

ANCHIETA E OS ÍNDIOS EM IPEROIG: REFLEXÃO SOBRE SUAS RELAÇÕES A PARTIR DA NOÇÃO DE CULTURA HISTÓRICA¹

INTRODUÇÃO

MARIA REGINA CELESTINO DE ALMEIDA*

RESUMO

A noção de cultura histórica entendida em termos de processo e cada vez mais presente nos trabalhos de historiadores e antropólogos permite a reinterpretação de textos de missionários e uma nova compreensão sobre as relações de alteridade. A carta escrita pelo Padre José de Anchieta sobre os acontecimentos em Iperoig é rica em contradições, expressando a forte influência que a vida cotidiana na região e o contato direto com as populações indígenas tiveram sobre seus comportamentos, atitudes e concepções. Nessa perspectiva, as relações de contato podem ser percebidas em toda sua complexidade e os índios podem deixar de ser vistos como vítimas passivas de um processo de imposição cultural. As entrelinhas dos textos missionários revelam que se os padres influenciaram e dominaram, sobretudo no campo ideológico, foram também influenciados e, muitas vezes, recuaram e transformaram seus pontos de vista em função do que viviam e percebiam.

* Mestre em História pela Universidade Federal Fluminense, Professora Assistente do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Doutoranda do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas.

A aproximação da História e da Antropologia, cada vez mais intensa nos últimos anos, tem contribuído para a ampliação de alguns conceitos largamente utilizados por essas disciplinas, o que permite repensar as relações estabelecidas entre índios e missionários no Brasil colonial. A partir de novas concepções teóricas, historiadores e antropólogos analisam situações de contato, repensando e problematizando alguns conceitos básicos referentes a essa temática: a noção de cultura histórica cada vez mais presente em estudos antropológicos e históricos conduz à ampliação dos conceitos de aculturação e resistência. Fontes primárias, tais como relatos dos cronistas e jesuítas, têm sido reinterpretadas a partir dessas novas posturas teóricas, revelando, em suas entrelinhas, toda a riqueza e complexidade das relações de alteridade.

O objetivo deste trabalho é refletir sobre a obra do Padre José de Anchieta, missionário jesuíta, cujo indiscutível talento no ofício das letras, nos legou farto material revelador não apenas da situação colonial do século XVI, mas de sua consciência

religiosa, política e, pode-se dizer, etnográfica. Além das visões preconceituosas e etnocêntricas típicas do universalismo cristão do século XVI, seus textos revelam acurado senso de observação e considerável sensibilidade e abertura ao conhecimento do outro, o que permite, acredito, considerá-lo como etnógrafo "avant la lettre". Tal característica, sem dúvida, contribuiu para intensificar a influência que a vida cotidiana na região e o contato estreito com os índios tiveram sobre suas

formas de pensar, sentir e agir na colônia. A noção de cultura histórica, dinâmica e flexível, permite perceber nas inúmeras contradições presentes nos textos e discursos dos inicianos a imensa complexidade das relações de contato. Nessa perspectiva, os índios tornam-se sujeitos ativos na colonização, respondendo a ela de formas variadas, buscando também, nas relações com os europeus, vantagens e benefícios de acordo com suas culturas e organizações sociais, que igualmente se alteram no decorrer do processo histórico. É o que se pode depreender da vasta e diversificada obra de Anchieta, que inclui a Gramática da Língua Tupi, várias informações sobre a terra, seus

habitantes e o desenvolvimento da colonização, sermões, cartas, poemas e os famosos autos. Neste trabalho, procuro refletir de forma mais específica sobre a carta que relata o famoso episódio da pacificação em Iperoig (Anchieta, 1988: pp. 206-254), excepcionalmente significativa para esta discussão, por tratar-se de situação inusitada, na qual as relações se dão no ambiente dos próprios índios, o que sem dúvida, contribui para intensificar sua influência sobre os padres; influência essa que se manifesta nas muitas contradições e ambigüidades do texto.

CULTURA HISTÓRICA: NOVAS ABORDAGENS NA ANÁLISE DE SITUAÇÕES DE CONTATO

O surgimento de uma área comum de pesquisa entre a História e a Antropologia, basicamente no campo da história cultural, tornou-se possível face às novas perspectivas teóricas de ambas, que lhes permitiram ultrapassar antigas concepções reducionistas (como o positivismo e o estruturalismo), que as mantinham em posições tão distantes e fechadas².

É sobretudo na área da cultura, onde a fronteira entre História e Antropologia torna-se cada vez mais tênue, que o debate entre os especialistas tem se aprofundado nos últimos anos. Trata-se de um termo extremamente complexo e muitíssimo controvertido. Se os antropólogos estão de acordo de que é o conceito mais básico no campo da Antropologia, estão longe de um consenso quanto à sua definição (Mintz, 1982: p. 501; Mckay, 1981'1982). No âmbito deste trabalho serão discutidos apenas alguns problemas relativos à historicidade da cultura, fundamentais para se entender as relações de alteridade no Brasil colonial e para repensar os conceitos de aculturação e resistência.

