

O corpo e a salvação – Nóbrega e os Tupinambá

Thiago de Abreu e Lima Florencio
(PUC-Rio – mestre em História Social da cultura)

Resumo:

Este trabalho analisa a dinâmica do encontro entre os Tupinambá e o jesuíta Manuel da Nóbrega tendo em vista a relação estabelecida entre o corpo e a salvação, manifestada de formas distintas pelos agentes citados. A partir da análise das *Cartas do Brasil* (1549-1560), procura-se demonstrar o papel primordial ocupado pela linguagem corporal na dinâmica dos contatos interculturais entre o jesuíta e os Tupinambá. Parte-se da hipótese de que a presença do corpo e sua relação com as diferentes perspectivas escatológicas é fundamental para se compreender tanto o processo de *conversão* do jesuíta quanto os movimentos de resistência indígena diante do avanço da colonização portuguesa.

1. Introdução

Este texto analisa a importância da linguagem corporal no encontro entre o jesuíta Manuel da Nóbrega e os Tupinambá em meados do século XVI. A hipótese central refere-se à idéia de que tanto a necessidade de conversão jesuítica – ordem religiosa inserida no processo inicial de colonização da América por parte da Coroa portuguesa – quanto as manifestações da resistência tupinambá, encontram na dinâmica gestual e corporal importante centro de relações e manifestações culturais. A referência do corpo será analisada fundamentalmente a partir de sua relação com o sagrado, tendo em vista a importância das manifestações religiosas no universo tanto do jesuíta quanto dos Tupinambá.

2. Conversão por amor: os gestos corporais e o “abraçar-se aos seus costumes”

Sustenta-se a hipótese de que as práticas envolvendo a linguagem corporal foram fundamentais, em um primeiro momento, para que Nóbrega conseguisse atrair os Tupinambá à fé cristã¹. O jesuíta, imerso na tradição ibérica e no universo da Contra-reforma, acentuava a relação de continuidade entre o corpo e o sagrado. Isso explica a forte presença de imagens, objetos de culto e rituais marcados pela exageração gestual e a forte presença do corpo, como se pode notar na prática das disciplinas (auto-flagelo), recorrentes entre os jesuítas.

Eu prego domingos e festas duas vezes a toda a gente da Villa, que hé muyta, e às sextas-feiras tem pratica com disciplina com que se muyto aproveitão todos².

As disciplinas são a tradução corporal da imitação de Cristo e funcionam como sinais de devoção que se inscrevem sobre o corpo do fiel. O aparente *sucesso* dessas práticas pode ser compreendido pela semelhança com alguns rituais tupinambá, marcados pela penetração gráfica sobre o corpo, como as perfurações de lábios e orelhas³, ou as tatuagens adquiridas pelos guerreiros quando capturavam um inimigo. Outra cena demonstra a intensidade com que as disciplinas eram praticadas pelos Tupinambá, causando “muyta devação a todos”.

(...) e meteo nos outros tanto fervor e devação asi verem-no como se açoutava cruamente, como a pratica que fez, que moveo a muytos que se sintião culpados em suas consciências, a virem confesar seu peccado secreto e a disciplinarem-sse tambem com

¹ Embora o foco desse texto seja a análise da importância das práticas envolvendo o corpo na ação evangelizadora de Nóbrega, não se deve deixar de mencionar a importância dos intérpretes, principalmente dos meninos pregadores, no processo inicial de conversão. Cf. VILLAS BÔAS, L., *Os meninos pregadores e as missões jesuíticas no Brasil (1549-1555)*.

² NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Aos Padres e Irmãos de Coimbra, Pernambuco, 13 de setembro de 1551, p. 95.

³ SEEGER, A., DA MATTA, R., VIVEIROS DE CASTRO, E. B., *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*, p. 11.

elle em publico, que foy auto de muyta devação a todos, e alguns brancos, que ahí estavam, ficarão pasmados de verem o que virão⁴.

As práticas corporais envolvendo a cura pelo toque também mostraram-se significativas no processo de conversão:

Quando estão alguns doentes nos mandam chamar para que lhes impunhamos a mão sobre eles, e por este modo muitos recuperam a saúde por graça de Deus, o que aumenta muito neles a fé em Cristo⁵.

