

A humanidade de ameríndios e africanos em relatos de missionários (1584-1696)¹

The humanity of Amerindians and Africans in missionaries' reports (1584-1696)

Thiago Henrique Mota Silva²
Angelo Adriano Faria de Assis³

RESUMO: Este artigo aborda as relações entre europeus e africanos/ameríndios, entre o final dos séculos XVI e XVII, com base em crônicas de viagem de missionários. Nesse *corpus* documental, há conceituações e diagnósticos acerca das alteridades africanas e americanas a partir de referenciais culturais europeus e, acentuadamente, cristãos. Analisando as representações construídas por meio dos embates entre esses homens, buscaremos perceber a construção discursiva do *outro*, feita pela atribuição de significado às práticas rituais e cotidianas dos grupos não-europeus, com o intuito de definir a natureza desses indivíduos, conceituando-os ora como homens e possíveis cristãos, ora como bárbaros.

ABSTRACT: This paper approaches the relations between Europeans and Africans/Amerindians, between the late 16th and 17th centuries, based on reports of missionaries. In this documentary *corpus*, there are conceptions and diagnoses about the African and American otherness, from European cultural references and, markedly, Christian. Analyzing the representations constructed in the clashes among these men, we look for perceiving the discourses about the *other*, made by attribution of meaning to the ritual and daily practices of non-Europeans groups, in order to define their nature, conceptualizing them sometimes as men and possible Christians, sometimes as barbarians.

PALAVRAS-CHAVE: Representação. Discurso. Hibridismo cultural.

KEYWORDS: Representation. Discourse. Cultural hybridism.

I. INTRODUÇÃO

Estudos referentes a negros e índios têm adquirido relevância no cenário acadêmico brasileiro nos últimos anos, acentuadamente pelo caráter obrigatório do ensino de História e Cultura Africana, Afrobrasileira e Indígena determinado pelas leis 10.639/2003⁴ e 11.645/2008⁵. Além das exigências legais e seus desdobramentos na academia e escolas brasileiras, ao analisarmos a natureza das relações entre

européus, africanos e americanos no período moderno, torna-se imperativo que compreendamos as posições ocupadas por cada um desses grupos de sujeitos no discurso multiétnico que se estabelece. As sobreposições discursivas e suas oscilações em decorrência dos avanços alcançados nos processos de colonização e cristianização muitas vezes criam condições para que europeus concebam americanos e africanos ora como homens, ora como bestas. Assim, esta pesquisa se insere nas discussões contemporâneas sobre o tema, analisando os textos do jesuíta Fernão Cardim (*Tratados sobre a Terra e Gente do Brasil*, 1584), do capuchinho Claude d'Abbeville (*História da Missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e suas circunvizinhanças*, 1614) e do bispo Vitoriano Portuense (*As viagens do Bispo D. Frei Vitoriano Portuense à Guiné e a cristianização dos reis de Bissau*, 1694, 1695 e 1696), os dois primeiros acerca dos indígenas brasileiros, o último versando sobre os negros de Bissau, África.

Fernão Cardim ingressou na Companhia de Jesus em 1566, em 1583 chegou ao Brasil, acompanhando um visitador jesuíta e, em 1584, escreveu *Tratado sobre a terra e gente do Brasil*. Na primeira metade da década de 1590, aparece entre os homens que assinam como testemunha das confissões e denúncias da primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil e, embora o visitador tenha voltado a Portugal, Cardim permaneceu até 1598, quando regressou à Europa. Voltando ao Brasil em 1601, o navio em que se encontrava foi capturado por piratas ingleses e Cardim foi trasladado   Inglaterra, levando consigo o Tratado, que foi roubado e vendido. Em 1625, mesmo ano em que Cardim morre no Brasil, o relato foi publicado no quarto volume da *Pilgrimages*, embora sua autoria tenha sido definida apenas em 1847, por meio das pesquisas de Adolfo de Varnhagem.

Cláudio d'Abbeville foi um missionário capuchinho francês que esteve no Brasil entre 1612-1614, na missão religiosa francesa, com o objetivo de construir a França Antártica ou Equinocial no Maranhão. D'Abbeville descreveu

1 Este artigo é resultado de projeto de Inicia o Científica, desenvolvido entre 2010 e 2011, no Departamento de História da Universidade Federal de Viçosa, que contou com o financiamento da Fapemig,   qual os autores expressam seus agradecimentos, e que foi agraciado com o Pr mio Arthur Bernardes – Mérito em Pesquisa, em fevereiro de 2012.

2 Graduado em História pela Universidade Federal de Viçosa, mestrando em História Social na Universidade Federal Fluminense. E-mail: thiago.mota@ymail.com

3 Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Viçosa. Pós-doutor em História (Universidade Nova de Lisboa). E-mail: angeloassis@ufv.br

4 BRASIL. Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educa o nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.639.htm. Acesso em 23/04/2010.

5 BRASIL. Lei 11.645 de 10 de março de 2008. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educa o nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm. Acesso em 30/09/2010.

a viagem desde a saída até o retorno à França, levando consigo alguns indígenas que foram convertidos ao catolicismo e participaram de procissões naquele país. O autor narra, ora com espanto, ora com admiração, os costumes dos nativos, fazendo sobre eles juízos de valor.

