

De pagãos a cristãos: os indígenas e o sincretismo jesuítico na obra do padre Fernão Cardim

Hoje mais citados do que propriamente lidos, os *Tratados da terra e gente do Brasil*—excluindo a “Informação da missão do P. Cristóvão Gouvã às partes do Brasil”—apareceram pela primeira vez em forma impressa não em português, a língua de composição, senão em uma tradução para o inglês na famosa coleção de literatura de viagens, *Purchas his Pilgrimes*, em 1625.¹ O próprio Samuel Purchas, organizador da vastíssima antologia e aficionado do gênero, proclamou os escritos à serem os mais exatos que jamais vira sobre o assunto, e até quis apropriar o autor português para a tradição inglesa de crônicas de viagem: “I might as well adde this Jesuite to the English Voyages, as being an English prize and captive” (418). O colecionador londrino argumentou que os documentos pertenciam à Grã Bretanha por causa de sua curiosa proveniência, relatando como um jesuíta português então desconhecido foi despojado dos manuscritos por um bando de corsários ingleses. Estes últimos depois venderam os papéis por vinte xelins à um comerciante britânico, Master Hackett, que comissionou a tradução inglesa (Purchas 417).

Os originais em português, entretanto, se perderam e até hoje não se sabe de seu paradeiro. Durante mais de dois séculos e meio, acreditava-se que o par de textos, o primeiro intitulado “Do clima e terra do Brasil, e de algumas cousas notáveis que se achão assi na Terra como no Mar” e o segundo, “Do principio e origem dos índios, e de seus costumes, adoração e cerimônias”, fosse redigido por certo Manuel Tristão, enfermeiro na Companhia de Jesus, por causa de algumas receitas medicinais misturadas entre as folhas dos manuscritos.² Foi só em 1881, quando o historiador brasileiro João Capistrano de Abreu descobriu uma cópia em português dos mesmos textos na Biblioteca de Évora, que a questão de autoria foi definitivamente resolvida e os *Tratados da terra e gente do Brasil*—como os documentos passaram a ser conhecidos—foram atribuídos à pluma do padre Fernão Cardim (Garcia 19).

Representante de uma tradição ilustre de escritores jesuítas no Brasil, Cardim constitui, segundo Wilson Martins em sua *História da inteligência brasileira*, “o traço de união” entre os padres José de Anchieta e Antônio Vieira (169). Largamente considerado um importante precursor dos primeiros historiadores brasileiros, ele passou mais de trinta e cinco anos na América portuguesa, desempenhando diver-

Rebeca Atencio

University of Wisconsin, Madison

dos cargos em várias partes da Colônia à partir de 1583, tais como companheiro ao padre visitador, Cristóvão Gouvêa; reitor dos colégios da Bahia e de São Sebastião no Rio de Janeiro; e provincial. O padre Cardim pode ser caracterizado como ufanista, pois exalta e até exagera as grandezas da Colônia, sobretudo no tratado “Do clima e terra do Brasil”: “O Clima do Brasil geralmente temperado de bons, delicados, e salutíferos ares, donde os homens vivem muito até noventa, cento e mais annos [...]; geralmente não tem frios, nem calmas [...]; os céos são muito puros e claros, principalmente de noite; [...] as manhãs são salutíferas [...]” (25). Neste respeito, Cardim antecipa outros autores jesuítas, nomeadamente os padres Simão de Vasconcelos e António Vieira, que levaram ao extremo a tese paradisíaca. Beatriz Helena Domingues afirma que os dois “não tinha[m] dúvidas sobre a localização do Éden na América do Sul, reforçando sua associação entre ‘novo mundo’ e ‘fim do mundo’” (109).

O padre Cardim pertence a uma tradição de pensamento jesuítico imbuído do probabilismo medieval, escolasticismo e pluralismo cultural e intelectual. Os seus tratados foram todos compostos no último quarto do século XVI, uma época durante a qual a Igreja Católica enfrentava o dilema fundamental de como reconciliar o encontro entre o europeu e o ameríndio com a crença na pregação universal do evangelho nos primórdios do cristianismo. Se, segundo Marcos 16:15, Jesus declarara aos apóstolos, “Ide por todo o mundo, e pregai o evangelho a toda criatura”, como, então, Roma poderia explicar a existência de povos intocados pelo Verbo de Deus? Octávio Paz examina em seu estudo *Sor Juana Inés de la Cruz, o, las Trampas de la Fe* como os jesuítas responderam à esta crise com uma política de sincretismo—enraizada, curiosamente, no hermetismo neoplatônico renascentista (59). Esta doutrina—promovida não só nas Américas, como também na China—atestava que a Fé cristã constituía uma espécie de proto-religião. Em outras palavras, os adeptos desta corrente de pensamento acreditavam que todas as outras culturas e religiões procederam do cristianismo (55-56). Em seu livro *Visão do paraíso: os motivos edênicos do descobrimento e colonização do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda aponta para um intercâmbio de símbolos entre os portugueses e ameríndios, no qual “se incrustaram [...] tradições cristãs em crenças originárias dos primitivos moradores da terra” (109).