Pensar a cultura em termos históricos e antropológicos implica refletir sobre alguns

dilemas básicos nas ciências sociais; implica, na verdade, tentar conciliar o que parece inconciliável, sobretudo, se considerarmos a força do estruturalismo na Antropologia. Como estabelecer relações entre estruturas sociais (e culturais) e processos históricos; ações autônomas dos homens na História e determinações estruturais; estruturas e evidências empíricas? (Mckay, 1981'1982: p.193). Se em nossos dias, já não há mais forte oposição por parte dos antropólogos quanto à aceitação de uma perspectiva histórica para a análise da cultura, outras questões se colocam, principalmente sobre as relações entre cultura e sociedade, que envolvem uma discussão sobre mudanças culturais, processos históricos e estruturas sociais.

Nos anos 50 e 60, os estudos antropológicos no Brasil sobre relações interétnicas e situações de contato avançaram teoricamente em relação às escolas inglesa e norte-americana, principalmente, por incluir em suas análises preocupações de ordem política, econômica, sociológica e histórica. Valorizaram a interação entre cultura e sociedade, o contexto histórico e os aspectos sociológicos e econômicos presentes e ativos nas relações culturais (Oliveira, 1963). Cabe, no entanto, refletir sobre algumas limitações presentes em suas abordagens, que partem da própria noção de historicidade e dinamismo da cultura. Apesar de terem valorizado o contexto histórico na análise das relações culturais e suas mudanças em situações de contato, estes estudos percebiam tais situações mais como estado do que como processo. Isto teve conseqüências sérias nas interpretações sobre relações culturais estabelecidas entre índios e europeus, sobretudo, no que diz respeito a questões como aculturação e resistência.

Partindo dessa perspectiva, as transformações culturais "sofridas" pelas sociedades tribais eram vistas em termos de perdas culturais, numa escala neo-evolutiva, que no pen-

samento de Darcy Ribeiro (1982), por exemplo, atravessava fases sucessivas, que iam do índio isolado (culturalmente “puro”) ao totalmente integrado e, portanto, culturalmente descaracterizado. Os grupos indígenas que sofriam a “aculturação”, entendida como esvaziamento progressivo das culturas originais, eram vistos como pobres vítimas indefesas, num sistema que não lhes permitia nenhuma margem de manobra. A resistência, em oposição à aculturação, era entendida como ato de extrema bravura, de rebelião contra a dominação colonial que, no entanto, uma vez reprimida, reservava aos seus heróis o triste papel de vencidos, cuja única opção era aceitar passivamente a nova ordem que se impunha sobre eles. Nesta perspectiva, embora os índios fossem vistos como sujeitos, que se rebelavam contra a situação colonial, continuavam vítimas. Vítimas não tão passivas, porque eram agentes, mas agentes a partir da negação, isto é, capazes somente de reagir a um estímulo externo. Dessa forma, as relações entre índios e europeus continuavam sendo vistas a partir do ângulo ocidental. Mantinha-se o pressuposto da limitação das culturas indígenas, no sentido de uma visão restrita de mundo, com fortes constrangimentos culturais (parentesco, tradições, etc...), que só lhes permitia agir de acordo com sua lógica própria, impedindo qualquer tipo de ação que não fosse a reação.

Em nossos dias, tais concepções têm sido criticadas e ultrapassadas, sobretudo, a partir das novas posturas teóricas que enfatizam o dinamismo, a variabilidade e a historicidade da cultura. Cabe ressaltar a contribuição de Sidney Mintz (1982), antropólogo que destacou a importância de se perceber a existência de mais de uma cultura por grupo social ou por sociedade e valorizou as mudanças culturais decorrentes também das escolhas humanas, já que os padrões sociais não são malhas de ferro, permitindo, pois, aos homens e mulheres, opções e alternativas, que vari-

am conforme as condições e abertura dos diferentes grupos sociais. Salientaram, ainda, o fato de que os indivíduos se comportam conforme seus lugares sociais e que, portanto, um mesmo comportamento pode ter significados e conseqüências diferentes, segundo a posição social de seus agentes. A cultura deve ser vista, então, em sua relação dinâmica com o social, mas sempre em termos de processo. Em sua concepção de cultura, Mintz aproxima-se de Thompson (1987), entendendo-a como algo que se forma no tempo, junto com as classes, através da experiência (Mintz, 1982). Thompson (1987:p.9) valorizou o cultural, associando-o ao conceito de classe e consciência de classe que, segundo ele, se formam conjuntamente no processo histórico, num fazer-se contínuo, num “...processo ativo que se deve tanto à ação humana como aos condicionamentos”(Thompson, 1987: p. 9). Cultura é, pois, um produto histórico e dinâmico, que deve ser apreendido no processo histórico, no qual homens e mulheres vivem suas experiências empiricamente observáveis (Thompson, 1987).