Finalmente, um último exemplo que ilustra a importância dos gestos no processo de conversão é a linguagem corporal utilizada por Nóbrega para pregar. Nota-se, no trecho abaixo, a dimensão estratégica do jesuíta, que procura se “abraçar” aos costumes nativos para atraí-los à fé cristã. Nesse caso, interessa-nos destacar a adaptação de Nóbrega aos gestos do *Karai*, o profeta Tupinambá que batia no peito durante suas pregações.

Se nos abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra nossa fee catholica, nem são ritos dedicados a ídolos, como hé cantar e tanger seus estromentos de musica que elles usam em suas festas quando matão contrarios e quando andão bebados, e isto pera os atrahir a deixarem os outros custumes essenciais e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhe tirar os outros; e assim o pregar-lhes a seu modo em certo toom andando passeando e batendo nos peitos como elles fazem quando querem persuadir alguma cousa e dizê-la com muita efficacia; e assim trosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, a seu modo. Porque a semelhança hé causa de amor⁶.

Esse método de conversão, fundamentado na adaptabilidade aos costumes nativos, foi fundamental no processo inicial de evangelização. Eisenberg destaca a utilização dos “ritos pré-lingüísticos” – ou seja, das práticas envolvendo rituais de cura e

⁴ NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao P. Miguel de Torres e Padres de Portugal, Baía, 5 de julho de 1559, p. 298.

⁵ NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao P. Simão Rodrigues, Baía, 6 de janeiro de 1550, p.73.

⁶ NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao P. Simão Rodrigues, Baía, fins de agosto de 1552, p.145.

de pregação – para que tal adaptabilidade ocorresse⁷. A estratégia de “abraçar-se aos seus costumes” tem como fim a “semelhança”, ou seja, a união em torno dos sinais que marcam a presença de Jesus Cristo. Nesse sentido, nota-se que a presença desses rituais envolvendo o corpo e a voz – como a cura pelo toque, as disciplinas, a música cantada no “mesmo tom” e “bater nos peitos como elles fazem” – foram fundamentais para se sistematizar a unidade em torno dos símbolos que manifestam a presença do Salvador. Luciana Villas Bôas, ao analisar a figura dos meninos pregadores utilizados como intérpretes nos sermões jesuíticos, sugere que a “indianização” da liturgia cristã foi um método fundamentado na “semelhança” para incitar a conversão por amor⁸.

“A semelhança he causa de amor”: imerso na concepção tomista de que aos povos pagãos bastaria pregar para que recebem a fé em Cristo, o jesuíta procurou, ao longo dos primeiros anos do processo missionário, fazer valer o método de conversão pela via amorosa⁹.

A importância das práticas litúrgicas envolvendo a corporalidade no processo de *conversão* deve ser entendida por meio da posição central que ocupa o corpo na estrutura social dos Tupinambá.

Estão muito apegados com as coisas sensuais. Muitas vezes me perguntam se Deus tem cabeça, e corpo, e mulher, e se come, e de que se veste, e outras coisas semelhantes.¹⁰

Nota-se, nesse trecho, que a necessidade dos ameríndios em compreender o Deus cristão passa primordialmente por questões referentes à corporalidade: ele tem cabeça, corpo, o que come? De fato, como nos sugerem os antropólogos Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, o corpo “afirmado ou negado, pintado ou perfurado, resguardado ou

⁷ “O sucesso dos jesuítas, quando ocorria, não dependia somente do desenvolvimento de uma tecnologia lingüística para a conversão dos nativos, mas também da descoberta e controle da força de ritos pré-lingüísticos como a cura e os rituais religiosos”. EISENBERG, J., *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, p. 86.

⁸ VILLAS BÔAS, L., *Os meninos pregadores e as missões jesuíticas no Brasil (1549-1555)*, p. 19.

⁹ Cf. PÉCORA, A., *A arte das cartas jesuíticas do Brasil*, pp. 47 a 52.

¹⁰ NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Informação das Terras do Brasil, Aos Padres e Irmãos de Coimbra, Baía, agosto de 1549, p.66.

devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano”¹¹.

