada e Villegagnon espera deles que reprimam os vícios, condenem o luxo do vestuário, “e que se remova de nosso meio tudo quanto possa prejudicar o serviço de nosso Deus” (Léry, 2007, p. 85). Ele pede que os colonos o vejam como a um pai. Houve um serviço calvinista, foi entoado o salmo V e o ministro Richier fez uma prédica sobre o salmo XXVII. Um jantar parco, regado a água de calha fétida e corrompida, foi a comemoração. No dia seguinte, com suas rações esqueléticas de farinha começaram a trabalhar carregando terra e pedras para o fortim “desde a madrugada até a noite, apesar de nossa fraqueza, o que por certo constituía um tratamento mais rude do que fora de esperar de um pai” (Léry, 2007, p. 88).

A dúvida e o engano perseguem o projeto de Villegagnon, sugerindo um homem atormentado por um desejo de uma colônia casta e rigidamente religiosa, como se a decepção com os católicos fosse encontrar um viático na disciplina calvinista. O

movimento de conversão do capitão parece bem explícito no relato de Léry. Sempre dando mostras de pia adesão, Villegagnon estabelece preces públicas ao fim de cada dia de trabalho, duas prédicas ao domingo e prédicas diárias de uma hora. Em atendimento às solicitações dele, foi celebrada uma Santa Ceia de Nosso Senhor. No momento da comunhão, Villegagnon retira do recinto os que não professavam a religião reformada, pois não estavam aptos à administração dos sacramentos. O capitão ajoelha-se contrito num coxim de veludo, regalia que seu pajem trazia consigo, numa das poucas referências ao seu status sobre os demais. Ele pronuncia suas orações em voz alta. Na primeira das orações, diz:

Conduzindo-me a este país de ignorantes de teu nome e grandeza, tu me preservaste da malícia de Satanás e tu lhes incutistes terror a ponto de, à simples menção de nosso nome, tremerem de medo. Tu os obrigaste a alimentar-nos com seu trabalho e para refrear sua brutal impetuosidade os afligiste com cruéis moléstias, preservando-nos delas entretanto. Suprimiste os que eram mais perigosos e reduziste os outros a tal estado de fraqueza que nada ousam empreender contra nós (Léry, 2007, p. 91).

O Deus cristão, vingativo e cruel, lança sobre os selvagens suas pestes e os mantém sob o jugo do terror, protegendo os franceses da “malícia de Satanás”. O fato é que desaparece nesta oração todo discurso de aceitação e de acolhimento dos indígenas, nem mesmo se cogita nela uma conversão, senão que uma contenção profilática milagrosamente provinda pela doença, artifício divino de segregação e de afastamento.

Cabe uma especulação a respeito da fixação de Villegagnon com a castidade e com a tentação. Nunca saberemos como estar à vista do vício destes selvagens, atentava contra as fantasias íntimas do capitão. E talvez o recurso aos calvinistas fosse uma tentativa desesperada de mortificação dos desejos. Diz ele:

“E a fim de que a urgência em satisfazer nossas necessidades não nos faça cair em pecado, concorda em aprovar nossa vida e conservar nossa saúde [...] nossa alma não pode executar o santo desejo de obedecer-te através do corpo imperfeito e rebelde” (Léry, 2007, p. 92).

No seguimento da prece, esta corrupção é especificamente nomeada como “a sensualidade da carne” e os “dardos inflamados de Satã” (Léry, 2007, p. 92).

Mas a postura de Villegagnon, para Léry, não passa de ostentação e não se sustenta em virtude. Apesar da contrição e da suposta abjuração do papismo, Villegagnon deseja discussões teológicas em torno da eucaristia, núcleo da transformação do homem pela ingestão da carne e do sangue sacrificiais do Cristo. Enquanto entre os cristãos, os símbolos aboliam o sacrifício de fato, os indígenas faziam exatamente isso com seus inimigos, tornando literal a comunhão. Nesta discussão sobre a natureza do sacrifício insinua-se o cerne do conflito com os calvinistas (Whatley, 1984, p. 389; 1989, p. 17, 18).

Léry coloca a questão nos seguintes termos: “queriam assim embora sem saber como fazê-lo, comer a carne de Jesus Cristo, não só espiritualmente, mas ainda materialmente, à maneira dos selvagens *guaitaká*, que mastigam e engolem a carne crua” (2007, p. 94). Mas, como sob o manto da questão teológica, cuja resolução demandava uma resposta direta de Calvino e dos alemães, o estratagema de Villegagnon era se livrar dos pastores. Conseguiu despachar Cartier para obter uma resposta e retornar com ela. Junto com o pastor, foram enviados 10 rapazes selvagens, tomados na guerra pelos índios e vendidos como escravos a Villegagnon, na Europa eles foram presenteados aos maiores da corte de Henrique II.

Quanto às donzelas trazidas no navio, duas delas se casaram com dois criados, cerimônia à qual os índios assistiram e mais se admiraram das vestes do que do rito cristão que nunca tinham visto. O obscuro João Cointa, sobre o qual pesavam dúvidas de identidade e do qual foi demandada uma declaração pública de fé, era uma figura escorregadia, que se juntara a Villegagnon nos questionamentos teológicos, desposou outra das moças cujo parente morreria pouco depois da chegada e que deixara um dote considerável em mercadorias, das quais se apossou o dito João Cointa. As duas moças que sobraram casaram-se com intérpretes normandos. O ambiente era deveras nebuloso, na falta de mulheres e para evitar que proliferassem amasiados, os franceses foram proibidos de se juntar com mulheres índias a não ser que fossem convertidas propriamente. No entanto, nenhum indígena se converteu. E durante o tempo de estadia de Léry, ninguém desobedeceu, apesar de Léry sugerir que Villegagnon, após sua partida, poluía-se com mulheres selvagens.

No Pentecostes, Villegagnon “tudo se pôs a dirigir a seu bel-prazer” até que “declarou abertamente ter mudado de opinião sobre Calvino e, sem esperar resposta à consulta feita por intermédio de Chartier, declarou-o herege transviado da fé” (Léry, 2007, p. 98). Entra em cena na guinada, a correspondência de Villegagnon com o cardeal de Lorena, ligado diretamente à Inquisição e ao Partido católico. Ao que indica Léry, Villegagnon jogara com o favor de ambos os lados na busca de recursos para o empreendimento.

A face aterradora da empresa colonial tomava forma, assim como acontecera com Colombo quando abandonou a descoberta pela exploração. A crueldade com os prisioneiros e, sobretudo, com os escravos indígenas, revela, em seu sadismo, a mortificação pelo suplício da carne de outrem como o bálsamo para distopia em que a comunidade perfeita nos trópicos se abastardou. Os índios clamavam que era melhor terem sido comidos (Léry, 2007, p. 99). Em meio à promessa de abundância, o signo da falta lança uma sombra sobre a promessa da Festa em Rouen.

Por fim, os calvinistas são expulsos para o continente. Neste momento se desmonta a versão de que os franceses haviam montado uma vila no continente, conforme a propaganda da Franca Antártica queria fazer crer. O que havia, segundo Léry, era um amontoado de casebres ao lado da olaria. Lançados à praia, esperando a condução de volta à Europa, diz Léry:

“visitávamos os selvagens pelos quais éramos tratados com mais humanidade do que pelo patrício que gratuitamente não nos podia suportar, e comíamos e bebíamos entre eles. E eles, por sua vez, vinham ver-nos repetidamente, trazendo-nos viveres e o mais que carecíamos” (Léry, 2007, p. 102)<sup>44</sup>.

O que se vê no texto é uma inversão entre os polos de selvageria e de civilização, duplo movimento de aceitação da humanidade do indígena e de esfacelamento da missão civilizadora. Diante de tão grande conturbação religiosa, a conversão ficou em segundo plano. Católicos e calvinistas se acusam de serem o obstáculo uns dos outros na tarefa de evangelização, no entanto, ambos têm pouco tempo para olhar para fora e enclausuram-se numa disputa paroquial, que reverbera

---

<sup>44</sup> Whatley chama atenção para a discussão teológica sobre como celebrar a comunhão, se não havia pão nem vinho naquela se seriam substituíveis por cauim e farinha de mandioca. Alguns acham que seria melhor “se abster do signo do que o mudar” (1984).

pelas rotas marítimas, até atingir a metrópole com seu fracasso e lançar mais lenha na já explosiva situação religiosa da França de então.

A primeira experiência de Léry com os índios é de estarecimento, que na sua curiosidade levanta os contrastes entre a hospitalidade e a hostilidade, ilustrando o conflito primordial pela compreensão que matiza todos os relatos deste século inaugural. Para tanto, Léry evoca sua primeira experiência diante dos indígenas. Acompanhado de um intérprete, ele vai até a aldeia *Eyramiri* onde iriam pernoitar. Lá encontram os indígenas bebendo e dançando por um prisioneiro devorado, cujos restos ainda estavam no moquém. Léry fica horrorizado com a cena, mas o medo que sua incompreensão vai lhe meter ainda vai se multiplicar.

Aos visitantes foi dada uma casa com uma rede para cada um, as boas vindas do dono da casa são acompanhadas pelo choro das mulheres. O intérprete vai caunar com os índios e o deixa a sós com esta gente, sem lhe dar qualquer instrução. Estando cansado Léry se recosta em sua rede, mas a festa não o deixa dormir. De repente um dos convivas traz um pé assado e o oferece a Léry (Whatley, 1984, p.391). Não entendendo que era uma oferta, Léry sofre um pavor, entendendo na mostra uma ameaça, dando a entender que a próxima vítima seria ele. Dentro de seu pânico, começa a achar que foi traído pelo intérprete. Sua vontade era fugir, mas estava cercado por todos os lados daquela gente desconhecida, assim lhe resta rezar a noite inteira com todo fervor.

Quando amanhece, o bêbado normando retorna e vendo-o naquele estado de pavor, lhe pergunta o que sucedera.

Respondi encolerizado que não pregara o olho e que ele era um homem mau, pois me deixara no meio de gente que eu não entendia; e ainda muito assustado pedi-lhe para sairmos dali sem demora. Disse-me então o intérprete que não tiveste medo, pois os selvagens nada tinham contra nós, e contou-lhes o que me passara pela cabeça. E os índios que, satisfeitos com a minha vinda e querendo agradar-me não haviam arredado o pé, declararam que não haviam percebido meu medo, mas lastimavam o que me sucedera. E como são galhofeiros, desataram a rir de minhas atribulações (Léry, 2007, p. 236, 237).

Sentir-se abandonado a milhares de quilômetros de seu lar, em meio a gente tão estranha e com costumes tão bizarros e violentos, parece um pesadelo do qual não se

pode acordar. Sobretudo o abandono dos seus, porque sua mágoa maior é com o companheiro que, sabendo a língua, lhe deixa só, sem maiores explicações. Aqui a vigilância atenta que os indígenas praticam sobre o estrangeiro, torna-se insuportável. Veremos em outro exemplo, como já acostumado a esta curiosidade, dela fará oportunidade de pregação e recurso narrativo na construção do seu relato. Mas ali, sem saber nada, não entender palavra alguma, o pé assado que lhe mostram é a materialização de um pavor, de um tabu, uma ofensa direta a sua civilização.

Já foi dito que não era prudente negar nada aos índios e recusar um presente devia ser feito com o máximo cuidado, mas parece que a reação atônita e ansiosa de Léry é deixada de lado, dando-lhe algum crédito por ser estrangeiro e visita. Talvez sua reação seja o comum entre os mair. E sabendo que abominam carne humano, a oferta também tem este aspecto jocoso. Com a manhã, tudo se dissipa como num sonho e sua reação estranha, explicada aos indígenas pelo intérprete, vira uma grande piada, um grande alívio para nosso autor, que passa do pavor à zombaria. Neste caso, foi muito melhor que tivesse entendido tudo errado e que o esclarecimento fosse uma lição de hospitalidade, já que num primeiro momento parece que nosso autor negava-lhes qualquer bom sentimento, qualquer humanidade, esperando apenas a pior crueldade. De forma que esta experiência primeira, curiosamente narrada apenas no fechamento do relato, conduziu a sérias reflexões sobre o que se podia conceder ou não a tais pessoas.

É a partir deste rompimento que o relato passa a informar sobre o exotismo americano. Os tupinambás são apresentados em suas semelhanças e dessemelhanças físicas com os europeus, tendo a seu favor a força e a robustez, a ausência de moléstias e deformidades. Muitos vivendo até a velhice, contando sua idade pela lunação. Esta saúde deve-se ao clima e a um modo peculiar de vida, já que para Léry

Pouco se preocupam com as coisas deste mundo. E de fato nem bebem eles destas fontes lodosas e pestilenciais que nos corroem os ossos, dessoram a medula, debilitam o corpo e consomem o espírito, estas fontes em suma que, nas cidades, nos envenenam e matam e que são a desconfiança e a avareza, os processos e intrigas, a inveja e a ambição. Nada disso tudo os inquieta e menos ainda os apaixona e domina, como adiante mostrarei. E parece que haurem todos eles na fonte da Juventude (2007, p. 111, 112).

A água pura e a água da vida fluem nesta terra; a patologia das cidades ainda não poluiu esta gente, que encarna uma pureza digna do paraíso e, por isso, nem mesmo ficam grisalhos. A cor é mediterrânea e não possuem pelos e os que despontam são arrancados, sobretudo, os das sobrancelhas e é esta aparência que lhes dá o aspecto de ferozes. À nudez, os homens mais velhos preferem atar seus membros viris em palha de milho ou em lenços ganhados dos europeus. A cobertura nada tem a ver com pudor e Léry especula se se trata de alguma enfermidade. Orelhas e bocas furadas, atravessados de ossos para mais novos e pedras verdes para os crescidos. Na ausência destes artefatos, o furo imenso, pelo qual metem a língua, dá a impressão de duas bocas, criando um efeito pavoroso aos europeus. Os narizes achatados eram considerados ideais, e os bebês tinham seus narizes amassados. Esta aparência fantástica se completa com as pinturas corporais, a indumentária e a plumária. Esta atividade estética demorada e intrincada instala os índios imediatamente no campo do exótico e os distancia sobremaneira dos europeus.

Nestas descrições e ao longo do relato, Léry usa do mesmo recurso de comparação que Thevet, no entanto, dele se diferindo radicalmente na escolha do quadro de comparação. Enquanto Thevet usa da comparação com os povos da antiguidade clássica, intelectualizando o indígena numa entidade abstrata; Léry os compara com outros povos existentes que, mesmo que não tenham nenhum laço, compartilham algum recurso estético, técnica ou crença, resultando numa etnografia mais refinada, em rudimentos de difusionismo. Em ambos os autores a comparação com animais e com comportamentos refinados da sociedade francesa, não fazem mais que marcar os referentes positivos, neutros e negativos sobre os quais se possa fazer uma valoração em geral, discernindo onde sejam úteis ou não ao empreendimento colonial. Em ambos os autores, a comparação resulta no mesmo procedimento de demarcação da identidade e da classificação das diferenças. Neste jogo de aproximar e de afastar está contido o embrião do aparelho administrativo da colônia e dos que podem, e em que grau, ser considerados súditos, mediante a abertura à civilização que cada um destes povos é capaz.

As roupas europeias eram desejadas pelos índios como itens de prestígio, por isso, por eles trocavam por elas

Viveres, bugios, papagaios, pau-brasil, algodão, pimenta e outras coisas do país que carregam em geral os nossos navios, vestem eles às vezes calças de marujos, outros somente casacos que lhes chegam às nádegas. Em geral depois de se contemplar um pouco e passear com a vestimenta, o que não deixava de ser cômico, despiam-se e largavam os trajes em casa até que lhe desse de novo na veneta vesti-los (Léry, 2007, p. 117).

O cômico da cena está em ver estes homens e mulheres usando os trajes europeus e arremedando com afetação os modos desta gente estrangeira, quando sua realidade é estarem nus, com os cabelos tosquiados, “lábios e faces fendidos e enfeitados de ossos e pedras verdes, com orelhas perfuradas e igualmente adornadas, de corpo pintado” (Léry, 2007, p. 117). É na versão natural que Léry mais os estima, propondo ao leitor, a seguinte alegoria, admirando seus bons corpos e o garbo com que, assim trajados, portam seus arcos e suas flechas. A dignidade da nudez, recoberta de pinturas, cicatrizes e adereços. Ao lado do homem pronto para a guerra, a *cunhã* com o filho agarrado às suas ancas e uma rede de dormir<sup>45</sup>. O quadro identitário completa-se na transfiguração da sagrada família. O exotismo devidamente assentado na descrição, em pose harmoniosa, tendo por ornamento um abacaxi, esta planta exótica das Américas. Por outro lado, as roupas europeias lhes dão aspecto de palhaço. Entendem as roupas como aparatos de festa, ocasionais (Léry, 2007, p. 118).

As mulheres são ainda mais incompreensíveis em sua nudez crua, sem pinturas. Pior ainda, elas se recusavam terminantemente a se vestirem com os vestidos de chita que os calvinistas insistiam em lhes dar, nem sequer as usavam como os homens que vestiam as roupas como pantomima e fantasia e logo as tiravam. Para Léry é a infinidade de banhos que as impedem de se vestirem. Mesmo as escravas, que eram obrigadas a se vestir, à noite se despiam e andavam nuas por mero prazer, só se vestindo por força do chicote (Whatley, 1989, p. 18, 19).

Esta entrega ao prazer diante do cristão, que se mortifica por ele, certamente deixava estagnada no ar a tensão do desejo entre os estrangeiros triplamente privados de

---

<sup>45</sup> Cunhã é o designativo de fêmea, da mulher ou do animal do sexo feminino, não se trata de um parentesco. O tupi guarani tem uma variedade muito grande de termos para expressar parentesco, testemunhando uma complexidade dos laços comunitários e das obrigações relativas aos graus de parentesco bem como as formas de dirigir-se uns aos outros (Léry, 2007, nota 197, p.118). Por outro lado, Léry diz que, nas áreas já dominadas por portugueses, os índios passaram a usar como designativo de fêmea a palavra Maria (2007, p. 118).

mulher, pela escassez de europeias, pela restrição religiosa e pela proibição de Villegagnon. É fácil imaginar que, havendo tanta terra erma e tanta tentação, várias vias de escape se abriam para estas repressões. No fim do século, a chegada da Inquisição revelaria o arcabouço de taras e transgressões no assanho destes apetites independentes do gênero<sup>46</sup>. Prevenindo-se destes pensamentos impuros, Léry trata de por uma tampa sobre a questão,

A nudez grosseira das mulheres é muito menos atraente do que comumente imaginam. Os atavios, arrebiques, postiços, cabelos encrespados, golas de rendas, anquinhas, sobressaias e outras bagatelas com que as mulheres de cá se enfeitam e de que jamais se fartam, são causas de males incomparavelmente maiores do que a nudez habitual das índias (Léry, 2007, p. 121).

Se o autor alude ao fato de que a superexposição mata o desejo, no entanto, as situações citadas acima ainda persistem e é difícil negar que o desejo aflora desmedido quando um tem o poder o sobre o outro e faz deste seu escravo. Toda a descrição da aparência exótica traz embutida a ideia, que persegue os cronistas do século XVI: favorecer uma suposta pureza desta gente, que faz o contraponto com sua crueldade, estabelecendo os limites de um quadro comparativo que vai ordenando as relações. Assim, não se trata de uma simples condenação da nudez, mas sim de que a inocência da nudez indígena desmascara o pecado venial da vaidade, do luxo supérfluo no vestuário europeu<sup>47</sup>. Nota-se que há sempre uma lição moralizante de fundo nas comparações e os indígenas, neste limiar da civilização, são exemplos úteis aos cristãos. Esta é outra forma de sujeitá-los.

As crianças, por sua vez, são apresentadas sempre pintadas e com os corpos já sendo esculpidos com perfurações e modelagens; elas nunca deixavam de dançar para os estrangeiros. Este detalhe foi retomado pelos jesuítas nas suas técnicas catequéticas de uso da prédica e das celebrações para anunciar o evangelho, usando das crianças para introduzir a conversão. Pode-se acompanhar aí, um dos indícios da diferença entre o sucesso dos jesuítas e o fracasso dos calvinistas que enquanto em terras brasileiras não conseguiram converter ninguém, nem mesmo Villegagnon.

---

<sup>46</sup> Sobre este tema consultar Vainfas, 2010, sobretudo o cap. 2: Normas de Fornicação.

<sup>47</sup> Aqui há uma crítica indireta a Villegagnon, já denunciado no texto por sua excessiva vaidade e seu copioso guarda-roupa, ali em meio à penúria geral, enquanto seus homens se achavam maltrapilhos e cercados de índios nus (Léry, 2007, p. 100)

Durante um ano que passei neste país, contemplei com curiosidade adultos e crianças e quando me recordo agora destes garotos parece-me vê-los diante dos olhos; mas não se me afigura possível descrevê-los com exatidão nem pintá-los com fidelidade. É preciso vê-los em seu país. Em verdade é viagem bem longa e difícil, por isso quem não tiver bom olho e bom pé ou se sentir temeroso de tropeços, que não se arrisque (Léry, 2007, p. 121).

Neste trecho, Léry deixa escapar talvez uma saudade, ou uma nostalgia da aventura, de qualquer forma a experiência deixou esta marca na memória e transformou o observador em sua verdade acerca dos homens. A experiência da juventude criara o alicerce do futuro pastor burguês.

E é sob o impacto da lembrança de certa forma emocionante que ele escreve por quase duas décadas depois de sua viagem, num lento amalgamar e cristalizar da experiência, até que ache a forma do relato que nos chega às mãos 430 anos depois. Em sua obra, encontramos cada aparência possível dos índios de acordo com a ocasião. Uma sofisticação da nudez e da decoração corporal, que sugere uma presença muito mais matizada que a identidade linear atribuída aos índios pelos viajantes. Por fim, Léry esbarra no limite da palavra para descrever gente tão variada, dando-se conta que para completar suas descrições precisaria de muitas gravuras coloridas num livro impossível para a época.

Voltando à guerra ou ao sacrifício, os dínamos da vida tupinambá:

Os selvagens brasileiros enfeitam-se com vestes, máscaras, braceletes e outros ornatos de penas verdes, encarnadas ou azuis, de incomparável beleza natural, a fim de mostrar-se mais belos e mais bravos. Muito bem mescladas, combinadas e atadas umas às outras sobre taliças de madeira formam vestuários que parecem de pelúcia e que podem rivalizar com os melhores artífices de França. Do mesmo modo enfeitam as guarnições de seus dardos e clavas de madeira, os quais, assim decorados, produzem um efeito deslumbrante (Léry, 2007, p. 115).

Nas festas usam guizos e maracás “para dançar, beber e cauinar, o que constitui sua ocupação ordinária, procuram algo que os anime”. Nas festas, o cauim, como já foi visto nos relatos desta parte da tese, impera. “São tão sóbrios no comer quanto excessivos no beber” (Léry, 2007, p. 131).

Prosseguindo no assunto, direi que enquanto dura a cauinagem os nossos brejeiros americanos, para melhor esquentar o cérebro, cantam, assobiam e se incitam uns aos outros a portarem-se valentemente e a fazerem muitos prisioneiros na guerra; enfileiram-se como grou, e não cessam de dançar, de entrar e sair da casa em que se reúnem, até que tudo se conclua, isto é, que se tenha esgotado toda a bebida. E como são refinados beberrões alguns há, que em uma reunião sorvem mais de vinte potes de cauí... (Léry, 2007, p. 132).

Mas é principalmente quando emplumados e enfeitados que matam e comem um prisioneiro de guerra em bacanais à moda pagã, de que são sacerdotes ébrios, que se faz interessante vê-los rolar os olhos nas órbitas. [O missionário até diz que conseguem beber civilizadamente, entretanto, “seu costume é de reunirem-se todos, de uma aldeia ou de muitas para beber, o que nunca fazem para comer] Bebam pouco ou muito, porém, como não sofrem de melancolia congregam-se todos os dias para dançar e folgar em sua aldeia” (Léry, 2007, p. 132).

Nestas ocasiões, os rapazes em idade de casamento, colocam seu *araroy* (espécie de adereço de penas de ema que recobrem suas cinturas) e com os maracás e os chocalhos, saem brincando pelas casas da aldeia. As mulheres também bebem, brincam, dançam e cantam, fazendo-o, contudo, entre si e separadas dos homens.