A idéia de cultura como processo é fundamental e foi, sem dúvida, uma grande contribuição da história para a antropologia, na medida em que nos permite perceber a mudança cultural, não apenas como perda ou esvaziamento de uma cultura dita autêntica, mas em termos do seu dinamismo, mesmo em situações de contato, quando as transformações se fazem com muita intensidade. Neste sentido o conceito de aculturação se altera completamente e, ao invés de se opor à resistência, passa a caminhar junto com ela, constituindo ambas, segundo Stern (s.d.), lados de uma mesma moeda.

Nessa perspectiva, os índios do Brasil colonial, em situação de contato, deixam de ser vistos apenas como vítimas passivas de um processo de imposições e mudanças culturais. A obra dos jesuítas interpretada a par-

tir dessa noção de cultura histórica, dinâmica e flexível permite perceber situações diversas das que têm sido apresentadas pela historiografia tradicional: não foram apenas as culturas indígenas que se transformaram; os jesuítas também, fortemente influenciados por suas vivências, buscaram adaptar suas ortodoxias à realidade cultural dos trópicos (Neves: 1978; Vainfas: 1989; Haubert:1990). Além disso, diversas situações foram possíveis e se desenvolveram a partir dos interesses dos próprios índios, como é o caso da famosa “conversão de Iperoig”, tão bem compreendida e explicitada pelo próprio Anchieta, apesar de tão deturpada na historiografia tradicional.

Nesse sentido, cabe ressaltar a grande contribuição de Viveiros de Castro (1992), que enfatizou o caráter fundamental das relações de alteridade na cultura Tupinambá, na qual “...o outro não era apenas pensável, mas indispensável”. No Brasil colonial, os estrangeiros foram inseridos nas relações intertribais já existentes; os índios buscavam estabelecer com eles relações que pudessem completar ou ultrapassar sua própria identidade, daí a receptividade e abertura ao contato, que tanto surpreendeu os europeus e possibilitou a colonização. Os Tupinambá não pretendiam dominar nem negar o outro, mas vivenciá-lo: aliados ou inimigos, os europeus, vistos em sua alteridade, tinham um papel a desempenhar na sociedade Tupinambá. Analisadas por este ângulo, as situações de contato no Brasil colonial adquirem um outro sentido, sobretudo, quanto ao papel desempenhado pelos índios e suas relações com os missionários. Há 400 anos, Anchieta percebeu muitas dessas características da tradição Tupinambá e procurou adaptá-las e adaptar-se em proveito de seus propósitos. Nessa perspectiva, é possível perceber que as aldeias missionárias e as relações nelas estabelecidas não se desenvolviam apenas a partir dos

interesses e motivações dos padres. Ao contrário disso, pode-se perceber nos relatos dos jesuítas um processo de construção contínuo de seus interesses e motivações, que podiam alterar-se na experiência do contato e interação com os índios em situação colonial. É o que se pode depreender da obra de José de Anchieta.

ANCHIETA – CONSCIÊNCIA RELIGIOSA, POLÍTICA E ETNOLÓGICA NA PRÁTICA DA CATEQUESE

Se Anchieta chegou ao Brasil imbuído de suas verdades, certo de que deveria civilizar e catequizar os índios, como rezava a cartilha dos jesuítas, sua vivência cotidiana na região e o contato direto com as populações indígenas tiveram forte influência sobre ele, levando-o a atitudes e comportamentos contraditórios e, por vezes, pouco coerentes com a ortodoxia católica. Das entrelinhas de seu texto é possível inferir considerável tolerância com práticas indígenas consideradas abomináveis pelos “civilizados” e algumas observações de cunho etnográfico demonstram razoável compreensão da lógica de funcionamento da sociedade tupinambá. As resistências cotidianas e as apropriações culturais (por parte dos índios e dele próprio) foram percebidas e registradas em inúmeros episódios tensos e amistosos, nos quais descreve as exigências e recuos não apenas dos índios, mas também dos missionários.