O corpo se destaca como o *locus* privilegiado da ação missionária justamente por ocupar posição central na estrutura social dos Tupinambá. Se por um lado, nele se inscrevem os “maus costumes” – nudez, poligamia e antropofagia –, por outro, é através da adaptação da liturgia cristã a certos rituais ameríndios envolvendo a corporalidade, que esses “maus costumes” serão extirpados. Assim, de acordo com sua experiência com os Tupinambá, Nóbrega foi flexibilizando certos dogmas da Igreja que, como salientou, “não são contra nossa fee catholica, nem são ritos dedicados a ídolos”, tendo em vista o desejo de transformar o ameríndio em cristão. É importante retomar o que foi dito anteriormente sobre a dimensão pragmática do jesuíta para melhor se compreender o ato de “abraçar-se aos seus costumes”.

A observação do ameríndio sempre atendeu à finalidade prática de convertê-lo. Em carta escrita em 1541 aos primeiros jesuítas que partiram para a Inglaterra, Inácio de Loyola expôs o método de conversão, em que o missionário deveria “moldar-se” ao outro para entrar em sua consciência e, do interior, “tirar-lhe” os seus maus costumes para encaminhá-lo à salvação em Cristo. Como diz Inácio: “o inimigo entra pela porta do outro e sai pela sua”¹². É justamente o que faz Nóbrega ao se referir ao seu processo missionário, como nos diz no trecho citado acima: “isto pera os atrahir a deixarem os outros custumes essenciais e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhe tirar os outros”.

Esse método foi duramente condenado pelo Bispo Sardinha, que chegara a Salvador no ano de 1551. Ele as considerou “cousa nova e que na Ygreja de Deus se nom acostuma”¹³. Em relação à nudez, por exemplo, Nóbrega aceitava que os Tupinambá estivessem nus durante a missa, o que desagradou ao Bispo.

¹¹ SEEGER, A., DA MATTA, R., VIVEIROS DE CASTRO, E. B., *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*, p. 4.

¹² Ao analisar o olhar do missionário, a autora destaca sua dimensão pragmática, citando o trecho da referida carta de Inácio de Loyola. CASTELNAU-L’ESTOILE, C., *Le voyageur et le missionaire, analyse de deux regards sur les Indiens du Brésil*. p. 41.

¹³ NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao P. Simão Rodrigues, Baía, fins de julho de 1552, p.131.

Como nos averemos acerca dos gentios que vem nus a pedirem ho bautismo e não tem camisas nem ropas pera se vestirem: se somente por rezão de andarem nus tendo o mais aparelhado lhe negaremos o bautismo e a entrada na Igreja à missa e doutrina, porque parece que andar nu hé contra lei de natura e quem a não guarda pecca mortalmente, e o tal não hé capaz de receber sacramento; e por outra parte eu não sei quando tanto gentio se poderá vestir, pois tantos mil annos andou sempre nu, nam negando ser boom persuadir-lhes e pregar-lhes que se vistão e metê-los nisso quanto pode ser¹⁴.

O trecho acima evidencia o pragmatismo jesuítico. Ao missionário não há outra opção a não ser a conversão do pagão, da qual depende sua própria salvação. Viu-se que Nóbrega tornou a nudez ameríndia em “papel branco”, metáfora que alimenta o sentido missionário. A nudez como símbolo do pecado da carne anulou-se diante da expectativa futura do jesuíta em ver o *gentio* tornar-se *próximo*. “Parece que andar nu hé contra a lei da natura”, diz Nóbrega. O verbo “parecer” evidencia a relativização do pecado da nudez, que não impede que o ameríndio seja convertido nos “bons costumes” de freqüentar as missas e participar da comunidade da Igreja. Mais importante do que apenas vesti-lo, é a garantia de que “tenham o mais aparelhado”. Contrariamente aos cristãos da terra – que apesar de andarem vestidos, mostravam-se maiores pecadores por ter “muytas mulheres” e não quererem assistir a missa nem se confessar – o Tupinambá mostrava-se desejoso em “receber o sacramento”.