Convém assinalar também que este projeto de assimilação servia igualmente para justificar o trabalho dos missionários, já que implicou que a conversão dos indígenas seria um processo suave e quase natural. A Companhia de Jesus visava, afinal de contas, nada menos de que “consuma[r] la unidad de las distintas civilizaciones y culturas bajo el signo

de Roma” (Paz 61). Na verdade, Cardim desempenha duas funções retóricas importantes como missionário e cronista. Em seu papel de padre jesuíta, ele deve persuadir os indígenas a converterem-se ao catolicismo, enquanto como autor dos textos em questão ele visa convencer os europeus que os nativos estão dispostos a serem catequizados. Segundo a doutrina de justificação adotada pelo Concílio de Trento em meados do século XVI, o êxito da conversão ao cristianismo dependia do consentimento, da boa vontade e da cooperação do adulto catequizado (31-32). Por exatamente essa razão, Cardim enfatiza que os nativos “agora estimão muito e amão os padres, porque lh’os crião e ensinão a ler, escrever e contar, cantar e tanger, cousas que elles muito estimão” (“Do princípio” 91).

“Do princípio e origem dos índios e de seus costumes, adoração e cerimoniais” é um texto fundamentado na premissa articulada por Paz, Buarque de Holanda e outros do sincretismo universalizante da Fé cristã. O padre Cardim busca, portanto, sinais e prefigurações do cristianismo nas crenças e costumes locais, afastando-se até certo ponto de um discurso típico de alteridade. Esta economia depende daquilo que Tzvetan Todorov chama “estratégias finalistas”, uma vez que a representação do ameríndio é determinada *a priori* pela Verdade que o autor procura confirmar. De fato, esta técnica caracteriza todas as narrativas de viagem sobre o Brasil, desde Pêro Vaz de Caminha, ou outra colônia europeia qualquer no Novo Mundo. De qualquer forma, estas “estratégias finalistas” são particularmente eficazes graças à ambigüidade com que os sujeitos autóctones estão retratados. Segundo a cosmovisão jesuítica, as crenças e práticas indígenas continham um vislumbre do cristianismo, ou pela Graça divina ou pela pregação do evangelho nas Américas anteriormente à chegada dos europeus. Os ameríndios só guardaram, portanto, memórias tênues e confusas da doutrina cristã (Paz 58).

Em nenhuma outra parte do texto esta técnica fica mais em evidência do que nas primeiras frases, que efetivamente declaram as intenções do autor. Desde o início, Cardim situa seu tratado dentro da filosofia do sincretismo cristão, interpretando a fábula indígena sobre uma inundação universal em termos do Dilúvio bíblico. A mitologia indígena tradicionalmente tem representado uma fonte particularmente rica de símbolos que estimulava o sincretismo jesuítico, não só no Brasil, como também no México e Perú. Em sua *Crônica da Companhia de Jesus*, o jesuíta seiscentista Simão de Vasconcelos assinala, por exemplo, que segundo a tradição inca, Viracocha, ou o Criador, ficara com raiva dos povos nativos e cobrira a terra com uma grande inundação geral para castigálos (81). Quanto à fábula brasileira, porém, este cronista argumenta que “são ridículos todos os outros

modos com que os nossos índios sonharam [sic], que escaparam do dilúvio, ou sobre árvores, ou montes, ou de outras maneiras seus progenitores, e continuaram a povoar depois, de passado” (84). O padre Cardim, por sua vez, insiste—de maneira pouco sutil—em sincretizar o mito tupinambá:

Este gentio parece que não tem conhecimento do princípio do Mundo, do dilúvio parece que tem alguma notícia, mas como não tem escrituras, nem caracteres, a tal notícia é escura e confusa; 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 estes dois têm seu princípio, e que dali começou sua multiplicação. (“Do princípio”, 87)

Além dos pontos óbvios de convergência e divergência em relação à história de Noé, é importante apontar também que há duas doutrinas contraditórias em jogo aqui. O primeiro é a política quinhentista de tabula rasa, já que os indígenas são ignorantes da Criação e, por extensão, do Criador. O segundo é, claro, a filosofia de universalismo da Fé cristã, uma vez que os nativos brasileiros, segundo Cardim, já ouviram falar do Dilúvio bíblico. De qualquer forma, Domingues observa que a tradição oral dos nativos “era somente valorizada quando útil para reforçar teses já aceitas pelos cristãos” (123).