A obra de Anchieta revela o perfil de um homem profundamente religioso, muito político e portador de notável sensibilidade etnográfica; características essas, que se complementam, se alternam e, por vezes, parecem se contrapor nas inúmeras contradições presentes em seus escritos. Uma análise simplista dessas contradições poderia sugerir a alternância de comportamentos diversos conforme as diferentes situações vividas pelo

autor. Tal visão implicaria, no entanto, um extremo redutivismo das complexas relações culturais e humanas, que emergem dos textos de Anchieta com tanta riqueza e vivacidade. É preciso refletir sobre a obra prática e escrita desse missionário de forma globalizante, considerando o autor em toda sua complexidade de ser humano, social e histórico; jesuíta do século XVI, no qual o teórico e o empírico interagiam constantemente, criando e recriando comportamentos, atitudes e concepções. Não é possível tentar dicotomizar a personalidade de Anchieta para buscar explicar o que parece inexplicável, isto é, determinados comportamentos e atitudes aparentemente não condizentes com sua consciência religiosa, política e etnográfica. Além disso, o mais nobre ideal não retira de um indivíduo suas características humanas e o próprio Anchieta revela isso no decorrer de sua obra, ao refletir inúmeras vezes sobre os limites e fraquezas de sua condição de homem: o amor e o ódio; a coragem e o medo; as certezas e as dúvidas articulam-se e intercalam-se nas diversas situações vividas e narradas por ele.

Se na Europa do Antigo Regime, sobretudo nos reinos ibéricos, o temporal e o espiritual se associavam tão fortemente, como estabelecer dualismos e análises estanques para interpretar as relações entre missionários e índios? Ao profundo sentimento de religiosidade e extrema dedicação à catequese dos gentios, Anchieta, tal qual Nóbrega, por quem foi fortemente influenciado, aliava sempre forte e declarada preocupação de ordem política. Cabe lembrar o momento especial vivido pelo autor: período de conquista e consolidação do poder lusitano na região e, portanto, de constantes e intensos conflitos e guerras contra estrangeiros e ameríndios. O sucesso da conversão e a própria sobrevivência da Companhia no Brasil estavam fortemente associados ao sucesso da colonização.

Nóbrega e Anchieta serviam a Deus e ao Rei de Portugal; sua missão era essencialmente espiritual, mas dependia de bases políticas e econômicas, que ambos se empenharam fortemente em construir.

A redução dos índios e o estabelecimento das missões era a grande preocupação do século XVI e foi tema privilegiado nas muitas "Informações" que, como Provincial do Brasil, Anchieta enviava ao Reino. Tal qual Nóbrega, acreditava que as aldeias deviam ser amplas, reunindo índios de diversos grupos, cujo tempo seria totalmente preenchido com trabalho e orações. Não tinha dúvidas quanto ao papel dos índios na colonização: deveriam ser súditos cristãos, trabalhando para a Coroa, para os colonos e para a Companhia voluntariamente, mediante pagamento e sistema de rodízio. Nas "Informações" (escritas mais para o final do século) há uma nítida preocupação de Anchieta em defender a causa das missões religiosas, que aparecem como mais essencial para a Coroa do que para os próprios índios, apresentados como elementos básicos no combate aos negros, estrangeiros e índios hostis. A guerra era uma constante nesse período e entendida como justa e necessária. Ao lado de Nóbrega, Anchieta exaltou Mem de Sá, o maior exterminador de índios da época. Animava-se com as conversões em massa resultantes da grande mortalidade causada pelas guerras empreendidas pelo governador, ao qual dedicou um poema. A violência a serviço da Coroa e da Igreja Católica era justificável, bem como a escravidão negra e também a indígena, sob condições consideradas justas (Vainfas: 1986).

Além de político, Anchieta era portador de uma profunda religiosidade. Se no **Diálogo sobre a Conversão do Gentio**, Nóbrega (1988: pp.229-245) explicitou as dúvidas que pairavam no interior da Companhia sobre as possibilidades da conversão do gentio, tal preocupação parece ausente nos textos de

Anchieta, para o qual, os índios sempre foram passíveis de conversão. Suas atitudes "bestiais e carniceras" eram atribuídas ao demônio que, no entanto, não era, absolutamente, identificado com os índios. Existia e atuava fora deles, simples vítimas de suas artimanhas: até os inimigos e os convertidos que retornavam aos antigos costumes, eram vistos como desencaminhados e, portanto, sujeitos à recuperação.

Sem abandonar os desígnios e os princípios da Ordem que abraçava, Anchieta esforçou-se por conhecer e viver com intensidade a realidade da colônia. A ideologia cristã não o impediu de se aproximar dos índios e de sua cultura, procurando entendê-los. Percebeu regras sociais, embora tenha afirmado inúmeras vezes que elas não existiam: as práticas matrimoniais, por exemplo foram claramente identificadas por ele que, junto com Nóbrega, procurou consentimento da Igreja para a realização de casamentos entre tios e sobrinhas (Anchieta, 1988: pp.456-464). Não se restringiu a aprender a língua, como muitos fizeram, mas escreveu uma gramática, esforço que, sem dúvida, evidencia atitude de dedicação e valorização da língua e da cultura do outro. Escreveu orações e autos em tupi e em português, inovando no teatro moderno, ao ousar introduzir o profano em temas sagrados. Percebendo a importância dos diálogos, ensinou a doutrina a partir deles, introduzindo novos personagens para divulgar mensagens que julgava essenciais. Nos autos, misturava elementos da cultura indígena e da tradição católica, demonstrando sua certeza nas possibilidades da catequese: a aldeia missionária era para ele *locus* da salvação (Baumann, 1993). Foi acusado de perverter rituais católicos e de excesso de tolerância ao permitir adaptações por demais profanas ao culto sagrado.