A guerra foi o traço mais generalizante entre os povos das Américas, o que os fazia ferozes e selvagens, era a disposição em nunca dar trégua ou paz ao inimigo. E os inimigos, por excelência, dos tupinambás eram os *margaiá* e os portugueses. Os *margaiás* do mesmo modo retribuía o favor, fazendo dos franceses seus inimigos mortais. O motivo: a vingança. Como já dito não havia mecanismo de extinção de uma ofensa no passado. Não havia perdão (Léry, 2007, p. 184). De forma que comem seu inimigo por vingança e ódio e não por uma dieta alimentar.

O conselho dos morubixabas é claro: “devemos ir procurar o inimigo ainda que morramos todos e sejamos devorados, mas vingemos nossos pais” (Léry, 2007, p. 184). E isto foi o que deveras aconteceu! Gostam muito de emboscada, mas quando combatem corpo a corpo,

Fazem-no com tal fúria como nem gente mais insana e alucinada o faria. Logo que os nossos tupinambás avistaram os inimigos, a quase um quarto de légua de distância, principiaram a urrar como o não faziam nossos

caçadores de lobos; e tão alto berravam que nesta hora não teríamos ouvido o trovão. À proporção que se aproximavam redobravam os gritos, soavam as cornetas, levantando os adversários os braços em sinal de ameaça e mostrando mutuamente os ossos dos prisioneiros que haviam comido e os colares de dentes de mais de duas braças de comprimento que alguns traziam pendentes ao pescoço; e o espetáculo desta gente era horrível (Léry, 2007, p. 189).

Os franceses, como aliados, limitam-se a assistir pela retaguarda tal violência:

Não fizemos mais do que empunhar nossas espadas e dar alguns tiros de pistola para o ar para estimular a nossa gente, mas nada podia causar maior prazer aos nossos aliados do que irmos à guerra com eles e isso nos engrandeceu perante os velhos das aldeias que frequentávamos (Léry, 2007, p. 190).

Não tendo participação direta no combate, os franceses folgam em assistir ao efeito plástico da batalha, que predomina no texto à parte de qualquer consideração sobre a matança que se passa. Afinal, os europeus estavam acostumados a mortandades, deixando-nos, ao invés disso, um testemunho da coreografia e do aspecto dramático do ajuntamento, esta festa da guerra:

Mas além da diversão de vê-los saltar, assobiar e manobrar com destreza para todos os lados, causava encanto o espetáculo de tantas flechas emplumadas de vermelho, azul, verde e outras cores, brilhando aos raios de sol; e não era menos agradável ver os adornos feitos destas penas naturais com que se vestiam os selvagens (Léry, 2007, p. 190).

No entanto, reprovando a antropofagia, os franceses após a batalha tentam resgatar os prisioneiros, gerando descontentamento dos indígenas que chegam a reclamar: “Não sei o que vai acontecer no futuro, depois que *Pai Colá* [expressão para Villegagnon] chegou aqui já não comemos nem a metade dos nossos prisioneiros” (Léry, 2007, p. 191). Num ímpeto cristão, Léry espera levar consigo para a Europa a mulher com uma criança de dois anos que fora capturada, ao que ela contradiz que espera que o filho crescesse e fugisse para os maracajás e pudesse vingar os que seriam comidos. Melhor era ser comido do que não poder se vingar.

Aos prisioneiros, como extensamente descrito tanto por Staden como por Thevet, estava reservado o destino de serem comidos em festas grandiosas, em cuja

preparatória eram bem tratados para a engorda e recebiam até mulheres. Quanto mais reconhecidos forem em seus dons guerreiros, ou em seu cuidado das roças, no caso das mulheres, mais tempo levavam a ser comidos. Para o sacrifício, são convidadas todas as aldeias vizinhas e uma cauinagem precede o sacrifício. O prisioneiro não se deprime, antes com audácia e com segurança, vangloria-se de suas proezas de guerreiro.

“Embora temam a morte natural, os prisioneiros julgam-se felizes por morrer assim publicamente no meio de seus inimigos, não revelando nunca o mínimo pesar” (Léry, 2007, p. 196). Ao ver uma prisioneira prestes a ser comida, assim como Staden tentou confortar um que se encontrava em semelhante situação, Léry tenta consolá-la, encomendando-a a Tupã. Neste caso, o mais interessante é que sabe que Tupã não é um deus, mas usa deste subterfúgio para lhe fazer orar. Temos aqui, sem dúvida, um dos primeiros testemunhos de uma concessão dos cristãos para se fazerem entender, que será largamente usada por jesuítas mas, que ajustando mal os conceitos cristãos sobre os conceitos indígenas, nada mais faz que promover uma posterior sincretização da qual a língua geral será um dos veículos. Em resposta às tentativas do missionário, a prisioneira põe-se a ridicularizá-lo.

Durante o moquéim, as velhas são as mais gulosas, diz Léry, lambendo a gordura que escorre deste churrasco e exclamando *Iguatu!* Isto é: Está muito bom! Um detalhe passado ao largo em outros viajantes, os tupinambás consideravam a aliança formal com os europeus apenas quando eles participavam destes banquetes. Léry nega ter participado, apontando, contudo, que intérpretes normandos,

Residentes há vários anos no país, tanto se adaptaram aos costumes bestiais dos selvagens, que, vivendo como ateus, não só se poluíam em toda a espécie de impudícias com as mulheres selvagens, mas ainda excediam os nativos em desumanidade, vangloriando-se mesmo de haver morto e comido prisioneiros. E conheci um rapazote de treze anos que já copulava com mulheres (Léry, 2007, p. 201).

A seguir, Léry narra uma série de episódios ilustrativos da crueldade indígena, para, por fim, comentar:

É útil, entretanto, que ao ler semelhantes barbaridade, não se esqueçam os leitores do que se pratica entre nós. Em boa e sã consciência tenho que excedem em crueldade aos selvagens os nossos usuários, que, sugando o

sangue e o tutano, comem vivos viúvas, órfãos e mais criaturas miseráveis, que prefeririam sem dúvida morrer de uma vez a definhar assim lentamente (2007, p. 203).

Léry alude à sua experiência pessoal após seu retorno da América e os episódios sangrentos do massacre de huguenotes na Noite de Saint Barthélemy, que aconteceu em Paris no dia 24 de agosto de 1572, como clímax de uma escalada de ódio entre papistas e huguenotes e que se estendeu pela França (Affergan, 1987, p. 90, 91).

Léry repete a cantilena da falta sobre estes indígenas e nela vê a fonte dos enganos a que estão sujeitos. Esta gente desprovida, não só de religião, mas de termos para a consideração do tempo e de escrita, é vítima das mais absurdas crenças, uma vez que não tendo entendimento, não podem, por exemplo, entender como alguém pode transmitir seu conhecimento a outrem por intermédio de um papel com símbolos marcados neles, só podem ser tais homens que usam deste artifício mágico, profetas ou pajés.

Transmitir-lhes a ideia de um Deus único e todo-poderoso não era nada fácil. Quando Léry lhes diz que é Deus quem provoca o trovão, por exemplo, lhe respondiam que um deus que precisa intimidá-los não valia nada (Léry, 2007, p. 207). A luz e a esperança, assim como o acreditava Thevet, residem na crença que o tupinambá tem na imortalidade. E a separação entre os bem-aventurados e os condenados se dá pela coragem exercida em vida. E se não há um deus, pelo menos acreditam em forças demoníacas, os *Ainhan*. Se não dispõem de um sistema religioso completo, ao menos dispõem de ritos e dos intercessores caraíbas que se comunicam com os espíritos dos quais derivam seu poder.

As informações dos intérpretes normandos davam conta de encontros que aconteciam a cada três anos entre os tupinambás, momento de grande solenidade, à qual Léry diz ter testemunhado, estando acompanhado de um intérprete e de certo Tiago Rousseau. Nestas festas, pulsa o embrião das santidades. Estavam numa aldeia chamada *Cotina*, quando começaram a chegar centenas de indígenas. A multidão se dividiu em três grupos: os homens numa casa, as mulheres em outra e as crianças numa terceira. Entre eles dez ou doze caraíbas. Antes de se dividirem, todos foram mantidos rigorosamente dentro das suas casas.

Um murmúrio de rezas começa a vir da casa dos homens, as mulheres se puseram de pé e muito juntas ao ouvir as rezas. O som dos homens transforma-se num canto e começa a aumentar, ao qual as mulheres respondem. As mulheres começaram a saltar, a urrar, a agitar os seios, a espumar pela boca como se tivessem ataques epiléticos. As crianças também sofriam dos mesmos efeitos. Léry ficou apavorado, por mais que estivesse se acostumado até ali aos costumes selvagens.

Há um clímax e de repente todos silenciam e, após curto espaço de tempo, recomeçam a cantar, desta vez em surpreendente harmonia. Ele quis ir ver o que se passava no lugar do festim, num impulso de curiosidade, mais forte que o medo, e adentraram no recinto dos homens, não sendo incomodados por isso.

Os homens estavam unidos, mas de mãos soltas e fixos no lugar, formam uma roda, curvados para a frente e movendo apenas a perna e o pé direito; cada qual com a mão direita na cintura e o braço e a mão esquerda pendentes, suspendem um tanto o corpo e assim cantam e dançam. Como eram muitos, formavam rodas no meio das quais se mantinham três ou quatro caraíbas ricamente adornados de plumas, cocares, máscaras, braceletes de diversas cores, cada qual com um maracá em cada mão (Léry, 2007, p. 212, 214).

Os caraíbas se movimentavam, saltando e recuando, usavam de uma vara de madeira com um chumaço de *petun* ou fumo aceso, soprando a fumaça sobre os índios, dizendo “para que vençais vossos inimigos, recebi o espírito da força” (Léry, 2007, p. 214). Esta cerimônia de horas e seu tom monocórdio e harmonioso marcaram a memória de Léry a ponto de ele dizer: “e ainda hoje quando recordo esta cena sinto palpitar o coração e parece-me a estar ouvindo” (2007, p. 215).

Quanto ao que ouviu e não entendeu, o intérprete normando lhe esclareceu. A cerimônia começara em torno da lamentação pelos antepassados mortos e por sua valentia, cujo consolo era um dia ter com eles “para além das altas montanhas onde todos juntos dançariam e se regozijariam” (Léry, 2007, p. 215). Depois se dirigiu ameaçadoramente aos Goitacazes, um povo tenaz que os tupinambás nunca haviam submetido. Cantavam também sobre um grande dilúvio primordial, do qual apenas seus antepassados sobreviveram porque subiram no topo das árvores mais altas (Léry, 2007, nota 506, p. 216). Neste ponto, Léry fica satisfeito de ver como, mesmo deturpados, o

entendimento e a memória do dilúvio se conservaram. No entanto, isto não impede que ao fim, o julgamento destas cerimônias seja desmerecedor e considere que não passem de macaquices.

Numa outra ocasião, durante um banquete oferecido pelos indígenas de uma aldeia chamada *Ocaretin*, Léry aproveita a atenção dispensada aos estrangeiros, para poder fazer sua pregação. Ao que responde um morubixaba:

a vossa arenga entretanto nos lembra o que muitas vezes ouvimos de nossos avós, isto é, que há muito tempo, já não sei mais quantas luas, um mair como vós, e como vós vestido e barbado, veio a este país e com as mesmas palavras procurou persuadir-nos a obedecer vosso Deus, porém, conforme ouvimos de nossos antepassados nele não acreditaram. Depois deste, veio outro e em sinal de maldição doou-nos o tacape com o qual nos matamos uns aos outros; e há tanto tempo já o usamos que se agora desistíssemos deste costume as outras nações vizinhas zombariam de nós (Léry, 2007, p. 218).

Associados nessa fala, diretamente à origem da violência e ao uso das armas, os franceses não podem senão oferecer, que ao lado do Deus cristão, venceriam os inimigos, desde que se curvassem a Ele e desistissem de seus sacrifícios. Ao que não podem acatar, senão por condescendência aos convidados, viajantes que assistem num banquete de recepção. Os indígenas não comiam, apenas observavam maravilhados aquela presença estrangeira e seus modos à mesa. Dir-se-ia que comiam os viajantes com os olhos e com perguntas.

Observa-se nesta passagem um dos episódios mais vividamente delineados do olhar inquiridor do europeu que, de repente, descobre-se indiscreta e acintosamente olhado, admirado, observado em detalhe, questionado no porquê de seus atos mais ordinários e automáticos<sup>48</sup>. Neste trecho, Léry deixa-se ser observado e narra como se aproveita de tal recepção para fazer um discurso. É notório na literatura de viagem como os indígenas gostavam de tais falas pomposas cheias de narrativas de poder e jactância<sup>49</sup>. Quando estão a sós entre si, toda aquela bela conversa do estrangeiro vestido, que mata sem comer e perdoa o inimigo, entra por um ouvido e sai pelo outro.

---

<sup>48</sup> Sobre a inversão como mecanismo para melhor assimilação do Outro ver Affergan, 1987, p.89.

<sup>49</sup> “A narração solicita a contemplação, a longa duração do percurso dos olhos [...] assim, só a força do discurso deixa ver, sugere e intensifica a coisa vista. A arte de escrever, e não a de descrever, supera o referente” (Affergan, 1987, p. 132).

É por esta atitude que os índios são acusados de inconstância (Léry, 2007, p. 219). Contudo não podem ser inconstantes, por dois motivos, um deles colocados pelo próprio Léry: não se curvam diante de ninguém e um segundo motivo reside na dignidade do sacrifício, abandoná-lo é praticar uma violência gratuita e não respeitar o valor do outro. Deixar de comer o inimigo é uma afronta à sua condição merecedora que faz com que valha ser seu inimigo. Não se come a quem não se respeita, estes são simplesmente mortos e abandonados sem rito fúnebre.

De todo modo, os indígenas estavam já avisados, que prestassem contas pelos seus atos no juízo final. Assim, insensivelmente, retorna-se ao ponto de que toda a aventura oceânica não passa de um momento no cumprimento da escatologia cristã, seja na sua missão civilizadora e de conversão, seja na sua face mais brutal de exploração dos corpos e do território no nascimento de uma economia capitalista. Affergan a propósito do recurso ao tempo nesta narrativa diz:

A apreensão da alteridade é ressentida como catastrófica de tal maneira, quando ela difere em narração, quando ela suspende o desenrolar diacrônico e suspende o senso. O Outro envia a um outro lugar, uma outra vez, seu efeito semântico é catafórico [isto é, adia o que se vai dizer, colocando num momento posterior, recurso que Léry usa tantas vezes, anunciando um assunto superficialmente prometendo dele tratar mais adiante]. Por meio deste recurso ele se torna acrônico, mas, em Léry, é acrescentada uma dimensão atópica, através do relato ele mesmo: ele nos descreverá, mais adiante, mas não se sabe onde (Affergan, 1987, p.74).

A escatologia que a conquista cumpre, precisa enquadrar estes homens inéditos numa categoria de descendência que os permite alcançarem a centelha divina da revelação. Sendo homens e sendo todos provindos de Adão, com certeza herdaram seu pecado, mas a qual das linhagens dos filhos de Noé pertenceriam os americanos? Não podiam ser filhos de Sem, pois não compartilhavam parentesco com os europeus. Não podiam ser filhos de Jafé porque seria lhes admitir sangue judeu. Então só poderiam ser filhos do amaldiçoado Cam (Gênesis 9: 20-26). Ao mesmo tempo em que lhes era dado um lugar como filhos de deus, este lugar já vinha com a bagatela da maldição. Uma permissão divina para a submissão de tais povos que testemunhavam através de sua nudez embebida em cauim, a nudez de Noé bêbado de vinho após o dilúvio que o filho mais novo expõe e ridiculariza publicamente (Léry, 2007, p. 221).

Sempre em comparações bíblicas, que de todo modo não favorecem a condição dos indígenas. Mesmo que estas proveniências forçadas valorizem o destemor destes povos, nega-lhes qualquer direito adicional, pelo contrário, a eles são vetadas, desde o princípio, qualquer relação mais íntima com a divindade cristã ou com qualquer divindade que fosse. O que lhes restava era a tutela. Por isso, Léry nomeia os personagens bíblicos dos quais proveem, quando aborda o tipo de educação que provêm a suas crianças, ensinando-lhes a caça e a guerra desde a mais tenra idade.

São da linhagem de Lameque, descendente da quinta geração de Caim, o primeiro polígamo e assassino, o segundo na história bíblica (Gênesis 4: 23-24). Também clama que são descendentes de Nimrod, primeiro governante da terra, Rei de Shinar, filho de Cush, bisneto de Noé, poderoso caçador, que a tradição associa à construção da Torre de Babel em desafio a Deus (Gênesis 10: 8; Primeiro livro de Crônicas 1: 10; Miquéias 5: 6). E por fim, diz que são provenientes de Esaú, filho de Isaque e de Rebeca, irmão gêmeo de Jacó. Era também chamado Edon, vermelho em hebraico, pois era ruivo e peludo ao nascer. Era caçador exímio e preferido do pai que, no entanto, vendeu sua primogenitura a Jacó por um prato de cozido e pão. Mais tarde perdeu as bênçãos de seu pai à beira da morte, diante de um estratagema de Jacó e sua mãe para enganar o pai no leito de morte<sup>50</sup>.

Para concluir o conjunto de relatos citados nesta parte, retomemos Affergan:

Com o século XVI, anuncia-se o empreendimento de diferenciação do Outro sob a dupla forma de um artefato e de uma soma de caracteres que reunidos em conjunto, não formarão jamais uma unidade. Esta parece definitivamente perdida. Mas os estigmas de um discurso de alteridade não estão menos presentes ali, corroendo a cientificidade das ciências humanas e onerando sua constituição (1987, p. 132).

Por fim, chegaria o navio que conduziria os devotos calvinistas de sua fracassada iniciativa, de volta à Europa<sup>51</sup>. Uma experiência única que marcou este efêmero empreendimento, mas que rendeu uma importante literatura de testemunho que

---

<sup>50</sup> Gênesis 25 e 27

<sup>51</sup> A tese se abstém de adentrar ao colóquio em língua tupi, reconhecendo sua importância e a falta de intimidade com os procedimentos linguísticos para empreender tal exegese. Mas seria importante complementar a tese com um artigo posterior que pusesse lado a lado este diálogo e os autos em língua tupi, já que ambos têm este caráter de encenação e se derramam sobre a vida comum dos indígenas em cerimônias de encontro e de recepção.

foi a primeira a usar o termo brasileiro para designar os indígenas. Esta experiência frustrada, contaminada do conflito religioso, mal roçou na questão da conversão, mas muito contribuiu para formar um quadro identitário dos indígenas, apontando os limites e as possibilidades de uma conversão sistemática e planejada. É para esta experiência que a última parte desta tese conduz. Completando os eixos da descoberta e do empreendimento comercial e povoador, a educação jesuíta fornece os instrumentos para forjar esta civilização, não como queriam, mas como acabou vindo a ser, no desvio de cada uma das verdades que sustentavam a tomada de posse deste território e sua transmutação em colônia.

Os calvinistas e sua prática ascética, não podiam deixar de se escandalizar, com a festiva celebração dos corpos, seja nos amasiamentos de católicos com as índias, seja na altercação sobre a natureza do sacrifício, na disputa com os papistas, seja no sacrifício e ingestão de carne humana. As festas e as conjunções carnavais carregavam o signo do nefasto e haveriam de ser veementemente condenadas e abolidas à força. No entanto, ao se falarem das celebrações fúnebres, a taisé conferida uma nesga de espiritualidade predisposta na qual se acha a chave de sua conversão, e a admissão de sua humanidade. Pela festa, os indígenas se afastam e se aproximam da humanidade. E pela festa os católicos e calvinistas se diferem. Distinção e diferença fazem seu jogo de cena.

## V. Festas no Céu

Pede-me e eu te darei as nações por herança, e as extremidades da terra por possessão (Salmos 2:8).

A terra de Santa Cruz, ao renascer como colônia e se tornar Brasil, viu a operação de um dispositivo administrativo religioso que regulou a tradução e a interpretação das culturas. Nela, ao invés de intérpretes normandos, que se dissolveram na cultura indígena, mestiços e jesuítas institucionalizaram um aparelho de dominação. Uma quantidade de pessoas imbuídas de crenças assentadas, de repente se viu convertida e assimilada. A conversão agia, liquefazendo e reativando a herança ali contida, amalgamando-a num todo outro que mudava sensivelmente o próprio cristianismo no momento que ele se expandia (Trocmé, 1972, p. 291-302).

A chegada da verdade cristã aos gentios, missão de evangelização que se confunde com civilização naqueles primórdios resultaria em heresias que podem ser remetidas a uma tríplice sustentação: 1) religiosos desgarrados de suas ordens e enfronhados no território brasileiro, que perdendo contato com a “civilização”, isto é, perdendo o vínculo com a disciplina e o alinhamento institucional, passaram a interpretar livremente os conceitos e crenças cristãos; 2) interpretações indígenas autônomas dos princípios cristãos e sua fusão ao imaginário indígena e ao profetismo caraíba; 3) leigos isolados das formas religiosas institucionais que passaram a praticar por si mesmos a religião, ativando uma série de crenças populares, inventando formas litúrgicas e, aos poucos, diferenciando-se do cânone católico. O que une estas três correntes é o processo de fusão de crenças à mão, a predominância da oralidade na transmissão das tradições e o caráter doméstico e comunitário destas práticas.

Na costa brasileira do século XVI veem-se estas condições singulares. A Igreja Católica consolidada em seu cânone, mas em crise diante do cisma protestante e das guerras de religião. Era conseqüente que ela visse na América a oportunidade de retomar uma ofensiva contra a proliferação em território europeu dos movimentos de

contestação da Igreja oficial. Assim, a América estava aberta à colheita e a um movimento maciço de criação de fileiras em defesa da Igreja. A própria Ibéria, *front* da guerra contra o mouro, fizera a opção radicalizada pelo catolicismo guerreiro, forma de distinção extrema do outro no medo de não ser afinal tão católica, que a fez mais católica ainda. A este propósito Barboza Filho, tendo como referência Braudel e Elias, diz que:

Fazer-se Ocidente, nesta perspectiva, significava para a Ibéria realizar uma escolha simultaneamente religiosa, política e cultural. Em outros termos, consistia em optar por uma civilização entre outras, considerando a presença sempre próxima do Islão e do Oriente. [...] fazer-se Ocidente era também realizar escolhas entre possibilidades próprias de um solo cultural comum atravessado por forças em conflito, que disputavam a própria natureza da civilização ocidental e cristã (2000, p. 143).

Então a plasticidade no recurso às bases europeias e católicas determinou o potencial expansivo ibérico. A partir da guerra de reconquista e imbuídos da condição de *defensores fidei*, os ibéricos acabam por definir o papel da nobreza que

Disponha no século XVI, de horizontes práticos e equipamento teórico suficiente para um exercício de originalidade e auto-suficiência perante os experimentos em curso na França e no norte da Europa [...] o comércio a longa distância, garantido pelo poder militar cumpria as mesmas funções que a conquista territorial antes exercia, ou seja, a obtenção de riqueza adicional destinada a sancionar e a reiterar uma determinada estrutura social tradicional ( Barboza Filho, 2000, p. 261, 262).

Aqui, ao invés de combater um conflito jurisdicional com seus reinos, os ibéricos buscaram novos espaços de poder, que se organizavam com mais liberdade em relação aos direitos constitutivos da tradição. Dentre eles: o padroado régio e a gestão das comendas militares, a atribuição de títulos nobiliárquicos. Assim, o século XVI viu um crescimento exponencial da capacidade distributiva dos reis ibéricos (Barboza Filho, 2000, p. 265).

É neste contexto que o Brasil, como joia da expansão ultramarina passa cada vez mais a brilhar, atraindo favores, doações, empreendimentos, que aumentavam a capacidade de doação do rei e, ao mesmo tempo, serviam à tradição do compromisso

com a defesa da fé, numa recuperação da missão espiritualista universal que fora o motor da reconquista no século XI.

Citando Faoro, Barboza Filho diz: “A coroa não delega soberania, apenas o governo; tal como na Reconquista, a construção de fortalezas militares, à sombra das quais se encontram o comerciante, o militar, o colono e o missionário” (2000, p. 268). É sobre este último elemento que esta parte final da tese vai se debruçar.