Segundo Michel de Certeau, o sincretismo religioso na literatura de viagens é predicado, sobretudo, da relação entre a escrita—ou as Escrituras cristãs—e a fala—ou as fábulas autóctones (“Ethnography” 214). Ao associar um mito indígena enraizado na oralidade com uma história da Bíblia, o padre Cardim converte a fala na escrita, efetivamente atenuando a alteridade do ameríndio e do “lá”. Além do mais, o padre Cardim enfatiza esta intenção ao salientar a agrafia dos nativos brasileiros. As palavras *escrituras* e *caracteres* se tornam redundantes aqui, ainda que possam ser lidas como polissêmicas à luz dos temas desenvolvidos no resto do texto, referindo-se à Bíblia e à moralidade, respectivamente. O cronista Pero de Magalhães de Gândavo revela o mesmo preconceito quando observa que “a língua deste gentio [...] carece de três letras—scilicet, não se acha nela F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei” (24). O padre Cardim talvez tivesse outra questão ideológica em mente também. Em uma leitura do ensaio de Montaigne, “Des cannibales”, George Hoffman sugere um vínculo entre a mesma lenda ameríndia a respeito do dilúvio universal e a polêmica acerca da Doutrina do Pecado Original durante as Guerras de Religião (212).

Embora carente de fé, lei e rei, o nativo de Cardim possui aquilo que os cristãos mais valorizam—uma alma. O autor comenta que “Este gentio

[...] sabem que têm [sic] alma e que esta não morre” (“Do princípio” 418). A existência de uma alma constitui, sem dúvida alguma, a condição *sine qua non* para qualquer discurso sincrético predicado do *ethos* cristão. É, portanto, de estranhar que, na versão de Purchas em inglês, esta afirmação é seguida por outra contraditória que não aparece na cópia descoberta por Capistrano de Abreu na Biblioteca de Évora: “[...] and they say that the soules are converted into divels” (“A Treatise of Brazil” 419). É impossível saber se esta discrepância é apenas um erro de tradução ou a manifestação de uma atitude preconceituosa por parte do compilador e clérigo protestante, Purchas, que, segundo sua própria admissão, “supplied defects, amended errors, [...] and thus finished and furnished [the treatise] to the publike view” (417). De qualquer forma, é difícil acreditar que são as palavras do mesmo autor que, imediatamente depois, descreva em termos fortemente edênicos a noção que os nativos têm da existência depois da morte: “[...] e depois da morte vão a uns campos onde ha muitas figueiras ao longo de um formoso rio, e todas juntas não fazem outra coisa senão bailar” (“Do princípio” 87). Além disso, Cardim declara que os ameríndios “tem grande medo do demonio, ao qual chamam *Curupira*, *Taguaigba*, *Macachera*, *Anhangá*, e é tanto o medo que lhe têm, que só de imaginarem nelle morrem, como aconteceu já muitas vezes”. De fato, o tratado de Cardim sobre os nativos do Brasil está repleto de tais contradições.

O mito indígena da inundação desempenha uma função imprescindível no tratado para orientar o leitor desde o início na ideologia jesuítica; em comparação, a famosa lenda de Sumé fica reduzida a uma reflexão tardia. Segundo Buarque de Holanda, a história de São Tomé constitui um mito de origem singularmente luso-brasileira, “cuja difusão no continente esteve a cargo de portugueses” (104). Não demorou muito depois do primeiro contato entre Pedro Álvares Cabral e os habitantes autóctones para que esta lenda fosse difundida em Portugal e na Europa inteira, pois a primeira referência da qual temos notícia apareceu na *Nova Gazeta Alemã* por volta de 1514 (106). Baseada em grande parte em uma homofonia entre o nome de uma figura heróica na mitologia tupinambá, Sumé, e o de São Tomé, o mito atestava que o apóstolo prepara no Brasil depois de evangelizar a Ásia. Buarque de Holanda assevera que “a simples tentativa de identificação de um herói mítico dos índios do Brasil com o apóstolo das Índias [sic], deveria simplificar as dúvidas, fornecendo uma solução concreta e ‘histórica’ para o problema” de como explicar a existência dos ameríndios pagãos (124). Por um lado, esta estratégia implica que os nativos são candidatos ideais para a conversão ao cristianismo, mas por outro, podem também ser considerados como apóstatas por não ter preservado a pureza das práticas católicas.

Ao descrever um estilo de cabelo usado por alguns ameríndios, Cardim observa que, “uns o trazem comprido com uma meia lua rapada por diante, que dizem tomárão este modo de S. Thomé, e parece que tiverão delle alguma notícia, ainda que confusa” (“Do princípio”, 90). O padre jesuíta efetua o que para de Certeau constitui uma volta ao Ocidente e ao texto, convertendo a fala na escrita ao associar a fábula de Sumé com certos versos bíblicos que declaram a pregação universal, e também até com as reportagens sobre o São Tomé brasileiro que apareceram nos jornais da época, tais como a *Nova Gazeta Alemã*. De qualquer forma, o padre Cardim talvez achasse suficiente incluir apenas uma única referência passageira ao assunto porque o fantasma de São Tomé pairava sobre qualquer crônica luso-brasileira que mencionava o indígena a partir de 1514.³ Além do mais, existiam outras hipóteses por trás da filosofia sincrética, nomeadamente a noção de que a Graça natural alcançara os povos ameríndios no passado remoto (Paz 58).