A mistura do sagrado com o profano típica da época foi excepcionalmente forte em

Anchieta, refletindo a interação dos três aspectos de sua personalidade anteriormente referidos: a religiosidade, o senso político e o olhar etnográfico, que, longe de se contraporem, influenciavam concomitantemente sua ação e pensamento, conduzindo-o por caminhos tortuosos e repletos de ambigüidades. Foi sobretudo em Iperoig, na convivência com os índios, em seu próprio ambiente, que as contradições de Anchieta mais fortemente afloraram.

ANCHIETA EM IPEROIG

A carta de Anchieta sobre o período em que esteve entre os Tamoio de Iperoig, com o objetivo de convertê-los e torná-los aliados, é rica em ambigüidades, que permitem refletir sobre a complexidade das relações culturais e humanas. A peculiaridade da situação vivida pelo autor contribuiu para intensificar suas contradições: encontrava-se numa aldeia de origem, entre índios inimigos, na condição de visitante, que vinha negociar a paz, devendo portanto, em princípio, submeter-se às regras de seus anfitriões. Se em aldeias religiosas, atitudes e comportamentos dos missionários eram influenciados pelo contato estreito e direto com os índios, o que não dizer de uma situação como essa, na qual o padre além de não ter nenhuma autoridade oficial sobre eles, estava sujeito a suas possíveis e prováveis hostilidades? A carta foi escrita do Colégio de São Vicente ao Geral Diogo Lainez mais de um ano depois do início dos acontecimentos narrados³ e trata provavelmente do episódio mais difícil da vida missionária de Anchieta, no qual emergem situações inusitadas, que apontam para a influência da vida cotidiana sobre os dogmatismos teóricos.

Trata-se de documento bastante conhecido e amplamente explorado pela historiografia, sobretudo para exaltar as virtudes do

“Apóstolo do Brasil”, apresentado, em geral, como o grande herói do episódio. Helio A. Viotti (1984: 15), por exemplo, não considera as ambigüidades claramente expressas pelo próprio autor e ressalta sua profunda religiosidade, defesa e dedicação extrema aos índios e fé inabalável, que o teriam sustentado “...na temerária missão pacificadora entre os tamoios da fronteira (região de Ubatuba) a fim de atrair esses truculentos selvagens para o cristianismo e para a aliança com os colonizadores portugueses, abandonando a aliança com os franceses invasores”. O Padre Anchieta, que viveu em Iperoig, expressou em sua carta muito mais do que isso: alternava sentimentos de descrença e desconfiança em relação aos índios com outros de reconhecimento e gratidão por sua lealdade e dedicação aos cristãos; o medo e a tentação da carne desafiavam sua determinação religiosa e política; e até a antropofagia, chegou a ser vista com considerável tolerância em algumas ocasiões.

Anchieta (1988: 207) iniciou a carta, referindo-se às dificuldades com o trabalho da conversão e, logo a seguir, discorreu sobre os sucessivos ataques dos Tamoio do Rio de Janeiro, considerando que a Justiça Divina devia estar ao lado deles, dadas as vitórias alcançadas sobre os portugueses e os muitos males que estes lhes haviam causado. É instigante que Anchieta tenha buscado uma justificativa religiosa para a vitória de índios selvagens comedores de cristãos e aliados dos hereges franceses, portanto, duplamente inimigos da Igreja e da Coroa. Este parágrafo, no entanto, antecede outro, no qual é apresentada e reiterada a intenção de Nóbrega em negociar a paz com esses índios e a justificativa poderia, então, se colocar como forma de corroborar essa idéia. Não deixa de ser surpreendente, porém, a alusão à Divindade como responsável pelos sucessos daqueles que “... levando, continuamente os escravos, mulheres e filhos dos Cristãos, matando-os e

comendo-os, e isto sem cessar ...” (Anchieta, 1988: 207), evidentemente, causando grandes prejuízos ao estabelecimento dos colonos e das aldeias religiosas em São Vicente e adjacências. Estaria o Anchieta político e religioso dando lugar ao etnógrafo capaz de entender que matar e comer homens podia ser culturalmente compatível com a organização social dos Tupinambá, podendo, portanto, apresentar-se como resposta adequada aos maus-tratos que os índios vinham sofrendo? Se pensarmos que Anchieta escreveu um ano depois do episódio, quando esses índios, com os quais convivera por oito meses, já haviam se tornado aliados, pode-se admitir que, sem abdicar de seus princípios básicos, ele tenha se permitido abertura e sensibilidade suficiente para justificar e, talvez, quase aprovar um procedimento hostil que, na verdade, apenas antecederia o momento da conversão. Seja como for, cabe problematizar a questão ressaltando que, ao contrário de Viotti, Anchieta não apresentou os índios como os “truculentos selvagens” que iam ser pacificados por dois santos missionários a serviço da colonização. A descrição do primeiro contato com os inimigos foi feita, também, com certa imparcialidade e compreensão quanto ao comportamento reservado dos índios, cujo temor em relação a eles e exigência de troca de reféns foram explicados por Anchieta como consequência de atitudes negativas dos portugueses em situações anteriores.