## 1) A Conversão

Enquanto os franceses se debatiam em sua frustrada aventura na costa fluminense, mergulhados em seus conflitos religiosos em meio à selva e aos canibais; em Piratininga, nascia uma experiência que ultrapassaria todas as demais na forma como organizou populações, fundou vilas e estabeleceu uma rede de educação que marcaria definitivamente a colonização. Quando por mais nada, basta que esta experiência tenha conduzido à sistematização da língua tupi, criando as bases gramaticais escritas para a língua geral, que perdurou como principal veículo de comunicação até o século XVIII<sup>52</sup>.

Os jesuítas são peça chave na participação da Igreja no processo geral de expurgo do exotismo; ao mesmo tempo, eles são a consciência ética da época, uma vez que denunciaram abusos e criaram uma rede de sustentação social tecida com colégios e com pregações. Tratando com uns e outros, jogando ambigualmente com a ordem e a lei a favor de seus protegidos gentios e arrimentando-os numa rede de produção, os jesuítas ajudaram a dar um rosto para a colônia em seu nascedouro. Neles se esmera uma educação que se faz valer da arte, tanto no âmbito das técnicas refinadas dos

---

<sup>52</sup> Consultar o Diretório dos Índios, 1757, publicado pelo Marquês de Pombal para ordenar as relações com índios, primeiro no norte do Brasil, depois estendido a toda a colônia. Versão completa do documento pode ser encontrada em [http://www.nacaomestica.org/diretorio\\_dos\\_indios.htm](http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm), consultada em 06/11/2015. O fim do uso generalizado da língua geral (1777) completa a expulsão da Companhia de Jesus em 1759.

indígenas quanto no uso da arte europeia através das formas teatrais e do recurso à encenação medieval, ecoando Gil Vicente.

Assim levantaram um lugar próprio na colônia, os colégios e as missões. Lugar ambíguo de violência é verdade, nos conteúdos de domesticação e de cristianização mas também lugar de tradução, de experiência do novo, de acolhimento e de proteção. A vontade de iluminar aquelas gentilidades equilibrava-se com a imagem de seres moldados à força que não se encaixariam nas escalas de valores existentes e nunca se tornariam o ideal de seus criadores, constituindo a seu termo uma civilização paradoxal e fora do eixo. Os jesuítas foram um dos componentes deste solo de onde se nutriu um povo açoitado pelo desejo de se integrar e ser ocidental, e são eles os primeiros a oferecer a esperança da autodeterminação e do autogoverno.

As festas, contidas nos relatos deste século fundante trazem todos os elementos desta negociação epistêmica do que aquela gente exótica podia se tornar em face do que veio a ser. Fala-se aqui dos desvios que aos poucos conduziram ao nascimento de uma gente que séculos depois seria chamada de brasileira. Esta divergência da realidade da colônia em relação ao ideal metropolitano teve um grande impulso nas mãos dos jesuítas. Através de ritos, da aproximação das línguas, dos costumes e do entendimento progressivo, estes religiosos vieram a selar o desencontro que continuaria a ferver sob o projeto colonial. Movimento longe de ser pacífico, muitas vezes explodiria, e ainda hoje explode, em formas descontroladas de revolta, de desejo de reconhecimento, de aceitação e de vontade de ser gente.

O aspecto pedagógico civilizacional tem nos jesuítas, sua ponta de lança. Podemos chama-los de primeiros etnógrafos profissionais do empreendimento colonial. Marcam a passagem da fase pirata, desordenada e pessoal do contato com o litoral brasileiro, fase de utopias e de relatos paradisíacos, que punham os europeus a acalentar sonhos de aventuras e de estranheza, para a conversão dos povos autóctones em sujeitos da coroa, isto é, em seres produtivos. A tarefa de ensino, mais ou menos bem-sucedida, iniciou-se em meados do século XVI com os primeiros aldeamentos e, dentro deles, as encenações teatrais dos autos religiosos. Se a influência foi letal para os índios, seria fundamental para formação do Brasil.

Simão de Vasconcellos, nascido no Porto e passado à Bahia em tenra idade, estudou no Colégio dos jesuítas da capital da América Portuguesa. Tomou o hábito, recolhendo-se, no fim da vida, ao Colégio do Rio de Janeiro, onde faleceu com 74 anos de idade e 55 de hábito. Ele descreve a chegada da Companhia no *Livro primeiro da Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil*<sup>53</sup>, escrito em 1663, da seguinte maneira:

Sucedeeo pois, que no anno sobredito de 1549, correndo entre as gentes as notícias mais claras do descobrimento estranho d'este novo mundo, que apparecera entre o abysmo das aguas, povoado de innumeravel gentilidade, desamparado de todo o socorro, e alheio do conhecimento da Fé; despertou Deos nosso Senhor (como autor que é da salvação dos homens) o coração alto e generoso do veneravel Padre Simão Rodrigues de Azevedo, que neste tempo assistia em Portugal, pera que tratasse do bem destas almas. Comunicou a cousa à Alteza de el-Rei Dom João III, que então vivia, Principe tão pio, e inclinado a propagar a Fé, que se lhe ouvira muitas vezes, que desejava mais a conversão das almas, que a dilatação do império. E com esta disposição da parte do Rei, e obrigação de nosso instituto, foi fácil ajustar os intentos, e concluir que se expedisse huma gloriosa missão a partes tão necessitadas (Vasconcellos, 1865, Livro I, parágrafo 3, p. 3).

Em acordo, rei e religiosos, os primeiros padres da Companhia foram mandados ao Brasil com o primeiro governador-geral Tomé de Sousa. Aportaram na Bahia, chefiados por Manoel da Nóbrega. A partir de então, os números foram só aumentando. Em 1552 recebe o primeiro bispo Pero Fernandes Sardinha, mais tarde sacrificado e devorado pelos índios. Em 1553 chega José de Anchieta. Nóbrega e Anchieta serão a encarnação da missão civilizadora e do confronto entre a crença e a pragmática da colônia. Em 1555, já seriam 26 membros da Companhia no Brasil: 4 na Bahia, 2 em

---

<sup>53</sup> Após a impressão de algumas cópias, o Padre Visitador Jacinto de Magistris notou que no texto inicial da obra, intitulado *Noticias antecedentes, curiosas e necessarias*, Simão de Vasconcellos especulava que o paraíso terrestre estava localizado na América portuguesa, matéria que merecia censura. Assim, as páginas 179-184, que continham esta possível heresia, foram retiradas de todos os exemplares já feitos, e os demais foram impressos com esta exclusão. Não se conhece nenhum exemplar, contendo este trecho censurado. Biblioteca Mário de Andrade, disponível em <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=livrosmp&pagfis=14547&pesq> consultado em 10 de setembro de 2015.

=

Porto Seguro, 2 no Espírito Santo, 5 em São Vicente e 13 em Piratininga. Apesar de poucos atendiam milhares de índios.

Nesta parte da tese, as cartas serão o principal testemunho ao lado dos autos na conformação de um procedimento de conversão e de uma reflexão crítica sobre ele. Começamos por Manuel da Nóbrega, fundador e figura central neste período do qual Simão de Vasconcellos diz:

Era este primeiro governador Thomé de Sousa, fidalgo de grande spartes, mui experimentado nas guerras de África, e da Índia; nas quaes partes se tinha portado valeroso cavaleiro, e por seus serviços mereceo fiar dele o Rei empresa tão grande, de dar principio a hum Estado em que se pretendia fundar Imperio. Trazia poder absoluto, com jurisdição sobre todas as mais Capitánias. Partio da barra de Lisboa ao 1 de fevereiro do anno de 1549. Nesta viagem abrio velas de seu grande fervor o P. Manuel da Nobrega, e brevemente pode experimentar o Governador o que dele ouvia só por fama, porque não aquietou seu espirito, pregando, praticando, fazendo procissões, prohibindo jogos, juramentos, fazendo amizades, trazendo aos sacramentos, e estranhando, sobremodo abusos. Em breve se vio a náó, e toda a frota reformada por meio seu, e de seus companheiros, que todos erão varões apostados, como depois contará a história (1865, Livro I, parágrafo 25, p. 19).

Esta presença contagiante pode ser medida pela eloquência com que Nóbrega conduz suas missivas, pela vivacidade das imagens que suscita e pela crítica que faz aos agentes da invenção do Estado do Brasil, extxensao do Império português. Além do mais, começa-se a adentrar o território e a paisagem deixa aos poucos de ser dominada exclusivamente pelo mar. Vejamos alguns apontamentos que vêm ao encontro desta tese, mormente no que dizem sobre a conversão e sobre os comportamentos festivos. A intenção aqui não é exaustiva dada a enormidade do corpus em questão, mas apenas indicativa do movimento em direção à consolidação da diferença.

A primeira carta, considerada aqui, foi enviada ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo, Primeiro Provincial de Portugal. Este mesmo padre seria pivô de uma controvérsia no seio da Companhia por editar um Regimento antissemita no Colégio de Coimbra, enquanto dubiamente dava suporte a cristãos novos para se alçarem a postos importantes dentro da Companhia. Vê-se por estas delicadas questões

étnico-religiosas do desvio que resultava juntar o céu e a terra no empreendimento evangelizador e colonizador.

Um exemplo é levantado por Robson Luiz Lima Santos em sua tese a propósito do antissemitismo e a Companhia no período entre 1549 e 1593. O cristão novo Henrique Henriques fora apoiado e protegido do mesmo Simão Rodrigues, que se justifica, apontando a confiança na capacidade do noviço, cuja origem o destinava a servir entre infiéis de forma que, mais tarde, foi mandado à Índia, chegando a Superior regional da costa da Pescaria na Província de Goa (Santos, 2007, p. 46, 47).

Nesta carta, Manuel da Nóbrega, descreve a vila nova na Bahia de Todos os Santos, erigida para receber o primeiro governador-geral. A intenção imediata é aprenderem a língua indígenas e para tanto:

temos determinado ir viver com as aldeias, como estivermos mais assentados e seguros, e aprender com elles a língua e il-os doutrinando pouco a pouco. Trabalhei por tirar em sua língua as orações e algumas práticas de Nosso Senhor e no posso achar língua que m'osaba dizer, porque são eles tao brutos que nem vocábulos tem. Espero de as tirar o melhor que puder com um homem que nesta terra se criou de moço o qual anda agora mui ocupado em o que o Governador lhe manda e não está aqui. Este homem com seu genro é o que mais confirma as pazes com esta gente, por serem eles seus amigos antigos [aqui ele se refere a Caramuru] (Nóbrega, 1988, p.73).

É inequívoca a centralidade da língua, a brutalidade da falta de vocábulos indígenas que admitam uma tradução dos conceitos cristãos. Desta maneira, a evangelização demanda que hajam intérpretes, mas não como aqueles entre os normandos. O que existem são pessoas chaves que têm tratos de longa duração com os indígenas e que, inclusive, são requisitadas para prestar serviço ao governo por estas habilidades. Um destes haveria de ser Diogo Álvares, o Caramuru, o mesmo da ficção de haver sido confirmado seu casamento cristão com a índia Paraguaçu diante dos reis de França, conforme já mencionado.

Nóbrega também fala de um cacique batizado que, por isso, estava de mal com toda a família. Pensando em termos de ofensa e rixas permanentes entre os índios, conforme testemunhado em vários relatos, podemos especular até que ponto este estar

de mal foi um eufemismo para uma situação chocante, tanto o é, que este índio não habita com os seus, senão com os jesuítas, prestando-lhes todo tipo de serviço.

O padre alude ao esforço de vesti-los, usando uma pequena dose de ironia, afirmando que a ação é mais para não escandalizar a ordem, do que perder uma alma por que estavam nuas. “Só temo o mau exemplo que o nosso Cristianismo lhes dá, porque há homens que há sete e dez anos que não se confessam e parece-me que põe a felicidade em ter muitas mulheres. Dos sacerdotes ouço coisas feias” (Nóbrega, 1988, p. 75). O relaxamento moral dos europeus choca mais que a nudez dos índios!

Em carta ao Mestre Simão, ele fala dos progressos da evangelização sistemática, que vão mostrando seus frutos na forma de celebrações, afinal o indício de uma conversão se mostrava na participação assídua nos ritos prescritos. A conversão é festiva e ostensiva. Assim, haviam que se ajustar também a um tempo segmentado e ordenado. As festas se situam nesta esfera de obrigações para os cristãos e é assim que é possível captar a alegria de Nóbrega ao relatar que:

No dia do Anjo, onde baptisamos muitos; tivemos missa cantada com diácono e subdiácono, eu disse missa, e o padre Navarro a Epistola, outro o Evangelho. Leonardo Nunes e outro clérigo com leigos de boas vozes regiam o côro; fizemos procissão com grande música, a que respondiam as trombetas. Ficaram os índios espantados de tal maneira, que depois pediam ao padre Navarro que lhes cantasse como na procissão fazia (1988, p. 86).

Era véspera de *Corpus Christi*, uma festa de guarda, isto é, em que os católicos são obrigados a participar da Santa Missa. A assistência a esta festa dizia muito sobre a eficiência do processo de conversão, já que os fiéis andavam dispersos e estarem presentes, era superar dificuldades de locomoção de modo que a celebração era uma prova de obediência. Fora estes índices de avaliação, havia o fato de que o Corpo de Deus encarna o mistério da Eucaristia, que dialogava diretamente com o sacrifício humano que os indígenas praticavam.

Então converterem-se também significava aceitar este sacrifício de uma vez por todas e sua transmutação simbólica na forma de pão e de vinho, abandonando a prática literal da comunhão, pela ingestão simbólica da hóstia.

Outra procissão se fez dia de *Corpus Christi*, mui solemne, em que jogou toda a artilharia, que estava na cerca, as ruas muito enramadas, houve

danças e invenções á maneira de Portugal. [Esta parte é tão importante para o impacto visual na sedução dos índios. No entanto, faltam os utensílios e os paramentos apropriados à celebração, por isso, Nóbrega, logo em seguida ao relato do sucesso das primeiras festas, demanda que sejam enviados: “muitas capas e ornamentos, porque havemos de ter altares em muitas partes, e imagens e crucifixos”] (1988, p. 86).

Mas nem tudo era assim tão fácil, o comportamento dos portugueses e o ressentimento da escravidão, estimulavam revoltas.

Pois certo é que alguns povos de mais longe têm em muito ódio os Christãos e um escravo que em outro tempo fora chistão tem sublevado a maior parte deles, dizendo que o Governador os quer matar a todos ou fazelos escravos, e que nós os procuramos enganar, e a todos queremos ver mortos, e que baptisar-se é fazer-se uma pessoa escravo dos christãos e outras coisas semelhantes; juntamente com elle ainda fizeram pressão os pecadores portugueses, e não há muito tempo mataram em uma aldeia o filho de um christão nascido de uma Negra da terra, o que trouxe muito ressentimento ao Governador, e pensamos que será origem de um bom castigo e de grande exemplo aos outros Gentios, e talvez por medo se convertam mais depressa do que o fazem por amor; tanto vivem corrompidos e apartados da verdade (Nóbrega, 1988, p. 104).

A face sombria do empreendimento de salvação apresenta-se na forma de coação, que fossem salvos deles mesmos ou a despeito deles mesmos, operação sem escape, sem volta. O medo é muito mais eficaz e imediato que o amor.

Nóbrega sabe muito bem que o trato dos portugueses com os indígenas gerou feridas inconciliáveis. A imposição de um regime de servidão e sua justificação pela diferença, não esconde o próprio desvio da crença dos portugueses.

“E dahi vem o pouco credito que gozam os Christãos entre os Gentios, os quaes não estimam mesmo nada, senão vituperam aos que de primeiro chamavam santos e tinham muita veneração e já tudo o que elles lhes diz, acreditam ser manha ou engano e tomam á má parte” (Nóbrega, 1988, p. 108). [Na raiz destas relações doentias, está o comércio] “os Gentios desejam muito o commercio dos Christãos pela mercancia que fazem entre si do ferro e disto nascem da parte destas tantas cousas illicitas e exorbitantes que nunca as poderei escrever, e não pequena dor sinto n’alma” (Nóbrega, 1988, p. 108).

Um exemplo chocante da má-fé e do abuso do sistema que aos poucos é implantado, na base de uma vingança sem ética, na explosão de uma violência gratuita e desvirtuada do sistema de prestígio e de orgulho que caracterizava os conflitos indígenas:

Um sacerdote da Religião, comunicado com o Diabo, levou um dia o principal de uma aldeia ao seu adversário para fazel-o matar e comer, o que não querendo por em pratica o adversário, alegando que para tal efeito quizera apanhal-o na guerra e não por astúcia, o sacerdote começou a incital-o chamando-o vil e pusillanime por não matar o seu inimigo, tanto que o fez e o comeu, sem outro proveito daquele religioso sino teve não sei que pouca de fazenda (Nóbrega, 1988, p.108).

Ainda havia as coabitações ilegítimas que grassavam e contaminavam as relações, de modo a impedir que uns e outros, cristãos e gentios, pudessem exercer a fé livres de culpa. Teos aí esse índice da bastardia, mas também essa situação pejorativa do mestico, das relações irregulares sem apoio religioso ou jurídico. Nóbrega diz:

Muitos christãos por serem pobres se têm casado com as Negras da terra, mas bastantes outros tencionam voltar ao Reino e não queremos absolvel-os (ainda que tenham filhos) por se terem casado em Portugal e antes muito os reprehendemos nas predicas. Si El-rei determina aumentar o povo destas regiões, é necessário que venham para se casar aqui muitas órfãs e quaisquer mulheres ainda que sejam erradas, pois aqui há varias sortes de homens, porque os bons e ricos darão o dote ás órfãs. E desta arte assaz se previne a occasiao do pecado e a multidão augmentará em serviço de Deos (Nóbrega, 1988, p.109).

A escravidão cobra seu preço das consciências, desde o primeiro momento em que é plantada como suporte na invenção deste estado de pessoas díspares e com estatutos legais díspares. Pais que vendem os filhos e a artimanha usada para fazer escravos de sujeitos livres, estão entre as torpezas nos primórdios da Bahia. Contra este abuso, que desconsidera mesmo as leis imperiais que, de certo modo, eram brandas se comparadas à prática consagrada na América, Nóbrega denuncia seus praticantes, razão pela qual a cidade da Bahia lhe tem uma opinião contrária.

Assim Satanaz tem de todo presas as almas destes e muito difícil é tirar este abuso, porque os homens que aqui vêm não acham outro modo sino viver do trabalho dos escravos, que pescam e vão buscar-lhes o

alimento, tanto os domina a preguiça e são dados a cousas sensuaes e vícios diversos e nem curam de estar excomungados, possuindo os ditos escravos (Nóbrega, 1988, p. 110).

Estão postos todos os dispositivos necessários para uma posse irrestrita, que escorra para o sobrenatural, de uns pelos outros, disparando todo tipo de tara e não conhecendo limites de uso, seja do corpo, seja do trabalho ou da convenção religiosa. Ao mesmo tempo, que os jesuítas querem melhorar o padrão ético da população em geral, uma vasta gama de práticas sádicas emergem em torno da economia escravista que vai se assentando. Os jesuítas, é bom frisar, não estavam fora do discurso escravista, a questão era a possibilidade de uma escravidão legal aos olhos dos homens e tolerável aos olhos de Deus. Tinha a ver, explicitamente com os gentios, que eram reivindicados pela Companhia de Jesus como seu laboratório privilegiado, uma vez que neles estavam sendo experimentadas as técnicas de conversão e de produção coletiva. Daí advém a defesa da escravidão de Guiné em cartas a El-Rei e ao Provincial de Portugal.

Na carta a El Rei Dom João III, em 1551, lê-se:

O Collegio da Bahia seja de Vossa Alteza para o favorecer porque está já bem principiado e haverá nelle vinte meninos poucos mais ou menos, e mande ao Governador que faça casas para os meninos, porque as que têm são feitas por nossas mãos e são de pouca duração e mande dar uns escravos de Guiné á casa para fazerem mantimentos, porque a terra é tão fértil que facilmente se manterão e vestirão muitos meninos, si tiverem alguns escravos que façam roças de mantimentos e algodaes, e para nós não é necessário nada, porque a terra é tal que um só morador é poderoso a manter a um de nós (Nóbrega, 1988, p. 126).

Interessante perceber nos interstícios deste arranjo, uma especialização rural do trabalho escravo, enquanto o ofício dos jesuítas implicava no provimento de serviços urbanos, ajudando a consolidar as vilas nas quais estabeleceram seus Colégios. Outro elemento de destaque é que os escravos serviriam aos indígenas, pois os jesuítas se dizem não precisar de nada. No entanto, coletam com o ajuntamento de índios, de fundação de escolas, de regularização das famílias, um poder que rivaliza com o do estado. Um equilíbrio delicado de forças que, por fim, vai expulsar os jesuítas da terra brasileira.

Parece que o pedido foi atendido, conforme carta ao Provincial de Portugal, Simão Rodrigues, em 1552<sup>54</sup>:

Já tenho escripto sobre os escravos que se tomaram, dos quaes um morreu logo, como morreram muitos outros, que vinham já doentes do mar, também tomei doze vaquinhas para criação, e para os meninos terem leite, que é grande mantimento; em toda maneira este anno tragam os padres provisão d'El-Rei, assim de escravos como destas doze vaccas, porque tenho dado fiador para dentro de um anno as pagar a El-Rei, e será grande fortuna se deste anno passar; nas vaccas se montaram pouco mais de trinta mil réis, e também os outros collegios das capitánias querem fazer os moradores, e escrevem-me cartas sobre isso, e querem dar escravos e muita ajuda.

E se El-Rei favorecer a este e lhe fizer egrejas e casas, e mandar dar os escravos, (que digo); me dizem que mandam mais escravos a esta terra, de Guiné, se assim fôr, podia vir logo provisão de mais três ou quatro, além dos que a casa tem, antes de um anno se sustentarão bem meninos e mais, e mais agora que mandou fazer algodoades para mandar lá muito algodão, para que mandem panos (Nóbrega, 1988, p. 130).

Observa-se que a Companhia começa a acumular capital humano, na forma de escravos e de alunos, bem como em mercadorias, compondo suas fazendas, gado e algodão, fora da roça de produtos alimentares que, juntos, formam um sistema de aplicação planejada das esmolas que ajudam a montar um aparelho assistencial para a colônia. Cada um dos missionários recebe um cruzado de ferro ao mês, e a Companhia recebe uma dotação de 5600 reis para a vestimenta a cada ano.

E o dispositivo que opera sobre as crianças mostra seus resultados quando as mesmas “andam pelas aldeias com pregações e cantigas do Nosso Senhor pela língua, que muito alvoroça a todos” (Nóbrega, 1988, p.129)<sup>55</sup>. Por exemplo:

---

<sup>54</sup> Gilberto Freyre, analisando as cartas de Padre Antônio Pires, fala que os primeiros negros trazidos de Guiné, para usufruto da Companhia de Jesus, em Pernambuco, fizeram uma procissão e já estavam organizados na confraria do rosário em 1552 (Freyre, 2013, p. 48).

<sup>55</sup> “Sob a influência dos padres da S.J a colonização tomou um rumo puritano – ainda que menos rigidamente seguido nesta parte da América pelos cristãos portugueses que na outra, na do Norte, pelos verdadeiros puritanos: os ingleses. Deu, entretanto, para sufocar muito da espontaneidade nativa: os cantos nativos, de um tão agreste sabor, substituíram-nos os jesuítas por outros, compostos por eles, secos e mecânicos; cantos devotos, sem falar em amor, apenas em Nossa Senhora e nos santos. A naturalidade das diferentes línguas regionais superimpuseram uma só, a “geral”. Entre os caboclos ao alcance de sua catequese acabaram com as danças e os festivais mais impregnados dos instintos, dos interesses e da energia animal da raça conquistada, só conservando uma ou outra dança, apenas graciosa, a dos culumins” (Freire, 2013, p.178).

Eu tinha dous meninos da terra para mandar a Vossa Reverendissima, os quaes serão muito para a Companhia; sabem bem ler e escrever, e cantar, e são cá pregadores, e não há cá mais o que aprender, e mandava-os para aprenderem lá virtudes um anno e algum pouco de latim, para se ordenarem como tiverem idade, e folgará muito El-Rei de os ver, por serem primícias desta terra; e por não ter embarcação boa, os não mando este anno, para o outro irão com o Governador se Vossa Reverendissima me não escrever o contrário (Nóbrega, 1988, p. 131).