Partindo, então, da hipótese de que “Do princípio e origem dos índios” é fundamentado no sincretismo universalizante cristão, é possível fazer algumas observações acerca dos temas e da organização de idéias no texto. O comentário inicial sobre o mito indígena do dilúvio não só situa o tratado dentro da ideologia jesuítica, como também indica uma analogia entre o tratado e o livro de Gênesis. Além do mais, a última seção do texto intitulada “Da diversidade de nações e línguas” consiste em uma longa lista de nomes de tribos com suas línguas e costumes correspondentes, lembrando certos capítulos no Velho Testamento que enumeram os descendentes de uma ou outra personagem bíblica, e também o capítulo onze de Gênesis sobre a Torre de Babel. Esta semelhança provavelmente não é gratuita, já que uma função principal da Companhia de Jesus no Brasil foi, claro, a de impor uma língua geral aos ameríndios.⁴ Outros autores jesuítas fazem a mesma comparação entre a diversidade das tribos indígenas e a famosa torre em termos ainda mais explícitos. O padre Antônio Vieira, por exemplo, declara em seu “Sermão do Espírito Santo” que ao Brasil “vem-lhe curto [...] o nome de Babel, porque na tórre de Babel, como diz S. Jerônimo, houve somente setenta e duas línguas, e as que se falam no rio das Amazonas são tantas e tão diversas, que se lhes não sabe o nome, nem o número” (331). De qualquer forma, José Honório Rodrigues aponta para o catálogo de nações e línguas indígenas no tratado de Cardim como a primeira tentativa bem sucedida de descrever de maneira sistemática a diversidade dos povos nativos no Brasil-Colônia (37).

É interessante notar, portanto, que Cardim categoriza os indígenas como bons ou maus segundo a dicotomia entre os que falam a língua geral (ou, em certos casos, o português) e os que não podem

comunicar-se com os jesuítas e portugueses. Com respeito a este primeiro grupo, o autor proclama que “com estes dez nações de Índios têm os Padres comunicação por lhes saberem a língua, e serem mais domesticos e bem inclinados: estes forão e são os amigos dos Portuguezes [...]” (“Do princípio” 101). O padre Cardim dá a entender que em relação aos indígenas, o requisito principal para receber o batismo é a língua: “Todas estas nações acima ditas, ainda que diferentes, e muitas dellas contrarias uma das outras, têm a mesma língua, e nestes se faz a conversão, e tem grande respeito aos Padres da Companhia [...]” (103). O autor não assume, porém, a mesma atitude compassiva frente aos ameríndios que não entendem a língua geral, impugnando estes pelos mesmos costumes que perdoou em outras tribos falantes do tupi: “Ha outras nações contrarias e inimigas desta, de diferentes línguas, que entre si se chamão *Tapuya*, [...] são cruéis como leões; [...] não se lhes pode entender a língua”. Cardim comenta duas vezes que os tapuias não falam tupi neste trecho relativamente curto, salientando, assim, a relação entre a língua e a possibilidade da salvação.

Os pontos de contato entre o tratado de Cardim e o livro de Gênesis talvez sejam indicativos de uma incerteza fundamental a respeito do estado espiritual dos povos autóctones. Em vários momentos o autor caracteriza os brasileiros nativos como tristes que pecam por não terem conhecimento do Criador, aproximando-se à doutrina de tabula rasa e afastando-se, portanto, do sincretismo jesuítico (Paz 55-56). De fato, em uma aparente contradição ao título de seu tratado, Cardim insiste que os povos naturais do Brasil carecem de um sistema de crenças religiosas: “Este gentio [...] não tem adoração nenhuma nem cerimonia, ou culto divino [...]” (“Do princípio” 87). O cronista menciona, no entanto, a existência de Tupã, “que faz os trovões e relâmpagos, e [...] que lhes deu as enxadas, e mantimentos” (88), e a maioria de seu texto é dedicada à descrição dos ritos e das crenças indígenas. Cardim também se refere aos Caraíbas e aos outros feiticeiros, mas minimiza a influência destes sobre os povos nativos: “Usão de alguns feitiços, e feiticeiros, não porque creião neles, nem os adorem, mas somente se dão a chupar em suas enfermidades, parecendo-lhes que receberão saúde, mas não por lhes parecer que ha nelles divindade, e mais o fazem por receber saúde que por outro algum respeito” (“Do princípio” 87).

Em uma tentativa transparente de idealizar o ameríndio, Cardim mitiga a imagem do feiticeiro indígena atribuindo-lhe uma função médica, repetindo várias vezes que os nativos não o adoram. Outra vez, o autor depende de “estratégias finalistas” para ratificar sua representação do ameríndio.