Já Vitoriano Portuense foi bispo de Cabo Verde e missionário franciscano que atuou na África guineense. O bispado de Cabo Verde tinha o centro de sua diocese na ilha de Santiago, mas, ao contrário de todos os bispos anteriores, Vitoriano Portuense foi em missão ao continente, à Guiné. Adentrou os rios da região e alcançou os negros da etnia papel, conseguindo levar seu rei à conversão à religião católica.

Investigaremos os trabalhos produzidos por esses religiosos amparados pelo método de análise do discurso que, de acordo com Helena Brandão (2004: 17), se formou sobre bases interdisciplinares, sendo preocupação de linguistas, historiadores e psicólogos, preocupados em considerar outras dimensões extralinguísticas que atuam na definição do sentido, como: o lugar social no qual o discurso é produzido, delimitador de sua enunciação; os embates sócio-históricos cristalizados nos discursos; e o espaço que cada discurso configura para si no interior de um interdiscurso.

Utilizamos ainda o conceito de representação. Associando as contribuições de Pierre Bourdieu, para quem tal conceito é caracterizado como estrutura construtora da realidade que atua por meio do discurso performativo, e Roger Chartier, que o entende como meio pelo qual uma dada realidade social é construída e significada, temos que as representações se caracterizam como instrumentos intelectuais utilizados para atribuir sentido à realidade ou criá-la, estabelecendo formas de olhar condicionantes e criadoras de instituições. Pensamos ainda que as representações, ao mesmo tempo em que executam tais atribuições nos intercursos sociais, estabelecem caminhos para a coexistência de diversos grupos que se leem mutuamente e estabelecem redes de diálogo, nas quais se garante o contato entre sociedades, além da própria dinâmica social.

Entendidas as premissas que regem esta pesquisa, passemos à discussão acerca do uso social dos discursos na construção das alteridades. Logo após, analisaremos a documentação que trata das concepções acerca da humanidade de africanos e ameríndios dentro do arcabouço significativo cristão, percebendo os hibridismos culturais e a construção dos significados atrelada às especificidades espaciais e temporais das situações históricas.

2. ALTERIDADE E DISCURSOS

A alteridade, entendida como a negação do *eu*, propicia uma situação na qual o sujeito falante constrói o *outro* através dos recursos culturais de si, caracterizando-o como a síntese de sua diferença. A Ideia, ou consciência que se manifesta através do sujeito, projeta no outro a negação do *eu*, materializando nele aquilo que rejeita em si ou em seu universo sociocultural (ABBAGNANO, 2007, p.35). Tzvetan Todorov (1993, p.223-243) afirma ser necessário distinguir a problemática

da alteridade em três eixos: um plano axiológico, no qual ocorre um julgamento de valor acerca do outro (bom ou mau, gosto ou não dele); um plano praxiológico, no qual há aproximação ou distanciamento em relação ao *outro*, submetendo-se a seus valores ou buscando assimilá-lo àqueles de si; e um plano epistemológico, no qual se conhece ou se ignora a identidade do *outro*. Partindo dessas considerações, podemos refletir sobre a alteridade e a função universalista do discurso europeu, que entende a si mesmo como portador do único e verdadeiro código de conduta moral e social, a ser reproduzido noutras partes do planeta.

Immanuel Wallerstein (2007, p.29-61) argumenta que a retórica do Ocidente, no período Contemporâneo, é construída na esteira do clássico debate entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, ocorrido no século XVI, em Valladolid, quando o rei espanhol Carlos V (1500-1558) se esforçava para compreender a natureza dos indígenas americanos e seu real direito de intervir naquelas terras. De acordo com Stuart Schwartz (2009, p.192), Las Casas defendia a autonomia indígena, sobre quem Carlos V poderia exercer seu direito de soberano, tal qual faziam os reis sobre duques e condes na Europa Medieval. Sepúlveda, por sua vez, cria na bestialidade dos ameríndios, amparado por categorias aristotélicas, afirmando que seus costumes eram contrários à natureza e sua resistência ao cristianismo denotava sua inferioridade natural, justificando o direito/dever divino do monarca de tutelá-los.

Para Sepúlveda, quatro argumentos justificariam a ação dos “civilizados” sobre os “não-civilizados”: a barbárie em que eles viviam, a ocorrência de práticas que violavam valores entendidos como universais, a defesa dos inocentes e a possibilidade de disseminar valores também entendidos como universais. Las Casas, por sua vez, argumenta que o conceito de barbárie é ambíguo e se define em função mais da posição ocupada pelo observador que a atos do observado, sendo a barbárie encontrada entre pessoas de todas as partes do mundo, não imanando da natureza indígena. A violação de direitos e valores, defendida por Sepúlveda, foi questionada por Las Casas ao indagar quem teria jurisdição para punir tais práticas que partiam de indivíduos que se organizavam de modo independente da legislação castelhana e sem o conhecimento da doutrina cristã. A tese de que os inocentes deveriam ser defendidos foi contraposta pela tese de que se deveria, sempre, buscar senão o bem, o mal menor. E, por fim, a apologia à transmissão de valores universais foi balanceada com o argumento de que tais povos tinham direito de escolha e, neste caso, o desejo de serem evangelizados deveria partir deles.