3. Conversão pela sujeição: o “bestial” e a guerra justa

Entretanto, no decorrer da experiência missionária, Nóbrega se depara com muitas dificuldades que os primeiros olhares não previam. Em carta de 1551, apesar de ainda prevalecer a imagem do indígena como “papel branco” – ou seja, como representação do pagão que ignora a fé e que por isso deve ser convertido por meio da pregação amorosa – percebe-se o surgimento de uma nova problemática no processo missionário: a “inconstância” desse povo.

¹⁴ NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao P. Simão Rodrigues, Baía, fins de agosto de 1552, pp.145,146.

Ho converter todo este gentio hé mui facil cousa, mas ho sustentá-lo em boons costumes nam pode ser senam com muitos obreiros, porque em cousa nenhuma crem, e estão papel branco para nelles escrever hà vontade, se com exemplo e continua conversação os sustentarem¹⁵.

Apesar da adaptação de Nóbrega aos costumes indígenas ter parecido exitosa, em um primeiro momento, a mímese gestual dos ameríndios não os fazia apartar-se de seus “maus costumes”. A dificuldade maior, segundo Nóbrega, seria justamente “sustentá-los em bons costumes”.

E vale pouco ir-lhes pregar e voltar para casa. Porque ainda que dêem algum crédito, não é tanto que baste a os desarraigar dos seus velhos costumes; e crêem-nos como crêem aos seus feiticeiros, e que às vezes lhes mentem e às vezes acertam em dizer a verdade. E por isso, não sendo para viver entre eles, não se pode fazer fundamento de muito fruto¹⁶.

Em 1553, Nóbrega chega a São Vicente. O jesuíta havia deixado a província da Bahia, desiludido não só com a “inconstância” dos ameríndios, mas também com as condenações do Bispo em relação ao seu método evangelizador. Nota-se o desejo do jesuíta de “viver entre eles” já que o método de “lhes pregar e voltar para casa” mostrou-se insuficiente para os “desarraigar dos seus velhos costumes”. Nóbrega decide mudar-se com três tribos para o sertão de São Vicente, na vila de Piratininga, futura cidade de São Paulo. A experiência de viver entre os índios de forma contínua determinou um controle moral mais rigoroso sobre os seus “maus costumes”.

O *sucesso* de Piratininga estimulou o então desiludido Nóbrega a repensar o processo de conversão do “gentio”. Ele sistematizou uma justificação teológica e política para seu novo método no *Diálogo sobre a conversão do gentio*, no qual fica evidente a inversão da representação do Tupinambá, que deixa de ser o “papel branco”, onde se podia escrever à vontade por meio da pregação amorosa, para tornar-se “bestial”. Há uma seqüência descritiva marcada pela animalização do ameríndio.

¹⁵ NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, A D. João III, Olinda, 14 de setembro de 1551, p.100.

¹⁶ NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao P. Simão Rodrigues, São Vicente, 10 de março de 1553, p.157.

vemos que são cãis em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem (...) nem sei se hé bem chamar-lhe corvo, pois vemos que os corvos, tomados nos ninhos, se crião e amañão e ensinão, e estes, mais esquecidos da criação que os brutos animais, e mais ingratos que os filhos das bíboras que comem sua mãis, nenhum respecto tem ao amor e criação que nelles se faz¹⁷.

Os Tupinambá seriam “mais esquecidos de criação que os brutos animais”, como corvos e víboras. Reduzidos ao auge da ausência de “criação”, pois comeriam as próprias mães, os ameríndios tornaram-se o símbolo máximo da selvageria. A explicação bíblica da origem bestial estaria, assim como em Léry, na figura de Cam.

(...) lhes veio por maldição de seus avoz, porque estes creemos serem descendentes de Chaam filho de Noé, que descobriu as vergonhas de seu pai bebado, e em maldição, e por isso, ficarão nus e tem outras mais miserias¹⁸.

A nudez agora é associada à maldição, ao crime. Contrariamente à imagem anterior do papel branco, que associava o gentio à inocência do paganismo, a nudez se tornou o símbolo do pecado e da bestialidade.