Levando em conta seus objetivos e filosofia geral, é curioso que o padre Cardim, em contraste

com a maioria dos cronistas dos séculos XVI e XVII, minimiza seu status de testemunha ocular. O autor quase nunca emprega as técnicas identificadas por de Certeau que apelam à autoridade testemunhal, sobretudo as elocuições como “Tenho visto” ou “Tenho ouvido”, e as modalidades como “parece que” e “é duvidoso que” (“Montaigne’s ‘Of Cannibals’” 68).⁵ Em termos de conteúdo, porém, “Do princípio e origem dos índios” não é muito diferente de outros textos contemporâneos. Igual a outros cronistas da época, o padre Cardim implica um paralelismo entre certas tradições antigas ameríndias e a liturgia católica. O autor descreve os ritos associados ao canibalismo, por exemplo, de tal maneira que coincidem com os três sacramentos de iniciação, isto é, o batismo, a confirmação e a eucaristia. Cardim apresenta alguns costumes pagãos que podem ser vistos como correspondentes a cinco dos sete sinais da paixão de Cristo, e inverte a ordem oficializada pelo Concílio de Trento: batismo, confirmação, eucaristia, penitência, extrema unção, ordem e matrimônio.⁶ A ordem contrária salienta a noção de que as tradições autóctones constituem uma corrupção dos ritos sacramentais da Igreja Católica. A omissão da penitência e da ordem, por outro lado, poderia ser justificada pela ambigüidade do status dos indígenas em relação ao Pecado Original. Em certos momentos, o padre Cardim quase chega a implicar que os ameríndios não experimentaram a queda de Adão e Eva. Ao descrever o costume dos nativos de andarem nus, por exemplo, o autor declara que “não tem genero nenhum de vestido e por nenhum caso *verecundant*, antes parece que estão no estado de inocência nesta parte, pela grande honestidade e modéstia que entre si guardião, e quando algum homem fala com mulher vira-lhe as costas” (“Do princípio” 89-90). Tal obsessão com a nudez dos indígenas—uma fixação não completamente destituída de erotismo—é, sem dúvida, um tema muito comum na literatura de viagens dos séculos XVI e XVII, pois como argumenta De Certeau, “[w]hat travel literature really fabricates is the primitive as a *body of pleasure*. [...] At the same time it creates a profit, the voyage creates a lost paradise relative to a body-object, to an erotic body” (“Ethnography 226-27, a ênfase é de de Certeau).⁷

A administração dos sacramentos aos indígenas constituía uma grande preocupação de Cardim, julgando por seus “Articles touching the dutie of the Kings Majestie our Lord”.⁸ O padre jesuíta se queixa que a catequese dos nativos é insuficiente e não vai muito além de um batismo que ele considera superficial. Ele implica que a deficiência espiritual dos nativos do Brasil é, na verdade, a culpa dos portugueses, ao invés de ser dos próprios nativos pagãos, uma alegação que é perfeitamente compatível com a filosofia sincrética dos jesuítas. Em sua “Informação da missão do P. Christóvão Gouvâ às partes do Brasil”,

o autor afirma que os ameríndios do Brasil “vivem com muito menos peccados que os portuguezes” (“Informação” 151). De fato, na última seção do tratado, ele até denuncia certos “Portuguezes de ruim consciência” que fingem ser padres a fim de enganar os indígenas e tomá-los como escravos (103).⁹

Embora o autor critique até certo ponto os equivalentes indígenas dos sacramentos católicos, nunca chega a condenar completamente as práticas dos habitantes naturais do Brasil-Colônia. Quanto ao matrimônio, por exemplo, o padre Cardim comenta que “Entre elles ha casamentos, porém ha muita duvida se são verdadeiros [...]” (“Do princípio” 88) por causa da prevalência de práticas polígamas. Mesmo assim, o jesuíta atenua sua reprovação suspendendo o seu julgamento (“se são verdadeiros ou não, se fazião deste modo”) e continuando a sua descrição em termos mais ou menos neutros. Em seu ensaio intitulado “Montaigne’s ‘Of Cannibals’”, de Certeau assevera que no retrato típico de uma sociedade indígena escrito durante o período colonial, tanto a poligamia como o canibalismo representam “savage society’s relation to its exteriority (war) and to its interiority (marriage), as well as the status of men and that of women”, e observa que Montaigne “transforms these two ‘barbarities’ into forms of ‘beauty’ judged deserving of that name due to their utility to the social body” (“Montaigne’s ‘Of Cannibals’” 69-70). Apesar de que Cardim não vá tão longe, ele também não impugna o casamento indígena. Além disso, convém apontar que há uma progressiva exteriorização ao longo do texto, começando com o matrimônio e terminando com o canibalismo, talvez para tornar mais aceitável o sincretismo da antropofagia na penúltima seção do tratado.

Entre os muitos autores e críticos ao longo dos séculos que têm comparado a antropofagia ameríndia com o rito católico da eucaristia, talvez o mais famoso seja o autor do ensaio “Des cannibales”, Montaigne, para quem a tradição de comer um homem sob pretexto de religião era mais bárbara do que a prática análoga dos povos nativos do Brasil (155). Os protestantes—mais notavelmente os calvinistas—aproveitaram da semelhança para acusarem os católicos de serem canibais. Jean de Léry, por exemplo, observou com horror em sua *Histoire d’un Voyage fait en la terre du Brésil*, de 1578, que os padres católicos que conhecia no Brasil “[q]ueriam assim embora sem saber como fazê-lo, comer a carne de Jesus Cristo, não só espiritualmente mas ainda materialmente, à maneira dos selvagens *guaitaká*, que mastigam e engolem a carne crua” (94).¹⁰ Em seu livro, *Le cannibale: grandeur e décadence*, Frank Lestringant afirma que os próprios católicos fizeram a mesma alegação aos protestantes e aponta para Pierre Ronsard, que desprezou as virtudes calvinistas, riman-do as palavras *calvinales* e *cannibales* (80).

