

## 4

### Nudez: os dois corpos do Tupinambá

#### 4.1

#### “Papel branco” ou “boca infernal”? Nóbrega e a *conversão*

#### Cena inaugural da *conversão*: os “maus cristãos” e a alegoria do papel branco

Todos esses que tratam comnosco, dizem que querem ser como nós, senão que nom tem com que se cubrão como nós, e este soa incoveniente tem. Se ouvem tanger à missa, já acodem, e quanto no vem fazer, tudo fazem: assentão-se de giolhos, batem nos peitos, alevantão as mãos ao ceo; e já hum dos principaes delles aprende a ler e toma lição a cada dia com grande cuidado, e em dous dias soube ho ABC todo, e ho insinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser christão e nom comer carne humana, nem ter mais de huma molher e outras cousas<sup>126</sup>.

A primeira descrição mais aprofundada sobre os índios, feita por Nóbrega no Novo Mundo, encontra-se na carta escrita em abril de 1549, poucas semanas após sua chegada. A descrição denota a forte presença do corpo tupinambá no olhar do autor, como se vê nos primeiros sinais de *conversão* explicitados pelo gestual destes que parecem ter “grandes desejos” em acudir à nova fé (ajoelham-se, batem nos peitos, levantam as mãos aos céus). Esses sinais de fé, pela mimese gestual, misturam-se à descrição de um corpo que, por sua *nudez*, causa estranhamento ao olhar do jesuíta. Apesar do desejo manifestado em se converter, a ausência de vestes marca a diferença entre o Tupinambá e o jesuíta – “dizem que querem ser como nós senão que

---

<sup>126</sup> NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*. Primeira carta de Nóbrega escrita no Brasil, poucos dias depois de chegar a 29 de março de 1549. Possível data: 10 de abril de 1549, p. 20.

nom tem com que se cubrão”. Parece caracterizar-se uma ambivalência na descrição do corpo ameríndio: “inconveniente”, por sua nudez, mas que fascina pelo “grande desejo” de fé que apresenta.

Como conciliar a visão da *nudez* proibida, que denota o pecado da carne, com os gestos de devoção dos Tupinambá? O *nu* é dessemelhante, pois foge da ordem estabelecida pela moral cristã. Entretanto, sua dessemelhança “inconveniente” é equivalente à semelhança consoladora dos sinais de devoção que apresenta. Esse par de opostos sugere a presença do missionário, intermediário entre o dessemelhante e o semelhante. Tem-se aqui uma cena inaugural da *conversão* de Nóbrega. Cena em que o corpo tupinambá, entre a *nudez* pecadora e os gestos de devoção, está no centro da descrição. Nessa gangorra de corpos que se balançam entre dois opostos – pecados do corpo (Lúcifer) e gestos de devoção (Jesus Cristo) – o missionário é o agente intermediário que deverá aproximá-los, anulando o *demoníaco* pela presença do divino.

No corpo constituem-se simultaneamente a danação e a salvação. O corpo que se benze, se ajoelha e levanta as mãos aos céus, é o mesmo que contém os sinais mais representativos do pecado humano: nudez, poligamia e antropofagia. Como sugere Baeta Neves, esses três comportamentos que demonstram a “animalidade” tupinambá estariam todos associados ao corpo. A poligamia “é o desconhecimento de qualquer interdição quanto ao “uso” de outro corpo. O canibalismo é o desconhecimento de qualquer interdição quanto à ingestão de outro corpo. A nudez é o desconhecimento de qualquer interdição quanto à exibição do corpo”<sup>127</sup>.

Se por um lado o corpo do Tupinambá se apresenta pela ausência da Lei de Deus – o desconhecimento da proibição do pecado original, que o aproximaria da “animalidade” – por outro, através dos gestos de devoção explicitados na mímese gestual, ele demonstra sua aptidão para estar incluído na Lei natural da Graça. Inserido na ideologia da Segunda Escolástica, que segue a obrigação evangélica de pregar a todas as Criaturas, o jesuíta considera que o Tupinambá está incluído na Lei

---

<sup>127</sup> BAETA NEVES, L.F., *O combate dos soldados de Cristo*, p. 56.

natural, ou seja, apto a participar do grêmio da Igreja e alcançar a bem-aventurança<sup>128</sup>.

As duas situações aparentemente contraditórias, o querer “ser como nós” e os “maus costumes” (nudez, antropofagia e poligamia), não caracterizam uma discordância interna e sim duas propostas que buscam o mesmo fim: a *conversão* do *gentio*. Ao invés de uma contradição, essa oposição caracteriza uma ambigüidade que justifica a ação missionária: a *conversão* implica a transformação desse corpo fonte de “maus costumes” em corpo carregado da Graça de Deus.

Os sinais que denotam os pecados do corpo são apresentados pela negativa, ou seja, pela “vontade” do Tupinambá em se distanciar deles: “Diz que quer ser cristão e nom comer carne humana, nem ter mais de huma molher e outras cousas”. Nesse momento, Nóbrega estabelece as normas que diferenciam o cristão do *gentio*, mas ao mesmo tempo aproxima, religa, o dessemelhante e o semelhante: ele dá voz ao “principal” tupinambá para que esse enuncie as palavras do próprio jesuíta – a negação do que vai contra os preceitos da Lei católica. Nóbrega projeta sua fala ao “principal”, que se torna então um porta-voz das palavras da salvação do próprio jesuíta.

Ajoelhar-se, bater nos peitos, levantar as mãos aos céus: as palavras/gestos do pregador já fazem efeito, já *vestem* esse corpo *nu* com os sinais de devoção. O chefe desses índios, o “principal”, já é inclusive capaz de repetir o ABC: é *vestido* com a gramática, a ordenação da linguagem que lhe possibilitará receber a Graça do *verdadeiro* Deus.