O *Diálogo sobre a conversão do gentio* põe em cena dois personagens que retratam os principais agentes intermediários nos contatos entre jesuítas e ameríndios: um intérprete e um ferreiro. Inspirado no modelo platônico de demonstrar o ajuste de posições distintas para a criação de uma “cidade ideal”¹⁹, o diálogo se dá entre personagens dotados de um valor alegórico. O intérprete simboliza o modelo da pregação, fundamentado na conversão por amor. O ferreiro, por outro lado, remete à imagem do martelo e da forja, pelos quais, com a ação enérgica da martelada sobre o ferro aquecido, se produz a forma fixa e desejada do metal. É possível prever o vencedor desse diálogo. O ferreiro atende à necessidade de resolver o problema da “inconstância” dos Tupinambá. Sua ação supõe não só a eficácia constante da martelada, mas também o aquecimento da forja, que remete à imagem do fogo apostólico do Espírito Santo, vivido

¹⁷ NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Diálogo sobre a Conversão do Gentio, Baía 1556-1557, pp. 221-222.

¹⁸ *Idem*, p. 241.

¹⁹ PÉCORÁ, A., *A arte das cartas jesuíticas do Brasil*, p. 98.

pelo amor da ação caridosa. Não mais a superfície lisa e receptiva do papel branco e sim a dureza áspera e bruta da pedra: o corpo ameríndio necessita agora de um outro agente para convertê-lo.

Gonçalo Alvarez: Por demais he trabalhar com estes; são tão bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus; estão tão incarnizados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar; pregar a estes, he pregar em desertos ha pedra.

Matheus Nogueira: Se tiveram rei, poderão-se converter, ou se adoraram alguma cousa; mas, como nam sabem que cousa he crer nem adorar, não podem entender ha pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer e adorar a hum soo Deus, e a esse só servir; e como este gentio nam adora nada, nem cree nada, todo o que lhe dizeis se fica nada²⁰.

Segundo Matheus Nogueira, o ferreiro, a explicação para a condição brutal do Tupinambá estaria na sua criação, marcada pela ausência de soberano. Por não ter rei a quem se sujeite, o ameríndio seria incapaz de ter fé. Como analisa Carneiro da Cunha, segue-se uma seqüência lógica para esse raciocínio: “não tinham fé porque não tinham lei, não tinham lei porque não tinham rei. A verdadeira crença supõe a submissão regular à regra, e esta supõe o exercício da coerção por um soberano”²¹. O *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* procurou justificar teologicamente a presença da autoridade secular, ou seja, da ação coerciva dos colonos, caso os nativos se recusassem em obedecer à Lei cristã. Em suma, o *Diálogo* justifica a necessidade de mover guerra justa contra os índios que não aceitassem sujeitar-se às normas da Igreja.

É importante considerar o fato de que, em meados da década de cinquenta, quando o *Diálogo* foi escrito, os ameríndios já se mostravam bastante resistentes à colonização do Governo-Geral, fundamentada na monocultura escravista. Várias revoltas eclodiram na Bahia e em Pernambuco. Em 1553, permitiu-se a escravização dos índios e a tomada de suas terras, segundo as cláusulas estipuladas pelo regimento de Tomé de Souza: é o início da guerra justa²².

²⁰ NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Diálogo sobre a Conversão do Gentio, Baía 1556-1557, p. 219.

²¹ VIVEIROS DE CASTRO, E., *O mármore e a murta*, p. 38.

²² SLEMIAN, A. et al. *Cronologia de História do Brasil Colonial (1500-1831)*, p. 50.

O conceito de guerra justa foi muito debatido ao longo do século XVI, principalmente no que se refere à sua aplicação aos povos que não teriam conhecimento prévio da fé e que não poderiam ser tratados como infiéis, o que parecia ser o caso do “gentio” do Brasil. Entretanto, se o “gentio” insistisse em recusar a conversão ao cristianismo, seria reconhecida uma causa legítima para a realização da guerra justa²³.

A “inconstância” do Tupinambá e sua resistência à pregação certamente estimularam a forma diversa de Nóbrega representá-lo. A condição “bestial” justifica a presença do ferreiro, ou seja, a necessidade de se ter a força de uma autoridade secular capaz de mover guerra justa contra o ameríndio caso esse não queira sujeitar-se à Lei cristã.