Wallerstein (2007, p.46) afirma que a retórica que justifica o direito de intervir das nações europeias sobre as demais partes do planeta permanece limitada a essas reflexões. A adaptação das teses de Sepúlveda conduziu ao discurso defensor da evangelização nos séculos XVI-XVII, da civilização no XVIII-XIX e dos direitos humanos no XX-XXI. A intervenção europeia sobre outros povos corresponde ao plano praxiológico da alteridade: o desejo de agir sobre o *outro*, buscando incorporá-lo. Na dimensão axiológica, os europeus analisados

por Wallerstein e os cronistas que aqui discutimos se consideravam superiores aos demais povos, seja por sua civilização ou religião. No plano epistemológico, pouco se esforçaram para conhecê-los além da exterioridade que se ajustava à crença que tinham em sua própria superioridade. Portanto, dois fins poderiam ser vislumbrados: o extermínio ou a assimilação.

O esforço da conversão acontece, necessariamente, em meios culturais híbridos, nos quais os agentes conversores estão em franco contato com as sociedades indígenas africanas e americanas. Nesse contexto, são apresentados “misturas” nas cosmologias e comportamentos sociais dos povos envolvidos, criando compartimentos culturais únicos, que devem ser analisados com clareza em sua individualidade relacional temporal e espacial. Serge Gruzinski (2001) afirma que há dois modos de conceber as misturas, mestiçagens, hibridismos culturais: como ordem e linearidade e como um sistema de corpos flutuantes. Ao se adotar a primeira perspectiva, formada pelas ideias de linearidade, organização e estabilidade à qual todo sistema tenderia, as “misturas” seriam apenas subprodutos do processo organizador, situações temporárias fronteiriças entre duas ou mais ordens que se estabeleceriam. Entretanto, a análise da realidade social não nos permite aplicar a pressuposição de que todo sistema tende à estabilidade. Conforme o autor, “quanto mais as condições são perturbadas, mais ocorrem oscilações entre estados distintos, provocando a dispersão dos elementos do sistema, que ficam oscilando em busca de novas configurações”. A ocorrência dos contatos inter-étnicos quebra a linearidade do tempo, presa na busca de origens, em favorecimento do desenvolvimento diversificado, integrando as mais variadas sociedades *around the world*. Assim, as “misturas” não são exceções na organização do mundo social, mas sim sua condição de desenvolvimento através das interações sociais.

Entretanto, problemas conceituais acompanham toda a trajetória dos termos “mistura”, “sincretismo”, “hibridismo”, “mestiçagem”. Vistos por alguns antropólogos como reducionistas ou impressionistas, frequentemente carregadas de noções negativas, como contaminação e indeterminação, confusão e artificialidade, tais termos suscitam dúvidas e até mesmo rejeição. A simplicidade das análises dualistas e maniqueístas é sedutora e, ao revestir-se da retórica da alteridade, “satisfaz nossa sede de pureza, inocência e arcaísmo” (GRUZINSKI, 2001, p. 42-47). Essas oposições maniqueístas, como se nos processos colonizadores houvesse bons e maus, imobilizam o desenvolvimento e empobrecem a análise da realidade histórica, apagando a ação de indivíduos-ponte que associam duas realidades distintas em franco contato.

A questão das fronteiras é latente na análise de Gruzinski: não são fixas nem rígidas, constituindo-se, antes, como uma área “porosa, permeável, flexível: desloca-se e pode ser deslocada”. Para melhor entender tais dinâmicas, é necessário questionar pressupostos e categorias que emergem em nosso discurso como se fossem naturais, caso do termo “cultura”. O que se entende por cultura? O conceito alimenta a ideia de um conjunto complexo, uma totalidade

estável e coerente, com contornos tangíveis, capaz de condicionar comportamentos. Novamente, é a obsessão pela ordem que toma o termo cultura e o completa, completando o discurso fragmentado com os conceitos alteridade e multiculturalismo, tratados como a oposição entre culturas, rígidas e tangíveis, e sua justaposição, coexistência demarcada por fronteiras que não se pretende ceder. No bojo deste problema teórico, emerge outra questão – a identidade – supostamente fundada em um estrato cultural estável, atribuindo a cada indivíduo de determinado agrupamento humano aspirações determinadas, numa concepção estritamente estruturalista. Contra essa determinação, Gruzinski afirma que cada pessoa é dotada de uma série de identidades, decorrentes de variadas referências mais ou menos estáveis. Em diferentes contextos, diferentes identidades são ativadas para que o indivíduo se localize e se relacione com o meio no qual se encontra. Dessa forma, o autor concebe a identidade não como fenômeno externo ao indivíduo a ser internalizado, mas como um traço da história pessoal, definido por relações e interações múltiplas.

Essas considerações de Serge Gruzinski são essenciais para a organização teórica de nosso trabalho, visto que lidamos na porosa fronteira entre mundos, entre formas de ser e de conceber o *outro* recíproco. Nosso esforço para perceber os meios pelos quais se caracterizou a humanidade de negros e índios passa pela análise dos vários contextos e agentes, cada qual com suas características particulares e sua forma de perceber e interagir com o universo à sua volta. Mesmo tomando a religião como mediador cultural, ela não é de forma alguma invariável, seja pelas manifestações heterodoxas, seja pelas práticas díspares de “ortodoxia”. Entendendo o termo cultura menos como solução que problema, buscaremos analisar as situações históricas e suas motivações que levaram à definição de negros e índios ora como inferiores, ora como semelhantes.