(...) e certamente não creio eu que em todo o mundo há terra tão disposta para tanto fruto como esta. Onde vemos perecer as almas por falta, sem lhes poder valer; pelo menos acendemos-lhes as vontades para serem cristãos (...) não sei como os que têm amor a Deus e desejam a sua glória podem sofrer não se embarcar logo e vir cavar na vinha do Senhor (...) Cá poucas letras bastam, porque é tudo papel branco e não há

---

<sup>128</sup> PÉCORA, A., *O bom e o boçal ou o selvagem americano entre calvinistas franceses e católicos ibéricos*, p. 39.

mais que escrever à vontade; mas é muito necessária a virtude e zelo de que estas criaturas conheçam ao seu Criador e Jesus Cristo seu Redentor.<sup>129</sup>

A escrita de Nóbrega, como será visto com mais vagar no próximo capítulo, parece relacionar-se diretamente ao corpo “papel branco” do ameríndio. De fato, sua escrita está dotada de um sentido missionário, voltada, portanto para as expectativas de uma história futura, em que o gentio será transformado em *próximo* pela anulação de seus “maus costumes”. A alegoria do “papel branco” condiz com a concepção de uma “terra tão disposta para tanto fruto”, em que basta espalhar as sementes-palavras sobre a terra fértil para que se colham os frutos esperados, ou seja, as almas convertidas. Basta pregar para que a Palavra de Deus germine na “vinha do senhor”, ou se imprima sobre o corpo ameríndio. A nudez pecaminosa, própria de Cam, filho que amaldiçoou o pai Noé e foi condenado a viver nu longe de Deus, é quase anulada, tornando-se um resquício da *cegueira* em que viviam esses povos. Prevalece a imagem do índio dócil, que reflete a facilidade da *conversão*. De fato, na experiência inicial de sua missão no Novo Mundo, Nóbrega usa com frequência a imagem do “papel branco” para se referir aos indígenas.

Para os jesuítas, imersos no universo teológico da Segunda Escolástica, o ato de pregar já bastava para que o *gentio* se convertesse<sup>130</sup>. A reiteração da Palavra divina, ao penetrar o ouvido do *gentio*, modificaria sua condição, tornando-o conhecedor da Graça. Pregar seria *vestir a nudez* e esse ato de vestir deve ser entendido em sentido mais amplo, como intervenção sobre o corpo tupinambá, transformando sua condição: esconde o que não se pode mostrar, extirpa o que não se pode fazer com o corpo. Vestir com a Palavra significa vestir com gestos, vestir com roupas, vestir com a escrita – em suma, sacralizar o corpo profano com os sinais de Deus.

O primeiro fragmento das cartas de Nóbrega permite perceber um olhar definidor de sentido, um olhar que está direcionado por projetos: vê o que se deseja ver, o que se deseja construir. É o direcionamento da missão que pretende a

<sup>129</sup> NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao Dr. Martín de Azpicuelta Navarro, Coimbra. Salvador [Baía], 10 de agosto de 1549, p. 54.

<sup>130</sup> PÉCORA, A., *A arte das cartas jesuíticas do Brasil*, p. 92.

transformação da alteridade em *mesmo*. Já na primeira frase o termo “como nós” aparece duas vezes. Por quê? Porque se não for “como nós”, se não for semelhante às práticas e representações cristãs (católicas) nada é verdadeiro. Vestir o Tupinambá é a ação que garante ao missionário a sua própria veste da Glória, como aquela que o profeta Isaías dá Graças ao seu Deus por ter recebido: “minha alma exulta por causa do meu Deus, pois ele me vestiu do traje da salvação”<sup>131</sup>.

Constrói-se, portanto, uma cena inicial. O olhar do jesuíta procura dar sentido ao que vê e para isso, arruma, enquadra segundo sua perspectiva. E o que é essa perspectiva? É o desejo missionário que previamente qualifica, ou melhor, desqualifica toda alteridade para lhe conferir autoridade na transformação. É um olhar que busca sinais do que se deseja ver, projetando no corpo tupinambá sentidos que são os seus. É preciso lembrar que Nóbrega sequer havia completado duas semanas de vida no Novo Mundo, estando presente em sua escrita, portanto, um modo de ver inicial sobre a alteridade nativa. Sua escrita revela mais projetos do que responde a uma experiência prática.

Assim, o corpo ameríndio é posto em destaque através desse campo de visão: um corpo que parece reter tudo o que o missionário prega, como um papel branco retém a tinta da escrita. A nudez “inconveniente”, sinal da dessemelhança (sinônimo de Lúcifer<sup>132</sup>), se destitui aparentemente dos sinais “demoníacos” e se torna alegoria do paganismo, o “papel branco”, metáfora que legitima a transformação do *gentio* em *mesmo*. É necessário destacar, entretanto, que a alegoria do “papel branco”, enaltecida da docilidade indígena, não se dá sem a relação com um terceiro termo: o cristão da colônia.

Esta me parece agora a mayor empresa de todas, segundo vejo a gente docel, somente temo ho mao exemplo que o nosso christianismo lhes dá, porque há homens que há

<sup>131</sup> A BÍBLIA, Isaías (61, 10), p. 501.

<sup>132</sup> Retomando *As palavras e as coisas* de Foucault, Baêta Neves sustenta que a regra do conhecimento do século XVI é a semelhança. É através dela que as coisas, pessoas e lugares podem ser (re)conhecidos em Deus. Nesse contexto, o dessemelhante é Lúcifer. Cf. BAETA NEVES, L.F., *O combate dos soldados de Cristo*.

bij e x annos que se nom confissão, e parece-me que poem a felecidade em ter muytas molheres<sup>133</sup>.

Vistos como “gente docel” que tem grandes desejos em se *converter*, os Tupinambá são descritos em oposição ao “mao exemplo” dos cristãos. De fato, no período inicial de sua experiência no Novo Mundo, essa oposição é recorrente. Em carta de janeiro de 1550, ele já estava convicto de que “quanto mais longe estivermos dos velhos cristãos, que aqui há, tanto se fará mais fruto”<sup>134</sup>.

A relação triangular – jesuíta, “mau cristão” e Tupinambá – deve ser entendida a partir do contexto ocidental de combate às heresias, acirrado pelas rupturas protestantes no início do século XVI. É importante compreender o sentido missionário de Nóbrega em função desse contexto em que a dimensão cruzadística da Reconquista ibérica se conjuga à perseguição dos hereges, estimulada pela Contra-reforma. Aliados ao Papado, os jesuítas participaram ativamente da reação ao Protestantismo e da reforma da Igreja, amplamente debatidas pelo Concílio de Trento (1545-1563). O tom anti-monástico da Companhia de Jesus, cujos integrantes se lançaram pelo mundo com o sentido de transformá-lo, casou-se aos anseios comerciais manifestados pela expansão marítima dos reinos ibéricos. Os missionários se alastraram pelos quatro continentes tendo em vista o espírito missionário de propagação da unidade do Corpo místico da Igreja e o ideal de renovação da fé católica por meio das obras de caridade. Em reação aos protestantes, para quem a salvação estava unicamente na fé, os jesuítas afirmavam a necessidade da caridade, manifestada pelas boas obras, como requisito para se alcançar a salvação<sup>135</sup>.

Embora o Protestantismo não tenha afetado diretamente o processo missionário de Nóbrega no Novo Mundo – pelo menos até o ano de 1559, quando o jesuíta começa a se referir à presença dos protestantes da França Antártica<sup>136</sup> – é

<sup>133</sup> NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao P. Simão Rodrigues, Baía, 10 de abril de 1549, p. 24.

