LUXÚRIA E SELVAGERIA NA INVENÇÃO DO BRASIL: ENQUADRAMENTOS COLONIAIS SOBRE AS SEXUALIDADES INDÍGENAS

LUST AND SAVAGERY IN THE INVENTION OF BRAZIL: COLONIAL FRAMINGS ON INDIGENOUS SEXUALITIES

Estevão Rafael Fernandes[1]

RESUMO: O presente artigo busca apresentar as perspectivas coloniais sobre sexualidades indígenas, a partir de relatos de cronistas e missionários no Brasil do século XVI, buscando compreender as referências europeias para tais representações. Pretendemos, dessa maneira, entender em que medida esta visão europeia sobre sexualidade se mesclava com outras imagens de selvageria para compreender as sexualidades indígenas. De um modo geral, a hipótese a ser desenvolvida indica como ideias como "incesto", "selvageria", "corrupção", "inversão", "canibalismo", "poligamia", "embriaguez", "luxúria", "sodomia", "nudez", "bacanais" e "lascívia" formavam parte de um mesmo campo semântico. Além disso, tais descrições não podem ser compreendidas fora do projeto colonial e da perspectiva missionária da Coroa Portuguesa.

Palavras-chave: Sociedades indígenas; Brasil Colonial; Jesuítas; Representações; Corporalidade; Sexualidade.

ABSTRACT: This work aims to present the colonial perspectives on whether indigenous sexualities, from reports of chroniclers and missionaries, trying to understand the European references to such representations. We seek, thus, to understand the extent to which this European view on sexuality mingled with other savagery images to understand the indigenous sexualities. In general, the hypothesis being developed indicates how ideas as "incest", "savage", "corruption", "inversion", "cannibalism" "polygamy", "intoxication", "luxury" "buggery" "nudity", "bacchanalia" and "lust" were part of the same semantic field. Furthermore, these descriptions cannot be understood outside the colonial project and missionary perspective of the Portuguese Crown.

Keywords: Indigenous Societies; Colonial Brazil; Jesuits; Representations; Corporality; Sexuality.

[1] Doutor em Ciências Sociais pelo Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, UnB. Professor no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). E-mail: estevaofernandes@gmail.com. Esta pesquisa contou com financiamento da Capes, Processo n.º 8145-13-0.

INTRODUÇÃO

As imagens sobre sexo são algo frequente nos relatos sobre as terras do Novo Mundo. Houve inúmeros episódios brutais de violências sexuais praticadas contra indígenas em todo o continente – como Trexler chama a atenção, o estupro era concebido como uma forma legal de tomar posse na captura de escravos e escravas (1995, p. 14). Um relato do período, tomado como exemplo, choca por refletir o estupro pelo ponto de vista do estuprador/colonizador:

> [...] habiendo capturado una muy bella mujer caribe, que el dicho Almirante me dono, y que – habiéndola llevado a mi cabina y estando desnuda según su costumbre – me inspiro deseo de satisfacer mi placer. Quise ejecutar mis deseos pero ella no aceptó y me arañó de tal forma com sus uñas que hubiera preferido no haber nunca comenzado. Pero al ver esto (para contarte todo hasta el fin) tomé uma cuerda y le propiné tan buena paliza que daba unos alaridos inauditos, que no podrían creer tus oídos. Finalmente llegamos a tal acuerdo que te puedo decir que ella parecia haber sido criada en una escuela de putas [Michele de Cuneo, Carta a Annari em 28 de outubro de 1495] (BARTRA, 1992, p. 150).

Essa carta de Cuneo (navegador italiano e amigo próximo de Colombo, a quem acompanhou em sua segunda viagem à América) traria, além desse relato imane, a segunda referência a práticas homossexuais entre indígenas de que se tem notícia nas Américas – sendo a primeira a carta do médico da frota de Colombo, Diego Alvarez Chanca em 1494 (Trexler, 1995: 65). De truculência são também as descrições que Pietro Martire d'Anghiera nos traz em seu *De orbe novo* (1516) sobre como o nobre espanhol, Vasco Núñez de Balboa matou, atirando aos cães para devorá-los, o irmão do cacique de Quaraca e quarenta de seus companheiros, por estarem vestidos como mulheres no Panamá, em 1513.