E se disserem que os cristãos os salteavam e tratavam mal, alguns o fizeram assim e outros pagariam o dano que estes fizeram; porém há outros a quem os cristãos nunca fizeram mal, e os gentios os tomaram e comeram e fizeram despovoar muitos lugares e fazendas grossas. E são tão cruéis e bestiais, que assim matam aos que nunca lhes fizeram mal, clérigos, frades, mulheres de tal parecer, que os brutos animais se contentariam delas e lhes não fariam mal. Mas são estes tão carniceiros de corpos humanos, que sem exceção de pessoas, a todos matam e comem, e nenhum benefício os inclina nem abstém de seus maus costumes, antes parece e se vê por experiência, que se ensoberbecem e fazem piores, com afagos e bom tratamento²⁴.

Se em um primeiro momento os colonos dificultavam a conversão do “gentio” devido aos seus “maus exemplos”, posteriormente, eles passam a atuar ao lado do missionário, como mobilizadores da guerra justa, “persuadindo” pelo medo, os ameríndios, agora “bestiais”, a se sujeitarem aos dogmas do Cristianismo. A experiência levou Nóbrega a inverter a representação do ameríndio: antes dócil, ele agora é “carniceiro de corpo humano” – o que justifica o uso da violência física como medida

²³ “As causas reconhecidas como legítimas para uma guerra justa eram a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da Fé, a prática de hostilidades contra vassalos e aliados portugueses (especialmente a violência contra pregadores, ligada à primeira causa) e a quebra de pactos celebrados”. PERRONE-MOISÉS, B., *Verdadeiros contrários – guerras contra gentio no Brasil colonial*, p. 26.

²⁴ NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao P. Miguel de Torres, Baía, 8 de maio de 1558, p. 279.

exemplar para vertê-los nos “bons costumes”, pois “com afagos e bom tratamento” eles só se “fazem piores”.

4. Do mar para o sertão: resistência tupinambá.

Como visto, Nóbrega, no ano de 1556, promoveu a reforma das missões jesuíticas e legitimou o uso da força secular como persuasão para a conversão dos índios. Doravante, o contato entre jesuítas e Tupinambá será menos brando. Antes dessa reforma, mais especificamente, a partir de 1530, quando D. João III decide povoar e explorar o continente, o diálogo entre os dois mundos já começava a ser menos amigável.

A vinda do Governo Geral em 1549, com a fundação de São Salvador, certamente modificou as relações entre os dois mundos. Introduziu de maneira mais sistemática a exploração da mão-de-obra indígena a partir da lavoura canavieira. A mudança do foco de atividade econômica da extração madeireira para o cultivo da cana-de-açúcar ampliou ainda mais a necessidade de escravos indígenas. Com isso, intensificou-se a caça ao indígena, empresa lucrativa diante da necessidade crescente de mão-de-obra escrava. Os índios foram cada vez mais dizimados e escravizados²⁵.

O mito da Terra sem Mal que, segundo Helène Clastres era o fundamento da perspectiva escatológica tupinambá²⁶, sofreu transformações com o tempo. Como veremos, sua vivência foi-se transformando paulatinamente: “A busca da terra sem mal acabaria por superar o caráter de cerimônia tribal e converter-se-ia em movimento anti-colonialista”²⁷.

E toda a sua intenção é dos enganar e saltar e permitem que vivam como gentios sem conhecimento da lei, e fizeram muitos desacatos e mortes, e quanto mais mal fazem mais videntru obsequium se praestare Deo. E assim o zelo e a caridade para com as almas que tanto ama Nosso Senhor, de todo se perdeu nesta terra; e daqui vem o pouco crédito que os cristãos têm com os gentios, que agora os não estimam antes vituperam, quando antes lhes chamavam santo e os tinham em grande veneração; e tudo o que agora se lhes diz crêem que é mentira e enganos e o

²⁵ Cf. John Monteiro, *Negros da terra*.

²⁶ Cf. Helène Clastres, *La terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*.