<sup>134</sup> NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao P. Simão Rodrigues, Baía, 6 de janeiro de 1550, p. 77.

<sup>135</sup> Cf. EISENBERG, J., *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, p. 32.

<sup>136</sup> Em carta de 1559, Nóbrega escreve: “E porque não aja peccado que nesta terra não aja, também topei com opiniões luteranas e com quem as deffendesse, porque, já que não tínhamos que fazer com o gentio em lhe tirar suas erroneas por argumentos, tivessesmos hereges com que disputar e defender a fé

importante ter em vista que a expansão da ordem jesuítica se inscreve no âmbito de fragmentação do cristianismo e de combate às heresias. A luta contra o “mau exemplo” dos colonos reflete o espírito de perseguição às heresias manifestado durante o dissenso religioso.

É nesse sentido que se deve compreender, em parte, a exaltação da “docilidade” dos Tupinambá. Vale retomar o famoso trecho em que Nóbrega compara a experiência missionária entre lá e cá: “tudo lá he miséria quanto se faz: quando muito ganhão-se cem almas, posto que corrão todo o Reyno, cá he grande manchea”<sup>137</sup>. A visão esperançosa em relação à conversão dos *pagãos*, traduzida pela metáfora da “mão cheia”, contrasta com a “miséria” que há em converter os *hereses* do Velho Mundo, afundados em apetites corporais.

Identifica-se aqui uma divisão característica da doutrina tomista sobre os dois tipos humanos de pecadores: de um lado os hereses, que escolhem negar a religião de Cristo; de outro os pagãos, que simplesmente ignoram a fé<sup>138</sup>. Os Tupinambá são inicialmente considerados pagãos, como sugere a alegoria do papel branco, que refletiria sua proximidade com a Lei natural: “em muitas cousas fazem vantagem aos christãos, porque melhor moralmente vivem e guardão melhor a lei de natureza”<sup>139</sup>. O simbolismo da nudez tupinambá desenvolve-se, portanto na direção da pureza moral, própria de quem ignora os ensinamentos de Cristo e que está aberto para receber a nova fé. Por outro lado, o colono, apesar de vestido, estaria muito mais afeiçoado aos pecados do corpo – principalmente à lascívia, que desarma o espírito em benefício dos apetites sensuais, como se vê pela vontade que têm em “ter muitas mulheres” – do que o Tupinambá, que anda nu e expõe suas “vergonhas”.

A impressão inicial de Nóbrega sobre o aparente *sucesso* evangelizador deve-se, portanto, à idéia de que os Tupinambá, contrariamente aos maus cristãos, seriam povos pagãos a quem bastaria pregar para que se convertessem. Além disso, o interesse que os ameríndios demonstravam em repetir os gestos corporais do

---

catholica.” In: NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao P. Miguel de Torres e Padres de Portugal, p. 327.

<sup>137</sup> NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao P. Simão Rodrigues, Baía, 9 de Agosto de 1549, p. 34.

<sup>138</sup> EISENBERG, J., *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, p. 66.

<sup>139</sup> NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao P. Simão Rodrigues, Baía, 9 de Agosto de 1549, p. 32.

pregador, acentuava a idéia de que se poderia escrever à vontade sobre eles, pois estariam como “papel branco” para receber a fé em Cristo.

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

Sustenta-se aqui a hipótese de que as práticas envolvendo a linguagem corporal foram fundamentais, em um primeiro momento, para que Nóbrega conseguisse atrair os Tupinambá à fé cristã<sup>140</sup>. Ao contrário do calvinista Léry, viu-se que o jesuíta, imerso na tradição ibérica e no universo da Contra-reforma, acentuava a relação de continuidade entre o corpo e o sagrado. Isso explica a forte presença de imagens, objetos de culto e rituais marcados pela exageração gestual. Enquanto o calvinista condenava a amplificação dos gestos e a materialização da Graça de Deus, o jesuíta fundamentava sua ação evangelizadora nessas práticas. A disciplina (auto-flagelo) é um exemplo significativo.

Eu prego domingos e festas duas vezes a toda a gente da Villa, que hé muyta, e às sextas-feiras tem pratica com disciplina com que se muyto aproveitão todos<sup>141</sup>.

As disciplinas são a tradução corporal da imitação de Cristo e funcionam como sinais de devoção que se inscrevem sobre o corpo do fiél. O aparente *sucesso* dessas práticas pode ser compreendido pela semelhança com alguns rituais tupinambá, marcados pela penetração gráfica sobre o corpo, como as perfurações de

<sup>140</sup> Embora o foco dessa dissertação seja a análise da importância das práticas envolvendo o corpo na ação evangelizadora de Nóbrega, não se deve deixar de mencionar a importância dos intérpretes, principalmente dos meninos pregadores, no processo inicial de conversão. Cf. VILLAS BÔAS, L., *Os meninos pregadores e as missões jesuíticas no Brasil (1549-1555)*.

<sup>141</sup> NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Aos Padres e Irmãos de Coimbra, Pernambuco, 13 de setembro de 1551, p. 95.

lábios e orelhas<sup>142</sup>, ou as tatuagens adquiridas pelos guerreiros quando capturavam um inimigo. Outra cena demonstra a intensidade com que as disciplinas eram praticadas pelos Tupinambá, causando “muyta devação a todos”.

(...) e meteo nos outros tanto fervor e devação asi verem-no como se açoutava cruamente, como a pratica que fez, que moveo a muytos que se sintião culpados em suas consciências, a virem confesar seu peccado secreto e a disciplinarem-sse tambem com elle em publico, que foy auto de muyta devação a todos, e alguns brancos, que ahí estavam, ficarão pasmados de verem o que virão<sup>143</sup>.

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

Quando estão alguns doentes nos mandam chamar para que lhes impunhamos a mão sobre eles, e por este modo muitos recuperam a saúde por graça de Deus, o que aumenta muito neles a fé em Cristo<sup>144</sup>.

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

Se nos abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra nossa fee catholica, nem são ritos dedicados a ídolos, como hé cantar e tanger seus estromentos de musica que elles usam em suas festas quando matão contrarios e quando andão bebados, e isto pera os atrahir a deixarem os outros custumes essenciais

<sup>142</sup> SEEGER, A., DA MATTA, R., VIVEIROS DE CASTRO, E. B., *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*, p. 11.

<sup>143</sup> NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao P. Miguel de Torres e Padres de Portugal, Baía, 5 de julho de 1559, p. 298.

<sup>144</sup> NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao P. Simão Rodrigues, Baía, 6 de janeiro de 1550, p.73.

e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhe tirar os outros; e assim o pregar-lhes a seu modo em certo toom andando passeando e batendo nos peitos como elles fazem quando querem persuadir alguma cousa e dizê-la com muita efficacia; e assim trosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, a seu modo. Porque a semelhança hé causa de amor<sup>145</sup>.