Tais cenas são frequentes em relatos diversos e nos permitem perceber como o processo de imposição das sexualidades ibéricas nas Américas foi brutal[2] – isso certamente não está em discussão aqui[3] -; contudo, focar nessas narrativas traz o risco de vitimizar as populações indígenas e, assim, tolher suas reações a esses processos.

[2] A *imposição* pode ser tanto a imposição de *regras* europeias sobre as sexualidades indígenas, como a imposição do *macho* europeu sobre a sexualidade "feminina" americana – por meio do concubinato ou estupro. Sobre a produção da feminização como forma de dominação indígena, cf. Stephen, 2013.

[3] Para um olhar mais detido sobre a colonização sexual das Américas, além da bibliografia citada ao final deste trabalho recomenda-se a tese de James H. Sweet, *Recreating Africa: Race, Religion, and Sexuality in the African-Portuguese World, 1441-1770* (1999); bem como os textos de Ruth Tricoli, "Colonization and Women´s Production: The Timacua of Florida" Em: Cheryl Claassen (Ed.) *Exploring Gender through Archeology* (1992);

Nosso primeiro esforço aqui será, portanto, no sentido de tentar compreender quão heterogêneas essas sexualidades eram e em que contexto mais amplo, do ponto de vista das representações por parte dos colonizadores, o olhar do europeu se inseria. Mais que isso, faremos um duplo esforço: em primeiro lugar, apesar de contarmos hoje apenas com relatos que refletem a perspectiva dos colonizadores, assumiremos que os indígenas também exerceram agência (não sendo apenas vítimas dos europeus); e, em segundo lugar, trataremos sobretudo do Brasil – distinto, em seus caminhos, da América Espanhola cuja literatura disponível trata majoritariamente.

Dessa maneira, buscaremos responder aqui à seguinte questão: em que medida esta visão europeia sobre sexualidade se mesclava com outras imagens de selvageria para compreender as sexualidades indígenas? De um modo geral, a hipótese a ser desenvolvida aqui é que nas descrições de cronistas e jesuítas, ideias como "incesto", "selvageria", "corrupção", "inversão", "canibalismo", "poligamia", "embriaguez", "luxúria", "sodomia", "nudez", "bacanais" e "lascívia" formavam parte de um mesmo campo semântico. Além disso, tais descrições (em que pese a polissemia desses termos) não podem ser compreendidas fora do projeto colonial – o qual, em tempos de Padroado, trazia em seu bojo a perspectiva missionária da Coroa Portuguesa e em cuja base residia o conceito de natureza humana – eram todos *contra naturam* – baseado na doutrina cristã.

ANTROPOFAGIA E LUXÚRIA NA VISÃO DOS CRONISTAS

Há, nesse sentido, várias fontes quinhentistas e seiscentistas no Brasil que associam as representações acima mencionadas. Uma das mais conhecidas dessas narrativas é aquela escrita por Jean de Léry: *Viagem à Terra do Brasil* (1578), na qual indica não serem os indígenas "cobertos de pelos": "mais adiante refutarei o erro dos que afirmam serem os selvagens peludos" (LÉRY, 1941, p. 69) e "não são como alguns imaginam e outros o querem fazer crer, cobertos de pelos ou cabeludos. Ao contrário" (*Op. cit.* p.100). Outro francês, André Thevet, intitula um capítulo (o trigésimo primeiro) de seu *Singularidades da França*

Pete Sigal (Ed.) *Infamous Desire: Male Homosexuality in Colonial Latin America* (2003); Ann Twinam, *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America* (1999); Irene Silverblatt, *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru* (1987); Federico Garza Carvajal, *Butterflies will burn: prosecuting sodomites in early modern Spain and Mexico* (2003); Anne McClintock, *Imperial Leather: race, gender and sexuality in the Colonial Conquest* (1995) e Michal Horswell, *Decolonizing the sodomite: queer tropes of sexuality in colonial Andean Culture* (2005).