3. A HUMANIDADE DE AMERÍNDIOS E AFRICANOS

No livro do Gênesis, na Bíblia, há a narrativa da criação do universo, desde o primeiro dia até a morte de José do Egito, filho de Jacó. Uma de suas passagens mais instigantes é aquela que trata do dilúvio. O Criador, desgostoso com sua criação, decide exterminá-la. Entretanto, encontra um homem justo e digno, Noé, a quem confia o restabelecimento da humanidade. Para tanto, Noé e seus três filhos, Sem, Cam e Jafet, todos abençoados por Deus, constroem uma enorme arca, na qual abrigam a si, suas esposas e um casal de cada animal que vive na Terra. Essa tripulação fica na arca por quarenta dias chuvosos e mais 150 dias, até as águas secarem e poderem sair para reabitar o planeta.

Tempos se passaram e Noé, que era agricultor, plantou uma vinha e, de seu produto, produziu vinho. Tendo bebido em demasia, embriagou-se e entrou nu em sua tenda, sendo encontrado por Cam, que ao ver seu pai naquela situação, saiu e chamou seus irmãos. Sem e Jafet, por sua vez, buscaram uma capa e, entrando na tenda de costas para não ver a nudez do pai, cobriram-no. Depois de se restabelecer, Noé ficou sabendo da atitude de Cam, julgou-a desrespeitosa

e, ofendido, amaldiçoou-lhe os filhos, pois não podia amaldiçoá-lo, visto que este era abençoado por Deus, dizendo “maldito seja Canaã, filho de Cam, que ele seja o escravo dos escravos de seus irmãos. Bendito seja o Deus de Sem, e Canaã seja seu escravo”. A descendência vitoriosa entre os filhos de Noé foi a de Sem, linhagem que chegaria a Abraão e culminaria em Jesus.

Nestas palavras bíblicas estariam gravadas as origens da escravidão e, em doutrinas de bases teológicas, aqui estaria definido quem seriam os escravos: os filhos de Cam, interpretados por teólogos medievais como os negros africanos. Ainda em bases teológicas, Pertti Peltto (1975) diz-nos que havia a crença moderna que todos os povos conhecidos (os habitantes do Velho Mundo) eram descendentes de Sem, Jafet e Cam. Ao emergirem novos povos no Novo Mundo, estes não foram acrescentados às fileiras da descendência bíblica, sendo concebidos como indivíduos desgraçados, ou seja, privados da divina graça. Em 1512, o papa Júlio II declarou que os americanos, na verdade, eram descendentes de Adão, portanto, teriam o direito de serem tratados de acordo com os mesmos preceitos morais que os europeus.

O “conhecimento” das origens do mundo conforme a crença cristã por parte de índios e africanos parece ter sido um fator de aproximação entre esses e europeus, pois indicava aos cronistas que não tinham total desconhecimento da graça divina e de sua manifestação no mundo. O “conhecimento” indígena sobre o dilúvio é tema destacado tanto pelo jesuíta português Fernão Cardim quanto pelo capuchinho francês Claude d’Abbeville. O jesuíta afirma que:

Este gentio parece que não tem conhecimento do princípio do Mundo, do dilúvio, parece que tem alguma notícia, mas como não tem escripturas, nem caracteres, a tal notícia é escura e confusa; porque dizem que as águas afogarão e matarão todos os homens, e que somente um escapou em riba de um Janipaba, com uma sua irmã que estava prenhe, e que destes dois têm seu princípio, e que dali começou a multiplicação (CARDIM, 1925. p. 161).

Já o capuchinho destaca um diálogo travado entre Japiáçu, cacique de Junipará, e os padres franceses. Mediado por David Migan, intérprete dos franceses junto aos índios, Japiáçu conversou com os capuchinhos expondo seus conhecimentos sobre a história bíblica. No trecho abaixo podemos notar o grau de entrosamento entre índios e europeus, o que nos leva a concluir que, diferentemente daquilo percebido por Cardim, quanto aos “conhecimentos” primitivos dos incolos a respeito da criação do mundo, eles já estavam “educados” nos preceitos bíblicos, mas acrescentando a eles suas próprias interpretações, o que se percebe nas palavras de Japiáçu:

Acreditamos ainda que, por maldade dos homens, Deus espalhou o dilúvio por toda a parte para castigá-los, e reservou deste castigo um bom pai e uma boa mãe, de quem descendemos, ficando apenas vós e nós. Depois do dilúvio, Deus enviou seus profetas,

que tinham barbas, para instruir-nos na Lei de Deus. Apresentaram esses profetas, ao pai de quem descendemos, duas espadas, uma de pau e outra de ferro, e lhe pediu que escolhesse. Ele achou muito pesada a espada de ferro, e por isso escolheu a de pau, e o pai de quem descendeis tomou a de ferro. Fomos depois disto bem infelizes, porque vendo os profetas que a nossa gente não acreditava neles, subiram para os céus, deixando vestígios de suas pessoas e se seus pés gravados em cruz na rocha próxima de Patiiú, que viste tão bem como eu (dirigindo-se a Migan). Apareceu depois disto a diversidade de línguas entre nós, que apenas falávamos uma só. Como não nos entendíamos, perseguíamo-nos reciprocamente, e com isso muito folgava o Diabo Jeropari (D'ABBEVILLE, 2002. p.87.).