Esse método de conversão, fundamentado na adaptabilidade aos costumes nativos, foi fundamental no processo inicial de evangelização. Eisenberg destaca a utilização dos “ritos pré-lingüísticos” – ou seja, das práticas envolvendo rituais de cura e de pregação – para que tal adaptabilidade ocorresse<sup>146</sup>. A estratégia de “abraçar-se aos seus costumes” tem como fim a “semelhança”, ou seja, a união em torno dos sinais que marcam a presença de Jesus Cristo. Nesse sentido, nota-se que a presença desses rituais envolvendo o corpo e a voz – como a cura pelo toque, as disciplinas, a música cantada no “mesmo tom” e “bater nos peitos como elles fazem” – foram fundamentais para se sistematizar a unidade em torno dos símbolos que manifestam a presença do Salvador. Luciana Villas Bôas, ao analisar a figura dos meninos pregadores utilizados como intérpretes nos sermões jesuíticos, sugere que a “indianização” da liturgia cristã foi um método fundamentado na “semelhança” para incitar a conversão por amor<sup>147</sup>.

“A semelhança he causa de amor”: imerso na concepção tomista de que aos povos pagãos bastaria pregar para que recebem a fé em Cristo, o jesuíta procurou, ao longo dos primeiros anos do processo missionário, fazer valer o método de conversão pela via amorosa<sup>148</sup>.

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

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

<sup>146</sup> “O sucesso dos jesuítas, quando ocorria, não dependia somente do desenvolvimento de uma tecnologia lingüística para a conversão dos nativos, mas também da descoberta e controle da força de ritos pré-lingüísticos como a cura e os rituais religiosos”. EISENBERG, J., *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, p. 86.

<sup>147</sup> VILLAS BÔAS, L., *Os meninos pregadores e as missões jesuíticas no Brasil (1549-1555)*, p. 19.

<sup>148</sup> Cf. PÉCORA, A., *A arte das cartas jesuíticas do Brasil*, pp. 47 a 52.

Estão muito apegados com as coisas sensuais. Muitas vezes me perguntam se Deus tem cabeça, e corpo, e mulher, e se come, e de que se veste, e outras coisas semelhantes.<sup>149</sup>

Nota-se, nesse trecho, que a necessidade dos ameríndios em compreender o Deus cristão passa primordialmente por questões referentes à corporalidade: ele tem cabeça, corpo, o que come? De fato, como nos sugerem os antropólogos Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, o corpo “afirmado ou negado, pintado ou perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano”<sup>150</sup>.

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

A observação do ameríndio sempre atendeu à finalidade prática de convertê-lo. Em carta escrita em 1541 aos primeiros jesuítas que partiram para a Inglaterra, Inácio de Loyola expôs o método de conversão, em que o missionário deveria “moldar-se” ao outro para entrar em sua consciência e, do interior, “tirar-lhe” os seus maus costumes para encaminhá-lo à salvação em Cristo. Como diz Inácio: “o inimigo entra pela porta do outro e sai pela sua”<sup>151</sup>. É justamente o que faz Nóbrega ao se referir ao seu processo missionário, como nos diz no trecho citado acima: “isto pera

<sup>149</sup> NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Informação das Terras do Brasil, Aos Padres e Irmãos de Coimbra, Baía, agosto de 1549, p.66.

<sup>150</sup> SEEGER, A., DA MATTA, R., VIVEIROS DE CASTRO, E. B., *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*, p. 4.

<sup>151</sup> Ao analisar o olhar do missionário, a autora destaca sua dimensão pragmática, citando o trecho da referida carta de Inácio de Loyola. CASTELNAU-L'ESTOILE, C., *Le voyageur et le missionnaire, analyse de deux regards sur les Indiens du Brésil*. p. 41.

os atrahir a deixarem os outros costumes essenciais e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhe tirar os outros”.

Esse método foi duramente condenado pelo Bispo Sardinha, que chegara a Salvador no ano de 1551. Ele as considerou “cousa nova e que na Ygreja de Deus se nom acostuma”<sup>152</sup>. Em relação à nudez, por exemplo, Nóbrega aceitava que os Tupinambá estivessem nus durante a missa, o que desagradou ao Bispo.

Como nos averemos acerca dos gentios que vem nus a pedirem ho bautismo e não tem camisas nem ropas pera se vestirem: se somente por rezão de andarem nus tendo o mais aparelhado lhe negaremos o bautismo e a entrada na Igreja à missa e doutrina, porque parece que andar nu hé contra lei de natura e quem a não guarda pecca mortalmente, e o tal não hé capaz de receber sacramento; e por outra parte eu não sei quando tanto gentio se poderá vestir, pois tantos mil annos andou sempre nu, nam negando ser boom persuadir-lhes e pregar-lhes que se vistão e metê-los nisso quanto pode ser<sup>153</sup>.

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

<sup>152</sup> NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao P. Simão Rodrigues, Baía, fins de julho de 1552, p.131.

<sup>153</sup> NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao P. Simão Rodrigues, Baía, fins de agosto de 1552, pp.145,146.

### **Conversão pela sujeição: o “bestial” e a guerra justa**

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

Ho converter todo este gentio hé mui facil cousa, mas ho sustentá-lo em boons costumes nam pode ser senam com muitos obreiros, porque em cousa nenhuma crem, e estão papel branco para nelles escrever hà vontade, se com exemplo e continua conversação os sustentarem<sup>154</sup>.

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

E vale pouco ir-lhes pregar e voltar para casa. Porque ainda que dêem algum crédito, não é tanto que baste a os desarraigar dos seus velhos costumes; e crêm-nos como crêm aos seus feiticeiros, e que às vezes lhes mentem e às vezes acertam em dizer a verdade. E por isso, não sendo para viver entre eles, não se pode fazer fundamento de muito fruto<sup>155</sup>.

Em 1553, Nóbrega chega a São Vicente. O jesuíta havia deixado a província da Bahia, desiludido não só com a “inconstância” dos ameríndios, mas também com as condenações do Bispo em relação ao seu método evangelizador. Nota-se o desejo do jesuíta de “viver entre eles” já que o método de “lhes pregar e voltar para casa”

---

<sup>154</sup> NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, A D. João III, Olinda, 14 de setembro de 1551, p.100.

<sup>155</sup> NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao P. Simão Rodrigues, São Vicente, 10 de março de 1553, p.157.

mostrou-se insuficiente para os “desarraigar dos seus velhos costumes”. Nóbrega decide mudar-se com três tribos para o sertão de São Vicente, na vila de Piratininga, futura cidade de São Paulo. A experiência de viver entre os índios de forma contínua determinou um controle moral mais rigoroso sobre os seus “maus costumes”.