Antártica de "Contra a opinião dos que consideram os selvagens pelludos". Transcrevo a seguir algumas passagens desse capítulo:

> Muitas pessoas pensam, por inadvertência, que esses povos, a quem chamamos de selvagens, pelo facto de viverem quasi como animaes, nos bosques e campos, têm, semelhantemente, o corpo todo pelludo, à maneira dos ursos, dos cervos e dos leões. E assim o pintam essas pessoas em suas ricas telas. Em summa, quem quiser descrever um selvagem lhe deve attribuir abundante pello, dos pés à cabeça, - característica sua tão inseparável quanto o é do corvo e a côr negra. Tal opinião é inteiramente falsa, embora alguns indivíduos, como já tive ocasião de ouvir, se obstinem em affirmar e jurar que os selvagens são cabelludos. Se têm tal facto como certo é porque nunca viram selvagens. E desse jaez é a geral opinião. Eu, porém, que já os vi, sei e affirmo seguramente o contrario. Os indígenas, não só os da India Oriental, mas também os da America, saem do ventre materno tão bellos e limpos quanto as crianças nascidas na Europa. Se, com o decorrer do tempo, lhes nasce o cabello em algumas partes do corpo, assim como succede com qualquer pessoa – arrancam-no às unhadas, conservando apenas o pello da cabeça. É esse um costume que têm em muita honra, tanto os homens quanto as mulheres (THEVET, 1944, p. 191).

Afinal, quem são esses selvagens peludos de que nos falam Léry e Thevet? Uma pista pode ser encontrada em Bartra (1992). Nesse livro, o sociólogo e antropólogo mexicano desenvolve o seguinte argumento: a imagem de selvagem na Europa não viria do contato com os povos ameríndios, antes, lhes seria anterior, sendo parte da natureza da cultura ocidental, tendo sido aplicada aos indígenas:

> Yo pretendo (...) demonstrar que la cultura europea generó una idea del hombre salvaje mucho antes de la gran expansión colonial, idea modelada em forma independiente del contacto com grupos humanos extraños de otros continentes. Quiero demonstrar que los hombres salvajes son uma invención europea que obedece esencialmente a la naturaleza interna de la cultura occidental. Dicho em forma abrupta: el salvaje es um hombre europeo y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como uma transposición de um mito perfectamente estructurado cuya naturaleza solo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental. El mito del hombre salvaje es um ingrediente original y fundamental de la cultura europea (BARTRA, 1992, p. 8-13).

Em alguma medida, parte do argumento bartriano pode ser resumido na frase mais conhecida desse livro: "antes de ser descoberto, o selvagem teve que ser inventado" (p.16). O selvagem europeu, como bem demonstra Bartra, era coberto de pelos – o que explica as referências de Thevet e Léry.

Não se trata aqui de pensar as origens, aplicações e implicações do conceito de "barbárie" ou de "selvageria" (compreendidos por Bartra como dois conceitos diferentes), tampouco as implicações teológicas e filosóficas desses conceitos na Europa vis-à-vis a descoberta da América. A isso Bartra, dedica outro texto (Bartra, 1997), que, complementado com Pagden (1982), fornece uma boa síntese dessas questões.

Interessa-nos aqui, por outro lado, compreender justamente como esse enquadramento funcionou para pautar a visão europeia sobre o Brasil. A ver.