Dentro do contexto das Guerras de Religião, o fato de que o padre Cardim enfatiza as semelhanças entre os ritos antropofágico e eucarístico só pode ser explicado pelo sincretismo universalizante do cristianismo. É importante assinalar que o pensamento jesuítico no século XVII sofreu uma influência forte do probabilismo medieval, o que permitia uma relativa tolerância vis-à-vis certas práticas que normalmente seriam consideradas pecaminosas pela Igreja Católica. De fato, o autor não condena categoricamente o canibalismo indígena, e até procura desculpar os praticantes, comentando que “estas são as infelizes festas, em que estes tristes antes de terem conhecimento de seu Criador põem sua felicidade e glória” (“Do princípio” 101). Em seu estudo *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean 1492-1797*, Peter Hulme argumenta que a analogia entre o canibalismo pagão e a eucaristia católica constitui um mecanismo regulador central do discurso colonial. Ele argumenta que o fascínio ocidental com o canibalismo durante este período pode ser interpretado como um passo fundamental na construção de uma identidade católica na Europa, desde que “boundaries of community are often created by accusing those outside the boundary of the very practice on which the integrity of that community is founded” (85). Em outras palavras, o indígena simultaneamente representa o outro e o mesmo, fazendo possível o sincretismo religioso.

Segundo o Concílio de Trento, a eucaristia serve para unir os membros da Igreja em uma só comunidade sob a égide de Jesus Cristo, daí a palavra *comunhão, de comum e união* (74). Hoffmann observa que o sacrifício antropofágico serve para consolidar os vínculos dentro da tribo, sobretudo em oposição ao inimigo personificado pelo prisioneiro de guerra a ser devorado (214). O padre Cardim enfatiza este aspecto ao afirmar, por exemplo, que “o que lhe fica na mão é o quinhão de cada um, e o mais se reparte pela comunidade” (“Do princípio” 100). Em contraste nítido com a maioria de seus contemporâneos, o autor minimiza a questão da vingança e salienta a função da cerimônia antropofágica para iniciar um jovem indígena na ordem de cavalheiros. Depois do rito, o novo cavalheiro ameríndio “fica habilitado para matar sem fazerem a elle cerimonia [. . .] e elle se mostra também nisso honrado ou ufano, e com um certo desdém, como quem tem já honra, e não a ganha de novo [. . .]” (101). Esta noção de entrar em um grupo de guerreiros também constitui um ponto de convergência com o sacramento de confirmação, uma vez que o confirmado é recebido na comunidade da Igreja como soldado de Cristo. Ao descrever o canibalismo indígena, Cardim focaliza não o ato de devorar, senão o de matar, evocando a chacina mística representada pela missa católica.

A descrição da prática antropofágica é seletiva

e cuidadosamente construída por Cardim. O autor só comenta a respeito do canibalismo dos inimigos tomados na guerra, e não menciona, em contraste com outros cronistas da época, que certas tribos também devoravam os parentes mortos ou os filhos de prisioneiros já consumidos, embora com certeza tivesse conhecimento de tais costumes depois de viver mais de trinta anos entre tribos diferentes. Ao longo de sua descrição, o padre jesuíta emprega palavras com conotações religiosas, e talvez seja o único cronista que comenta a presença de um “padrinho” que “mete [a espada] nas mãos do matador, já como apta e idônea com aquellas bênçãos para fazer seu officio [. . .]” (“Do princípio” 99). Esta homologia é significativa, já que como John Bossy afirma em seu livro *Christianity and the West, 1400-1700*, o padrinho tem tradicionalmente simbolizado a incorporação de um indivíduo, normalmente uma criança, na comunidade cristã (15). Depois de matar o prisioneiro, o assassino tem que vestir um “hábito” especial, o que sugere uma roupagem religiosa; também tem seus pulsos untados com os nervos da vítima—lembrando o ato de ungir com óleos sagrados—e sua pele marcada com riscas cruzadas.