Nóbrega ainda presta conta de que tudo que eles ganham é gasto com os indiozinhos e “nós vivemos de esmolos, e comemos pelas casas com os criados desta gente principal, o que fazemos por que não se escandalizem de fazermos roças e termos escravos, e para saberem que tudo é dos meninos” (Nóbrega, 1988, p.129).

Sobre esta centralidade da criança índia, Gilberto Freyre diz

O processo civilizador dos jesuítas consistiu principalmente nesta inversão; no filho educar o pai; no menino servir de exemplo ao homem; na criança trazer ao caminho do Senhor e dos europeus a gente grande.

O culumim se tornou o cúmplice do invasor na obra de tirar à cultura nativa osso por osso, para melhor assimilação da parte mole aos padrões de moral católica e de vida europeia; tornou-se o inimigo dos pais, dos pajés, das marcas sagradas, das sociedades secretas.

Longe dos padres quererem a destruição da raça indígena; queriam era vê-la aos pés do Senhor, domesticada para Jesus.

A posse dos culumins significava conservação, tanto quanto possível, da raça indígena sem a preservação de sua cultura. Quiseram, entretanto, os jesuítas ir além e em um ambiente de estufa – o dos colégios do século XVI ou das missões guaranis – fazer dos indígenas figuras postiças, desligados não já das tradições morais da cultura nativa, mas do próprio meio colonial e das realidades sociais e econômicas deste meio. Foi assim que o esforço educativo e civilizador dos jesuítas artificializou-se, não resistindo mais tarde seu sistema de organização dos indígenas em “aldeias” ou “missões” aos golpes da violenta política antijesuítica do marques de Pombal (Freire, 2013, p. 218, 219)

O que está sendo preparado é a segregação, da qual se veem exemplos explícitos como este reproduzido da carta a El-Rei:

Alguns se fazem christãos, depois de muito provados, e vai-se pondo em costume de, ou serem bons christãos, ou apartarem-se de todo de nossa

conversação; e os que se agora baptisam os apartamos em uma aldeia, onde estão os Christãos, e têm uma igreja e casa nossa, onde os ensinam; porque não nos parece bem baptisar muitos em multidão, porque a experiência ensina que poucos vêm a lume, e é maior comndenação sua, e pouca Reverencia do Sacramento do Baptismo [...] si vierem moradores, que este Gentio se senhorará facilmente, e serão todos christãos, se vindo elles se defender resgatar com os Gentios, permitindo-se somente resgatar com os christãos e catecúmenos, que viverem apartados dos outros, debaixo de um pae que os reja, e de um Padre nosso que os doutrine (Nóbrega, 1988, p. 135).

O efeito perverso da perseguição do exotismo, através da missão civilizadora e de fé, fica patente, primeiro ao oferecer a todos a conversão, depois segregando os que não a aceitam e, em seguida, importar suficientes escravos e colonos de modo que se rompa a necessidade de comerciarem com eles, os que não aceitaram a conversão. Doravante os que recusarem a conversão, foram classificados como hereges. Porque na situação em que estão, mesmo separados, ainda são obrigados a terem tratos com os índios empedernidos<sup>56</sup>.

Acontece que, mesmo tendo este cadáver insepulto dos que rejeitaram a conversão nas mãos, os jesuítas, em seu ímpeto organizador e moralizador, conseguiram impor um desvio na experiência colonial portuguesa, implantando a diferença do que se tornaram as feitorias na África que redundaram em territórios que viviam em função de estradas que ligavam o coração do continente a mercados que eram longas filas processionais de escravos. Parte disto se deve ao fato de que, valendo-se das crianças, precisaram dominar a língua e inventar o mais poderoso instrumento de intercomunicação entre as duas culturas. A Língua geral seria, em sua artificialidade e invenção, uma das bases da unidade brasileira, tanto por ter aproximado os indígenas entre si como estes dos colonos. “O povo invasor que adotou para o gasto ou o uso

---

<sup>56</sup> Com a segregação dos indígenas em grandes aldeias parece-nos terem os jesuítas desenvolvido no seio das populações aborígenes uma das influências letais mais profundas. Era todo o ritmo devida social que se alterava nos índios. Os povos acostumados à vida dispersa e nômade, sempre se degradam quando forçados à grande concentração e sedentariedade absoluta. (...) foram os primeiros a degradarem sutil e sistematicamente (as populações indígenas) – puros agentes europeus da desintegração de valores nativos (exóticos) (Freire, 2013, p. 179). Gilberto Freire mostra esta passagem do exótico ao diferente, ao remarcar que “pelo gosto dos padres não teria subsistido à conquista portuguesa senão aquela parte mole e vaga da cultura ameríndia por eles inteligentemente adaptada à teologia de Roma e à moral europeia” (2013, p. 178).

corrente a fala do povo conquistado, reservando a sua para uso restrito e oficial” (Freire, 2013, p. 219, 220).

A posição de Gilberto Freire é tão relativizável como a dos próprios jesuítas, uma vez que sua acusação apaixonada dos jesuítas recai numa preferência nostálgica por uma conversão que houvesse sido orientada pela ordem franciscana, sob o argumento de que o ensino de ofícios teria surtido mais efeito que a pregação teológica (Freire, 2013, pp. 215-217). Pois, se os jesuítas, como filhos de sua época vieram a ser como ordem, a ponta de lança da colonização, seus escritos não deixaram de nos testemunhar as perversidades, o relaxamento moral dos europeus e a busca por uma terapêutica das almas. Por meio destes documentos, é possível extrair uma crítica sobre a própria atividade de conversão, da atuação geral da Igreja e dos agentes econômicos em particular.

E quando Gilberto Freire fala em puritanismo dos jesuítas, há que se tomar com um grão de sal. A chegada destes religiosos, que vieram junto com o primeiro governo central, inaugurou a formação de um estado. Mas as condições eram deploráveis, encontraram os homens alheios a qualquer autoridade e entregues à sua própria iniciativa, a costa assolada por piratas. Muitos dos aventureiros eram marginais da sociedade europeia que não tinham nada a perder. Assim, não havia qualquer freio para a fantasia e para o desejo que aportavam numa terra em que as vontades do rei, de Deus e da justiça, não achavam expressão e nem quem os policiasse. Uma dose de institucionalização e de expurgo dos superegos era fundamental, se havia de instalar-se um estado. Valia então a máxima de Elias, implantava-se a civilização por meio de expedientes violentos que, no entanto, visavam a controlar a energia daquela violência primeira e canalizá-la para a construção e a produção (Elias, 2001, p. 267-268). A civilização encontrava seu caminho pela escravidão de Guiné e pelo rompimento da fibra dos indígenas. Entre a cruz e a espada, literalmente, encontravam-se os índios, constrangidos pela clausura da época, na qual toda solução seria uma violência.

A implantação dos padrões de diferença e o exorcismo do exotismo foram respostas ontológicas ao evento da descoberta. Eles não conduziram nem à fantasia de uma terra pia e nem à degradação absoluta de todos os homens. No entanto, deixou no seu rastro um povo assombrado pela pergunta indelével de quem ele era, de quem ele

deveria ser e de como ele se colocou como uma entidade nova no mundo (Ribeiro, 1997, p.32). O sentimento de culpa, de privilegio, de atraso e de afirmação antropofágica estão todos embutidos aí como que em potência, no rompimento imperfeito com o que se deveria expurgar e na impossibilidade de retorno<sup>57</sup>. O retorno só podia vir como revolta, como manifestação violenta e incontrolável do ressentimento, da mágoa, do trauma de ter sido despossuído de seu ser e não conseguir uma reconciliação com um passado exterminado. O que resta é o novo e o moderno, a redenção do futuro, que teima em fugir para a frente, sempre um quase lá, inalcançável.

O próprio Manuel de Nóbrega intui esse paradoxo da obra evangelizadora. Ele propõe um instigante *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* entre dois padres vindos ao Brasil. A experiência descrita no documento serve de um subterfúgio para a digressão sobre as muitas significações que emanam da conversão. Lança luz sobre as dúvidas que acometem estes homens quanto ao seu ofício e a eficácia do projeto.

Nóbrega escolhe um homem de letras, o Irmão Gonçalo Alves, “a quem Deus deu a graça e talento pera ser trombeta de sua palavra na Capitania do Spiritu Sancto” e um homem de ações, Matheus Nogueira, “ferreiro de Jesu Christo, o qual, posto que com palavra não prega, fá-lo com obras e com marteladas” (1988, p.229). Gonçalves Alves achava-se desesperançado na sua lida com o gentio, aqui chamado de negro da terra. Parece ser mais recente na terra dos brasis e busca o conselho do irmão Nogueira mais experiente, aparentemente mais entrosado com os índios. Nogueira, no lugar de homem rústico, sob as indagações de Alves, acaba por revelar-se capaz de um discurso instigante a propósito do outro e dono de uma lucidez crítica em relação à época.

Gonçalo Alves reclama:

Por demais é trabalhar com estes que são tão bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus; estão tão encarniçados em tratar e comer, que nenhuma outra bemaventurança sabem desejar; pregar a estes é pregar em deserto ás pedras (Nóbrega, 1988, p. 229) [Em outra parte do diálogo, Nogueira confirma a dificuldade] Hum destes, muito bestial, sua bemaventurança é matar, e ter nomes, e esta é sua gloria porque mais fazem. A lei natural não a guardam porque se comem; são luxuriosos, muito mentirosos, nenhuma cousa aborrecem por má, e nenhuma louvam por boa;

---

<sup>57</sup> Sobre a retórica da falta consultar a exegese desta falta articulada no pensamento brasileiro feita por Perez, 2011, pp. 33- 47.

tem credito em seus feiticeiros: aqui me encerrareis tudo (Nóbrega, 1988, p. 244).

Tudo que o jesuíta vê da parte do gentio é um hedonismo, matar e comer, como fins em si mesmos. O comer aqui subentende, como se verá no decorrer do discurso, a antropofagia, signo máximo do exotismo e da abominação que ela causa, bem como a impenetrabilidade da verdade cristã nas almas destes povos tão mergulhados na selvageria.

Matheus Nogueira, encarnando o espírito pragmático da modernidade que se consolida naquele século, por sua vez pensa no ultrapassamento da visão simplista do horror ao sem explicação. “Se tiveram rei, poderão se converter, ou se adorarão alguma coisa; mas, como não sabem que coisa é crer nem adorar, não podem entender a pregação do Evangelho” (Nóbrega, 1988, p. 229).

A ausência de razão é, ao mesmo tempo, a ausência de autoridade e de crença nela. A esta falta, soma-se uma dificuldade maior ao intento conversor:

Huma cousa tem estes pior de todas, que quando vem à minha tenda, com hum anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fé nos corações (Nóbrega, 1988, p. 230).

A vacilante fé e a imediatez dos índios coloca o exercício da conversão sob suspeita e sempre à beira do fracasso. A dúvida corrói o otimismo,

e esta deve ser a razão porque alguns Padres, que do Reino vieram, os vejo resfriados, porque vinham cuidando de converter a todo Brasil em uma hora, e vem-se que não podem converter um em um anno por sua rudeza e bestialidade (Nóbrega, 1988, p. 230).

A conquista das almas inocentes, antes vislumbrada tão certa, desmanchava-se na morosidade e nos recuos do empreendimento jesuíta. Assim, o serviço adquire uma nota profunda de sacrifício, em toda sua literalidade, “chamo-lhe assim porque este vosso ofício parece que vos faz o sacrificio que na Lei Velha se chamava holocausto, que ardia todo e nada se dava a ninguem delle” (Nóbrega, 1988, p. 232).

Gonçalves Alves passa a arguir seu interlocutor com perguntas que revelam a dimensão antropológica que a ordem jesuíta deu ao seu projeto contrarreformista: “que

vos parece deste gentio segundo a experientia que tendes delle os annos que há que com elles conversais?” (Nóbrega, 1988, p. 232).

A resposta de Matheus Nogueira é ainda mais emblemática: “Que aproveita conversar, que os não entendo?” (Nóbrega, 1988, p. 232) A seguir o ferreiro, tece uma aproximação entre seu ofício e a arte de convencimento pela palavra. Mas a questão de fundo, Alves traz à tona: “Dizei-me, irmão Nogueira, esta gente são proximos?” (Nóbrega, 1988, p. 233). Sem rodeios, o outro responde: “Parece-me que sim”. “Porque razão?” devolve o irmão Alves. “Porque nunca me acho senão com elles, e com seus machados e foices” [...] “E por isso lhe chamais proximos?” Ao que Nogueira responde com a aplicação da regra áurea: “pois lhe faço o que eu queria que me fizessem, se eu tivesse a semelhante necessidade” (Nóbrega, 1988, p. 233). Colocando-se no lugar do gentio, de sua necessidade, de sua co-dependência, Nogueira confunde sobre quem de fato se dá conversão, porque não se trata mais da conversão de um pelo outro, mas da convergência de ambos para a complementaridade das necessidades mútuas.

Diante da descrença geral no gentio e na sua capacidade de conversão Alves pergunta retoricamente:

não há, entre meus Irmãos e Padres, quem esteja da parte destes negros? [...] Por amor de Deus que me digais algumas das razões que os Padres dão para estes gentios virem a ser christãos, que alguns tem acertado que trabalhamos debalde, ao menos até que este gentio não venha a ser mui sujeito, e que com medo venha a tomar a fé (Nóbrega, 1988, p. 234, 235).

Ecoando Las Casas, o padre ferreiro retruca: “E isso que aproveitarias se fossem christãos por força, e gentios na vida e nos costumes e vontade?” (Nóbrega, 1988, p.235). Este parece ser o fim do projeto, uma camada superficial de cristianismo sobre um núcleo infenso de comportamentos atávicos. É este homem, fracamente cristianizado, que guardaria, em suas profundezas, a semente de inventividade e de variedade com que o catolicismo popular marcaria toda a extensão da cultura brasileira.

Sobre o fato de o gênero humano comportar uma parcela de bestialidade, Nogueira relativiza-o em relação aos índios, comparando-os aos pagãos:

Todas as gerações tiveram tão bem suas bestialidades: adoravam pedras e paus, dos homens faziam deuses, tinham credito em feitiçarias do diabo; outros adoravam os bois e vacas, e outros adoravam por deus aos ratos e

outras imundícias; e os judeus, que eram a gente de mais rezam [razão] que no mundo avia, e que tinha conta com Deus, e tinham as Escrituras desde o começo do mundo, adoraram uma bezerra de metal, e não os podia Deus ter que não adorassem os idolos e lhes sacrificavam seus proprios filhos, não olhando as tantas maravilhas que Deus fizera por elles, tirando-os do captiveiro de Faraó. Não vos parece tão bestiaes os mouros, a quem Mafamede depois de serem christãos converteu á sua bestial secta, como estes. Se quereis cotejar cousa com cousa, cegueira com cegueira, bestialidade com bestialidade, todas achareis de hum jaez, que procedem de uma mesma cegueira. Os mouros creem em Mafamede, muito vicioso e torpe, e põem-lhe a bemaventurança nos deleites da carne e nos vicios, e estes dão credito a hum feiticeiro que lhes põe a bemaventurança na vingança de seus inimigos e na valentia, e em terem muitas mulheres. Os romanos, os gregos, e todos os outros gentios, pintam e tem inda por deus a hum idolo, a uma vaca, a um gallo, estes tem que ha deus e dizem que é o trovão, porque é cousa que elles acham mais temerosa, e nisto tem mais razão que os que adoram as rãs, ou os gallos; de maneira que, sem me cotejardes horror com horror, cegueira com cegueira, tudo achareis mentira, que procede do pai da mentira, mentiroso desde o começo do mundo (Nóbrega, 1988, p. 239).

Terem os romanos e outros gentios mais polícia que estes não lhes veio de terem naturalmente melhor entendimento, mas de terem melhor criação e criarem-se mais politicamente, e bem creio que vós o vereis claro, pois trataes com elles, e vêdes que nas cousas de seu mestre e em que elles tratam, tem tão boas subtilizas, e tão boas invenções, e tão discretas palavras como todos, e os Padres o experimentam cada dia com seus filhos, os quais acham de tão bom entendimento que muitos fazem a vantagem aos filhos dos christãos (Nóbrega, 1988, p. 240).

Neste ensaio de conversão, podemos acompanhar a introdução do princípio da semelhança do gênero humano e suas gradações de diferença, como ultrapassamento do horror inicial ao canibalismo. Nogueira sugere a mesma teoria de ordem teológica para justificar a falta de razão e a nudez inconsciente em que se encontram os gentios, retomando argumento de Léry. Ambos justificando a posição na escala civilizatória, para Nóbrega justificação de comportamentos “naturais” tidos como amaldiçoados por essa origem bíblica.

“Isso podem-vos dizer claramente, fallando a verdade, que lhes veio por maldição de seus avós, porque estes cremos serem descendentes de

Cham, filho de Noé, que descobriu as vergonhas de seu pai bebado, e em maldição, e por isso, ficarão nus e tem outras mais miserias” (Nóbrega, 1988, p. 240).

Assim é que como herdeiros inocentes de uma maldição advinda de um possível incesto, ou mesmo como defende Léry pelo desrespeito do filho pelo pai, justifica-se a incompreensão das formas de parentesco e da liberalidade dos corpos e o despertar lascivo dos dominadores. É desta inocência e da capacidade de serem melhores que os da antiguidade, que os índios podem se colocar diante da graça da qual os jesuítas são os portadores evia de acesso.

O processo civilizador e o resgate do pecado andam de mãos dadas e inauguram uma hierarquia que conjuga perversidade e doçura, negando ao índio intelecto e justificando sua tutela. A associação do gentio com uma infância, tema e instrumento da obra missionária, joga com a tara inicial que emprenhou estas terras. Os ecos deste assédio mascarado, continuam a orientar a tragédia dos remanescentes que, ainda hoje, sofrem o horror daqueles que se recusaram terminantemente a caber no modelo comparativo-hierárquico.

Se o processo civilizador havia de exorcizar a selvageria, o recurso discursivo ora sobre a polidez e ora sobre a ignorância dos gentios, contudo, tem efeitos não premeditados como os descritos acima. Assim, Nogueira lança uma sentença lapidar em sua modernidade, ao fazer o balanço racional destes caracteres; “antes provo quanto esta policia aproveita por uma parte, tanto dana por outra, e quanto a simplicidade destes estorva por uma parte, ajuda por outra” (Nóbrega, 1988, p. 240, 241).

Quanto ao ofício de conversão, Nogueira vê nele um dom e sua direção escapole ao desejo de quem converte:

Parece-me que por mais faceis que fossem a se converterem, não se converteriam da maneira que lhes dizeis, nem lh’o dizem os Padres, e por isso estae-me attento. Sabereis como o officio de converter almas é o maior de quantos ha na terra e por isso requer mais alto estado de perfeição que nenhum outro (Nóbrega, 1988, p. 242).

Ao mesmo tempo, o ferreiro que tem o dom da palavra e a argúcia da observação, ainda refletindo sobre os efeitos nefastos da boa vontade do colonizador, procura compreender a recusa dos indígenas como provenientes da própria incapacidade

do português de viver à altura da crença que professa. O elemento de perfeição exigido pela missão evangelizadora comporta o próprio risco de seu desvio, uma vez que, mesmo sendo fervorosos, os que tomam a peito tal dom, continuam, de todo modo, imperfeitos. Além disso, a dominação que a colonização impõe não passa despercebida aos índios, dando prova indireta de sua capacidade de entendimento:

Nem tem razão de vos darem credito a vossas palavras, porque hontem lhe pedieis o filho por escravo, e estoutro dia os querieis enganar. E tem razão de se temerem de os quererdes enganar, porque isto é o que comumente tratão os máus christãos com elles (...) Porque até agora não têm os indios visto essa diferença entre padres e os outros christãos, seja logo esta conclusão (...) e vós quereis e os padres, sem fazer milagres, sem saber sua língua, nem entender-se com elles, com terdes a pressumpção de Apóstolos e pouca confiança e fé em Deus, e pouca charidade, que sejam logo christãos (Nóbrega, 1988, p. 242, 243).

Este diálogo prepara a cena para o auto, a encenação sagrada da conversão, em que não bastava apenas a persuasão da verdade e da pregação, mas tornava necessária a força do espetáculo e a tradução para cooptar o arisco gentio. A cena revela e educa!

## 2) Os autos e a encenação.

O Dicionário do Brasil Colonial define auto, fazendo referência ao dicionarista Antônio de Moraes e Silva, para o qual a palavra pode assumir as seguintes significações: 1) “qualquer ação pública, principalmente o levantamento de reis”; 2) “tudo que se faz no foro judicial”; 3) “composição dramática, espécie de farsas cômicas” 4) “‘Autos de fé’: cerimônia pública do Santo Ofício no qual saíam os penitenciados a ouvir suas culpas e sentenças” (Dicionário do Brasil Colonial, 2001, p. 58, 59).

A relação entre cada uma de tais significações compõe a constelação semântica da qual emergem os eixos que esta tese vem considerando para formar um panorama do

século XVI. Temos as dimensões festivas e literárias, jurídicas e religiosas que precederam e orientaram a colonização. A ascensão e coroação dos reis, a extensão de seus poderes sobre territórios transoceânicos; a teatralização e a interseção dos comportamentos de corte e populares; o arcabouço das formas jurídicas e dos ritos religiosos que temperaram a literatura da época, bem como o marco legal do projeto e a reflexão moral e conceitual da missão civilizadora.

No caso do teatro jesuíta, a influência de Gil Vicente e da presença não de todo expurgada das mentalidades medievais é explícita (Braga, 1867, p. 22-30). Essa retomada medieval tanto na distribuição e ocupação das terras quanto no ideário contrarreformista é importante para a formação da colônia no seio mesmo da modernidade que o projeto de colonização pressupunha e experimentava<sup>58</sup>. O elemento cômico e farsesco que abundava na obra de Gil Vicente nos autos jesuítas assumia um tom grave. Os autos eram abundantes em dramas litúrgicos medievais e alegorias, a maioria das quais eram personificações dos atributos divinos<sup>59</sup>.

A “carolice dos donzelões jesuítas”, para usar a expressão de Gilberto Freyre, manipulou os aspectos jocosos nas encenações no Brasil. Buscaram salientar a vida dos santos em contraste às figuras burlescas e ridículas dos pajés e dos anhangás como veremos no decorrer deste capítulo. Há então nesta escolha e adaptação literária, no uso moral e disciplinar, o testemunho de um desvio que se insinua desde os primórdios da colônia. Podemos vê-lo através da composição de cena, do uso dos elementos farsescos

---

<sup>58</sup> Raimundo Faoro descreve o recurso às antigas tradições de doação de terras e a formação de um sistema anacrônico e paradoxalmente atual num regime capitalista comercial (2011, Cap. IV, tópicos 5 e 6; p. 146-159).

<sup>59</sup> Como exemplo fora do campo litúrgico e ainda assim carregado de aspectos religiosos, pode-se citar o *Auto da Nau Catarineta* de autor desconhecido, do qual derivaram no Brasil, a dança dramática nordestina e a encenação sagrada das marujadas do Norte de Minas Gerais. Este auto coloca os elementos jocosos e sagrados numa trama que se passa numa viagem desdita de uma tripulação à beira de um naufrágio, com elementos de antropofagia e de salvação. Almeida Garret (Romanceiro e Cancioneiro Geral, Tomo III, p. 87 apud Braga) insistiu que tal *xácara* se inspirava no episódio do Naufrágio de Jorge de Albuquerque, já tratado nesta tese. No entanto, Theophilo Braga corrige-o, magistralmente, dizendo que os elementos dramáticos apontados por Garret compõem todos os naufrágios e que o *Auto da Nau Catarineta* trata da “generalidade tétrica dos naufrágios”. Fazendo uma resenha dos possíveis naufrágios e a busca da existência de uma *Nau Catarineta*, identificada como o galeão *Santa Catherina de Monte Synai*, que levou a infante D. Beatriz à Saboya (1520) e que ficou popular na tragicomédia de Gil Vicente, *as Cortes de Jupiter* (representada pela primeira vez em 4 de agosto de 1521, como parte das bodas da Infanta D. Beatriz, filha de Manuel I, e o duque Carlos III de Saboya), Theophilo Braga mostra que o modelo para o referido auto é a própria construção literária do gênero, a influência de Gil Vicente e o fato das navegações como poderoso imã da imaginação portuguesa naquela época. Assim, a embarcação é tanto personagem quanto cena para tais demonstrativos estereotipados das mentalidades vigentes que se encontravam alegoricamente representados (Braga, 1865, nota 23, pp. 191-195).

para exagerar com histrionismo as figuras que representavam os feiticeiros indígenas, sugerindo o diabo por trás delas, ridicularizando-as e enfraquecendo-as diante, sobretudo, das crianças indígenas nos colégios.