Este trecho nos oferece múltiplas análises. O grau de *semelhança* entre índios e europeus nasce da história da criação, o que permite aos europeus conceber os ameríndios como verdadeiros filhos de Deus, descendentes dos filhos de Noé, portanto, portadores potenciais da graça divina. Este traço inicial é essencial para o desenvolvimento da catequese que se segue no processo colonizador nas Américas. Podemos notar o cruzamento de cosmologias e formas de se explicar a existência humana associada ao poder das águas, no caso, o dilúvio. Entretanto, essas ideias se misturam e se reconstróem na narrativa indígena registrada pelos religiosos, de forma a acrescentar os novos elementos sem, no entanto, modificar a estrutura da crença.

É preciso notar que a narrativa religiosa toma outros rumos na fala de Japiáçu. Na fala do cacique, o livro do *Gênesis* é mesclado com as cosmologias indígenas, fazendo uma colagem de conceitos e formas de conceber a criação do mundo, acentuando a diferença entre os povos. Manuela Carneiro da Cunha (1992) afirma que, nas mitologias dos grupos Tupi, a gênese do branco e sua superioridade tecnológica são concebidas como decorrentes da ação dos próprios índios. No relato destacado acima, percebemos que Japiáçu define a diferença tecnológica entre índios e brancos como resultado de uma escolha inadvertida feita pelo “pai de quem descendemos”, a quem foi dado o direito de escolha antes dos europeus, levando à infelicidade de seu grupo e ao abandono pelos profetas. A referência ao diabo também apresenta um caráter híbrido: não se trata do demônio tal qual concebido nos textos cristãos, e sim de Jeropari, o mau espírito indígena que perturba as crianças e traz infelicidade para as aldeias: uma apropriação e ressignificação conceitual. Destacamos ainda a confusão das línguas. No Antigo Testamento, a confusão das línguas foi um castigo de Deus aos homens cobiçosos que almejavam alcançar o céu por meio da Torre de Babel. No relato indígena, tal confusão tem igualmente o caráter de castigo, mas pelo fato de não acreditarem nos “profetas”, não por outro empreendimento semelhante à famosa torre.

Nossas fontes sobre a África não apresentam os primeiros contatos

entre negros e brancos, visto que estas redes são bastante anteriores ao recorte estabelecido nesta pesquisa, que vai do raiar ao término do século XVII. O fator religioso, entretanto, é muito frequente na crônica dos religiosos, sobretudo no que se refere aos sacramentos. Em sua viagem à ilha de Bissau, o bispo Vitoriano Portuense proferiu o batismo do rei dos papel, Becampoló Có, um negro alto, com idade aproximada de 48 anos em 1694. Portuense descreve Becampoló Có como um homem muito receptivo, que se faz obedecer em seu reino por ter um temperamento muito brando.

Na primeira visita, Portuense propôs a Becampoló Có o batismo e a conversão de seu reino, fazendo pregações ao rei e às demais pessoas que o rodeavam. Em sua pregação, o bispo explicou-lhes os mistérios da Redenção e da vinda do filho de Deus ao mundo. Entre suas falas, Portuense destaca que os negros se sentiram mais atraídos pelo fato de os portugueses terem sido gentios como eles eram, naquele momento. O bispo disse que os antepassados dos portugueses eram gentios, assim como todos os outros homens, até que os primeiros bispos, “os discípulos de Jesus”, conforme Portuense, pregaram-lhes a “verdadeira fé” e deram-lhes a conhecer o “verdadeiro Deus”, da mesma forma que, naquele momento, ele fazia nas terras africanas (MOTA, 1970).

O rei e seus fidalgos disseram a Portuense que gostaram muito de suas pregações e que, assim que ele voltasse à ilha de Bissau, visto que o bispo estava em viagem missionária pela Guiné e ia em direção à cidade de Geba, lhe dariam uma resposta definitiva. No regresso de Portuense a Bissau, Becampoló Có resolveu converter-se:

Finalmente, resolveu com seus fidalgos de que queriam receber a fé de Jesus Cristo, e eu lhe aconselhei de que dessem parte desta devoção a Vossa Majestade, e lhe pedisse ministros que os viessem catequizar. E mandando fazer a carta, se virou o rei para os fidalgos e lhe falou. E perguntando eu ao chalona [intérprete] cristão o que o rei dizia, respondeu que dizia que poderia ser que depois de serem cristãos e os favorecer o rei de Portugal, teria aumento aquela fortaleza, para que não fosse àquele porto os estrangeiros. Isto disse o rei, lastimado do sobressalto que lhe deu um ano antes uma das nações do Norte. Feita a carta, e sendo-lhe lida, ficaram muito contentes, e o rei, pegando dela, m'a entregou (MOTA, 1974. p.72).