Assim como Gabriel Soares de Souza, André Thevet e outros cronistas do período, o padre Cardim salienta a importância do nome que o matador adquire através da cerimônia antropofágica. O autor comenta que as irmãs e primas do cavalheiro saem gritando seu novo nome por toda a aldeia. O padre jesuíta resume este processo, afirmando que “estas são as façanhas, honras, valentias, em que estes gentios tomão nomes de que se prezão muito, e ficão dali por diante *Abaétés, Murubixaba, Moçacara*, que são títulos e nomes de cavalheiros” (“Do princípio” 101). Lestringant observa que a mudança de nome que faz parte do rito sugere um paralelo a outro sacramento católico, o batismo (65). Cardim explica, por exemplo, como os meninos ameríndios são ungidos com o sangue da vítima depois da chacina. Além do mais, o autor descreve a preparação do novo cavalheiro de tal maneira que evoca a prática cristã de transformar certas partes de corpos santificados em artefatos ou relíquias: “[Os indígenas levam o matador] ali a apresentar a cabeça do morto, tiram-lhe um olho, e com as raízes ou nervos delle lhe untão os pulsos, e cortada a boca inteira lha metem no braço como manilha” (“Do princípio” 100). O padre Cardim é um dos únicos cronistas a referir-se a esta prática, que lembra o livro de Gálatas 3:27 da Bíblia, que proclama que “todos quantos fostes batizados por Cristo já vós revestistes de Cristo”.

De maneira semelhante aos missionários católicos que falsificaram pisadas “milagrosas” ao longo do litoral brasileiro a fim de “provar” o mito de São Tomé, o padre Cardim dá pistas em seu tratado para conduzir o seu leitor à mesma conclusão: a

prédica universal das Escrituras alcançou, de fato, ao Brasil e, por extensão lógica, o catolicismo continua a reinar como a única Fé verdadeira. O autor deturpa sua representação dos povos nativos conforme seu projeto político, praticando o que Dudley M. Marchi chama a “canibalização da alteridade” (45). Como o autor declara em outro contexto e com outro propósito, “Este Brasil he já outro Portugal” (“Do clima” 57). Em outras palavras, Cardim descreve os indígenas brasileiros de tal forma que parecem já ser outros portugueses. Não obstante, o tratado também contém certas afirmações que são mais consistentes com a política quinhentista de tabula rasa. Incapaz de

reconciliar esta doutrina com o sincretismo jesuítico do século XVII, Cardim ocupa uma posição charneira entre duas filosofias diametricamente opostas. É possivelmente por isso que o tratado em geral parece estar faltando alguma coisa e, por extensão, porque o autor fica relegado a um status menor dentro de uma galeria ilustre de cronistas luso-brasileiros. Por quê, então, ler o padre Fernão Cardim? Talvez a melhor razão de todas seja que “Do princípio e origem dos índios” constitui um documento histórico singular por registrar um momento crucial de transição na percepção do indígena—e, portanto, do próprio Brasil.

NOTAS

¹ Publicados juntos pela primeira vez em 1980, os *Tratados da terra e gente do Brasil* são compostos de três textos: “Do clima e terra do Brasil, e de algumas cousas notaveis que se achão assi na Terra como no Mar”, “Do princípio e origem dos índios, e de seus costumes, adoração e cerimonias” e a “Informação da missão do P. Christóvão Gouvã às partes do Brasil—ano de 83, ou, Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica”.

² O presente trabalho mantém a grafia original—com todas as peculiaridades de acentuação, ortografia e assim por diante—dos textos citados, querem português, quer em inglês.

³ Em geral, os cronistas seculares contemporâneos a Cardim, tais como Pero de Magalhães de Gândavo e Gabriel Soares de Sousa, não mencionaram os rumores acerca do apóstolo mítico, o que parece indicar que o fascínio com respeito ao São Tomé brasileiro não estendeu muito além da esfera religiosa.

⁴ Convém lembrar que o português só suplantou o tupi na segunda metade do século XVIII em consequência da política do Marquês de Pombal, que proibiu o uso da língua geral e expulsou os jesuítas do reino em 1759. Ver a este propósito Rodrigues, 50-61.

⁵ Uma exceção seria o comentário de Cardim sobre a poligamia indígena: “Entre elles ha casamentos, porém ha muita duvida se são verdadeiros [. . .]” (“Do princípio” 88).

⁶ Ver a este propósito o primeiro cânon da sétima

sessão do Concílio de Trento em *The Canons and Decrees of the Council of Trent* (51).

⁷ Ver, por exemplo, o comentário de Silviano Santiago sobre o tratamento deste tema n’*A carta de Pêro Vaz de Caminha* em “Destinations of a Letter, Predestinations of a Country”, *interventions* 2 (2000): 335-38.

⁸ Purchas inclui este texto em sua antologia com o seguinte comentário: “Another Treatise was taken [. . .], written more fairely, but it seemeth with the same hand, part of which I have added for the better knowledge both of the civill uncivill [sic] dealings of the Portugals with the Indians; and of the unchristian christianitie in their owne practise and conversion of the Indians, and that by Jesuiticall testimonie” (418). Rodolfo Garcia concorda que o documento é “provavelmente” escrito por Cardim, lamentando que “[d]esse não há tradução portuguesa, nem consta que exista o original, ou cópia” (20).

⁹ O autor dos “Articles”, seja Cardim ou não, também menciona um incidente em que “these [Portuguese] Interpreters, that ordained among themselves one, whom they fained to be a Father of the Company, with a shaven crowne, and a long habit to deceive [the Indians] more easily” (507-8).