É preciso recordar a atmosfera de permissividade e luxúria da sociedade do entorno que seria depois bem atestada na Visitação do Santo Ofício, e pode ser acompanhada em autores de renome como Emanuel Araújo (2008) e Ronaldo Vainfas (1995). E em resposta a esta vida desregrada, os autos em terras brasileiras se colocaram como um veículo de disciplina e de solidificação de um quadro mais rígido na definição do certo e do errado que os colonos, os indígenas e os aventureiros teimavam em borrar e dissolver. De modo que uma pedagogia, uma didática e uma punição podem então ser lidas através dos autos.

O conteúdo dos autos encenados nas vilas nascentes contemplavam os enredos bíblicos, as narrativas das vidas dos santos, as passagens sobre a Virgem Maria<sup>60</sup>. Havia música e orações de acompanhamento e os padres faziam os papéis, inclusive os femininos que houvesse. Mas o traço marcante era a apresentação de *culumins*, as crianças dos brasis, alvo direto do processo de educação sentimental, personalidades centrais num e no outro universo. As crianças eram o intermédio, o lugar da tradução, da transmissão da civilização dos estrangeiros que se estabeleciam no litoral sem pedir licença, elas eram a passagem para o acesso aos seus povos.

A precedência da criança indígena no processo de conversão fez com que incidisse sobre elas toda uma liturgia que, mais tarde, ia se disseminar em diversas atitudes para com elas, desde a negação da infância até os ritos fúnebres dos anjos<sup>61</sup>. Trata-se de um teatro sagrado como fator civilizador, já que fazia comunicar de modo festivo, por meio de suas encenações, um novo ideal e uma reordenação do status das crenças e dos tipos sociais indígenas, adequando-os à hierarquia cristã. As crianças eram agentes e pacientes do processo que, no limite de seus efeitos posteriores, poderíamos chamar num futuro remoto de abasileiramento. Assiste-se à confecção de uma escala

---

<sup>60</sup> Neste último caso, o auto da visitação de Santa Isabel, última peça de Anchieta, trata da visita de Nossa Senhora do Rosário a sua prima Santa Isabel em Vila Velha, em 1584, no dia da festa de Santa Isabel (Hernandes, 2013).

<sup>61</sup> Sobre os ritos fúnebres infantis, Gilberto Freyre rastreia os requintes e a valorização de tais ritos como efeito da valorização mágica que os jesuítas depositaram sobre estes seres, já cobertos de uma série de profilaxias e cuidados mágicos indígenas, num contexto de explosão da taxa de mortalidade infantil, efeito deletério da civilização que se impunha (2013, p. 202-204).

de valores nova, que se distinguia das escalas nativas e das escalas importadas, é neste caminho que as Santidades vão se colocar como originalidade, invenção e recusa do sistema de valores que os estrangeiros tentavam tornar universal ao Brasil.

Os autos foram parte da experiência de transformar, por meio do conflito civilizacional, a dissociação em sociação<sup>62</sup>. Para isso corrobora que os autos se valeram de um método tanto de observação quanto de conhecimento dos povos a serem sujeitados, buscando as minúcias nas línguas e nos costumes autóctones como meio de melhor traduzir-lhes os legados civilizacionais da fé cristã e do sistema de produção europeu. Ao se colocarem como o terreno comum da conversão e da moralização da colônia que se instalava, os autos foram o artifício alegórico da abolição do exótico, que neles é tornado condenável e risível. O expurgo do exótico deixa um vazio, deslocado que foi para as zonas mais negativas do espectro comparativo. Abre-se, então, o espaço para a negociação de valores e diferenças. O quadro comparativo nascente entre europeus, indígenas, negros e mestiços, atravessou todos os âmbitos da convivência doméstica e pública e encontrou uma alegoria na apresentação dos *culumins*. Clientes e cobaias das escolas jesuítas, os indiozinhos exortavam os adultos de seu povo e os europeus corrompidos sobre suas práticas, suas devassidões e demandavam destes que estavam nas fronteiras culturais do império atos de contrição e ajuste ao novo padrão de piedade.

Ao mesmo tempo, tais encenações, traziam à baila o fato de que todos estavam mergulhados numa língua geral, artefato inventado, que nem era mais a língua nativa e nem o português. Esta língua intermédia era o veículo da consecução colonial em seus primórdios e na sua cristalização. Houve uma negociação com fortes matizes de imposição e de aculturação, temperadas, contudo, pela transigência, pela indulgência e pela concessão. De modo que um espaço nebuloso entre a frieza do projeto colonial e a pragmática da vida cotidiana era a porta de um sincretismo como o que foi gestado nas livres interpretações indígenas que, ao fim do século XVI, mereceram escrutínio do Santo Ofício em terras brasileiras. Nas encenações estava o germe do des-entendimento mútuo, a tradução manca de conceitos em alegorias desataria as heresias que ficaram

---

<sup>62</sup> “E de fato, os fatores de dissociação – ódio, inveja, necessidade, desejo – são as causas da condenação, que irrompe por causa deles. Conflito é, portanto, destinado a resolver dualismos divergentes, é uma maneira de conseguir algum tipo de unidade, mesmo que seja através da aniquilação de uma das partes em litígio” (Simmel, 2011, p. 568).

conhecidas como Santidades. Elas foram o primeiro fenômeno religioso de uma mentalidade mestiça, de uma liberdade e autonomia das populações locais na absorção e interpretação dos conceitos jesuítas e estrangeiros, que contribuíram para o desvio sensível que fez do brasileiro uma entidade singular no panorama da modernidade. Apesar dos esforços de estreitamento através do expurgo do exótico, os agentes jogaram com esta estreiteza e com tudo o que lhe escapava, inclassificável e desclassificado, inventando a colônia.

O recurso às permanências medievais que marcavam a ocupação e uso do solo, sua distribuição e a hierarquização social que advinha deste complexo, acharam uma associação singular com comportamentos propriamente modernos de empreendimentos econômicos racionais<sup>63</sup>. A infusão de materiais diferentes numa tessitura histórica particular conduziu a um estar no mundo distinto daqueles que os modelos prévios preconizavam, porque nem se podia ser mais indígena e nem podia se tornar ocidental. Foi transportada para esta terra a mentalidade fendida por arcaísmos e por contemporaneidades. Ainda vivemos sob o expurgo deste amálgama de violência, de esquecimento e de crise do ser. Este processo de incompletude colore a desigualdade brasileira e abastece os discursos sejam de sua justificação, sejam de sua condenação, e dão o tom de todas as políticas identitárias resultantes.

Os jesuítas, que foram pioneiros no uso de dados sociais como suporte para uma política de conversão em massa, não evitaram o enrijecimento e a perversidade de seu sistema de organização social, e não puderam opor que esta herança cruel também servisse de dispositivo educador da infância dos brasis. Mesmo os jesuítas haveriam de transigir nos seus conteúdos, se quisessem alcançar os índios. Introduziram a alegoria nas suas encenações que era o modo de apontar o “como se” do intraduzível, de trazer ideias personificadas em papéis estereotipados. Nem ao menos tinham a garantia de que os indígenas dispunham dessa figura de linguagem em suas operações mentais. Abria-se nesta operação as portas para um catolicismo outro<sup>64</sup>. Além do mais burlavam a regra da própria Companhia quanto à obrigatoriedade do uso do Latim<sup>65</sup>. No próprio processo

---

<sup>63</sup> Esta mesma mistura paradoxal entre o medieval e o moderno encontra-se amalgamada na forma do auto e na sua encenação (Toledo, Ruckstadter & Ruckstadter, (2007).

<sup>64</sup> O que equivale a perguntar se os indígenas compreendiam a ideia de representação que o império português e a igreja católica lhes ofereciam.

<sup>65</sup> Sobre o uso do latim e do tupi, consultar Ferreira Jr & Bittar (2004).

pedagógico estava embutido um deslize que faria do enxerto, pelo qual tentavam transplantar sua religião em solo exótico, um híbrido que não era mais o que haviam trazido nem era mais o que havia antes de chegarem a estes homens inéditos.

E sobre esta base instável: cristianismo difuso, ritos de participação popular e exploração imediatista, constituíram-se os protótipos sociais brasileiros: as populações ribeirinhas, sertanejas, caboclas e caipiras. Os *ethos* sobrepostos dos jesuítas, em particular, dos católicos, em geral, e dos aventureiros de toda espécie incidiram sobre os corpos incertos, vacilantes, doentios e sanguinolentos dessa gente. Deles foi erguido um Brasil com aspirações nobres, mãos sujas de carnificina e pés descalços engrossados da lida.

É à patologia da alma de um ser, que foi desapossado de si, possuído por outro e que se perdeu no caminho de se tornar aquilo que lhe intimaram como seu destino, que seria chamado no futuro de brasilidade. Por hora, no calor do encontro, não havia meios como prever o que resultaria desse embate, havia sim a esperança e otimismo da conversão se confrontando com uma realidade que rejeitava e custava a se moldar.

A rendição forçada, a luta exigida, as adaptações ao meio, tudo alterava sensivelmente a pureza e a racionalidade que a dominação queria fazer crer que eram seus atributos e justificativas. Não se entendia como oferecendo tantas vantagens, os povos daqui se recusavam em ver tais dádivas. A dádiva de um era a danação do outro.

Nos autos abundam as reivindicações paradoxais deste holocausto. Como cenário de fundo encontramos o ajuntamento forçado sob a regra monástica, o colégio como fronteira no exorcismo do exótico, a proximidade do selvagem, do absoluto desconhecido do sertão e o surgimento das primeiras vilas. A tragédia é para o bem, o sacrifício dos mártires funciona como sucedâneo para a renúncia ao sacrifício dos corpos. Como se dissessem: vocês não vão mais sacrificar o inimigo, o melhor é sacrificarem-se a si mesmos, a cidade começa a substituir a aldeia e o pertencimento católico a tribo.

Preparava-se o terreno para os sermões de Vieira, os poemas de Gregório de Matos. É o Barroco que se avizinha. Todas as formas festivas que desfilaram por esta tese, ligavam efetivamente estas irrupções do selvagem e do civilizado, mesmo que por um átimo. Nestes momentos de fusão, é que se erigiram as novas hierarquias e

desenhou-se um modelo de corpo social esfacelado, que se regeneraria periodicamente na suspensão festiva. As celebrações têm esta conotação de uma terapêutica para a anomia constituinte deste processo singular de sociação.

José de Anchieta seria o principal nome por trás dos autos. Nasceu em Tenerife, em 1534 e devido a seu parentesco com Ignácio de Loyola e sua ascendência judia, ao invés de estudar na Espanha, foi para a Universidade de Coimbra e lá se distinguiu na composição de versos latinos, castelhanos e portugueses. Veio para o Brasil, em 1553, com a terceira leva de jesuítas. Participou da fundação do Colégio de Piratininga, núcleo em torno do qual se formou a cidade de São Paulo. Foi o primeiro a sistematizar o tupi numa gramática que foi editada e impressa em 1595 sob o nome *Arte da Gramática da Língua Mais Falada na Costa do Brasil*<sup>66</sup>.

Sua participação ativa na catequese e na vida diária da sociedade que se formava na América portuguesa e o talento com a língua e com a pregação, fizeram com que fosse negociador de armistícios e de pazes com os tupinambás, principalmente no episódio de *Iperoig* (1563), onde ficaram ele e Nóbrega como reféns por dois anos, como resultado da revolta indígena conhecida como a Confederação dos Tamoios (união dos indígenas desde Bertioiga até Cabo Frio).

O episódio nasceu do uso que os portugueses fizeram do cunhadismo, sistema indígena de oferecer uma mulher aos recém-chegados que, a partir da união, tornavam-se parentes da tribo que o acolhia<sup>67</sup>. João Ramalho, aliado de Brás Cubas, casou-se com uma indígena dos tupiniquins e organizou uma grande ação contra os tupinambás, que resultou na prisão e, posteriormente, na morte do cacique *Cairuçu*. Aimberê, filho do cacique morto, conseguiu reunir os líderes tupinambás e obteve apoio de Villegagnon. Aimberê por sua atuação e fama aparece na obra teatral de Anchieta, como um dos servos do demônio tupi Guaixará, como se verá mais adiante no texto.

---

<sup>66</sup> Sobre a vida de José de Anchieta, consultar Abreu (1933).

<sup>67</sup> “Como cada europeu posto na costa podia fazer muitíssimos desses casamentos, a instituição funcionava como uma forma vasta e eficaz de recrutamento de mão de obra para os trabalhos pesados de cortar paus-de-tinta, transportar e carregar para os navios, de caçar e amestrar papagaios e soíns. A função do cunhadismo na sua nova inserção civilizatória foi fazer surgir a numerosa camada de gente mestiça que efetivamente ocupou o Brasil. É crível até que a colonização pudesse ser feita através do desenvolvimento dessa prática. Tinha o defeito, porém, de ser acessível a qualquer europeu desembarcado junto às aldeias indígenas. Isso efetivamente ocorreu, pondo em movimento um número crescente de navios e incorporando a índia ao sistema mercantil de produção. Para Portugal é que representou uma ameaça, já que estava perdendo sua conquista para armadores franceses, holandeses, ingleses e alemães, cujos navios já sabiam onde buscar sua carga” (Ribeiro, 1996, p. 82).

Uma epidemia acomete os índios enquanto se preparam para a guerra, matando, inclusive, Cunhambebe. Isto desarticula o movimento. Apesar do armistício que se seguiu, só Mem de Sá conseguiria derrotar definitivamente os tupinambás e os franceses em 1567. É esta guerra que foi descrita por Staden e possivelmente por Léry. Desta maneira, neste episódio todos estes personagens que frequentaram esta tese, encontraram-se sem se conhecer num mesmo evento de cunho festivo, uns prisioneiros, outros combatentes, outros contemplando<sup>68</sup>.

Depois desta pequena divagação sobre Anchieta, retomamos o ponto: a catequese, a educação infantil e o teatro vinham mesclados neste momento decisivo da emergência da colônia. Sob o manto da civilização, uma guerra e um programa de disciplinamento estavam em pleno alvorecer e eles encontram sua expressão nas alegorias teatrais, momento de educação festiva e doutrinação. Sobre o teatro de Anchieta, ficamos sabendo que:

Dentre suas peças, destaque maior é dado ao primeiro auto escrito por ele sob a encomenda do superior Manuel da Nóbrega por ocasião do Natal de 1561, no colégio da vila de São Paulo de Piratininga. Foi, segundo Cardoso a peça mais encenada por toda a costa brasileira nos anos seguintes. Os motivos para a escrita dos outros textos foram diversos, mas sempre ligados a um projeto maior, o projeto colonizador português, do qual a Companhia de Jesus era parte fundamental:

Anchieta escreveu autos para receber tanto relíquias quanto figuras políticas inspirados em uma tradição não somente portuguesa, mas também indígena. Os índios recebiam com cantos, rituais e danças os visitantes que eram considerados amigos da sua aldeia. Anchieta acrescentou a esta prática dos nativos a arte do teatro (Toledo, Ruckstadter e Ruckstadter, 2007, p. 38).

Vejamos como todos os elementos descritos acima se apresentam num destes autos, o Auto de São Lourenço, que para além de seu conteúdo relevante para esta tese, dá-nos a chance de confrontar o texto com a descrição de uma encenação dele por Fernão Cardim. Este auto foi encenado pela primeira vez em Niterói em 1587 ( Navarro, 2006, p. XI).

---

<sup>68</sup> Sobre estes episódios consultar Perrone-Moisés e Sztutman (2010).

O auto se inicia com a cena do martírio de São Lourenço e é cantado em espanhol. São Lourenço foi um dos primeiros diáconos de Roma e foi martirizado na grande perseguição de meados do século III. Segundo a tradição, ele foi assado numa grelha por ordem do Imperador Valeriano. A escolha não é acidental, a entrada em cena de um santo que estava sendo assado, apela imediatamente ao moquéim e ao imaginário indígena e às suas vítimas devoradas.

São Lourenço diz, numa inversão do prestígio tupinambá:

Por Jesus, meu salvador,  
Que morre por minhas máculas,  
Asso-me nestas grelhas,  
Com fogo de seu amor (Anchieta, 2006, primeiro ato, verso1, p.5)  
Eu, por ti, vivo queimado  
Mil vezes morrer desejo. (Anchieta, 2006, primeiro ato, verso2, p.5)  
Arda eu nestas grelhas,  
Com fogo do teu amor. (Anchieta, 2006, primeiro ato, verso3, p.5)

O segundo ato começa quando a entidade indígena Guaixará, que era o nome de um cacique derrotado por Arariboia, se aproveita da predominância momentânea do mal, que no contexto é a perseguição dos cristãos e a imolação de São Lourenço (Anchieta, 2006, p.XI). No entanto, a abertura ao mal trata também dos momentos de guerra ao europeu e de ruptura com os jesuítas, ou mesmo a instabilidade crônica dos primeiros povoamentos. Poderíamos também supor o retorno ao pecado como parte das situações em que Guaixará toma forma e se encontra sem constrangimentos para praticar o mal. Então, Guaixará se manifesta e chama os seus servos Aimbirê, nome do indígena que havia tentado matar Anchieta em *Iperoig*, e Sarauaia que talvez fosse um espião dos franceses (Anchieta, 2006, p. XI). Juntos, eles vão tentar desencaminhar a aldeia (aqui entra em jogo a fugacidade lamentada pelos padres no diálogo entre Mateus Nogueira e Gonçalves Alves, essa facilidade de se converterem e logo voltarem a seus hábitos tradicionais).

Contudo, São Lourenço milagrosamente ressurgiu em esplendor e defende a aldeia com a parceria de São Sebastião que, na forma de guerreiro, prende os demônios e os subjuga. Encena-se desta maneira um exorcismo, que coloca a força do demônio, impossível de ser aniquilada, primeiro sob uma dormência e depois, sob o comando dos santos católicos, como agentes de uma vingança contra os perseguidores dos cristãos. O

princípio atemorizante e vingativo dos indígenas é mau, contudo quando cooptado pela dominação cristã, a valência negativa dos atos passa a ser vista como positiva na consecução de um bem cristão. Sua maldade não é extinta e nem se redimem por tal acao, são apenas instrumentos da vontade de Deus, uma prova do poder deste sobre as potestades do demônio. Já vimos tal inversão ser praticada no *Diálogo sobre a conversão do gentio*, onde se buscava justificar as atrocidades cometidas contra os mouros e judeus como resposta às atrocidades que cometeram contra os cristãos.

Outra vez, trata-se de salientar o papel da violência na pedagogia dos índios. Um anjo da guarda, sempre um *culumin* ricamente adornado, manda os demônios sufocarem os imperadores romanos Décio e Valeriano, responsáveis pela grande perseguição que incluiu o martírio de São Lourenço. A proliferação do mal, mesmo contida com a derrota e a vigilância de São Lourenço e de São Sebastião, não pode ser evitada pela ordem cristã; se antes Guaixará tinha 2 serviçais, agora surgem outros demônios mais: Tataurana, Urubu, Jaguaraçu e Caburé, todos nomes de chefes tamoios.

Os imperadores recordam façanhas, quando Aimbirê se aproxima. O calor que dele se desprende, abrasa os imperadores, que suplicam a morte. Neste instante de suplício, entram em cena o anjo e as alegorias do Temor de Deus e do Amor de Deus, padres fazem papéis, aconselhando aos presentes os princípios básicos do cristianismo: a caridade e a contrição tomados no exemplo de São Lourenço. No entanto, o que se divulga é o tormento dos que são contra o avanço do Reino de Deus. Faz-se o enterro do santo e os meninos índios dançam no último ato.

A ideia toda se passa como se quisessem inculcar o valor do sacrifício cristão como única forma de sacrifício válida: a substituição da vítima pela alegoria do corpo de Deus. A passagem da vítima ao símbolo é também a passagem do exótico ao diferente. Mas o jesuíta só pode fazer a passagem se retornar a comunhão com a hóstia e o vinho como, literalmente, em carne e sangue. Por isso, o santo assa na grelha e o demônio estrangula e assa os perseguidores. Mas, ao mesmo tempo, proíbe aos índios que assistem, o consumo destas carnes. Para tanto, expõe o enterro do santo e os perseguidores no inferno. Uma religião de vingança é o que servem os jesuítas, disto os indígenas entendiam com suas clivagens étnicas, suas aversões mútuas em clima permanente de guerra. Contudo, o sacrifício da antropofagia não pode, sob hipótese

alguma, ser admitido como tal. Do mesmo modo não era admitida uma mentalidade que não fosse regulada pela culpa, pelo menos não para uma mentalidade cristã, porque também não sabemos como e se havia uma ideia de culpa entre esses povos.

Guaixará desdenha os jesuítas:

Importuna-me bem,

Irritando-me muitíssimo,

Aquela Lei Nova.

Quem será que a trouxe,

Estragando minha terra? (Anchieta, 2006, segundo ato, verso 21, p.7)

Minha Lei é muito bela,

Não quero que os homens a lancem fora,

Não quero que os homens a façam cessar,

Quero muitíssimo todas as aldeias destruir.

Coisa muito boa é uma grande bebedeira,

Ficar vomitando cauim.

Isso é que deve ser bem amado,

Isso realmente! Afirmamos

que isso é que deve ser festejado.

São famosos esses moçacaras,

Que são uns beberrões,

O que esgota verdadeiramente o cauim,

Esse é o fazedor de mal,

Querendo a guerra sempre.

A dança é que é boa,

Enfeitar-se, pintar-se de vermelho,

Untar as penas, tingir-se com urucum as pernas,

Pintar-se de preto, fumar,

Ficar fazendo feitiços

Enraivecendo-se, trucidando gente,

Comer um ao outro, prender tapuias

A mancebia, o desejo sensual,

A alcovitice, a prostituição

(Anchieta, 2006, segundo ato, versos 32-61, p. 9 e 11)

São Lourenço demanda saber quem são e obtém como resposta:

Guaixará bebedor de cauim eu sou,

Grande cascável, onça,  
Comedor de gente, queimador de gente,  
Morcego voador,  
Diabo assassino

Eu sou jiboia, eu sou um socó,  
Eu sou o grande tamoio Aimbirê,  
Sucuriju, gavião,  
Tamanduá topetudo;  
Eu sou um diabo esquentador de gente  
(Anchieta, 2006, segundo ato, versos 290-300, p. 29 e 31)

À crítica de São Lourenço e de São Sebastião, Aimbirê responde:

Censuram? Quem?  
Mas são eles os que mandam fazer cauim,  
Convidando os homens todos,  
Dizendo, sim: “que estejam os  
Chefes moçacaras junto a mim...”  
Por isso mesmo os moços,  
Por os convidarem os chefes,  
Entram sempre no lugar de beber cauim,  
As moças ali  
Atacando, por desejá-las  
(Anchieta, 2006, segundo ato, versos 385-394, p. 37)

Entra o anjo e os santos prendem os demônios. Eles são dominados, mas não podendo ser extirpada sua influência, retornaram ainda como demônios, mas a serviço da cristandade. É uma peça bem elaborada que eles pregam no projeto jesuíta. Este retorno é também o retorno do festivo pelo canto e pela dança, que se sucedem ao enterro, definitivamente pregados na matriz civilizacional brasileira. Como se dissessem: sereis católicos, mas a tentação do prazer os afastará irremediavelmente do Ocidente.