O sexto parágrafo demonstra considerável conhecimento do autor sobre os costumes indígenas, revelando igualmente sua estratégia para utilizá-lo em proveito da causa política e religiosa a que se propunha. Anchieta entrou na aldeia,

... falando em voz alta por suas casas como é seu costume, dizendo-lhes que se alegrassem com a nossa vinda e amizade: que queríamos ficar entre eles e ensinar-lhes as cousas

de Deus, para que eles lhes desse abundancia de mantimentos, saúde, e vitória de seus inimigos e outras cousas semelhantes, sem subir mais alto, porque esta geração sem este escalão não querem subir ao céu, e a principal razão que os moveu a quererem a paz não foi o medo que tivessem aos cristãos (...) mas o desejo grande que têm de guerrear com seus inimigos Tupis, que até agora foram nossos amigos, e pouco ha se levantaram contra nos outros ... dos quais, porque sempre foram vencidos e maltratados com favor dos Portugueses, queriam eles agora com o mesmo favor ser vencedores e vingar-se bem deles, matando e comendo á sua vontade... (Anchieta, 1988: p.209)

A apropriação cultural parece clara e consciente: Anchieta não se limitou a produzir um discurso político, prometendo bens materiais para atraí-los à sua causa, mas o fez segundo o próprio ritual do grupo, à maneira poderíamos dizer de um caraíba. Observa-se também um recuo tático quanto às recriminações sobre a prática do ritual da vingança, pois Anchieta sabia perfeitamente que seu interesse na aliança era motivado pela vontade de vingar-se dos inimigos, matando-os e comendo-os. Isso, no entanto, não o impediu de prosseguir no seu intento, dando-se por satisfeito por conseguir incluir como condição para a paz, a integridade física dos seus aliados, ficando, de certa forma, implícito que os demais seriam sacrificados. Isso não significa dizer que o Padre não se horrorizasse com essa prática, pois logo a seguir, referindo-se à partida dos demais cristãos (à exceção dele e de Nóbrega, que ali permaneceriam como reféns), destacou a temeridade de ficar com "... esta brava e carniceira nação, cujas queixadas ainda estão cheias de carne dos Portugueses ..." (Anchieta, 1988: p.210)

Dando prosseguimento à narrativa, Anchieta seguiu alternando julgamentos

etnocêntricos e preconceituosos com observações acuradas e muitas vezes de aprovação quanto às atitudes dos índios. Ao instalarem-se na casa de um Principal, que já havia sido prisioneiro dos portugueses, Anchieta ressaltou que tendo este toda razão para odiá-los, "... determinou de olvidar-se dele e convertê-lo todo em amor, mostrando-se como um dos principais autores desta paz..." (Anchieta, 1988: 210) As palavras de uma índia agradecida aos padres, por justiças que anteriormente lhe haviam feito, contribuíram, segundo ele, para essa atitude do Principal. Afirmações como essas demonstram admiração e simpatia do jesuíta em relação a atitudes dos índios, contrastando com a opinião muitas vezes manifesta de desconfiança total em relação a eles, por ser "...esta gente de maneira que cada um faz lei para si, e não dá nada pelos pactos e contratos que fazem com os outros" (Anchieta, 1988: 210).

A importância da antropofagia nas relações de aliança e conflito parece ter sido vislumbrada por Anchieta, quase percebendo o que Florestan Fernandes (1970) e Viveiros de Castro (1992) explicitariam quatro séculos depois: a função social da guerra e do ritual de vingança na sociedade Tupinambá. Condenou, evidentemente, essa prática selvagem, mas essa condenação foi permeada de recuos e concessões intensificados, sem dúvida, pela situação peculiar em que o Padre se encontrava. Esse foi um dos costumes mais arraigados e difíceis de serem extirpados, conforme exemplos em diferentes regiões da América indígena, mas especialmente aí, nas condições vividas por Anchieta, a situação se tornava muito mais delicada. Em várias ocasiões, Anchieta fez vista grossa a esse bárbaro costume e parece ter tido consciência das razões que o levavam a tais níveis de tolerância. Ainda no início da carta, ao tratar da necessidade de dissuadi-los desse péssimo hábito, afirmou que mesmo em Piratininga