²⁷ Ronaldo Vainfas, *Idolatrias luso-brasileiras*, p. 183.

tomam à má parte. Este e outros grandes males fizeram os cristãos com o mau exemplo de vida e pouca verdade nas palavras e novas crueldades e abominações nas obras.²⁸

“Enganar e saltar”, “desacatos e mortes”: as ações da maioria dos cristãos que chegaram com Nóbrega ao Brasil são condenadas pelo próprio. De fato, eram eles que escravizavam, salteavam, enganavam, desacatavam, maltratavam e matavam. Diante dos “maus costumes” que os jesuítas atribuíam aos índios, que já vimos, existe o “mau exemplo” dos cristãos, que abusam da “pouca verdade nas palavras e novas crueldades e abominações nas obras”. Esses “maus exemplos” certamente comprometiam a conversão de Nóbrega pois, como diz, os índios deixavam de dar crédito ao europeu: “antes lhes chamavam santo e os tinham em grande veneração; e tudo o que agora se lhes diz crêem que é mentira e enganos e o tomam à má parte”.

Vê-se portanto que, um ano depois da chegada de Nóbrega, os índios já desconfiavam significativamente da possibilidade dos europeus serem os novos Caraíba que os levariam à Terra sem Mal. A reforma das missões jesuíticas se implementou no mesmo ano de chegada de um dos governadores que mais se destacou na arte de massacrar as populações indígenas: Mem de Sá.

Aos inúmeros massacres foram-se juntando os aldeamentos dos jesuítas que, se por um lado protegiam dos massacres, por outro, sujeitavam e sugavam as tradições e liberdades indígenas. Nóbrega fala, ao final: “estes e outros grandes males fizeram os cristãos”. De fato, esses “grandes males” marcam uma cruel ironia: a Terra sem Mal tão ansiada pela chegada dos europeus pelo mar, se tornou a ““Terra dos males sem fim” feliz expressão de Mário Maestri para aludir, na verdade, à trágica situação das populações nativas do litoral luso-americano no século XVI”²⁹.

Não só matanças, escravizações, cativeiros e aldeamentos; também as diversas epidemias: 1562, em cerca de quatro meses 30 mil índios morreram de varíola na região da Bahia. Diante desse cenário de horror, os primeiros grandes contrários que os portugueses encontraram foram os Karáí:

²⁸ Serafim Leite, *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao p. Simão Rodrigues, Lisboa – Porto Seguro, 6 de Janeiro de 1550, p. 76.

²⁹ Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios – catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, p. 46.

(...) e tiveram ocasião os seus feiticeiros de dizer que nós, com a água com que os bautizamos, lhes damos a doença e com a doutrina a morte.³⁰

(...) e fazem crer algumas vezes aos doentes, que nós lhes metemos no corpo facas, tesoiras e coisas semelhantes, e que com isto os matamos. ³¹

Esses xamãs-profetas demonstraram ser os principais desarticuladores dos ímpetus evangelizadores dos jesuítas. Tanto nos rituais xamânicos quanto nos discursos messiânicos, eles reforçavam esse movimento para fora, onde a estrutura de poder ficava à mercê do evento, da circunstância, da inconsistência do devir; dificultando, desta forma, uma resposta consistente dos índios em relação à conversão. Entretanto, se num primeiro momento os Caraíba tinham uma relação muito mais próxima das cerimônias e dos rituais tribais, num momento posterior, com o decorrer da colonização, os discursos desses mesmos Caraíba vão-se mostrar fortemente envolvidos de uma áurea anti-colonialista. O processo de conquista e massacre serviu certamente como catalisador do discurso messiânico, sobretudo quando se considera que esses movimentos, por estarem ligados ao medo escatológico, provavelmente associaram o genocídio à iminência de um cataclismo. A hostilidade dos profetas à colonização portuguesa será cada vez mais intensa. Em 1559, três anos depois de implementada a reforma das missões jesuíticas, Nóbrega vai falar de uma “santidade” ocorrida entre os escravos de um engenho baiano.