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

vemos que são câis em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem (...) nem sei se hé bem chamar-lhe corvo, pois vemos que os corvos, tomados nos ninhos, se crião e amañão e ensinão, e estes, mais esquecidos da criação que os brutos animais, e mais ingratos que os filhos das biboras que comem sua mãis, nenhum respecto tem ao amor e criação que nelles se faz<sup>156</sup>.

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

(...) lhes veio por maldição de seus avoz, porque estes creemos serem descendentes de Chaam filho de Noé, que descobriu as vergonhas de seu pai bebado, e em maldição, e por isso, ficarão nus e tem outras mais miserias<sup>157</sup>.

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

<sup>156</sup> NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Diálogo sobre a Conversão do Gentio, Baía 1556-1557, pp. 221-222.

<sup>157</sup> *Idem*, p. 241.

O *Diálogo sobre a conversão do gentio* põe em cena dois personagens que retratam os principais agentes intermediários nos contatos entre jesuítas e ameríndios: um intérprete e um ferreiro. Inspirado no modelo platônico de demonstrar o ajuste de posições distintas para a criação de uma “cidade ideal”<sup>158</sup>, o diálogo se dá entre personagens dotados de um valor alegórico. O intérprete simboliza o modelo da pregação, fundamentado na conversão por amor. O ferreiro, por outro lado, remete à imagem do martelo e da forja, pelos quais, com a ação enérgica da martelada sobre o ferro aquecido, se produz a forma fixa e desejada do metal. É possível prever o vencedor desse diálogo. O ferreiro atende à necessidade de resolver o problema da “inconstância” dos Tupinambá. Sua ação supõe não só a eficácia constante da martelada, mas também o aquecimento da forja, que remete à imagem do fogo apostólico do Espírito Santo, vivido pelo amor da ação caridosa. Não mais a superfície lisa e receptiva do papel branco e sim a dureza áspera e bruta da pedra: o corpo ameríndio necessita agora de um outro agente para convertê-lo.

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

*Matheus Nogueira*: Se tiveram rei, poderão-se converter, ou se adoraram alguma cousa; mas, como nam sabem que cousa he crer nem adorar, não podem entender ha pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer e adorar a hum soo Deus, e a esse só servir; e como este gentio nam adora nada, nem cree nada, todo o que lhe dizeis se fica nada<sup>159</sup>.

Segundo Matheus Nogueira, o ferreiro, a explicação para a condição brutal do Tupinambá estaria na sua criação, marcada pela ausência de soberano. Por não ter rei a quem se sujeite, o ameríndio seria incapaz de ter fé. Como analisa Carneiro da Cunha, segue-se uma seqüência lógica para esse raciocínio: “não tinham fé porque não tinham lei, não tinham lei porque não tinham rei. A verdadeira crença supõe a

<sup>158</sup> PÉCORA, A., *A arte das cartas jesuíticas do Brasil*, p. 98.

<sup>159</sup> NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Diálogo sobre a Conversão do Gentio, Baía 1556-1557, p. 219.

submissão regular à regra, e esta supõe o exercício da coerção por um soberano”<sup>160</sup>. O *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* procurou justificar teologicamente a presença da autoridade secular, ou seja, da ação coerciva dos colonos, caso os nativos se recusassem em obedecer à Lei cristã. Em suma, o *Diálogo* justifica a necessidade de mover guerra justa contra os índios que não aceitassem sujeitar-se às normas da Igreja.

É importante considerar o fato de que, em meados da década de cinquenta, quando o *Diálogo* foi escrito, os ameríndios já se mostravam bastante resistentes à colonização do Governo-Geral, fundamentada na monocultura escravista. Várias revoltas eclodiram na Bahia e em Pernambuco. Em 1553, permitiu-se a escravização dos índios e a tomada de suas terras, segundo as cláusulas estipuladas pelo regimento de Tomé de Souza: é o início da guerra justa<sup>161</sup>.

O conceito de guerra justa foi muito debatido ao longo do século XVI, principalmente no que se refere à sua aplicação aos povos que não teriam conhecimento prévio da fé e que não poderiam ser tratados como infiéis, o que parecia ser o caso do “gentio” do Brasil. Entretanto, se o “gentio” insistisse em recusar a conversão ao cristianismo, seria reconhecida uma causa legítima para a realização da guerra justa<sup>162</sup>.

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

E se disserem que os cristãos os salteavam e tratavam mal, alguns o fizeram assim e outros pagariam o dano que estes fizeram; porém há outros a quem os cristãos nunca fizeram mal, e os gentios os tomaram e comeram e fizeram despovoar muitos lugares

---

<sup>160</sup> VIVEIROS DE CASTRO, E., *O mármore e a murta*, p. 38.

<sup>161</sup> SLEMIAN, A. et al. *Cronologia de História do Brasil Colonial (1500-1831)*, p. 50.

<sup>162</sup> “As causas reconhecidas como legítimas para uma guerra justa eram a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da Fé, a prática de hostilidades contra vassalos e aliados portugueses (especialmente a violência contra pregadores, ligada à primeira causa) e a quebra de pactos celebrados”. PERRONE-MOISÉS, B., *Verdadeiros contrários – guerras contra gentio no Brasil colonial*, p. 26.

e fazendas grossas. E são tão cruéis e bestiais, que assim matam aos que nunca lhes fizeram mal, clérigos, frades, mulheres de tal parecer, que os brutos animais se contentariam delas e lhes não fariam mal. Mas são estes tão carneiros de corpos humanos, que sem exceção de pessoas, a todos matam e comem, e nenhum benefício os inclina nem abstém de seus maus costumes, antes parece e se vê por experiência, que se ensoberbecem e fazem piores, com afagos e bom tratamento<sup>163</sup>.

Se em um primeiro momento os colonos dificultavam a conversão do “gentio” devido aos seus “maus exemplos”, posteriormente, eles passam a atuar ao lado do missionário, como mobilizadores da guerra justa, “persuadindo” pelo medo, os ameríndios, agora “bestiais”, a se sujeitarem aos dogmas do Cristianismo. A experiência levou Nóbrega a inverter a representação do ameríndio: antes dócil, ele agora é “carneiro de corpo humano” – o que justifica o uso da violência física como medida exemplar para vertê-los nos “bons costumes”, pois “com afagos e bom tratamento” eles só se “fazem piores”.