Um dos pontos interessantes no desenvolvimento das ideias de Bartra é sua referência às Amazonas e aos centauros:

> Otro estudio confirma mi idea de que los centauros, junto com el resto de seres salvajes, contribuyeron a dibujar los límites del espacio civilizado; este estudio, realizado por Page duBois[4] es un estimulante análisis comparativo de los centauros y las amazonas, y demuenstra que ambos entre míticos fueran seres liminales que permitián señalar las fronteras de la *polis* griega. Para los griegos el espacio civilizado era fundamentalmente masculino, y las mujeres podían ser, en cierto modo, equivalentes a los seres salvajes. Las amazonas combinaban rasgos salvajes femeninos com elementos notoriamente masculinos, como su amor por la guerra y su habilidad para montar a caballo blandiendo la típica hacha de dos filos. El mito de las amazonas es especialmente revelador de la forma em que los griegos concebian um espacio salvaje *en el seno de su mundo*: el carácter femenino mezclado con atributos masculinos configuró una imagen de salvajismo basada en una conbinación de exógenos, sino que formaron parte indisoluble de la sociedad griega. Pero, al mismo tiempo, la contradictória idea de una mujer guerrera constituía una magnífica imagen para retratar al Otro como un ser tan amenazador como la combinación de rasgos equinos y humanos en la figura casi siempre masculina del centauro (BARTRA, 1992, p. 22).

Amazonas e ciclopes (e suas práticas libidinosas, guerreiras e "bestiais") estavam associados ao limiar do mundo. Eles seriam justamente, nos termos de Woortmann (2000) seres liminares que "expressavam a ambiguidade presente na representação da alteridade". Não é de se estranhar, portanto, que Colombo associasse canibalismo com os ciclopes e visse nos Caribes traços suficientes para associá-los aos míticos seres monoculares, como ele escreve em seu diário: "Disseram que esta terra era muito extensa e que havia pessoas nelas que tinham um olho na testa e outros aos quais chamavam 'canibais'. Desses últimos, eles demonstraram grande medo e, quando eles viram que este curso foi tomado, eles ficaram calados, ele diz, porque esse povo os comia e porque eram muito belicosos" (Trecho do diário de Colombo, citado em Hulme, 2001).

[4] DUBOIS, Page. *Centaurs and Amazons. Women and the Pre-History of the Great Chain of Being.*

Quanto às amazonas (das quais Colombo também havia ouvido falar, fazendo constar em seu diário) a referência no Brasil colônia (ainda que pela pena de uma expedição espanhola) é clara: me refiro ao relato de Gaspar de Carvajal sobre a expedição de Orellana no Rio Amazonas no início da década de 1540[5].

Carvajal, em sua *Relação*, descreve seu encontro com as amazonas, ocorrido em algum lugar onde hoje é o baixo rio Amazonas. Ao longo de toda a viagem empreendida por Orellana, ele e seu grupo ouviam falar sobre essas guerreiras, até que algumas delas cruzaram seu caminho:

> Quero que saibam qual o motivo de se defenderem os índios de tal maneira. Hão de saber que eles são súditos e tributários das amazonas, e conhecida a nossa vinda, foram pedir-lhes socorro e vieram dez ou doze. A estas nós as vimos, que andavam combatendo diante de todos os índios como capitãs, e lutavam tão corajosamente que os índios não ousavam mostrar as espáduas, e ao que fugia diante de nós, o matavam a pauladas. Eis a razão por que os índios tanto se defendiam. Estas mulheres são muito alvas e altas, com o cabelo muito comprido, entrançado e enrolado na cabeça. São muito membrudas e andam nuas em pelo, tapadas as suas vergonhas, com os seus arcos e flechas nas mãos, fazendo tanta guerra como dez índios. E em verdade houve uma dessas mulheres que meteu um palmo de flecha por um dos bergatins, e as outras um pouco menos, de modo que os nossos bergatins pareciam porcos espinhos (CARVAJAL, 1941, p. 60-61).