Em hum Engenho se levantou huma sanctidade por hum escravo que desenquietou a toda a terra, porque os escravos dos christãos são os que nos fazem caa a principal guerra por o descuydo de seus senhores. Aconteceu que vindo hum índio de outra Aldea a pregar a sanctidade que andava, hum o recolheo e lhe ajuntou gente em terreiro pera ouvir. E a sanctidade que pregava era que aquele sancto fizera baylar o Engenho e ao senhor com elle, e que converteria a todos os que queria em paxaros, e que matava a lagarta das roças que entonces avia, e que nós não éramos pera a matar, e que avia de destruir a nossa igreja, e os nossos casamentos que não prestavão, que o seu sancto dizia que tivessem muytas molheres, e outras cousas desta qualidade. ³²

³⁰ Serafim Leite *Cartas do Brasil e mais escritas*, Salvador [Baía] , 10 de agosto de 1549 – ao Dr. Martín de Azpicuelta Navarro, Coimbra, p. 55.

³¹ Idem, Informação das terras do Brasil. Baía agosto de 1549 – [ao padres e irmãos de Coimbra], p. 201

³² Serafim Leite, *Cartas do Brasil e mais escritas*, Ao P. Miguel de Torres e Padres de Portugal, Baía 5 de Julho de 1559, p. 297.

A escravização dos índios era um grande potencializador das “sanctidades” como nos coloca Nóbrega: “os escravos dos christãos são os que nos fazem caa a principal guerra”. Um dos escravos desse engenho recebeu um Caraíba “e lhe ajuntou gente em terreiro para ouvir”. Frente ao imenso sofrimento que se multiplicava nos engenhos de açúcar, os índios escravizados se reuniram esperançosos diante da figura espiritual que iria trazer-lhes as belas palavras, palavras essas que lhes realimentariam a esperança de se reencontrarem com os deuses na Terra sem Mal. O profeta disse que iria fazer “baylar o Engenho e o senhor com elle, e que converteria todos os que queria em paxaros, e que matava a lagarta das roças(...) e que avia de destruir a nossa igreja, e os nossos casamentos que não prestavam”.

Vê-se portanto o tom fortemente rancoroso e incentivador da violência e da resistência indígena frente à colonização portuguesa. A fumaça de petim que o Caraíba passava nos rituais que vivenciavam a busca da Terra sem Mal ia de um em um, acompanhada pela voz do líder espiritual: “Para que vençais os inimigos, recebei o espírito da força”. As exortações guerreiras, aliadas às promessas da Terra sem Mal, efetuadas pelos Caraíba, foram portanto um dos principais movimentos de resistência indígena diante da colonização portuguesa. Só que nesse momento, os profetas estavam proibidos de entrar nos engenhos e aldeamentos. Seus rituais tinham sido censurados. O “esqueleto da bruma”, que era seu cachimbo, não circulava entre os índios ávidos por receber o espírito da força. Mas ainda existem as palavras, as palavras-alma, que dão força: elas chamam os índios a ir “baylar o engenho e o senhor com elle (...) e que havia de destruir nossa Igreja”.

Foram essas palavras divinas - intermediadas pelos grandes líderes espirituais que estavam proibidos de circular pelas imediações das cidades – que incentivaram o movimento de guerra e resistência dos Tupinambá.

De fato, tornava-se cada vez mais freqüente o movimento de migração do litoral para o interior, segundo consta em vários relatos de missionários. Não era apenas uma fuga, era um movimento migratório característico da busca da Terra sem Mal. A primeira notícia que se tem desse movimento de índios do mar para o sertão é de uma migração que se iniciou em 1539. Gandavo descreve esse movimento especificando que o intento dos

índios não era outro “senão buscar sempre terras novas, a fim de lhes parecer que acharão nela imortalidades e descanso perpétuo”.³³ Essa migração durou dez anos. Os índios foram encontrados na região do Peru, a estimativa é de que de 12 mil índios, tenham restado apenas trezentos.³⁴

Assim como esses índios, vários começaram a se entranhar pelo sertão, fugindo esse litoral, agora maléfico, prenúncio do fim dos tempos, das desgraças sem fim. Os tupi-guarani, que buscavam no mar seu horizonte “paradisiaco”, agora voltavam o olhar para trás. Embalados pela força espiritual de seus xamãs-profetas, eles vão iniciar um movimento de forte resistência à colonização e de marcha para o oeste.

³³ Gandavo, APUD: Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios – catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, p. 64.

³⁴ *Idem, Ibidem.*