...eles diziam que ainda haviam de comer de seus contrários, até que se vingassem bem deles, e que devagar cairiam em nossos costumes, e na verdade, porque costume em que eles têm posta sua maior felicidade não se lhes há de arrancar tão presto... (Anchieta, 1988: 211)

O medo intenso era freqüente no insólito cotidiano de Nóbrega e Anchieta em Iperoig. Tendo permanecido por muitos meses como reféns de índios com os quais buscavam aliança, os padres sentiram-se, inúmeras vezes, seriamente ameaçados de morte, sobretudo, quando o grupo que os abrigava e com os quais já desenvolviam uma relação de amizade, recebia visitantes claramente hostis e, às vezes, com claro propósito de matá-los. De acordo com a narrativa, Principais hostis e aliados disputavam entre si o ataque e a proteção aos padres (Anchieta, 1988: 213-217). Apesar do medo e das ameaças constantes, que levaram Anchieta a afirmar que "... cada dia bebíamos tragos de morte ..." (Anchieta, 1988: 216), os padres, segundo o autor, permaneciam fiéis ao seu propósito de "praticar com eles a paz", garantindo como condição mínima, a integridade física de seus aliados. Referindo-se a um Principal que aceitara a paz, mas insistia em comer a carne dos aliados dos portugueses, o texto de Anchieta expressa sua coragem e fidelidade aos princípios cristãos, mas ao mesmo tempo revela revolta e um certo sentimento de vingança meio à moda dos índios, ao relatar que os padres não só recusaram a paz naquelas condições, como ainda, se Deus o permitisse, lhe quebrariam a cabeça "... mui de grado por causa tão justa, porque não só nos pediam carne humana para comer, mas ainda aos inocentes que por nos defender se haviam feito inimigos dos seus e posto suas vidas pelas nossas" (Anchieta, 1988: 218).

Situação especialmente constrangedora para os padres ocorria quando os índios já

seus amigos e defensores encontravam-se ausentes das aldeias e visitantes hostis se aproximavam. A carta apresenta um determinado episódio em que Anchieta e Nóbrega foram obrigados a fugir em condições muito difíceis pelo fato de estarem sós quando canoas do Rio de Janeiro se aproximavam (Anchieta, 1988: 221). Tendo tomado conhecimento da difícil situação que os padres atravessavam, os índios aliados compadeceram-se e retornaram dispostos a protegê-los. Ao encontrá-los salvos, ficaram tão alegres, que comemoraram no seu estilo:

... como se ressuscitáramos àquela hora, falando-nos palavras de muito amor, e foi-se logo à outra aldeia a convidar aos outros que viessem a beber à sua, onde lhes tinha grandes vinhos, e andando bebendo e bailando com grande festa, lhes disse que não queria que ninguém nos fizesse mal, nem falasse alguma palavra aspera, e não estorvassem as pazes que ele fazia com nós outros, que determinava de nos defender ainda que soubesse quebrar com eles e a uns deles mais ruins disse: 'Vos outros não me enojeis, que eu já matei um dos vosso e o comi' ... (Anchieta, 1988: 223)

Dando seqüência à confraternização, o índio mandou vir uma canela de perna que tinha guardado para fazer flauta e "... pedindo farinha, um por uma banda e outro por outra, começaram a roer em ela como perros; assim toda a cousa passou em festa e ficaram grandes amigos" (Anchieta, 1988: 224). Anchieta encerrou a narrativa do episódio dizendo que apesar de falarem a favor deles, seu maior guardião era Deus, pois pouco poderiam esperar de "gente tão má e carniceira" capaz de matá-los só para tomar um novo nome. Cabe considerar que a recriminação do evento foi feita com certa parcimônia e, na verdade, os padres participaram das comemorações e festejos que, afinal, se fazia

em homenagem a eles. À crítica sobre “roer a canela como perros”, segue-se a idéia de que tudo se “passou em festa e ficaram grandes amigos”, prevalecendo pois, no texto, o aspecto positivo do evento.

O episódio mais significativo quanto à tolerância com a antropofagia ocorreu após a partida de Nóbrega, quando, uma vez só, Anchieta presenciou uma grande festa, na qual os índios beberam o dia todo, preparando-se para matar e comer um prisioneiro. O padre tentou, em vão, evitar o evento, ao qual dedicou uma descrição enojada e recriminatória. Instigante, porém, é o relato do que se passou no dia seguinte ao sacrifício: algumas mulheres foram censurar os índios, admoestando-os com a provável vingança dos missionários, o que levou os primeiros a achar por bem matar também o Padre, para que os seus tivessem maior motivo de vingança. Anchieta foi então falar pessoalmente com os executores, dizendo “...que não se fiassem das palavras de mulheres, que os nossos não haviam de fazer caso da morte de um escravo ...” (Anchieta, 1988: 227). Este acontecimento narrado pelo próprio Anchieta, que a seguir refletiu sobre sua fraqueza, rogando à Divindade ajuda para combater o medo da morte e até desejá-la, sugere, a meu ver, a substituição da imagem de inabalável defensor dos índios pela de um jesuíta fervoroso em seus ideais, cujas atitudes e concepções construíam-se e alteravam-se nas vivências cotidianas da situação colonial. É interessante ressaltar que num outro momento, o episódio teria sido aproveitado para demonstrar o sucesso da conversão na atitude da índia que admoestara seus próprios companheiros em defesa do cristianismo. Esse possível significado do evento, que não passaria despercebido em outra ocasião, parece ter se tornado irrelevante para Anchieta face à preocupação maior com sua própria sobrevivência ou talvez com a preservação da aliança política que buscava. Numa outra situação subsequente, o