Como se nota, o batismo não representava apenas a conversão aos preceitos cristãos, embora o religioso tenha sustentado que o Becampoló Có havia se afastado de rituais idólatras. O interesse desse rei pelo cristianismo se ligava ao estabelecimento de laços políticos com os portugueses. Falando em crioulo, o rei de Bissau diz a seus “fidalgos” que a conversão pode ser benéfica para o reino, ao poderem contar com recursos de Portugal para a ampliação da segurança e controle em seus portos.

No Brasil, o interesse dos tupinambás do Maranhão pela religião ia além

do catolicismo. Japiáçu afirmou aos capuchinhos que estava muito contente com a presença deles em sua aldeia e destacou seu interesse no apoio dos franceses frente aos portugueses, seus “mortais inimigos”, dizendo que:

Já começávamos a entristecer-nos vendo que não chegavam franceses guerreiros, sob o comando de um grande buruichaué, para habitarem esta terra, e já tínhamos resolvido deixar a costa e abandonar este país com receio dos peros [portugueses], nossos mortais inimigos, e irmos embrenhar-nos pelos matos longínquos, onde nunca nos visse cristão algum, passando o resto dos nossos dias longe dos franceses, nossos bons amigos, sem foices, machados, facas ou outras mercadorias, e reduzidos à vida primitiva e bem triste de nossos antepassados, que cultivavam a terra e derrubavam as árvores com machados de pedras duras (D'ABBEVILLE, 2002. p. 86).

Os interesses políticos e materiais sobrepõem-se àqueles de origem religiosa. O cristianismo funciona como meio para realização do contato e sua continuidade, mas não avança significativamente na pregação de sua ortodoxia ou na conquista de fiéis legítimos. A diferenciação social proporcionada pela conversão ao catolicismo, visando à integração de negros e índios na nova comunidade de sentidos e significados que se estabelecia, pode ser constatada tanto nas terras americanas quanto africanas.

Ser sacramentado em Bissau, representava *status* e distinção social, significando o abandono de algumas práticas tradicionais de caráter mais externo, como a vestimenta, em favorecimento de suas equivalentes europeias. Portuense diz que um rapaz, em Bissau, “trouxe a ser cristãos todos os seus parentes, e não querendo vir sua mãe, dizendo que era velha, que tinha mais de 70 anos, respondendo o filho que se ela não viesse, *tornaria a vestir a pele e ser gentio*, convencendo a mãe e a trouxe consigo, e eu a crismei nessa visita” (Mota, 1974. p.73, grifo nosso). A exterioridade da crença fica destacada no trecho grifado acima. Notamos que o fato de se vestir com roupas tradicionais remete à gentilidade, independentemente da prática e da manutenção dos sacramentos. A religião funciona como articuladora das demais instâncias da organização sociocultural, agindo sobre o modo de vestir (e não apenas sobre o ato de vestir, em oposição a estar nu), estabelecendo comportamentos, instituições sociais (como o casamento monogâmico) e valores morais.

Não era qualquer pessoa que teria fácil acesso ao modo de vida, ou mesmo de se vestir, dos portugueses. As roupas e adornos europeus eram acessórios de luxo e, como afirma Souza (2002) em seu estudo sobre o Congo, eram utilizados como recursos para reforçar o poder real, denotando riqueza, como podemos notar na pomposa descrição das vestes de Becampoló Có:

Trazia vestido um casacão estrangeiro de pano fino, sua cabeleira postiça, chapéu pardo, meias de seda e chinelas, com suas luvas e na

mão uma zagainha pequena, costume que têm os reis gentios de trazer na mão, por sinal de sua grandeza e poder (MOTA, 1974. p.69).

Notamos que, apesar do poder da ostentação promovida pelos utensílios europeus, não estamos em contexto de transculturação, ou seja, a adoção dos costumes do outro em detrimento do seu próprio. Para além das meias de seda e cabeleira postiça, notamos também a permanência de uma “zagainha pequena”, característica dos “reis gentios”. Enquanto a religião cristã, circunscrita no rol das características culturais levadas pelos europeus à América e África, promove reorganizações socioculturais nos espaços nos quais se desenvolve, ela não inibe as formas particulares de expressão e costumes tradicionais. Esta é a riqueza das misturas, do contexto das mestiçagens, tal qual discutido por Gruzinski.

A transformação promovida pela religião nos modos de se comportar pode ser percebida no que tange à vestimenta. O uso de roupas longas remete à preservação do corpo frente às cobiças da luxúria, sentimento moral estritamente cristão. Entre os índios, as roupas tornaram-se utensílios da vida cotidiana, mas menos para “cobrir as vergonhas”, como no dizer de Pero Vaz de Caminha, em 1500, que para ser aceito pela comunidade de significados que se estabelecia entre americanos e europeus. A roupa era o que dava acesso às cerimônias religiosas, das quais todos desejavam participar, seja por curiosidade, seja por creditarem aos missionários poderes mágicos, como aqueles atribuídos aos caraíbas. Na cerimônia de batismo dos filhos de Japiaçu, d’Abbeville informa-nos sobre o uso de roupas pelos índios e seus significados:

Todos os outros índios, que depois de nossa chegada principiaram a usar vestidos, também se apresentaram com o que de melhor possuíam: ninguém queria aparecer nu em tal companhia, como costumavam a fazer por algum ressentimento, principiando todos a julgar coisa indecente e imprópria o comparecer em tal cerimônia nu, e em companhia de pessoas vestidas (D’ABBEVILLE, 2002. p. 138).