Depois de acompanhar o auto chegamos enfim ao relato sobre as encenações indígenas, conforme testemunhado e transmitido por Fernão Cardim, ministro do Colégio d'Évora, que vem ao Brasil como companheiro de viagem do padre visitador Christóvão de Gouvea, secretário de Sebastião de Moraes, provincial de Portugal àquela época. Ainda vieram na comitiva, Rodrigo de Freitas e Barbabé Tello, este último,

tocador de berimbau. O governador nomeado para a Bahia, Manuel Teles de Barreto, ainda encontrava-se em Lisboa, sua dotação pessoal à Companhia, testemunha o lugar da conversão no projeto colonial, que já dedica 500 cruzados à manutenção da Ordem no Brasil, faz a oferta de 2000 cruzados para “se darem ornamentos a todas as igrejas que os nossos [jesuítas] têm nesta província, sc. frontaes e vestimentas de damasco com o mais aparelhos para os altares” (Cardim, 1980, p. 141). Nota-se que o grosso dos gastos relacionam-se à execução de festas e de ritos, valorizando a suntuosidade, que naquele meio inóspito, acentuava o exotismo para discipliná-lo melhor.

É interessante observar que o empreendimento aventureiro, o embarcar numa nau à terra dos brasis importava em tanto risco, que as garantias de retorno se dissolviam em alto-mar. Portanto, a presença de clérigos era a via de regra nas naus oficiais, tanto para apaziguar as relações entre homens, confinados no mar por meses, quanto para administrar os ritos para os marinheiros, funcionando como amuletos da viagem.

“Todo o tempo de viagem exercitamos nossos ministérios com os da nau, confessando, pregando, pondo em paz os discordes, impedindo juramentos e outras offensas de Deus, que em semelhantes viagens, se cometem todos os dias”. [Ainda celebraram a páscoa] “Na semana santa houve mandato, ladainhas e Miserere em canto d’órgão. [esse cuidado de ter um órgão a bordo, manifesta esse lugar de privilégio das festas religiosas e das festas em geral, porque insinua uma dificuldade, um cuidado num ambiente de espaço limitado] A manhã da gloriosa Ressurreição se celebrou com muitos foguetes, árvores, e rodas de fogo, disparando algumas peças d’artilharia, depois houve procissão pela nau e pregação” (Cardim, 1980, p.142)

As menções sobre festas se sucedem, uma vez que, como comitiva, os frades haviam de ter recepções oficiais. No entanto, a sucessão ininterrupta de festas atesta além dos costumes oficiais e a predominância da embaixada na recepção e condução das visitas, que fazer festa era o *modus operandi* da máquina de conversão que se instalara nesta terra. Os anfitriões queriam dar a ver o sucesso aos visitantes. As recepções incluíam a leitura das patentes, confissões, renovações de votos, distribuição de relíquias, de *agnus dei*, de relicários, de imagens e de contas bentas. Houve visitas às classes e os estudantes indígenas recitaram epigramas, “estava todo o pateo enramado,

as classes bem armadas com guadamecins [antiga tapeçaria de couro com pinturas e dourados, feita em Gadamés, cidade da Tripolitânia, na África], painéis e varias sedas” (Cardim, 1980, p. 142). O ambiente festivo se prolonga por toda a estadia. Ainda mais que o padre visitador trouxera uma relíquia para reforçar o poder da igreja no Brasil, uma cabeça das Onze Mil Virgens como presente<sup>69</sup>.

O pequeno presente é o pretexto para a encenação do *Auto das Onze Mil Virgens*. Mas antes, uma pequena digressão sobre esta devoção lendária e de grande difusão na Europa do século XVI e o porquê Santa Angela Merici escolheu Santa Úrsula como patrona da companhia das Ursulinas:

Úrsula, filha do rei romano-britânico Donaut de Dumnonia, no sudoeste da Inglaterra, velejou para juntar-se a seu noivo, o governador pagão Conan Meriadoc da Armórica (península da Bretanha) juntamente com 11 mil servas virgens, um casamento coletivo de promessa e de aliança política. Porém, uma tempestade miraculosa as desviou para a Gália, onde Úrsula declarou que faria uma peregrinação por toda a Europa. Outras versões falam de uma viagem até Basileia no Rio Reno. De lá tomou o caminho de Roma com suas seguidoras e chegou a Colônia, enquanto a cidade estava sob sítio dos hunos, que emboscaram Úrsula e todas as virgens foram decapitadas. O rei dos hunos, teria se enamorado de Úrsula, e oferecido poupá-la, mas ela recusou casar-se com o infiel e foi supliciada com uma flecha. Esta tradição acha alguma evidência histórica na inscrição desta legenda na catedral de Santa Úrsula em Colônia datada do século V sem, no entanto, fazer menção às Onze Mil Virgens. A catedral foi construída sobre um cemitério romano de onde, supostamente, provieram as ossadas tidas como das onze mil virgens.

Por causa dos elementos de navegação e martírio, Santa Úrsula teve grande disseminação na época das grandes navegações. Na Terra dos brasis não seria diferente: Em 1575, chegaram à cidade de Salvador, duas cabeças das Onze Mil Virgens. Foi uma grande festa por serem as primeiras relíquias a chegarem na colônia. Em 1577, uma cabeça chegou a São Vicente, e há relatos que a Capitania se colocou em festa (Tinhorão, 2000, p. 35).

---

<sup>69</sup> Para a descrição desta devoção e suas várias traduções em Portugal no século XVI consultar Almeida, 2011.

Christóvão de Gouvea, portanto, trazia consigo a renovação desta devoção. De quebra, aumentava o prestígio de Salvador, então capital da colônia, com a relíquia que foi recebida com uma grande festa pública.

Retornamos ao princípio da narrativa, quando o governador fez a dotação para as festas, teria ele em vista a recepção da relíquia? Essa relíquia vinha engastada num corpo de prata e foi exposta em três altares, cada qual com seu dossel e com uma cruz de prata dourada. A festa se dirigiu a toda a cidade que contava naquele ano com uma população de 3000 portugueses, 8000 índios e 4000 negros de Guiné (Cardim, 1980, p. 144).

Enquanto isso, nos aldeamentos em plena atividade catequética, uma alteração profunda nos modos de associação indígena, oferece um espetáculo distinto em que a rigidez litúrgica cede espaço ao exotismo, ou dito melhor, compõe com ele uma cena, para melhor ajustá-lo nesta nova configuração *quasi*-cristã. Não se espanta que o padre visitador quisesse conhecer estes laboratórios comunitários, de modo que a comitiva seguiu, em meio aos obstáculos naturais, para a aldeia do Espírito Santo, uma das três sob a responsabilidade do Colégio Jesuíta da Bahia. Os padres desta aldeia “iam com suas abas nos cintos, descalços como de ordinário costumam” (Cardim, 1980, p. 145). O detalhe do despojamento mostra que, se numa direção, operava a vestimenta dos índios, inversamente, os padres europeus se despiam de sua formalidade, adotando os modos da terra. Agindo assim, cumpriam, ao pé da letra, os exercícios de Santo Inácio de Loyola fazendo concessões ao modo autóctone. É neste senso que Gilberto Freyre fala do amolecimento das instituições nos trópicos, elas não podiam dominar sem ceder. Se há um expurgo do exótico em curso, a pureza dogmática do catolicismo também haverá de ser sacrificada. É esta a condição de possibilidade da colônia, que ela surja sob os cadáveres insepultos e não digeridos dos povos e das crenças e que os novos ritos e modos surjam assombrados e desfigurados por estes cadáveres.

Chegando à aldeia,

começaram os frautistas tocar suas frautas com muita festa, o que também fizeram enquanto jantávamos debaixo de um arvoredo de aroeiras mui altas. Os meninos índios, escondidos em um fresco bosque, cantavam varias cantigas devotas enquanto comemos, que causavam devoção, no meio daquelles matos, principalmente uma pastoril (Cardim, 1980, p.145).

A cena bucólica, o pastoril, o canto, tudo poderia remeter à bucólica paisagem na qual os europeus do renascimento pintavam seus santos em procissão. Mas aqui faltava a urbe e o texto mascara que a língua era a geral e a mata atlântica com crianças invisíveis a cantar, por entre suas clareiras, elevava o exótico à condição de intermédio na aceitação de uma cena sem comparação.

A conversão fugia ao senso estrito que advogava a Companhia de Jesus, como foi visto no *Diálogo sobre a Conversão dos Gentios*. Era uma conversão sim, mas ao modo dos indígenas, reforçada pela reinterpretação que os próprios jesuítas eram obrigados, se quisessem alcançá-los e se haviam de subjugar este exotismo para estabelecer uma disciplina moral cristã. O exotismo foi incorporado como aspecto espetacular desta conversão sem referente no mundo de então. Foi nas festas que ele foi disciplinado, dramatizado, ensaiado e recoberto de luxo (imagine-se que a salas de aula dos indígenas não estariam recobertas de tapetes luxuosos nos dias comuns, mas apenas entraram para a história quando foram forradas para a visita ilustre, quando saíram do cotidiano. O cotidiano também era festivo nas obrigações religiosas diárias e semanais. Ir à vila era uma festa...).

No soterramento e na imobilização da cena com tantos adereços e ritos, ao se tornar resplandecente, exibido e destacado do real, o exótico vai sendo incorporado a uma diferença nos modos de louvar a Deus, tornando-se diversidade e curiosidade. No esforço de sua incorporação para melhor fazer entender a verdade cristã aos índios, sensivelmente o exotismo foi mudando a face dessa verdade e o acesso a essa transmutação se dá pela festa que marcando o imaginário se fez narrar e conservar em documentos.

Ao se insinuar na liturgia, este exotismo deu os primeiros passos para o futuro catolicismo popular, cujas manifestações vieram a se tornar na contemporaneidade objeto de patrimonialização e de defesa de uma “essência do brasileiro”. Inserido nas festas para tradução, acabou ele mesmo por forjar um vocabulário festivo singular. Nada disso existia naquela época, pelo contrário, queriam que toda a estranheza fosse absorvida, que o catolicismo fosse uno, que o império fosse uno. Contudo, o mais certo, dado o processo de troca, seria que, ao invés de essência, falássemos de um buquê de fragrâncias dissonantes compondo um perfume peculiar. Esta ideia sinestésica do

perfume comendo com a memória, a cor e os sabores faz aproximar a festa, sua exigência narrativa, sua fixação na memória, ao mesmo tempo em que foge de quem escreve e de quem le séculos depois sua fugacidade de coisa viva. Os documentos lidam com o limite da captação desta fugacidade e a eternização do evento.

Retomando o relato, as celebrações no aldeamento prosseguiram:

Começaram as festas que os índios tinham aparelhadas as quaes fizeram em uma rua de altíssimos e frescos arvoredos, dos quais saiam uns cantando e tangendo a seu modo, outros em ciladas saiam com grande grita e urros, que nos atroavam e faziam estremecer (Cardim, 1980, p. 145).

O impacto da novidade reverbera, pelo século XVI e para além dele, pondo em movimento o aparelho colonizador. Os comportamentos indígenas continuam a gerar sobressaltos, por sua imprevisibilidade e pela falta de referências como insinua as ciladas estilizadas e os gritos. A mentalidade europeia nunca os assimilará completamente, mesmo que individualmente europeus tenham sido assimilados e dissolvidos, como no caso dos intérpretes normandos; promoverá a mortandade sem os entender ou por isso mesmo.

Os cunumis, sc. meninos com muitos mólhos de frechas levantadas para cima, faziam seu motim de guerra e davam sua grita e pintados de várias cores, nusinhos, vinham com as mãos levantadas receber a benção do padre que, dizendo em portuguez, ‘louvado seja cristo’(Cardim, 1980, p. 145).

A invocação ao Cristo é um chamado de guerra. As crianças armadas, recebendo bênçãos, mostram que a violência permeia todo o processo de pedagogia. Os elementos exóticos, antes amedrontadores, agora encarnam um alívio. Uma única frase dita em português é o bastante para resumir a conversão superficial.

Outros saíram com uma dança d’escudos à portuguesa, fazendo muitos trocados e dançando ao som de viola, pandeiro e tamboril e fruta, e juntamente representavam um breve diálogo, cantando algumas cantigas pastoris. Tudo causava devoção debaixo de taes bosques, em terras estranhas, e muito mais por não se esperarem taes festas de gente tão bárbara (Cardim, 1980, p.145).

O fruto do ensino diligente e da mescla de costumes provava a eficácia do empreendimento, toda a cena é edificante e pretende testemunhar o poder dos jesuítas

na instituição de uma ordem sobre a selvageria, artifício superficial e enfeitado. A dominação repete o enredo do Auto de São Lourenço, “nem faltou um anhangá, sc. diabo, que saiu do mato”, só que desta vez quem encarnava a entidade indígena era um padre. No entanto, a recepção indígena deixa escapulir algo:

a esta figura fazem os indios muita festa por causa de sua formosura, gatimanhos ou trejeitos que faz [encarnação do lúcido ou retorno do reprimido na interpretação dos padres sobre a figura diabólica do anhangá?], em todas as festas mettem algum diabo, para ser delles bem celebrada [a preferência pelo diabo, pela sua sedução estética, por seu personagem mais interativo, justificam seu lugar de destaque na peça, mas parece desviar o intuito de mostra-lo como ser derrotado pelos santos católicos](Cardim, 1980, p.145).

O relato prossegue, detalhando tanto as festas calendares como as festas de recepção que a autoridade requeria. Viajando por Pernambuco, Bahia e chegando ao Rio de Janeiro, Cardim vai desvelando uma sociedade em vias de sua formação, a ocupação se ordenando e a fase da rapinagem primitiva, sendo deixada para trás, nunca abandonada de todo, sempre num vir-a-ser. Os empreendimentos industriais de produção de açúcar foram assumindo a dianteira e mudando a paisagem e a economia do sistema que se erigia. O trecho de terra habitável foi se expandindo e o desconhecido foi empurrado para os sertões, para o interior, uma expansão territorial que só chegaria às fronteiras ocidentais do Brasil no século XX. O sertão seria o prenúncio da retomada expansionista das bandeiras, um pouco mais tarde, quando a sanha da mineração solicitaria e sacudiria todo o corpo colonial, antes moldado por jesuítas e engenhos. A monocultura segue sua escalada, ela mesma resultado direto da supressão do exótico pelo mesmo.

Em outubro de 1584, Cardim no seu retorno de Pernambuco à Bahia, conta que

Por ser dia das Onze mil virgens, houve no collegio grande festa da confraria das onze mil virgens, que os estudantes têm a seu cargo; disse missa nova cantada um padre um diácono e subdiácono. Os Padrinhos foram o Padre Luiz da Fonseca, reitor, e eu com nossas capas d'asperges. A missa foi officada com bôa capella dos indios, com frautas, e de alguns cantores da Sé, com órgãos, cravos e descantes. E ella acabada, se ordenou a procissão dos estudantes, aonde levamos debaixo do pallio, as três cabeças das Onze mil virgens, e as varas levaram os vereadores da cidade, e os sobrinhos do Sr.

governador. Saiu na procissão uma nau á vella por terra [carro alegórico], mui formosa, toda embandeirada, cheia de estudantes, e dentro nella iam as onze mil virgens ricamente vestidas, celebrando seu triumpho. De algumas janellas fallaram á cidade, collegio, e uns anjos mui ricamente vestidos. Da náu se dispararam alguns tiros d'arcabuzes, e o dia d'antes houve muitas invenções de fogo, na procissão houve danças, e outras invenções devotas e curiosas. Á tarde se celebrou o martyrio dentro da mesma náu, desceu uma nuvem dos Céus, e os mesmos anjos lhe fizeram um devoto enterramento; a obra foi devota e alegre, concorreu toda a cidade por haver jubiléu e pregação (Cardim, 1980, p. 160).

Cardim dá carne e sangue ao esqueleto dos autos. Entre as falas teatrais e a encenação reside uma grande lacuna e é neste espaço festivo que se processou a catequese e o primeiro esboço do processo civilizador para além do bem e do mal. No vazio entre o discurso da conversão e o empenho do exotismo no processo de disciplina, se forjou a civilização brasileira. A festa encontra-se completa: procissão, invenção, as classes divididas segundo suas posições sociais, carros alegóricos. A disposição assume aquela da festa em Rouen. Aqui, ao invés de reis são relíquias e os espetáculos indígenas também fazem sua aparição dando um sabor de curiosidade ao evento, em tudo copiando a etiqueta europeia e ainda assim dele diferindo. Os autos apresentam os discursos da dominação, da redução, do recurso à conversão, mas as encenações foram as que se fixaram nas mentalidades em transição. Estamos denovo sob a égide de uma sociedade em ato, tornada momentaneamente una pelo recurso espetacular à comoção coletiva.

A efervescência educou os brasileiros para além do que pretendiam os jesuítas, infundindo no amor de Cristo uma overdose de crueldade e de violência. Por sua vez, estes catequistas, cumprindo seu desígnio divino para com a teleologia cristã, foram os primeiros a arriscar uma compreensão do outro fora da cristandade de então, mesmo que disso, fossem os serviçais da conquista. O fruto esquizofrênico destas demandas paradoxais, no entanto, ainda assim, e talvez por isso mesmo, conseguiu se tornar uma gente distinta das demais que então haviam. Os autos são uma das faces deste experimento moderno por excelência, apagando o passado, vivendo no perfeito presente da festa e, eternamente, lançando ao futuro sua aporia.

### 3) Santidades

É chegado o fim do século XVI e a tarefa de criar o Estado do Brasil, província remota do império, está na sua infância, já encaminhada nos governos gerais, na limpeza da costa e na garantia de posse frente aos demais europeus. As vilas se constituem em cidades, os escravos de Guiné começam a ofertar braços e saberes, estabelecem-se as primeiras câmaras municipais e os colégios jesuítas disseminam a conduta apropriada ao novo estado. É bom lembrar que a costa brasileira, por ordem de D. Sebastião, em 1572, foi dividida e dois governos gerais, o do Norte cuja capital era Salvador e o do Sul com capital no Rio de Janeiro. É importante ressaltar que a qualidade de Estado mostrava a posição hierárquica rebaixada da terra e não chegava a ser Vice-Reinado, apesar de que a partir do século XVIII os governadores passaram a ser chamados de Vice Rei. Apenas em 1612, os dois estados seriam unificados. Em 1621, a capitania do Maranhão foi elevada a Estado do Maranhão e Grão-Pará englobando o território amazônico, o Maranhão e o Piauí, que só se desmembraram a partir de 1772. Contudo estes estados eram administrados diretamente por Portugal, não estavam sujeitos ao Estado do Brasil.

A passagem do exótico ao diferente, vista de longe, parece em vias de se completar. No entanto, a dúvida acerca do empreendimento persegue missionários, padres, aventureiros e capitães. Todos estes continuam a maravilhar-se, sob o impacto da experiência americana, a um passo da dominação destes povos selvagens. A conversão e o empreendimento exploratório vão deixando detritos de sua passagem. Sob o manto do constrangimento, cozem-se nas consciências os detalhes da tradução e da incorporação dos restos e dos despojos. Os valores dispendidos em tais encontros inéditos e os valores pragmáticos da dominação se chocam, se misturam. A invenção domina pela bricolagem.

Para prevenir que a passagem seja uma marcha inexorável da aculturação e contra o estabelecimento irrevogável da alteridade num quadro de comparações alienígenas, começam a se manifestar conceitos nascidos do encontro de indígenas e de

européus, novos tanto no conteúdo como no modo como são ritualizados. Começam a surgir os protótipos sociais que marcariam a formação desta terra: vaqueiros, ribeirinhos e caboclos, vão ser os depositários mestiços das margens do império. A eles serão transmitidas as heranças e os restos e caberá a eles a expansão do império. Neste entre-lugar da tradução, de acolhimento e/ou rejeição dos extremos, de busca pelo ideal de equilíbrio que seria a compreensão mútua, a conversão entre estrangeiro e nativo, a Visitação do Santo Ofício, episódio derradeiro do século, atravessou os comportamentos e expôs uma sociedade fortemente influenciada por todas as festas citadas até aqui e pela sanha da conquista..

A visita de Heitor Furtado de Mendonça, Deputado do Santo Ofício da Inquisição, em 1591, testemunha o fechamento da etapa de implantação da colônia e o início de sua consolidação e de sua expansão. Esta etapa teve como enredo a missão civilizadora que, desde a descoberta até a implantação do governo geral e deste à consolidação do domínio português, operou pela via da disciplina e da moralização cristã, do aparelhamento do estado, da manutenção de uma força de policiamento e de justiça. Depois da descoberta do exótico e a investigação dos povos restava a sistematização da colônia, cujo teste se encontra na aplicação do rigor da inquisição sobre os remanescentes deste processo de longa duração.

Os antecedentes da Inquisição são os seguintes: em 1546, Pero Campos Tourinho foi preso e se tornou a primeira vítima da Inquisição no Brasil. O Donatário de Porto Seguro foi acusado de não guardar os domingos e os dias santos, e por ter se autoproclamado Rei e Papa de sua Capitania. Capistrano de Abreu dá contas de que o misterioso João Cointa que apareceu envolvido na polêmica entre Villegagnon e os huguenotes, mais tarde se evadiu para a São Vicente e peregrinou pela Bahia e por Pernambuco “soltando palavras ímpias e semeando doutrinas heterodoxas” (1922, p. 3 e nota 4). Esperava recompensas dos portugueses pela sua traição aos franceses, embarcando com Estácio de Sá. Este, por sua vez, estava lhe enganando e, chegado à Bahia, entregou-o como herege aos braços portugueses da Inquisição, cujo processo teve como pena o degredo à Índia, donde nunca mais se soube dele (1922, p. 3 e nota 4). Em 1573, o francês Jean de Boulez é decapitado e depois queimado em Salvador, única execução em terras brasileiras, sob as ordens de José de Anchieta. Rafael Olivi, morador

em Ilhéus, é preso em 1574 por possuir livros suspeitos, entre os quais o Príncipe de Maquiavel (Abreu, 1922, p. 5; Mott, 2010, p. 19, 20).

Mas é, em 1591, que um aparato de produção de processos em massa aporta no Brasil, centenas de casos vem à luz. A instauração oficial, além da declaração de obediência de autoridades eclesiásticas e civis, teve como demonstração pública, uma festa, um Auto-de-fé, preparado minuciosamente, e anunciado com antecedência em cada uma das mais de sessenta igrejas e capelanias no Recôncavo Baiano, instando os fiéis que comparecessem ao Auto no domingo 28 de julho de 1591. Foi o maior ajuntamento e pompa até aquele momento na capital do Brasil, uma festa que por debaixo do luxo, punha todos em estado de alerta.

A chegada do Visitador foi descrita assim no *Acto da Publicação dos Editos da Fee e da Graça e da provisão de S. Magde. Que se leerao no primeiro Acto de Fé que se celebrou no Brasil na Sede da Cidade do Salvador Capitania da Baya de Todos os Sanctos a 28 de Julho e 1591*. Redigido pelo Notário do Santo Officio Manoel Francisco:

Se fez huã solemmissima procissão da Igreja de Nossa senhora dAjuda até a See Cathedral pelo muito reverendo senhor Dom Antonio Barreiros Bispo de todo o Estado do Brasil com seu cabido e com os da governança e da justiça e com todos os vigários curas e capelães e clérigos e confrarias e mais povo desta dita capitania.

Na qual solenidade levarão debaixo de um Palleo de tella de ouro ao senhor licenciado Heitor Furtado de Mendonça Capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio e visitador Apostolico em nome de Sua Alteza nas cousas de nossa Santa Fee catholica deste Bispado do Brasil.

E na dicta See estando o dito senhor visitador em huã cadeira de veludo cramessim guarnecida de ouro debaixo de hu dossel de damasco carmesim na capella maior asima dos degrãos junto do altar a parte do Evangelho, se disse a missa com muita solenidade aqual dixे o chantre com dous cônegos diácono e subdiácono.

E acabada a missa pregou o reverendo Padre Marçal Beliarte provincial da Companhia de Jesus a prégraçao da fee com muita satisfação

tomando por tema, *tu és petrus et super hanc Petram edificabo ecclesiam meam.*

Depois da pregação subio ao pulpito o Arcediago da ditta See Balthasar Lopez com huã capa de asperges de damasco branco e tella de ouro e com a cabeça descuberta leu e publicou em alta e inteligível voz os dous Editos da fee e da graça e o alvará de Sua Magestade per que perdoa as fazendas aos que se acusarem no tempo da graça.

E depois de os ter publicado sobei eu Notario ao mesmo pulpito com huã sobrepeliz e com a cabeça descuberta lei e publiquei a constituição e motu próprio do Santo Padre Pio Quinto de boa memoria em favor da Santa Inquisição e contra os que a ofendem e a seus ministros traduzida de latim em lingoagem portuguez.