Nesta batalha, Orellana capturou "um corneteiro" (segundo Carvajal, chamado Counyco) e, dois dias depois, já compreendendo sua língua "por um vocabulário que havia feito", resolveu entrevistar seu prisioneiro:

> Perguntou-lhe o Capitão que mulheres eram aquelas que tinham vindo ajudá-los e fazer-nos guerra. Disse o índio que eram umas mulheres que residiam no interior, a umas sete jornadas da costa, e por ser este senhor Couynco seu súdito, tinham vindo guardar a costa. Perguntou o Capitão se estas mulheres eram casadas e o índio disse que não. [...] Perguntou-lhe o Capitão se essas índias pariam. Disse o índio que sim. Perguntou o Capitão como, não sendo casadas, nem residindo homens com elas, emprenhavam. Ele disse que estas índias coabitam com índios de tempos em tempos, e quando lhes vem aquele desejo, juntam grande porção de gente de guerra e vão fazer guerra a um grande senhor que reside e tem a sua terra junto à destas mulheres, e à força os trazem às suas terras e os têm consigo o tempo que lhes agrada, e depois que se acham prenhas os tornam a mandar para a sua terra sem lhes fazer outro mal; e depois quando vem o tempo de parir, se têm filho o matam e o mandam ao pai; se é filha a criam com grande solenidade e a educam nas coisas de guerra. (*idem*: 66)

[5]Cf. Ugarte, 2009.

O relato de Orellana é singular em vários sentidos, mas especialmente por ser o único que situa essas personagens, dignas de figurarem na *Ilíada*, em solo amazônico. Dessa maneira, tem-se em parte corroborado o argumento de Bartra no sentido de termos categorias e seres da cultura ocidental sendo utilizados não apenas para entender os limiares desse novo mundo que se ia descobrindo, mas também como referência para a compreensão sobre os povos que lá habitavam. As amazonas aqui importam menos como mito, e mais como chave compreensiva – não tanto sobre os índios, mas sobre os próprios europeus e de sua visão de mundo à época.

Colombo também faz breve referência a ferozes canibais de um olho só: neste caso, defendo que os ciclopes forneciam um quadro simbólico de referência muitíssimo importante quanto à compreensão do comportamento dos indígenas. Dito de outra forma: os ciclopes e sua representação podem nos ajudar a situar as representações europeias sobre os indígenas, em especial a partir de suas práticas concebidas como luxuriosas, bestiais, etc.

Bartra nos traz uma imagem bastante rica e detalhada dos ciclopes, em especial Polifemo, que se revela de imediato "como un antropófago, sin temor de los dioses e inospitalario; además, le gusta enormemente el vino". Já Polifemo retratado por Eurípides tem ainda outra característica: "Hay una jocosa escena en la que Polifemo declara que le gustan más los mancebos que las muchachas y, comparando al sileno con el hermosísimo Ganimedes, lo arrasta a su lecho para hacer el amor antes de caer dormindo" (BARTRA, 1992, p. 30)

Assim, esses personagens trazem em si traços que viriam a caracterizar os indígenas brasileiros pelo olhar europeu: "lascívia, canibalismo, ingestão de carne crua, comportamento animal, peculiaridades bestiais [...], gosto incontrolável pelo vinho [no caso, cauim], recusa à sociabilidade 'normal", etc. (p. 27). De fato, boa parte das descrições dos hábitos sexuais, dos rituais antropofágicos, das casas, etc., dos indígenas brasileiros foram retratados pelos autores quinhentistas e seiscentistas como se fossem os seres liminares da Europa ocidental clássica. Tal percepção, contudo, não ficou meramente no âmbito das representações, mas implicou em uma intervenção e tentativa permanente de controle – por parte dos jesuítas, principalmente. Vejamos alguns exemplos[6].

Jean de Léry, ao falar da cauinagem:

[6] Além dos exemplos a seguir, retirados da literatura de cronistas, historiadores e jesuítas dos séculos XVI e XVII, certamente uma análise da iconografia da época – em especial das gravuras de De Bry seria bastante produtiva nesse sentido.