Padre, correndo sério risco da própria vida, negou-se a entregar seus aliados a um grupo de índios, que os exigia como forma de garantir a paz. A diferente condição social entre as vítimas (escravo e aliado) nos dois episódios não me parece suficiente para explicar atitudes tão diversas. Mais do que buscar razões para compreender as contradições de Anchieta, cabe reconhecê-las, percebendo que longe de denegrir sua imagem, elas a engrandecem, porque o revelam como homem religioso e político de seu tempo, que sem abandonar seus ideais, soube aproximar-se dos índios, conhecer seus costumes e relacionar-se com eles, buscando avançar e recuar em seus propósitos, conforme as situações e possibilidades que se lhe apresentavam. Nesse processo, Anchieta e os índios influenciavam-se mutuamente, mudando comportamentos e concepções.

A obra de José de Anchieta é vasta e, como qualquer fonte histórica, permite muitas leituras. No âmbito deste trabalho foi apresentada apenas uma possibilidade referente a uma determinada carta muito longa, cujo conteúdo sequer foi esgotado. As complexas relações de alteridade no Brasil colonial ainda têm muito a revelar, através do rico diálogo entre o farto material deixado pelos jesuítas e o conceitual teórico, ambos permanentemente repensados numa perspectiva histórico-antropológica.

NOTAS

- ¹ Versão original deste trabalho foi apresentada no XIX Simpósio Nacional de História, Belo Horizonte, MG, de 21 a 25 de julho de 1997.
- ² Para um histórico sobre o desenvolvimento dessas disciplinas e sua aproximação, ver: COHN, Bernard S. “Toward a Rapprochement”; e ADAMS, John W.

"Consensus, Community, and Exoticism". **In:** *The Journal of Interdisciplinary History*, Volume XII, Number 2, 1981, pp.227-265; GINZBURG, Carlo "A Comment" **In:** "Anthropology and History in the 1980s, *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. XII, Number 2 1981, pp.277-278.

³ A carta deve ter sido iniciada em dezembro de 1564, pois, refere-se à partida para Iperoig (18 de abril de 1563), como tendo ocorrido no ano anterior e provavelmente foi concluída na data que apresenta: 8 de janeiro de 1565.

BIBLIOGRAFIA

ANCHIETA, José de . (1988), *Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*. São Paulo e Belo Horizonte: EDUSP-Itatiaia.

BAUMANN, Therezinha de Barcellos (1993), *A Gesta de Anchieta. A Construção do Outro nas Idéias e Práticas Jesuíticas dos Quinhentos*. Niterói: UFF, Dissertação de Mestrado.

CASTRO, Eduardo Viveiros de (1992), "O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem", *Revista de Antropologia*, USP, 35: pp.21-74.

FERNANDES, Florestan (1970), *A função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira.

HAUBERT, Maxime (1990), *Índios e Jesuítas no Tempo das Missões. Séculos XVII e XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras.

MCKAY (1981'1982), " History, Anthropology, and the concept of culture". *Labour/Le Travailleur*, 8 e 9: pp.185-241.

MINTZ, Sidney (1982), "Culture: An Anthropological View". *The Yale Review*, pp. 499-512. Yale University Press.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (1963), "Aculturação e Fricção Interétnica". *América Latina*, 3: pp.33-45.

RIBEIRO, Darcy (1982), *Os Índios e a Civilização*. Petrópolis: Vozes.

STERN, Steve (s.d.), "New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Consciousness: Implications of the Andean Experience in the Andean Peasant World," **in:** ____ (org.) *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. The University Wisconsin Press.

THOMPSON, E. P. (1987), *A Formação da Classe Operária Inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____. (1981), *A Miséria da Teoria*. Rio de Janeiro: Zahar.

VAINFAS, Ronaldo (1989), *Trópico dos Pecados. Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus.

_____. (1986), *Ideologia da Escravidão. Os Letrados e a Sociedade Escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis, Vozes.

VIOTTI, Helio Abranches (1984) *Cartas-Correspondência Ativa e Passiva*. São Paulo: Edições Loyola.