O cronista acredita que os índios se sentiam envergonhados pela “prática indecente de andar nu”. Entretanto, acreditamos que o sentido atribuído pelos íncolas às vestimentas não se remeta a um juízo de valores entre decência e indecência, sendo antes uma condição para ser aceito em um meio social específico. O caso de uma índia que fora nua à cerimônia de batismo dos filhos de Japiaçu é exemplar:

Vindo uma índia ver a cerimônia, e vendo-se nua, ela só, no meio de tanta gente, envergonhou-se muito, correu à sua casa, revistou sua caixa, e encontrando as ceroulas e o gibão de seu marido, com ele vestiu-se logo, e depois voltou trazendo nos ombros um filhinho, e assim mostrando a curiosidade que tinha de presenciar essa cerimônia (D’ABBEVILLE, 2002. p. 138).

Novamente o cronista acredita que a índia tenha se sentido enver-

gonhada. Não há nada que nos indique o real sentimento da índia, entretanto, analisando a situação na qual ela se encontrava, acreditamos que o ato de voltar e vestir roupas está mais associado à hostilidade do meio no qual se encontrava estando nua do que a um *insight* sobre o caráter vergonhoso e indecente de despida numa cerimônia de batizado. O meio era hostil à nudez porque a vestimenta representava *status* social, sendo que cada índio presente na cerimônia buscou vestir-se com o que tinha de melhor, como afirma o capuchinho. Notamos que os valores inseridos pela religião não são interpretados dentro de um mesmo código moral, e o fato de vestir-se, por exemplo, não está necessariamente ligado à preocupação com o resguardo do corpo, e sim com a aceitação de determinados indivíduos no seio do grupo “mestiço” que se formava.

Enquanto no Brasil a preocupação dos missionários era vestir os índios, na África buscava-se despir os negros de suas insígnias e objetos gentílicos. Ossos, dentes, peles de animais e pinturas pelo corpo e nos objetos de uso pessoal ou coletivo eram, aos olhos dos religiosos, indícios de gentilidade a serem suprimidos para que se alcançasse a cristianização dos negros. Portuense mostra-nos a distinção entre cristianismo e insígnias gentílicas:

Trazia este fidalgo por insígnia dois dentes pequenos, que diziam serem de baleia, atados em o braço direito; porém tanto que lhe disse que não era bem trazer sinal de gentio quem mostrava vontade de ser cristão, com grande pressa os atirou logo e mos entregou, e dando-lhe eu um pano para se cobrir, se despediram consolados (MOTA, 1974. p.76).

As “insígnias da gentilidade” eram, de certa forma, sagradas, pois traziam em si muitos significados ligados aos antepassados e às origens dos grupos africanos. Retirar tais objetos de seu portador era visto como um delito gravíssimo, um atentado ao direito costumeiro, podendo até mesmo levar à escravidão aquele que o tivesse praticado como forma de penalização. Portuense afirma que os negros estavam tão desejosos de se tornarem cristãos e tinham tanto respeito por ele que lhe permitiam retirar-lhes tais insígnias, sem incorrer em falta grave:

Era tal o respeito que me tinham, que, tirando-lhe eu do cabelo, pescoço, braço e zagaias as insígnias da gentilidade, se não agravavam, antes se mostravam risonhos, cousa que se fizesse a outra pessoa não lhe bastariam muitos mil cruzados para pagar as penas a que chamam chais (MOTA, 1974. p. 73).

Assim como no Brasil, acreditamos que a aceitação dos negros frente às ações propostas pelos religiosos era meio de se inserir na sociedade que se estava formando. A aceitação de vestir-se à europeia ou despir-se de seus objetos tradicionais não significava adesão ao cristianismo, sendo antes um instrumento operativo da religião para modificar os costumes sociais em determinadas comunidades, durante dados períodos de tempo. O uso do

vestuário europeu denotava *status* social, da mesma forma que a abstenção do uso de insígnias que remetesse a valores tradicionais criava condições de aceitabilidade dos gentios nas comunidades híbridas que se formavam nos dois lados do Atlântico Sul.

Uma das grandes preocupações de Portuense na Guiné, no final do século XVII, foi disseminar os sacramentos, caros ao catolicismo: 8 casamentos em Bissau, 128 em Geba, mais de 30 comunhões em Chimb e mais de 70 crismados nesta mesma localidade, 780 crismados em Cacheu, 30 casamentos e 600 crismas em Farim e ainda mais. Entretanto, o vigor da fé desses novos sacramentados é duvidosa, conforme o próprio bispo assevera em seus comentários, afirmando que em Geba há 1200 cristãos, quase todos crismados, “porém, como estão metidos no sertão são um lago de torpeza, e, descuidados totalmente do sacramento do matrimônio, achei concubinados mais de 128 pessoas, e alguns que passam 60 e 70 anos de idade” (MOTA, 1974. p.71).

Os batismos, no Brasil, eram realizados em ordem de importância da pessoa a ser batizada dentro da comunidade e seus nomes cristãos por vezes eram homônimos de pessoas de destaque nos países europeus. No Maranhão, d'Abbeville diz-nos que:

para agradarmos a Japiáçu e a Buruuichaué, a maioral da Ilha, batizamos em primeiro lugar seus quatro filhos, um após outro, começando pelo mais velho, Tucanaçu. Recebeu o nome de Luís, que lhe foi dado pelo Sr. De Rasilly em memória de Luís XIII, nosso Cristianíssimo Rei (D'ABBEVILLE, 2002. p.139).