Isto acabado deçeo o dito senhor visitador entre duas dignidades ao meio da Capella maior onde estava posto hum altar portátil ricamente ornado com huã cruz de prata arvorada e quatro castiçais grandes de prata com vellas acesas e com dous livros missais abertos em cima de almofadas de damasco sobre os quais missais estavao deitadas duas cruzes de prata e se assentou no topo do dito altar na parte do Evangelho na dicta cadeira de veludo que lhe foi logo trazida per hu capellão.

E estando assim assentado fizerao perante elle o juramento da fee conforme o Regimento, postos com ambos os joelhos no chão e com ambas as mãos sobre os ditos livros missais e cruzes de prata que neles estavao o governador geral e os juízes e vereadores e oficiais e mais pessoas pella ordem e modo que ao diante se segue nos termos seguintes. (Abreu, 1922, pp. 11-13)

Desta recepção emergem alguns pontos importantes neste fim de século. Existe uma inversão na composição da cena em relação aos encontros inaugurais que Vasco da Gama travou com as cortes africanas, árabes e indianas no Oceano Indico. Naquele momento, o visitante se intimidava com a pobreza da sua embaixada diante de cortes tão refinadas e ricas em seus cerimoniais de recepção ao estrangeiro, conforme o atesta o episódio do conflito entre Vasco da Gama e os altos funcionários do tesouro que desdenharam dos presentes que ele leva ao Samorim e que resultou na situação tensa de se tornarem reféns. Aqui pelo contrário, chega um poder superior, em pé de igualdade com a realeza, que intimida pelo luxo e pela riqueza uma população que, na sua maioria, nunca havia visto a metrópole. A ideia é infundir temor e subjugar.

Dáí que o rito inclui todos os clérigos de cabeça descoberta que beijam e tocam o regimento com a Cabeça. Outra é a postura do visitador entronizado tendo a seus pés a hierarquia do novo estado ajoelhada a jurar e a clamar por clemência. Donde em gesto de magnanimidade, ele manda que seja lido que “concedia quarenta dias de indulgência aos que ali se achavam presentes” (Abreu, 1922, p.14).

E depois que as dotas pessoas fizerao ao senhor visitador na dita forma os ditos juramentos e assinarão os termos deles atrás escriptos em prezença de todos, e se acabou toda a solenidade do dicto Acto de Fé logo eu Notário fiz fixar nas portas da dicta See o Edicto da fee e monitório geral em que o senhor visitador manda com penas de excommunhão maior, *ipso facto incurrenda*, cuja absolvição pera si reserva e de proceder como contra pessoas sospeitas na fee que todos os moradores, e por qualquer via residentes, estantes, ou vezinhos, desta dicta cidade do Salvador e de dentro de huã legoa ao redor dela denunciem e manifestem perante elle em termo de trinta dias primeiros seguintes, tudo o que souberem, de vista, ou de ouvida, que qualquer pessoa tenha feito, dito ou cometido contra nossa Sancta fee catholica e contra o que tem, cree e insina a Sancta madre Igreja de Roma, como mais larga e especificadamente se contem no dito Edito e monitório (Abreu, 1922, pp.17,18).

Capistrano de Abreu, com base no monitório, aponta para uma clemência e brandura celebradas, mas, que eram pouco prováveis num ambiente de contato constante com o sofrimento que embotava a sensibilidade. Mas a tônica era a confissão espontânea que, contudo, obscurecia-se com os cinco erros capitais que foram introduzidos nos tribunais por tal processo jurídico-religioso:

Negarem-se aos réus os nomes das testemunhas que os acusavam; proceder-se à relaxação, que é a morte natural, confiscação de bens e infâmia até a segunda geração por testemunhos singulares; empregarem tormentos; ficar infamado em sua pessoa e na de seus descendentes qualquer um, ainda depois de cumpridas as penas impostas posto que leves; preterirem-se e abandonarem-se as leis do reino pela simples autoridade do inquisidor (Abreu, 1922, p. 13)

Pode-se, assim, antever o ambiente de paranoia, delação, vingança e intriga que a instalação de tal tribunal causou na florescente sociedade baiana. Aqui, temos um fato interessante, a Visita mostra a formação dos sentimentos locais de natividade. Não há ainda uma integração, mas a ascensão de pertencimentos que, em seu berço, já se

encontram em risco, com a Inquisição, porque já há a consciência das diferenças em relação à matriz metropolitana e que qualquer um, por causa delas, pode a qualquer instante ser denunciado. Mesmo estando de acordo com a fé, há a certeza de que todos transigem nos seus comportamentos diários e nas suas formas de devoção.

Conforme Capistrano de Abreu: “Com a denominação vaga de blasfêmias, heresias, infrações dos mandamentos da igreja, etc... aparecem confessadas ou denunciadas varias feições da sociabilidade baiana” ( Abreu, 1922, p. 26). O que parecia corriqueiro e leve perante os leigos, não seria tolerado pelo visitador. A pressão que o luxo da presença do visitador, sua autoridade, que faz ajoelhar religiosos e governantes, a carta do rei, que lhe dá poder de polícia, tudo isso leva a uma aposta “o pecador confessa-se a toda pressa para aproveitar os dias de graça; o zelota vai com o mesmo ímpeto denunciar para não ser cúmplice, para aparentar devoção e fervor” (Abreu, 1922, p. 27).

Tem-se aí um refinamento do instrumento de segregação que propunham os jesuítas. O estímulo ao rompimento da solidariedade local por medo, por inveja, por devoção atua de forma brutal na correção dos costumes, ressaltando a idiossincrasia que a cristianização produzira. Como teste, media a profundidade que a aderência aos preceitos cristãos tinha na mentalidade destes homens comuns, na margem do império, longe demais da metrópole, enredados num território exíguo, cercado de um território desconhecido.

É, em meio à ameaça, que generaliza todo comportamento suspeito em pecado e, portanto, passível de punição, que as santidades surgem como algo intolerável e que fogia às categorias com as quais o Inquisidor conhecia na Europa. Sua chave de interpretação estava na mestiçagem que era inaceitável, sob qualquer dimensão do monitório, ainda que ela não fosse prescrita nele. A ambiguidade semântica que envolvia os objetivos e métodos da Inquisição criavam insegurança jurídica a todos. Nada mais distante do deslumbramento das descobertas e da admiração pelos indígenas. Agora é uma sociedade mestiça, assujeitada por estrangeiros dominadores, rodeados de pessoas de status indefinidos, de proveniência heterodoxa e envolvidos com escravos e indígenas que, na sua assimilação, iam deturpando a verdade cristã em derivações suspeitas. Mesmo que todos fossem obrigados a crer e a praticar o cristianismo, a

própria manifestação desta gente no mundo, nascida do exotismo, era *a priori* desconfiada e condenável. A inquisição impunha a inclusão esquizofrênica do outro nas escalas do império.

Falemos, portanto, da principal expressão festiva do movimento de invenção que brota, inesperadamente, do processo de disciplina e civilização. Foram chamadas Santidades, rebeliões armadas e seitas religiosas ocorridas na Bahia em fins do Século XVI e, que, em suas linhas gerais, podem ser consideradas como um sinalizador da transformação que o encontro e a conversão operaram nas mentalidades envolvidas. Por sua vez, está em jogo, mais uma vez, a festa como a mediação entre estes mundos culturais distintos, no entanto, estranhamente, amalgamados. Os rastros documentais descrevem os acontecimentos, nascidos de um processo jurídico-mágico, de confissão e de penitência. Este ato de filtragem nos autos de um processo, modifica os eventos, dados os erros processuais indicados acima, repetindo a modificação que as consciências realizaram diante dos conceitos estrangeiros a que foram submetidas nos primórdios do século que terminava num julgamento da alteridade.

Segundo Capistrano de Abreu era uma “festa extraordinária dos índios: caraíba, cousa santa, caraimohaga, santidade dos índios, acaraimohang, fazer santidade, aponta um vocabulário tupi do século XVI” (Abreu, 1922, p. 24). Opondo-se à dominação portuguesa e à catequese, através de um vocabulário carregado de traços do catolicismo, (é preciso não esquecer que as únicas fontes documentais para este evento são testemunhos jesuítas impregnadas de seu partido) aplicam os ritos tupinambás a uma escatologia cristã. O próprio nome do incidente é um legado jesuíta (um batismo sobre um nome original, perdido irremediavelmente e, contudo, sua única chance de sobrevivência, no seio do processo jurídico-religioso, é este nome emprestado).

A santidade consistia na chegada de um feiticeiro ou profeta, o caraíba, vindo de longes terras, a pregar a boa nova. Esperavam-no com ansiedade, para recebê-lo limpavam os caminhos, edificavam um tujpá em que se recolhia com seus maracás e outros apetrechos prestigiosos. O jubileu podia durar meses; enquanto fervia, apenas comia-se, bebia-se, dançava-se, e, fatalmente, brincava-se. O caraíba garantia o futuro mais phantastico. Para que caçar? As frexas disparariam por si, as caças viriam ter à casa. Para que trabalhar? As enxadas iriam a cavar nas roças, os mantimentos amadureceriam com fartura.

Nos efeitos materiais imediatos a santidade não devia diferir muito de uma praga de gafanhotos.

Os efeitos Moraes podiam ser outros. Os caraíbas que iam de uma a outro extremo da área da língua geral, concorreriam para manter a unidade de crenças e ritos. Pode-se comparalos mal, mesmo muito mal, com missionários como Malagrida que percorreu a pé os sertões do Maranhão a Bahia.

Os índios quinhentistas assimilavam também as novidades ultramarinas e sem repugnância fundiam-nas com os haveres tradicionais: de sua pendência para a sychrese a santidade não devia escapar (Abreu, 1922, p. 24, 25).

Foram vários episódios. Houve, em 1574, o caso de Antônio Dias Adorno, que, com os amigos, encontrou seis ídolos de madeira em forma humana e tamanho natural, aos quais devotaram ao uso como alvo sagrado. Instalaram dois mastros. “Mandara plantá-los o caraíba, que se dizia filho de Deus padre e da Virgem Maria, vindo de Portugal, fugido dos que o queriam crucificar. Por um subia ao céu, por outro descia” (Abreu, 1922, p. 25). Ainda há registro de índios fazendo a encenação diante dos ídolos, vindos diretamente do colégio da Companhia no Espírito Santo, num efeito não premeditado, dos autos como técnica de educação sobre as mentalidades locais.

Capistrano de Abreu mostra uma nuance de como estas escalas de valores, apesar da contribuição mútua, tinham uma recepção de mão única

“Aos índios não repugnavam os acessórios cristãos acumulados sobre a solidez do fundo nativo. Estranho seria que os acessórios christãos obscurecessem e tornassem aceitável aos catholicos o gentilismo do fundo. Pois desse sychretismo appareceram casos (Abreu, 1922, p. 26).

A mais documentada das Santidades foi a de Jaguaripe, em 1580, e tinha a ver com a migração dos Tupinambá e das guerras que vinham ocorrendo no litoral, estimuladas pela pregação dos caraíbas, grandes pajés que divulgavam a busca da Terra sem Mal (Vainfas, 1995, p. 105).

Os mais de 200 fólhos depositados na Torre do Tombo, segundo Vainfas, falam de um líder com nome de batismo cristão Antônio, que vivera num aldeamento em Ilhéus donde provinha seus rudimentos de catolicismo. Em 1584, ele já liderava saques, incêndios e assassinato de portugueses sob a incitação dos pregadores caraíbas,

acenando que o triunfo total estava próximo e com ele viria uma nova era de prosperidade e de abundância. Os índios não precisariam mais trabalhar porque as flechas caçariam sozinhas no mato e os frutos brotariam da terra sem que ninguém os plantasse. As índias velhas voltariam a ser jovens e os homens se tornariam imortais. Todos os portugueses seriam mortos ou tornar-se-iam escravos dos mesmos índios que então escravizavam (Vainfas, 2009).

Em sua confissão diante da Inquisição, Fernão Cabral de Tayde, natural do Algarve, homem de confiança da autoridade na Bahia, fala de como começou a Santidade do Jaguaripe:

Se levantou um gentio no sertão cô huã nova seita que chamauão santidade auendo hum que se chamaua papa e huã gentia que se chamaua may de Deos e o sacristão, e tinhão hu ídolo a que chamauao Maria que era huã figura de pedra que nê ddemonstraua ser figura de homê nê de molher nê de outro animal, ao qual ídolo adorauão e rezauão certas cousas pe contas e pendurauão na casa que chamauão igreja huãs tauoas com hus riscos que diziam que eram contas bentas e assim ao seu modo, contrafaziam, o culto deuino dos christãos (Abreu, 1922, p. 35; Vainfas, 1995, p. 52,53).

Para as confissões completas de Fernão Cabral de Tayde (Abreu, 1922, p. 35-39). No mesmo processo, há ainda a confissão de Luisa Barbosa (Abreu, 1922, p. 83-85) e Dona Margarida Costa, (Abreu, 1922, p. 101, 102).

O triunfo da Santidade ultrapassava, assim, ao achamento da Terra sem Males, o paraíso Tupi que os etnólogos tanto apreciam, cuja busca teria outrora conduzido este grupo para o litoral atlântico da América do Sul<sup>70</sup>. Eles inventaram no aqui e agora de suas existências, sua terra, fundindo crenças e numa mosaico inédito que era intolerável para a Metrópole. Os portugueses assustados organizaram expedições aos sertões para destruí-los. Contudo, o fidalgo Fernão Cabral de Tayde convenceu a troca da expedição de extermínio por outra, diplomática, de mamelucos, muito bem versados na língua, que atrairia os rebeldes à sua fazenda com promessas do paraíso na terra, liberdade de culto, que era também liberdade de festa.

O papel dos mamelucos neste acontecimento ilustra a fusão, a necessidade de se valer de seres que, estando à margem, estavam na condição de interlocução. O sem

---

<sup>70</sup> Para uma exposição dos estudiosos do profetismo Vainfas, 1995, pp. 41-46.

sentido do encontro de 1500 havia produzido, como desdobramento, estes pontos de negociação. Mas como a sequência da Santidade demonstra, a negociação sofre reveses e o poder aglutinador e absorvente da festa torna a jogar os agentes na mesma arena de confusão, que o Santo Ofício tentaria elucidar.

Fernão Cabral, ao invés de destruí-los, ajudou os índios para que erigissem sua igreja nas proximidades da casa-grande, os quais continuaram reverenciando seu ídolo de pedra; continuaram com seus bailes e fumos; continuaram, enfim, a estimular fugas e rebeliões em toda a capitania, em escala talvez maior do que antes. As terras de Fernão Cabral se transformaram, assim, no palco da grande festa indígena e no principal refúgio de índios cativados ou aldeados na Bahia (Vainfas, 1995, p. 95-97).

Durante cerca de seis meses, a Santidade floresceu no engenho escravista de Jaguaripe, transtornando a população colonial, provocando a ira dos jesuítas e dos demais senhores de engenho da região. O governador Teles Barreto enviou, então, uma derradeira expedição à qual nem Fernão nem os índios opuseram resistência. A igreja indígena foi queimada, o ídolo e os objetos de culto confiscados; a multidão de índios foi reescravizada, devolvida aos antigos senhores ou às missões, sendo os principais líderes aprisionados e talvez desterrados, com exceção de Antônio, caraíba-mor, que simplesmente desapareceu sem deixar rastro. Isto se passou em 1585.

Fernão Cabral chegou a se reconciliar com o governador, mas a Inquisição que chegara, em 1591, não deixou o assunto morrer. Ele foi preso e processado, donde provêm os documentos deste episódio que relatam a maneira pela qual os colonos, os mamelucos, se relacionaram com a religiosidade proposta pela Santidade e servem como indício de como a mestiçagem cultural, à guisa de entendimento, operava naquele momento. É bom recordar mais uma vez que os religiosos cristãos não reconheciam religião entre os naturais da terra.

Ronaldo Vainfas além de citar os mitos tupis do paraíso e da encarnação dos heróis arquetípicos, fala dos ritos que trazem a festa para o epicentro da religiosidade mestiça e explica o motivo para escolher a Santidade como fechamento deste texto e deste século de viagens e encontros.

É o caso dos bailes em que os índios se comunicavam com os mortos, danças que Vainfas chamou de "o baile dos espíritos".

“É o caso da utilização de cabaças mágicas, chamadas por eles de maracás, objetos que tinham o poder de abrigar os parentes mortos e fazê-los falar, sempre adornados com plumas e personificados com narizes, bocas, olhos, cabelos. Estes objetos, tomados diretamente dos pajés e presentes nas celebrações indígenas, como os relatos anteriores apontaram, estavam carregados de mana e da memória dos ancestrais. O ídolo da Santidade era de pedra, mas possuía os mesmos caracteres dos tradicionais maracás, chamando-se Tupanasu, quer dizer, Deus Grande. É também o caso do uso do tabaco até o limite da embriaguez ou do transe místico, rito fundamental para a comunicação com os ancestrais - tão importante que os portugueses chamaram o tabaco de "erva santa" e a qualificação da cerimônia indígena como "santidade". Era em tais cerimônias que os grandes pajés - os pajé-açu ou caraíbas - pregavam a incansável busca da Terra sem Males, fosse pela migração, fosse pela guerra” (Vainfas, 1995, p. 135-137).

Aqui, os elementos exóticos, captados nas primeiras missivas, permanecem intactos naquilo que este texto ilustra<sup>71</sup>. O exotismo das plumagens e da decoração, impregnando os objetos de culto e a presença do ídolo, atizam o imaginário jesuíta, assim como as falanges celestes cristãs atizam o que Vainfas chama de messianismo indígena. As drogas do sertão animam os espíritos e incendeiam a suspeita. Por fim, a migração e a guerra comuns a uns e a outros, de ambos os lados do Atlântico, anteriores ao encontro dos dois [se bem que existissem um para o outro como virtualidade no horizonte da aventura (a profecia, deste modo, desde o advento do encontro em 1500, passara à fatualidade, aumentando, ainda mais, a força da predição e da celebração pela qual ela se proclama)]. Os portugueses e seu catolicismo ibérico processional, (conheciam as guerras santas e migravam pelo mundo, eram a ponta de lança da salvação cristã) não se furtaram a serem cooptados por tais deslizamentos de uma mentalidade sobre a outra<sup>72</sup>.

O chefe do movimento, ao mesmo tempo, em que dizia ser o herói Tamandaré, dizia ser também o verdadeiro Papa, e nomeava *bispos* e *santos* entre os principais pregadores. São Paulo, São Luiz, eis alguns maiores do clero indígena da Santidade. Sua mulher, ou a principal delas, índia que chegaria a liderar o culto nas terras de

---

<sup>71</sup>Léry havia descrito uma santidade, durante seu período no Brasil (Vainfas, 1995, p. 57).

<sup>72</sup> Um texto interessante a ser escrito poderia se valer da leitura dos eventos da Santidade de Jaguaripe, à luz dos capítulos: “O Rei-estrangeiro ou Dumézil entre os Fiji” e “Capitão Cook, ou o Deus Agonizante - Uma cadeia de eventos que não poderia ser prevista nem impedida” em Sahlins (1990).

Fernão Cabral, tinha por título Santa Maria Mãe de Deus. O clero da Santidade indígena transcrevia a corte celeste católica segundo o contexto local e materializar essa comunidade espiritual que transcendia os pertencimentos. Por isso é notável que enquanto bailavam e fumavam a erva santa, o tabaco, os índios oravam com os rosários de Nossa Senhora, faziam confissões em cadeiras de um só pau e adoravam cruzes (Vainfas, 21995, pp. 77, 81). A festa está em primeiro plano, e se ajusta aos autos, agora numa interpretação livre do hábito jesuíta, paradoxalmente dele devedora, por ele aberta a porta da tradução.

Este episódio e estas estranhas infusões de cada um dos envolvidos nesta empresa, mostram a difícil peleja e a negociação do entendimento iniciado naquela praia da Bahia com pantomimas e trocas e que acabou por desembocar num turbilhão de violências em nome da versão única, da autoridade eclesial legitimada sobre a interpretação. Todos os esforços de compreensão, as missas, os batismos, as embaixadas, as catequeses e as guerras episódios de festa naquilo que carregam de extraordinário, de ambíguo, de incerteza e de fluidez como prometia aquele primeiro lançamento ao Mar Tenebroso.

## VII) Breviário das Festas

Os relatos, tal como aqui tomados, se justapõem num movimento ascendente: a consagração da empresa, as embaixadas, as guerras, os batismos e as heresias vão se tramando numa rede de significações que contêm o vazio do encontro com outrem *in extremis*. São dispositivos voláteis poderosos da ficção do sentido, capazes de fornecer a energia de ativação de relacos sociais, um catalisador das potências sociais ali investidas que ativando-as em explosão, só pode ser festiva. Nestas forças em jogo a

ação sagrada coopta todas as atividades sociais concertadas na adoração que é manifesta pelas festas. Só o sagrado pode conter esta situação de risco, fazendo com que ele exploda. As festas, administrando este sagrado, preparam o terreno para a convivência dos inconciliáveis. As festas em cada um dos casos descritos são o gatilho pelo qual estes eventos dão entrada no imaginário dos povos, elas desenham a memória e modelam a narração da memória.

As festas substituem a origem, convencendo-a, modelando como ela pode e vai ser dita. A partir delas um retorno à origem absoluta é impossível, a história que delas deriva é um incontornável das mentalidades que as forjaram e foram forjadas nestes rituais. A religião e as festas, co-fundidas na bandeira que peregrina pelos mares e que desfila em terras que, até então, ela desconhecia, são o emblema material captado por registros literários e iconográficos. O acontecer festivo atravessa e alinha este nascimento de muitos nascimentos. O rito solene dos reis esconjura e libera a nave que aporta e crava sobre o novo, os itens materiais de outra história que, doravante, não podem ser separados na medida em que transformou uns e outros. O novo (o que não tem nome nem referente na experiência) precisa ser dominado por uma tradição.

A cruz de Duvignaud encontra aqui sua replicação. “A cruz imobiliza a amplidão confusa, instável, presa de convulsões de forças inomináveis, aos movimentos de forças incontroláveis [...] sua polissemia constitui sua evidente solidez ucrônica” (Duvignaud, 1977; p. 84).

Assim é que se fixa a cruz sobre o exótico pra convertê-lo em entidade administrável. O novo, a energia originária deste encontro, sob o império do estranho/estrangeiro é submetida ao exercício ritual de comparação que toda a embaixada comporta. A suspeita do ininteligível precisa ser esconjurada com um nome, uma língua, um costume e uma religião, a unidade em face do politeísmo<sup>73</sup>. O batismo e a conversão não são apenas uma desculpa para a pilhagem, a própria pilhagem é um efeito deste destino que se constrói em festa, um aspecto desta festa originária que, não podendo ocultar o sem-sentido (ou sentido múltiplo), termina por tomar de assalto e trucidar. A agonia pelo sentido também move a mortandade.

---

<sup>73</sup> Sobre o politeísmo dos valores e dos deuses ver, entre outros: Perez, 2004.

Por sua vez, os batizados, como semente desta criação, escapam aos pais em sua independência<sup>74</sup>. A festa não pode ser contida. Uma vez disparado o processo de transmissão, os filhos devoraram a herança dos povos e na duração de séculos produziram, no caso do Brasil, milhares de grupos devotados à festa tanto na sua religiosidade ao pé-da-letra (citemos os maracatus, as congadas, os ritos de possessão em geral, as celebrações católicas, dentre as miríades que acontecem todos os dias) como na sacralização dos eventos mundanos (o futebol, o bar e a praça). Aqui já não se tratam apenas de espaços de imantação, que se substituem no tempo, através de diferentes epifanias do sagrado. Trata-se de completar a ascensão, fazendo o deslocamento da localização geográfica para o tropo da permanência temporal. As festas imantam o lugar do discurso histórico, o herói clássico passa a herói moderno, que, sob o signo da festa, marca o arranhar da natureza, fabricando o dispositivo pelo qual os homens revivem e duram além de sua própria existência.