## 4.2

### “Filho de Cam” ou “nobre selvagem”? O calvinista e a *nudez* do Tupinambá

#### O duplo *selvagem*

Vinte anos após sua experiência nos trópicos, Léry produz uma memória idílica do Novo Mundo e de seus habitantes. A exaltação da pureza tupinambá se constrói a partir de um corte significativo no tempo e no espaço: o intervalo de vinte anos e a distância oceânica fundamentam uma memória *a posteriori*, que se define a partir do contexto de crise religiosa no qual o pastor estava inserido. A *Histoire d'un*

---

<sup>163</sup> NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil e mais escritos*, Ao P. Miguel de Torres, Baía, 8 de maio de 1558, p. 279.

*voyage fait en la terre du Brésil* é, portanto, uma memória que sofre o “*handicap do a posteriori*”<sup>164</sup>. Nesse sentido, a exaltação do Novo Mundo se constrói como inversão de um Velho Mundo em crise: a pureza do Tupinambá funciona como condenação moral do catolicismo.

Como sugere Hartog, a inversão é “uma maneira de transcrever a alteridade, tornando-a fácil de apreender no mundo em que se conta (trata-se da mesma coisa, embora invertida)”<sup>165</sup>. Viu-se que, na narrativa de Léry, a linha equatorial funciona como o corte que marca a inversão entre o Velho e o Novo Mundo. Das tempestades à bonança, da poluição à pureza, do Apocalipse ao Éden – o Novo Mundo e seus habitantes são identificados enquanto o extremo oposto do Velho.

No entanto, essa representação idílica do Tupinambá não é absoluta. Após entoar o Salmo 104 para exaltar o Criador de todo esse espetáculo da natureza tropical, Léry faz a seguinte constatação:

Felizes seriam os povos dessa terra se conhecessem o Criador de todas essas coisas. Como, porém isso não acontece, vou tratar das matérias que nos provarão quão longe estão eles ainda disso<sup>166</sup>.

Ao longo de sete capítulos, Léry descreve, de forma um tanto idealizada, a fauna e a flora do Brasil. O Tupinambá, que “haure na fonte da Juventude”, está inserido nessa geografia mítica, participando do espetáculo da natureza. Após vivenciar a plenitude da Revelação divina e exaltar a existência do Criador, Léry opera um deslocamento em seu texto. Num corte abrupto, inverte-se a condição do *selvagem* que, ao invés de ser visto em sua pureza natural, passa a ser descrito a partir de sua “distância” em relação ao Criador.

A citação acima é o desfecho desse conjunto de capítulos que trataram do mundo natural, pelo qual o Criador se revelou ao pastor. A exclamação do Salmo 104

---

<sup>164</sup> Jean-Jacques Becker, ao estudar os problemas suscitados pela história oral, procura compreender a memória a partir de “lembranças transformadas em função dos acontecimentos posteriores, lembranças sobrepostas, lembranças transformadas simplesmente para justificar posições e atitudes posteriores.” BECKER, J.J., *O handicap a posteriori*, p. 28.

<sup>165</sup> HARTOG, F. *O espelho de Heródoto, ensaio sobre a representação do outro*, p. 231.

<sup>166</sup> LÉRY, J. , *Viagem à terra do Brasil*, p. 181.

atesta que esse espetáculo só poderia ser visto por quem conhecesse as palavras do Salvador, conforme imortalizadas na Escritura Sagrada.

É nesse sentido que se deve compreender a condenação do Tupinambá por Léry. Fiel à Bíblia como instrumento imprescindível para se alcançar a salvação, o calvinista é categórico em relação à eleição dos *selvagens*: por não conhecerem os sinais da escrita, esses povos estariam condenados a não conhecer o “Criador de todas essas coisas”.

Há, portanto, uma disjunção em sua narrativa que marca a inversão na representação do *selvagem*. Após receber a Revelação divina em sua caminhada solitária pelos *jardins* do Novo Mundo, o calvinista se volta para o Tupinambá e conclui: distante da Bíblia por ignorar por completo a escrita, seria um povo “maldito e desamparado de Deus”.

No que concerne à beatitude e felicidade eterna, na qual acreditamos e esperamos em Cristo, não obstante os lampejos e sentimentos que demonstram ter, são os selvagens um povo maldito e desamparado de Deus. Apesar disso, no que se refere à vida terrena, enquanto a maioria dos nossos, muito ocupados com os bens desse mundo, só fazem definharem-se, eles ao contrário, desapegados das coisas mundanas, vivem alegremente e sem preocupações. Parece-me mais verossímil que descendam de Cam (...) tanto é que vendo-os assim vazios e desprovidos dos bons sentimentos de Deus, minha fé (a qual, Graças a Deus, sustenta-se alhures) não foi abalada. (...) Há grande diferença entre as pessoas iluminadas pelo Espírito Santo e as Santas Escrituras e os indivíduos abandonados à cegueira dos seus sentidos. Eu estou muito mais confirmado na garantia e na verdade de Deus<sup>167</sup>.

Apesar de cercados pelo Criador, os Tupinambá se encontrariam “abandonados à cegueira de seus sentidos”, ou seja, presos aos significantes. Com isso, eles seriam incapazes de *ler* o significado que se esconde entre as árvores e os pássaros do Novo Mundo, que é a presença espiritual do Salvador. Quando vistos a partir de suas crenças e costumes, os ameríndios seriam provavelmente descendentes de Cam, o filho maldito de Noé. Condenado a andar nu e distante de Deus, Cam teria

---

<sup>167</sup> LÉRY, J., *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brasil*, p. 163. (tradução minha)

se instalado nas terras do Novo Mundo, onde se espalharam seus descendentes: a “raça corrompida de Adão”<sup>168</sup>.

A incapacidade de *ler* os significados do Criador fez com que esses povos fossem “vazios e desprovidos dos bons sentimentos de Deus”. Esse vazio da nudez não se reduz apenas à ausência de roupas, simboliza também a ausência da escrita ou, em termos gerais, a ausência de significado. Presos aos significantes, os povos amaldiçoados por Noé atestam, de forma inversa, a Graça concedida por Deus aos povos “iluminados pelo Espírito Santo”, ou seja, aos povos que conhecem a escrita. A segurança da fé calvinista sustenta-se nesse instrumento que torna inabalável a certeza da Graça de Deus. A partir da descrição desse selvagem, cuja nudez é associada à ausência da escrita, o calvinista se vê “confirmado na garantia e na verdade de Deus”.

Há, portanto, um duplo movimento de inversão. Se, por um lado, a exaltação do Tupinambá funciona como condenação do católico, por outro, a condenação do Tupinambá parece confirmar a eleição do calvinista. Viu-se que a imagem da pureza do Tupinambá se construiu como modelo de crítica intra-cultural: ela se apresentava como o inverso da *poluição* católica. A condenação dos Tupinambá ao esquecimento de Deus, fundamentada na ausência da escrita entre eles, funciona também como a garantia de um dos “dons singulares”<sup>169</sup> que o calvinista recebeu de Deus. Fiel à palavra divina que se mantém viva na Bíblia, Léry parece realizar, através da descrição desses povos sem escrita, a “confirmação *a contrario* de sua própria redenção”<sup>170</sup>.