> Mas é principalmente quando emplumados e enfeitados que matam e comem um prisioneiro de guerra em bacanais à moda pagã, de que são sacerdotes ébrios, que se faz interessante vê-los rolar os olhos nas órbitas. [...] É verossímil que fossem tonéis de bom vinho da Espanha, com os quais os selvagens, sem o saber, festejaram a Baco. [...] Voltando aos caraíbas, devo dizer que nesse dia foram muito bem recebidos pelos selvagens, os quais os trataram magnificamente dando-lhes as melhores iguarias e também, como de costume, bastante caium. Nós, franceses, casualmente envolvidos na bacanal, também aproveitamos o banquete juntos aos *massucás*, isto é, dos bons pais de família que dão comida aos viandantes (LÉRY, 1941, p. 120-121; 196).

Léry faz referência ao fato de que os indígenas que não aguentavam a cauinagem passavam a ser considerados "efeminados" (p. 119). Adiante, ao falar sobre o casamento, escreve o francês que "quando se disputam se insultam de *tivira*, o que quer dizer sodomita. Isso me leva a crer, embora não o possa afirmar, que entre eles existe esse abominável vício"[7] (p. 204) Há ainda outra referência aos "afeminados" em Léry, que não consta dessa tradução brasileira. Em seu capítulo XVI, sobre a religião Tupinambá, o texto brasileiro escreve que "Ao contrário [dos corajosos, que matam e comem muitos inimigos] as almas dos covardes vão ter com *Ainhãn*, nome do diabo, que atormenta sem cessar" (1941, p. 188). Na tradução para o inglês, por outro lado, consta que "while on the contrary, the souls of the effeminate and worthless..." (1990, p. 136) e a francesa "et au contraire que celles des effémines et gens de neánt..." (1972, p. 189), deixando claro que a tradução brasileira se equivoca ao falar em "covarde" em vez de "afeminado", como nas outras traduções – Thévet, como veremos adiante, lançará mão de outro termo para referir-se aos covardes.

Em que pese a viva descrição que o autor faz sobre o ritual antropofágico - "E então, incrível crueldade, assim como os nossos caçadores jogam a carniça aos cães para torná-los mais ferozes, esses selvagens pegam os filhos uns após outros e lhes esfregam o corpo, os braços, e as pernas com o sangue inimigo a fim de torná-los mais fortes". (LÉRY, 1941, p. 180) -; o francês possui uma posição ambígua, atenuando o choque cultural ao longo de sua descrição, sempre apresentando ao leitor um contraponto aos elementos indígenas mais impactantes ao observador europeu Em primeiro lugar, ao contrário do que fazem os portugueses (ou melhor, do que eles *não* fazem), Léry aproveita a realidade ameríndia para criticar a realidade europeia de então – e o faz partindo de sua posição e história pessoal –

[7] Aqui, na edição brasileira de 1941, Plínio Ayrosa adiciona uma nota: "Léry grafa *tyvire* a expressão *tebíra* ou *tebiró* do tupi costeiro. No guarani dizia-se *tebirón*, de *ebirón*, vil, corrupto, infame, sodomita. Á prostituta, à mulher devassa, também é aplicável essa denominação".

prova disso é a clara referência, na passagem acima, ao que passou a ser conhecido como "massacre da noite de São Bartolomeu", em agosto de 1572: na ocasião – em que milhares de protestantes foram massacrados pelos católicos – Léry era já um pastor protestante com quase 40 anos de idade, tendo sobrevivido por pouco a algumas dessas perseguições.