Tal é o caso da Santidade de Jaguaripe, interrompida, mas não destruída, já que o princípio que engendra sua disseminação não pode ser detido. Enquanto ela se extinguiu, um milhão de outras prosseguiram na produção das ramificações festivas que hoje, através de seus próprios batismos, embaixadas, bandeiras e diferenças, são tomadas como bens tradicionais e testemunhos da singularidade deste povo. Povo este, que estranhamente está relacionado com aquele nascido daqueles séculos que lutavam com a proximidade do sem-sentido, através do consumo de riquezas no luxo e na destruição, confrontadas com a absoluta carência e a morte agonizante no seio de um mundo inóspito. O recurso ao maravilhoso das cerimônias e os relatos deste assombro e das agonias marcaram o século XVI e a invenção de um modo de estar no mundo que naquela época ainda não tinha nome, distinto daqueles de lá, mas estreitamente ligados a esta proveniência sem origem, exorcizada e ainda assim re-possuída, tornados outros distintos daquilo que acharam que deveríamos ter sido, outros do que gostaríamos de sê-lo.

À Santidade coube a imortalidade dos processos, dos documentos, dos arquivos, só perturbada pelo esquecimento (o esquecimento da história, da dor, da última festa). A festa, ameaçada pelo porvir, assegura-se, contudo, pela repetição periódica, sem se distanciar do elemento primeiro, o nada (o vazio que resta na questão do porquê

---

<sup>74</sup> A propósito do rebatismo nas Santidades ( Vainfas, 1995, pp. 121,122)

festejamos, da explicação da alegria típica deste povo). Cada camada histórica se superpõe sem alcançar um fim. Sem fim/sem sentido, entendidos duplamente, já que não acabam simplesmente, transformando-se na duração e, ao mesmo tempo, sem a finalidade de responder à indagação do ser de uma vez por todas. Essa passagem que ainda hoje, experimentamos em carne viva, no seio do paradoxo da dor e da delícia de quase ser, sem nunca sê-lo enfim de uma vez por todas. Por isso, vivemos na expectativa da próxima festa, precisando que o outro participe conosco desta festa, para, por um instante, ser completos outra vez, efêmeros lapsos de completude num oceano de onde tudo emerge e para onde tudo precipita.

## VIII) Referências Bibliográficas

Abreu, Capistrano. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Confissões da Bahia. 1591-1592.* Série Eduardo Prado. 1922.

Affergan, Francis. *Exotisme et Alterité: essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie.* Paris: Presses Universitaires de France, c1987.

Albuquerque, Luís de. *Navegadores, Viajantes e Aventureiros Portugueses.* Lisboa, Caminho, 1992.

Aganbem, Giorgio. *O que é um dispositivo?* Revista Outra travessia, Florianópolis, n. 5, p. 9-16, jan. 2005. ISSN 2176-8552. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576>. Consultado em: 19 jan. 2016.

Anchieta, José de. Navarro, Eduardo de Almeida (ed). Teatro. Martins Fontes. 2006.

Almeida, Fr. António José de, O.P. *Santa Úrsula e as Onze Mil Virgens segundo as traduções portuguesas quinhentistas da Legenda Aurea. Textos e Ilustrações.* Revista Via Spiritus. V. 18 (2011), p.113-156.

ARAUJO, Emanuel. *O Teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial.* Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

Bakhtin, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de Francois Rabelais.* 5 ed. São Paulo: Hucitec, 2002.

Barboza Filho, Rubem. *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana.* Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000.

Barthes, Roland. *Como viver junto: simulações romanescas de alguns espaços cotidianos : cursos e seminários no Collège de France, 1976-1977*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Bastide, Roger. *Conclusão de um debate recente: o pensamento obscuro e confuso*. In *A Crise do pensamento moderno 3*. São Paulo. Tempo Brasileiro. 1970.

Bastide, Roger. *O sagrado selvagem*. *Cadernos de Campo*. v. 2, n. 2 (1992) pp. 143-157.

Barros, João de. *Décadas da Ásia*. vol.1. Lisboa: Regia Officina Typografica. 1778 (1552). Disponível em Biblioteca Nacional Portugal. Da Asia de João de Barros e de Diogo do Couto. [http://purl.pt/7030/3/1-79443-p/1-79443-p\\_item3/index.html#/6](http://purl.pt/7030/3/1-79443-p/1-79443-p_item3/index.html#/6) consultado em 11/08/2015.

Bataille, Georges; Piel, Jean. *A parte maldita; precedida de, A noção de dispêndio*. 2.ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

Benjamin, Walter. *Rua de mão única; Infância berlinense: 1900*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BENJAMIN, Walter; DEMETZ, Peter. *Reflections: essays, aphorisms, autobiographical writing*. New York: Schocken Books, 1986

Bittencourt, Adalzira. *Genealogia e linhagem dos Albuquerque-Cavalcanti* in *Revista Genealógica Latina*. Instituto Genealógico Brasileiro, Volumes 8-11;1956. pp. 225-233

Boëchat, Melissa Gonçalves; Cornelsen, Elcio Loureiro; Andermann, Jens. *Olhares e imaginários sobre a América Latina dos séculos XVI e XVII : Hans Staden & Felipe Guamán Poma de Ayala*. 2012. 215 f., enc.: Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras. Disponível em : <http://hdl.handle.net/1843/ECAP-8RSFP3> consultado em 20/04/2015.

Borges da Fonseca, Antônio José Victoriano. *Nobiliarchia Pernambucana*. V. I. Rio de Janeiro: Annaes da Bibliotheca Nacional. 1925

Botelho, J. B., Costa, H. L. da: Pajé: reconstrução e sobrevivência. *História, Ciências, Saúde. Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 4, p. 927-56, out.-dez. 2006.

Bourciez, Édouard Eugène Joseph. *Les moeurs polies et la littérature de cour sous Henri II*. Paris: Librairie Hachette Et Compagnie. 1886. Disponível em <https://archive.org/stream/lesmoeurspoliese00bouruoft#page/432/mode/2up/search/Poitiers>, consultado em 12/10/2015.

Bourdieu, Pierre. *Les trois modes de connaissance et Structures, habitus et pratiques*. In *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Geneve, Lib. Droz, 1972. p. 162-89.

Braga, Theophilo. *História da Poesia Popular Portuguesa*. Typographia Lusitana, Porto, 1867.

Braudel, Fernand. *Gramática das civilizações*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Cabeza de Vaca, Alvar Nuñez. Naufrágios y comentários. Calpe, Madrid. 1922. Disponível em <https://archive.org/stream/naufragioscomen00nbudrich#page/n17/mode/2up>, consultado em 14 /09/2015.

Caillois, Roger. *Le sacré de transgression: Théorie de la fête* in *L'homme et le sacré*. Cap. 4. Paris: Gallimard, 1989 [publicado originalmente em 1939], p. 127- 168; et Appendice III - Guerre et sacré, p. 219-242

Caillois, Roger. *O homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70; São Paulo: Martins Fontes, 1979.

Cardim, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Belo Horizonte: ed. Itatiaia. 1980.

Carvalho, Felipe Nunes de. *Antroponímia, Aculturação e estatuto dos Escravos nos primórdios do Brasil* in Silva, Maria Beatriz Nizza da (coord.). *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*. Lisboa: Editorial Estampa. 1995.

Carta do Preste João das Índias. Coleção Versões Latinas Medievais. Ed. Assírio e Alvim. 1998. Também disponível em <https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/3714/1/Ramos%20-%20Carta%20Preste%20Joao%20-%201998.pdf> consultado em 18/07/2015.

*Cartas, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre Joseph de Anchieta*. Cartas Jesuíticas, v. III. Ed. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 1933

Casal, Ayres do. *Corografia Brasílica ou Relação Historico-Geografica do Reino do Brazil composta e dedicada a Sua Magestade Fidelissima por hum presbítero secular do Gram Priorado do Crato*. Rio de Janeiro: Imprensa Régia. 1817.

Castanheda, Fernão Lopes de. *História do descobrimento & conquista da Índia pelos portugueses por Fernão Lopes de Castanheda*. Coimbra, 1552-1561. 8 v. Décadas da Ásia disponível em <http://purl.pt/7030/3/>

Clougas, Ivan. *Henri II*. Paris: Fayard. 1997.

COSTA e SILVA, Alberto. *A manilha e o libambo: A África e a escravidão, de 1500 a 1700*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

Costa, Emília Viotti da. *Primeiros Povoadores do Brasil: o problema dos degredados*. Revista Textos de História, Vol. 6, n. 1 e 2. P. 87-100. 1998

Cruz, António. *No V centenário de D. Manuel I* In: Revista da Faculdade de Letras. História (Porto) v. 1 pp. 1-76. 1970 <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3095.pdf> consultado em 08/10/2015.

DaMatta, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DaMatta, Roberto da. *O que faz o Brasil, Brasil ?* 12. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

Durão, Santa Rita. *Caramuru: Poema épico do descobrimento da Bahia*. Martins Fontes. São Paulo . 2005

Durkheim, Emile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

Denis, Ferdinand. Une fête brésilienne célébrée à Rouen en 1550 suivie d'un fragment du XVIe siècle roulant sur la théogonie des anciens peuples du Brésil et des poésies en langue tupique de Christovam Valente, par Ferdinand Denis. Paris: J. Techener. 1850.

Elias, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

Ferreira Jr., Amarilio; Bittar, Marisa. *Pluralidade linguística, escola de bê-á-bá e teatro jesuítico no Brasil do século XVI*. Educ. Soc.[online]. 2004, vol.25, n.86, pp. 171-195. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/es/v25n86/v25n86a09.pdf> consultado em 17/11/2015.

Ferreira, José. *Topónimos: Calicute*. Enciclopédia virtual da Expansão Portuguesa. Centro de História D'Aquém e D'Além Mar (CHAM). Universidade Nova de Lisboa. Disponível em <http://www.fcsh.unl.pt/cham/eve/#> consultado em 08/08/2015.

Ficalho, Conde de. *Viagens de Pero da Covilhã*. Lisboa: Fronteira do Caos, 1989.

Freire, Laudelino. *Grande e Novíssimo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: ed. José Olympio. 1954.

Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 49 ed. São Paulo: Global, 2013.

Forsyth, Donald W. *Three Cheers for Hans Staden: The Case for Brazilian Cannibalism*. Ethnohistory. v. 32, No. 1 (Winter, 1985), pp. 17-36.

Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*. 7.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

Gadelha, Regina Maria A. Fonseca. *Para além da Catequese: Artes e ofícios dos Jesuítas na Província do Brasil* (Séculos XVI-XVII) in Bingemer, Maria Clara Luchetti; Neutzling, Inácio; MacDowell, João A. (Orgs). *A Globalização e os Jesuítas: origens, história e impactos*. Anais do Seminário Internacional realizado em 25 e 29 de setembro de 2006 na PUC-RJ, Unisinos-RS, FAJE-MG. Vol. II. Edições Loyola, SP. 2007.

García, Sebastián. *Monasterio de Guadalupe, centro de fe y de cultura*. Madrid: Guadalupe. 1993.

Gürkan, Emrah Safa. *Espionage in the 16th Century Mediterranean: Secret Diplomacy, Mediterranean Go-betweens and the Ottoman Habsburg rivalry*. Tese de Doutorado. Georgetown University. Washington. 2012. Disponível em <http://hdl.handle.net/10822/557617>

Gruzinski, Serge. *A águia e o dragão: ambições europeias e mundialização no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015

Grillot, Thomas; Larchet, Nicolas. *À Table! Alimentation et sciences sociales*. 2015, disponível em <http://www.laviedesidees.fr/A-table-Alimentation-et-sciences-sociales.html> consultado em 07/06/2015

Hadot, Pierre. *La Fin du Paganisme* in Puech, Henri Charles (org). *Histoire des Religions*. Vol. II. Encyclopédie de la Pléiade. Paris: Pléiade. 1972

Hernandes, Paulo Romualdo. *Santa Isabel e Nossa Senhora visitam o teatro de José de Anchieta*. HISPANISTA – Vol XIV nº 53 – Abril – Mayo – Junio de 2013. Disponível em <http://www.hispanista.com.br/artigos%20autores%20e%20pdfs/427.pdf> consultado em 15/11/2015.

Jancso, Istvan; Kantor, Iris. *Festa: cultura & sociabilidade na América portuguesa*. 2 v. São Paulo: Hucitec, 2001.

Kockel, Marcelo Fidelis. *Naufrágios e outros infortúnios na História Trágico-Marítima da carreira da Índia (Séculos XVI e XVII)*. 126 f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho, Franca, 2014. Disponível em <http://www.franca.unesp.br/Home/Pos-graduacao/dissertacao-versao-final.pdf> consultado em 01/07/2015.

Krief, Huguette; Riquemora, Sylvie (orgs). *Fêtes et imagination dans la littérature du XVIe au XVIIIe siècle*. Collection Textuelles. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence (PUP). 2004

Lanciani, Giulia. *Os relatos de naufrágio na literatura portuguesa dos séculos XVI e XVII*. Coleção Biblioteca Breve, Vol 41. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa. 1979.

Las Casas, Bartolomeu. *História de las Índias*. Livro I, v. II, cap. CLXXIV. Imprenta de Miguel Ginesta, Madri. 1875.

Lestringant, Frank. *Cannibals: The Discovery and Representation of the Cannibal from Columbus to Jules Verne*. Berkeley: University of California Press, 1997.

Lestringant, Frank. *Histoires tragiques et vies des hommes illustres: la rencontre des genres. À propos de quelques histoires orientales chez Belleforest et Thevet, Le Roman à la Renaissance*, Actes du colloque international dirigé par Michel Simonin (Université de Tours, Centre d'études supérieures de la Renaissance, 1990), publiés par Christine de Buzon, Lyon, RHR, 2012. Disponível em <http://www.rhr16.fr/ressources/roman-rennaissance> Consultado em 10/12/2015.

Lestringant, Frank. *L'Histoire d'André Thevet, de deux voyages par luy faits dans les Indes Australes et Occidentales (circa 1588)* Colloque International Voyageurs et images du Brésil MSH-Paris; Table 2 - Les récits de conquête et de colonisation. 10 décembre 2003

Lispector, Clarice. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998

Löfgren, Alberto; Sampaio, Teodoro. *Hans Staden: suas viagens e cativo entre os selvagens do Brasil*. Typ. da Casa Eclectica. São Paulo. 1900

Maclean, Frances. The Lost Fort of Columbus. *Smithsonian Magazine*. Jan 2008. Disponível em <http://www.smithsonianmag.com/history/the-lost-fort-of-columbus-8026921/> consultado em 26/06/2015.

Madeira, Angélica. *Navegar é preciso, contar também* in *Revista de História*, 19/09/2007. Disponível em <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/navegar-e-preciso-contar-tambem> consultado em 29/06/2015.

Mariotto, Elisabeta. *Verbete: João de Barros*. Instituto Camões da Cooperação e da Língua. Centro Virtual Camões. Disponível em <http://cvc.instituto-camoes.pt/seculo-xvi/joao-de-barros.html#.VcpE6PIVhBc> consultado em 11/08/2015.

Marques, José. *Leitura Crítica, Notas e Estudo Introdutório in Roteiro da Primeira Viagem de Vasco da Gama à Índia*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 1999.

Martín Jiménez, Virginia. *El primer asentamiento castellano en América: el fuerte de Navidad*. In *Estudios sobre América: siglos XVI-XX*. In Escudero, Antonio Gutiérrez ; Laviana Cuetos, María Luisa (coord.). La Asociación Española de Americanistas en su vigésimo aniversario. Sevilla: Asociación Española de Americanistas. p. 463-482. 2005

Metcalf, Alida C. *Millenarian Slaves? The Santidade de Jaguaripe and Slave Resistance in the Americas*. *The American Historical Review* Vol. 104, No. 5 (Dec., 1999), pp. 1531-1559.

Maura, Juan Francisco. *Los Naufragios de Alvar Nuñez Cabeza de vaca: O el arte de la Automitificación*. Frente de Afirmación Hispanista, México. 1988.

Mauss, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2001.

METRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambas e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. 2. ed. São Paulo: Nacional: Universidade de São Paulo, 1979.

Mott, L. *Bahia: inquisição e sociedade* [online]. Salvador: EDUFBA, 2010. Disponível em <http://books.scielo.org/id/yn/pdf/mott-9788523208905-03.pdf>, consultado em 24/11/2015.

Nóbrega, Manuel da. *Cartas do Brasil. Cartas Jesuíticas I*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia. 1988.

Nunes da Silva, T. G. O Reino do Preste João imaginado no século XVI in *Anais da XV*

reunião da ANPUH-Rio. 2012. Disponível em:

[file:///E:/04%20Marcos/doutorado/textos%20para%20o%20doutorado/1338345356\\_ARQUIVO\\_Thiago\\_Gredilha-ApresentacaoANPUH.pdf](file:///E:/04%20Marcos/doutorado/textos%20para%20o%20doutorado/1338345356_ARQUIVO_Thiago_Gredilha-ApresentacaoANPUH.pdf) Consultado em 18/07/2015.

Pastoureau, Michel. Vers une Histoire des Couleurs: Possibilité et Limites. Académie des Beaux-arts. Communication du Séance du 20 mars 2005. Disponível em: <http://www.academie-des-beaux-arts.fr/actualites/travaux/%20comm.%202005/04-pastoureau.pdf> consultado em 20 de agosto de 2015.

Pereira, António dos Santos. “*Pero da Covilhã e Afonso de Paiva, de Castelo Branco: Agentes Secretos de D. João II*”, in Anais Universitários. Série Ciências Sociais e Humanas, Covilhã, Universidade da Beira Interior, n.º 1, 1990, pp. 147-155.

Perrone-Moisés, Beatriz; Sztutman, Renato. *Notícias de uma certa confederação Tamoio*. Mana [online]. 2010, vol.16, n.2, pp. 401-433.

Perez, Léa Freitas. *Conflito religioso e politeísmo dos valores em tempos de globalização*. V Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões, Juiz de Fora/MG, 27 a 30 de maio de 2003. Disponível em <http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a25-lfreitas.pdf>, consultado em 10 de novembro de 2015.

Perez, Léa Freitas. *Dionísio nos trópicos: festa religiosa e barroquização do mundo – por uma antropologia das efervescências coletivas*. Passos, Mauro (org). A festa navida: significado e imagens. Petrópolis, vozes, 2002.

Perez, Léa Freitas; Amaral, Leila.; Mesquita, Wania. *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

Perez, Léa Freitas. *Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil*. Porto Alegre: Medianiz, 2011.

Pompa, Cristina. *O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico*. Revista das Índias, 2004, vol. LXIV, num. 230. pp. 141-174.

Quicherat Jules. *Une fête brésilienne célébrée à Rouen en 1550 par Ferdinand Denis*. In: Bibliothèque de l'école des chartes. 1852, tome 13. pp. 495-497 disponível em [www.persee.fr/doc/bec\\_0373-6237\\_1852\\_num\\_13\\_1\\_445105](http://www.persee.fr/doc/bec_0373-6237_1852_num_13_1_445105) consultado em 09/10/2015.

*Relação do Português Anônimo* in Amado, Janaína; Figueiredo, Luiz Carlos. Brasil 1500: quarenta documentos. Brasília: Ed. UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. 2001.

*Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*. Biblioteca Clasica. Tomo CLXIV. Madrid: Librería de Viuda de Hernando Y Compañia. 1892.

Ribeiro, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Ricoeur, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. UNICAMP. 2007.

Ruiz, Teófilo. *A king travels: Festive Traditions in Late Medieval and Early Modern Spain*. 2012. Princeton University Press.

Said, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

Santos, Robson Luiz Lima. *Anti-semitismo na Companhia de Jesus (1540-1593)*. Tese de Doutorado. Novinsky, Anita Waingort (Orientadora). USP.FFLCH. 2007 disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-19032008-105825/pt-br.php>, consultado em 07/11/2015.

Seixo, Maria Alzira; Abreu, Graça (orgs). *Les Récits de voyages – typologie et historicité*. Atas do Colóquio de Paris, Centro Cultural Português da Fundação Calouste Gulbenkian, Universidade de Sorbonne- Paris IV. 22-23 de outubro de 1996.

Simmel, Georg, *O conflito como socição*. (Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury). RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 10, n. 30, pp. 568-573. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html> consultado em 15/11/2015.

Silva, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: A África e a escravidão, de 1500-1700*. Nova Fronteira. Rio de Janeiro. 2011.

Sousa, Jorge Pedro. *A Relação da Muito Notável Perda do Galeão Grande São João e a génese do jornalismo lusófono*. Núcleo de Pesquisa de Jornalismo do VI Encontro dos Núcleos de Pesquisa da Intercom. Biblioteca on line das ciências da comunicação. 2007. Disponível em <http://www.bocc.ubi.pt/pag/sousa-jorge-pedro-jornalismo-lusofono.pdf> consultado em 06/07/2014.

Subrahmanyam, Sanjay. *Three ways to be Alien: Travails & Encounters in the Early Modern World*. Boston: Brandeis University Press, 2011.

Subrahmanyam, Sanjay. *Three ways to be Alien: Travails & Encounters in the Early Modern World*. Boston: Brandeis University Press, 2011.

Subrahmanyam, Sanjay. *Three ways to be Alien: Travails & Encounters in the Early Modern World*. Boston: Brandeis University Press, 2011.

Thevet, André. *As Singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia. 1978

Thevet, André. *Les singularitez de la France Antarctique*. Notes et commentaires Gaffarel, Paul. Paris: Maisonneuve & Cie. 1878

Tinhorão, José Ramos. *As festas no Brasil Colonial*. São Paulo: ed. 34. 2000.

Toledo, César de Alencar Arnaut; Ruckstadter, Flávio Massami Martins; Ruckstadter, Vanessa Campos Mariano. *O Teatro Jesuítico na Europa e no Brasil no século XVI*. Revista HISTEDBR On-line, Campinas, n.25, p. 33–43, mar. 2007 disponível em [http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/edicoes/25/art03\\_25.pdf](http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/edicoes/25/art03_25.pdf) consultado em 17/11/2015.

Trocmé, Étienne. *Le christinisme, desorigines au concilie de Nicée* in Puech, Henri Charles (org). *Histoire des Religions*. Vol. II. Encyclopédie de la Pléiade. Paris: Pléiade. 1972

Todorov, Tzvetan. *A conquista da America: a questão do outro*. Lisboa: Litoral Edições, 1990.

Todorov, Tzvetan. *O homem desenraizado*. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. Record. 1999.

Vainfas, Ronaldo. *A Heresia dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. Companhia das Letras. São Paulo. 1995.

Vainfas, Ronaldo (dir). *Dicionário do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: ed. Objetiva. 2001.

Vainfas, Ronaldo. *Rituais indígenas que não se apagam: a catequização frustrada*, disponibilizado em 16/06/2009 <http://www.rumoatolerancia.fflch.usp.br/node/2202>; consultado em 20/08/2011.

Vasconcellos, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesu no Estado do Brasil*. Lisboa: Ed. Fernando Lopes. 1865.

VELHO, Álvaro; HERCULANO, Alexandre. *Roteiro da Viagem de Vasco da Gama*. 1.ed. Lisboa: Imprensa Nacional, 1861.

Verger, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. 2. ed. São Paulo: Ed. USP, 2000.

Verlinden, Charles; Perez-Embid, Florentino. Cristóbal Colón y el descubrimiento de América. Editorial RIALP. Cap VIII pp. 103-108, cap IX, pp. 113-116. 2006.

Weber, Max. *Interpretação Racional e Causalidade Histórica*. Covilhã: Ed. Universidade Beira Interior. 2010.

Whatley, Janet. Food and the Limits of Civility: The Testimony of Jean de Lery. *The Sixteenth Century Journal*. Vol. 15, No. 4 (Winter, 1984), pp. 387-400

Whatley, Janet. Impression and Initiation: Jean de Lery's Brazil Voyage. *Modern Language Studies*. Vol. 19, No. 3 (Summer, 1989), pp. 15-25

Whitehead, Neil L. *Hans staden's True history: na account of canibal captivity in Brazil*. Duke University Press. 2008.

Wintroub Michael. *L'ordre du rituel et l'ordre des choses: l'entrée royale d'Henri II à Rouen*. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 56<sup>e</sup> année, N. 2, 2001. pp. 479-505. Disponível em [http://www.persee.fr/doc/ahess\\_0395-2649\\_2001\\_num\\_56\\_2\\_279958](http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_2001_num_56_2_279958), consultado em 12/10/2015.