Nota-se, portanto, a representação ambígua do Tupinambá, que se alterna entre dois pólos extremos e complementares: ora o “filho de Cam”, condenado a andar nu e sem escrita, ou seja, distante das palavras de Deus; ora aquele que se aproxima da pureza natural, pois não se preocupa com as “coisas mundanas” e vive “alegremente e sem preocupações”, ao contrário dos católicos, que, “muito ocupados com os bens desse mundo, só fazem definhar-se”.

<sup>168</sup> *Idem, Ibidem.* (tradução minha).

<sup>169</sup> LÉRY, J., *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brasil*, p. 152 (tradução minha).

<sup>170</sup> LESTRINGANT, F., *L'expérience huguenote au nouveau monde (XVI<sup>e</sup> siècle)*, p. 85.

A ambigüidade na representação do Tupinambá existe por conta dessa necessidade do protestante de afirmar a eleição de sua comunidade diante de um mundo em crise religiosa. Léry se utiliza do Tupinambá como um espelho de sua redenção, um espelho que se volta contra o católico. É o que sugere Lestringant, ao analisar a construção do *selvagem* em Léry.

(...) o Selvagem só aparece enquanto objeto inscrito no interior de uma composição de conjunto. Espelho do ocidental depravado e idólatra – o católico romano –, ele representa esse pólo, ao mesmo tempo repulsivo e fascinante, da humanidade pecadora. Dessa forma, a diferença expressa pelo Americano se reduz, para o “leitor cristão” reformado, à simetria de uma contra-prova<sup>171</sup>.

Exaltado ou condenado, não importa, o Tupinambá é sempre o contraponto de uma concepção única: a edificação da fé protestante, a partir de uma relação triangular entre o calvinista, o Tupinambá e o católico. Aparentemente, constitui-se nessa representação do *outro*, aquilo que Hartog denominou de “regra do terceiro excluído”<sup>172</sup>. Apesar de a descrição do *outro* funcionar a partir de três termos – o protestante, o Tupinambá e o católico –, a narrativa termina por constituir-se numa relação binária, em que o terceiro termo é excluído. É o que acontece com a exaltação ou detração do selvagem, que funciona como contraprova de um contexto definido pelas guerras de religião. Configura-se uma dupla representação do selvagem: Léry condena, de um lado, a luxúria católica (o inverso da simplicidade Tupinambá/protestante) e de outro exalta o “privilégio” da escrita, que o aproxima da Graça divina (o inverso da oralidade Tupinambá).

Essa dupla inversão a partir da representação do *selvagem* tem como corolário a confirmação da vocação religiosa do sapateiro que se tornará pastor protestante. É importante notar, no entanto, que essa representação ambivalente do ameríndio, pela qual Léry constrói o mito de sua eleição pessoal, parece construir-se mediante a polarização entre a escrita do calvinista e a *nudez* do corpo tupinambá.

<sup>171</sup> LESTRINGANT, F. , *Calvinistes et cannibales – les écrits protestants sur le Brésil français (1555-1560)*, p. 85 (tradução minha).

<sup>172</sup> HARTOG, F., *O espelho de Heródoto, ensaio sobre a representação do outro*, p. 271.

## Papel branco e jenipapo

Tanto os homens como as mulheres estavam tão nus como ao saírem do ventre materno *mas* para parecer mais garridos tinham o corpo todo pintado e manchado de preto<sup>173</sup>.

A citação acima é a descrição do primeiro encontro do narrador com os *selvagens*. A ambigüidade que se coloca nessa primeira visão do corpo ameríndio diz respeito à polarização entre um corpo que está aparentemente “em seu natural” e outro já coberto de significados. Pellegrin, ao analisar as descrições da nudez ameríndia feita pelos primeiros cronistas que estiveram no Novo Mundo, afirma que a conjunção “mas” aparece com frequência, anulando a representação idílica anunciada anteriormente<sup>174</sup>.

Por um lado Léry, parece ignorar os múltiplos sinais expostos no corpo ameríndio, reduzindo-o ao estado natural de seu nascimento, ou seja, tornando-o uma espécie de papel branco. Mas, por outro, há sinais bem marcados pela tinta preta, sinais que, curiosamente, se assemelham às “calças de um padre”, como se vê na citação abaixo<sup>175</sup>.

Além disso, os nossos brasileiros pintam muitas vezes o corpo com desenhos de diversas cores e escurecem tanto as coxas e pernas com o suco do jenipapo que ao vê-los de longe pode-se imaginar estarem vestidos com calças de padre. Essa tintura preta do fruto do jenipapo imprime-se de tal maneira na carne que, embora os silvícolas se metam na água e se lavem amiudadamente, dura de dez a doze dias<sup>176</sup>.

Duas perguntas se colocam: que nudez é essa que se apresenta em um mesmo corpo de forma tão distinta? Ou, ainda, que “tintura preta” é essa que “imprime-se de tal maneira na carne” do Tupinambá?

<sup>173</sup> LÉRY, J., *Viagem à terra do Brasil*, p. 60 (grifo meu).

<sup>174</sup> PELLEGRIN, N., *Vêtements de peau(x) et de plumes: la nudité des indiens*, p. 511.

<sup>175</sup> Essa não é a única vez que Léry compara a aparência dos ameríndios à dos padres, como se vê em outra descrição, na qual o cabelo dos Tupinambá são “à maneira de coroa de frade”. LÉRY, J., *Viagem à terra do Brasil*, p. 60.

<sup>176</sup> LÉRY, J., *Viagem à terra do Brasil*, p. 114.

O problema posto por Léry em relação à *nudez* dos Tupinambá parece relacionar-se diretamente à existência da escrita. Esvaziada de significados pelo narrador, é essa *nudez* que, em nome da moral calvinista, condena o catolicismo. É altamente significativo o fato de Léry comparar o jenipapo desenhado sobre a pele ameríndia às calças de um padre. A tintura preta parece muito mais próxima da escrita de um pastor calvinista que denuncia a vaidade católica do que de um *pré-antropólogo* que descreve as marcas do jenipapo sobre a pele ameríndia. Nesse momento, a *nudez* do Tupinambá parece tornar-se a alegoria do papel branco em que são impressos os sinais da escrita do próprio pastor.