¹⁰ Como bom calvinista, Jean de Léry faz a analogia entre a antropofagia e a eucaristia a fim de criticar a Igreja Católica sem cair no sincretismo universalizante do cristianismo. É interessante observar que Cardim e de Léry usam técnicas semelhantes para propósitos totalmente opostos.

OBRAS CITADAS

- Bossy, John. *Christianity in the West, 1400-1700*. Oxford: Oxford UP, 1985.
- . *Canons and Decrees of the Council of Trent*. Trans. Rev. H.J. Schroeder. Rockford, IL: Tan, 1978.
- Cardim, Fernão. "Articles touching the dutie of the Kings Majestie our Lord, and to the common good of all the estate of Brasill". *Purchas his Pilgrims*. Vol 16. (1625) Ed. Samuel Purchas. Glasgow: Maclehorse, 1906. 417-50.
- . "Do clima e terra do Brasil, e de algumas cousas notaveis que se achão assi na Terra como no Mar". *Tratados da terra e gente do Brasil*. Col. Reconquista do Brasil 13. Belo Horizonte: Itatiaia (USP), 1980. 23-76.
- . "Do principio e origem dos índios, e de seus costumes, adoração e cerimônias". *Tratados da terra e gente do Brasil*. Col. Reconquista do Brasil 13. Belo Horizonte: Itatiaia (USP), 1980. 77-135.
- . "Informação da missão do P. Christóvão Gouvã às partes do Brasil—anno de 83, ou, Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica". *Tratados da terra e gente do Brasil*. Col. Reconquista do Brasil 13. Belo Horizonte: Itatiaia (USP), 1980. 139-206.
- . *Tratados da terra e gente do Brasil*. Col. Reconquista do Brasil 13. Belo Horizonte: Itatiaia (USP), 1980.
- . "A Treatise of Brazil, written by a Portugall which had long lived there". *Purchas his Pilgrims*. Vol 16. (1625) Ed. Samuel Purchas. Glasgow: Maclehorse, 1906. 503-17.
- de Certeau, Michel. "Ethno-Graphy: Speech, or the Space of the Other: Jean de Léry". *The Writing of History*. Trans. Tom Conley. New York: Columbia UP, 1988. 209-243.
- . "Montaigne's 'Of Cannibals'". *Heterologies*. Trans. Brian Massumi. Theory and History of Lit. 17. Minneapolis: U Minnesota P, 2000. 67-79.
- de Gândavo, Pero de Magalhães. "Tratado da terra do Brasil". *Tratado da terra e história do Brasil*. Org. Leonardo Dantas Silva. Recife: Massangana, 1995. 1-36.
- de Holanda, Sérgio Buarque. *Visão do paraíso: os motivos edênicos do descobrimento e colonização do Brasil*. Col. Documentos Brasileiros 107. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1959.
- de Léry, Jean. *Viagem à terra do Brasil*. Trad. Sérgio Milliet. Col. Reconquista do Brasil 10. Belo Horizonte: Itatiaia (USP), 1980.
- de Montaigne, Michel. "Of Cannibals". *The Complete Essays of Montaigne*. Trans. Donald Frame. Stanford: Stanford UP, 2000. 150-58.
- de Vasconcelos, Simão. *Crônica da Companhia de Jesus*. Vol. 1. Col. Dimensões do Brasil 5. Petrópolis: Vozes, 1977.
- Domingues, Beatriz Helena. "A filosofia e ciência modernas nos escritos do padre Simão de Vasconcelos". *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião* 2 (1999): 105-139.
- Garcia, Rodolfo. "Introdução". Em Cardim 1980. 11-22.
- Hoffman, George. "Anatomy of the Mass: Montaignes 'Cannibals'". *PMLA* 117:2 (2002): 207-21.
- Hulme, Peter. *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. London: Methuen, 1986.
- Lestringant, Frank. *Le cannibale: grandeur e décadence*. Paris: Perrin, 1994.
- Marchi, Dudley M. "Montaigne and the New World: The Cannibalism of Cultural Production". *Modern Language Studies* 23:4 (1993): 35-54.
- Martins, Wilson. *História da inteligência brasileira*. Vol. 1. São Paulo: Cultrix, 1976.
- Paz, Octávio. "Sincretismo e imperio". *Sor Juana Inés de la Cruz, o, las Trampas de la Fe*. México, D.F.: Fondo de Cultura Econômica, 1982. 55-67.
- Purchas, Samuel, ed. *Purchas his Pilgrimes*. Vol. 16. 1625. Glasgow: MacLehorse, 1906.
- Rodrigues, José Honório. "The Victory of the Portuguese Language in Brazil". Trans. James C. Trager. *Empire in Transition: The Portuguese World in the Time of Camões*. Eds. Alfred Hower and Richard A. Preto-Rodas. Gainesville: U of Florida P, 1985. 33-64.
- Todorov, Tzvetan. *The Conquest of America*. Trans. Richard Howard. Norman, OK: U Oklahoma P, 1999.
- Vieira, António. "Sermão do Espírito Santo". *Sermões Pregados no Brasil*. Lisbon: Ática, 1941. 311-51.