Como acontecimento social de relevada importância, o batismo na sociedade tupinambá do Maranhão era restrito aos “principais” do grupo, pois “somente a Japiáçu e aos outros principais, aí presentes, se permitiu entrada na capela” (D'ABBEVILLE, 2002. p.138). Seria do interesse dos missionários que todos pudessem entrar na capela para presenciar a cerimônia e tivessem acesso ao batismo. Entretanto, o acesso restrito às cerimônias e ao sacramento nos mostra seu uso social dentro das comunidades tupinambás, gerando hierarquias e estabelecendo *status* entre os principais indígenas de seus respectivos grupos.

A fé é um sistema de *aproximação* entre povos tanto nas terras africanas quanto nas americanas. A aceitação da fé cristã por parte de negros e índios, como vimos, muitas vezes era revestida por interesses políticos: os tupinambás do Maranhão aceitam o cristianismo dos franceses como meio para obtenção do auxílio deles contra os portugueses; já em Bissau, os papéis tornam-se cristãos para contar com o apoio português frente às investidas de outras “nações do Norte”. Os ritos e costumes europeus adotados pelos grupos americanos e africanos se inscrevem nas categorias de distinção social nascidas do encontro inter-étnico. O uso de roupas, o recebimento dos sacramentos e a participação nos ritos e cerimônias cristãos são adotados como aspectos de distinção social.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Keith Thomas (2010) apresenta-nos algumas questões concernentes aos postulados que legitimaram o predomínio humano sobre a Terra, chamando a atenção para os esforços de filósofos, teólogos e intelectuais do período moderno para justificar a supremacia do homem frente ao meio natural, recorrendo muitas vezes aos filósofos clássicos como Aristóteles, ou à Bíblia, sobretudo no Antigo Testamento, onde se lê que Deus criou todas as coisas e as submeteu ao domínio humano. O antropocentrismo clássico do período moderno é apresentado no destacado papel das interpretações bíblicas que concebem o homem como parte central do plano divino, em função do qual toda a criação se estrutura.

A ideia de que ameríndios e negros têm a luz da razão natural e são potenciais cristãos aproxima-os da condição europeia de humanidade e, por meio dos discursos e representações que a legitimam, torna-se real e passa a estimular projetos de conversão, que se transformam em miscigenação e dão movimento e dinâmica à História Moderna. Os discursos são muitos para afirmar ou negar a condição humana dos povos com os quais os europeus mantêm contato, fundando-se nas relações e no hibridismo cultural estabelecidos. Numa linhagem histórica de textos e significados, eles transpassam-se, constroem significados, atribuem humanidades e bestialidade, estabelecem relações de poder, articulam modos de vida e costumes.

Concluimos que a ressignificação das práticas cristãs adquire sentido em um universo específico: nos contextos de hibridismo cultural. Embora os religiosos se esforcem para disseminar os sacramentos, doutrinas e comportamentos à população do Brasil e da Guiné, seus efeitos se perdem à medida em que há um afastamento entre os religiosos e os autóctones. Os missionários acreditam que, nos “sertões”, os nativos cedem às gentilidades por se encontrarem distantes dos locais nos quais se professa a fé cristã. Entretanto, acreditamos que nessas regiões distantes dos centros de contato e trocas culturais os preceitos católicos não sejam fator de distinção social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES:

- CARDIM, F. *Tratados da Terra da Gente do Brasil*. Rio de Janeiro: Leite & Cia. 1925.
- D'ABBEVILLE, C. (2002). *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas Circunvizinhanças*. São Paulo: Siciliano. 2002.
- MOTA, A. T. (1974). *As viagens do bispo D. Frei Vitoriano Portuense à Guiné e a cristianização dos reis de Bissau*. Lisboa: Centro de Estudos de Cartografia Antiga; Junta de Investigações Científicas do Ultramar. 1974.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes. 2007.
- BÍBLIA *Sagrada Ave Maria*. São Paulo: Editora Ave Maria. 2008.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: EdUSP. 1996.

- BRANDÃO, H. H. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- CASTRO, S. (Org.). *A Carta de Pero Vaz de Caminha. O Descobrimento do Brasil*. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- CHARTIER, R. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- CUNHA, M. C. da. *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- GRUZINSKI, S. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PELTO, P. *Iniciação ao Estudo da Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- POMPA, C. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.
- SCHWARTZ, S. *Cada um na sua lei – tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Bauru: Edusc, 2009.
- SILVA, W. C. *As terras inventadas: discurso e natureza em Jean de Léry, André João Antonil e Richard Francis Burton*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- SOUZA, M. M. *Reis Negros no Brasil escravista: História da Festa de Coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- THOMAZ, K. *O Homem e o Mundo Natural: mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- THORNTON, J. *A África e os Africanos na formação do mundo atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- TODOROV, T. *A Conquista da América – A questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- WALLERSTEIN, I. *O Universalismo Europeu: a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo, 2007.

Recebido em: 12/03/2012

Aceito em: 04/04/2012