Há um jogo discursivo criado pelo narrador a partir dessa polaridade entre sua escrita protestante e o corpo ameríndio. A semiologia calvinista, que distingue o significado e o significante no símbolo, se faz presente na descrição da *nudez* ameríndia. Entre a carne *bruta*, onde afloram os pecados do corpo, e a pele lisa, na qual se desenham os sinais de tinta preta, há a escrita de um calvinista que busca edificar, a partir do outro, os sinais de sua própria eleição. O tratamento retórico do signo faz com que o calvinista ora reduza o corpo tupinambá ao extremo significante da carne (*nudez* brutal), ora o estenda até o extremo significado de seu discurso, esvaziando completamente a materialidade desse corpo<sup>177</sup>.

Esse tratamento retórico do signo pode ser visto com mais clareza a partir da descrição que se faz das mulheres Tupinambá. A *nudez* feminina é, por um lado, esvaziada de significados: as mulheres “arrancam totalmente os pelos, inclusive pestanas e sobrancelhas”, e, além disso, “não queriam nada sobre o corpo”<sup>178</sup>. Despossuídas de qualquer signo, reduzidas ao “grau zero da nudez”<sup>179</sup>, elas se tornam a página em branco da narrativa exemplar do calvinista. Mediante essa operação de despossessão do outro, define-se o significado moral.

Antes porém de encerrar este capítulo, quero responder aos que dizem que a convivência com esses selvagens nus, principalmente entre as mulheres, incita à lascívia e à luxúria. Mas direi que, em que pese às opiniões em contrário, acerca de

<sup>177</sup> LESTRINGANT, F. , *Une sainte horreur*, p. 107.

<sup>178</sup> LÉRY, J. , *Viagem à terra do Brasil*, p. 118.

<sup>179</sup> PELLEGRIN, N., *Vêtements de peau(x) et de plumes: la nudité des indiens*, p. 515.

concupiscência provocada pela presença de mulheres nuas, a nudez grosseira das mulheres é muito menos atraente do que comumente imaginam. Os atavios, arrebiques, postiços, cabelos encrespados, golas de rendas, anquinhas, sobre-saias e outras bagatelas com que as mulheres de cá se enfeitam e de que jamais se fartam, são causas de males incomparavelmente maiores do que a nudez habitual das índias, as quais, entretanto, nada devem às outras quanto à formosura.(...) o que disse á apenas para mostrar que não merecemos louvor por condená-los austeramente, só porque sem pudor andam desnudos, pois os excedemos no vício oposto, no da superfluidade de vestuário. Praza a Deus que cada um de nós se vista modestamente, mais por decência e honestidade do que por vanglória e mundanismo<sup>180</sup>.

Em oposição à *nudez pura* do Tupinambá está a condenação da “superfluidade do vestuário” católico. Confirma-se novamente a inversão: a nudez Tupinambá passa a significar o ideal de simplicidade calvinista e funciona como condenação dos “excessos” católicos. Na verdade, esse corpo esvaziado ao “grau zero da nudez”, se tornou coberto pela tinta preta que não é mais do jenipapo – e sim da própria escrita do pastor calvinista. A nudez se torna a alegoria da página em branco onde a moral calvinista será edificada: “que cada um se vista modestamente”.

Por outro lado, ao invés de ser associada à pureza original, a nudez reflete a condição pecadora desses povos, que não demonstram nenhum sinal de vergonha ou timidez diante dela.

Não é de meu intento, entretanto, aprovar a nudez, contrariamente ao que diz a Santa Escritura a respeito de Adão e Eva que, após o pecado, reconhecendo estarem nus se envergonharam; sou contra os heréticos que a querem introduzir entre nós contra a Lei natural, embora deva confessar que, neste ponto, não a observam os selvagens americanos<sup>181</sup>.

Nesse momento, a ausência de vestes associa-se ao pecado original exposto na narrativa bíblica do Gênese, quando Adão e Eva se vestiram em resposta ao pudor diante da desobediência ao mandato divino. A vestimenta é, pelo olhar cristão, o sinal

<sup>180</sup> LÉRY, J. , *Viagem à terra do Brasil*, p. 121.

<sup>181</sup> LÉRY, J. , *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brasil*, p. 94. (tradução minha).

da vergonha diante do pecado original. No entanto, os ameríndios parecem não observar a “Lei natural”, pois andam sem pudores e com suas partes íntimas à mostra. Se, anteriormente, a nudez Tupinambá não incitava à “lascívia e luxúria”, nesse momento, ela é a demonstração clara da condição pecadora desses povos.

Coisa não menos estranha e difícil de crer para os que não os viram, é que andam todos, homens, mulheres e crianças, nus como ao saírem do ventre materno. Não só não ocultam nenhuma parte do corpo, mas ainda não dão o menor sinal de pudor ou vergonha. (...) E para nada omitir, se possível, nesta matéria, direi que existem nesse país certas plantas cujas folhas da largura de quase dois dedos (...) as quais os velhos usam envolver o membro viril atando-as com fios de algodão (...) Embora pareça à primeira vista que façam por lhes restar ainda algum resquício de pudor natural, suponho que seja apenas para ocultar alguma enfermidade que na velhice lhes ataca tal órgão<sup>182</sup>.

A nudez é novamente reduzida ao seu significante: andam todos “nus como ao saírem do ventre”. No entanto, tal redução, contrariamente à alegoria do papel branco, diz respeito à condenação dos pecados da carne. Nem mesmo a folha que usam os velhos para cobrir suas partes íntimas se aproxima dos sinais da presença divina, pois é reduzida a uma necessidade orgânica de “ocultar alguma enfermidade”. Não mais vista pelo viés da simplicidade inocente que condena o excesso de artifício dos católicos, a *nudez* é referida a partir dos dogmas das Sagradas Escrituras: os Tupinambá são destituídos de qualquer “resquício de pudor natural”.

Os apetites do corpo desses povos reduzidos à “cegueira de seus sentidos” ganham destaque na representação das mulheres, que “tanto se deleitavam com a nudez” e que, “embora as cubríssemos à força, despiam-se às escondidas ao cair da noite e passeavam nuas pela ilha, por mero prazer”<sup>183</sup>. O prazer carnal se torna explícito. Como lembra Certeau, essas *selvagens* repetem o fantasma ocidental da *vagina dentata*, onde habita a voracidade feminina<sup>184</sup>. Esse corpo, capaz de engolir vivo a carne alheia por meio de sua voracidade animal, deve ser continuamente

<sup>182</sup> LÉRY, J., *Viagem à terra do Brasil*, p. 113.

<sup>183</sup> *Idem*, p. 120.

<sup>184</sup> CERTEAU, M., *A escrita da história*, p. 232.

anulado pela escrita do genebrino, que procura a todo instante acabar com o substrato carnal do signo.