Além disso, a forma como utiliza a expressão "selvagem" não deve ser vista como equivalente a "bárbaros": ao utilizar-se de "selvagens americanos" o que busca é claramente um paralelo com a imagem de selvagem trazida por Bartra (homens peludos, errantes, etc.). Por isso mesmo, sua imagem de selvagem deve ser compreendida não como alguém despido de *logos*, mas como seres não domesticados (algo bem diferente do *gentio* jesuíta, o que passa também a explicar sua "inconstância": é possível que ela estivesse mais no âmbito da descrição e menos no da ação ou da cosmologia Tupi, como se nota ao contrastar as diferentes visões de cronistas e missionários). Eles não guardam a "lei da natureza" porque não a conhecem: o que abre caminho para a empresa missionária que motivou (ao menos a princípio) a vinda de Villeganon e seus correligionários (incluindo Léry) ao Brasil.

Nesse sentido, sua perspectiva sobre os indígenas é bem diferente daquela apresentada pelos jesuítas e cronistas portugueses, porque se insere em um outro projeto missionário. A mesma chave interpretativa (no sentido de trazer uma representação do indígena atrelada à realidade e interesses religiosos e políticos do enunciador) pode ser colocada quanto às edições de Theodor de Bry dos relatos de Léry e Staden – seja na omissão ou inclusão de parágrafos e informações, seja em determinadas gravuras: a representação do inferno americano em De Bry – calvinista e fugido da perseguição católica espanhola - era uma forma aberta de criticar a incapacidade dos colonizadores católicos em converter estas terras[8].

Tal perspectiva fica clara quando contrastamos a perspectiva de Léry com a de outro francês, também contemporâneo de Villeganon: o católico André Thevet – de quem certamente Léry não gostava, tendo justificado como uma de suas motivações para escrever seu *Viagens* a "repetição de mentiras e ampliação de erros", bem como a "detração dos ministros e imputação de mil crimes" com "digressões falsas e injuriosas" (LÉRY, 1941, p. 28). Assim, as gravuras de Theodor de Bry retratam a ineficiência (e truculência) da

[8]Cf. Groesen (2008) para uma análise pormenorizada da questão religiosa na Europa do Século XVI e seu impacto na obra de Theodor de Bry – incluindo a censura que a edição de de Bry do livro de Léry sofreu pela inquisição Ibérica.

colonização católica e o texto de Léry - ou mesmo o de Thevet, em alguns pontos - apresenta um selvagem que serve como contraponto à sociedade europeia.

Como já foi dito aqui, a posição desses autores várias vezes é bastante ambígua[9]. Ao descrever a *pian* (doença conhecida também como "bouba" ou "framboesia"), por exemplo, escreve Thevet que tal doença parece ser "proveniente de certa malversação, com origem, por sua vez, no trato sexual entre machos e fêmeas, visto que esse povo é muito luxurioso, carnal e excessivamente bruto" (THEVET, 1944, p. 273). Assim, o francês conclui se tratar de sífilis, causada pela luxúria das mulheres, "que procuram e empregam todos os meios no sentido de arrastar os homens ao prazer" (idem) – apesar de tanto a sífilis quanto a bouba serem causadas por bactérias da família Treponema, a última não é considerada doença sexualmente transmissível, mas transmitida pelo contato com a pele, como admite o próprio Thevet, ao escrever que a doença "ataca os indígenas americanos e os europeus só pelo toque" (idem).

No entanto, os indígenas se curariam mais facilmente que os europeus, "em virtude de sua constituição menos corrompida pelos vícios". Além disso, por enterrarem os mortos se vê "que os selvagens americanos não são destituídos de toda decência, isto é, embora sem fé nem lei, têm ao menos, até onde os pode induzir a natureza, isso de bom" (p. 260). Outro trecho ambíguo é encontrado no capítulo sobre "como bebem e comem os selvagens": "É fácil compreender como essa boa gente não pode ter com os alimentos mais apuro do que com as demais coisas" (p. 186). Assim, esses trechos nos permitiriam pensar serem os nativos da Guanabara "boa gente", "não destituídos de toda a decência" e, apesar de luxuriosos, terem uma "constituição menos corrompida pelos vícios"! Nesse sentido, a descrição thevetiana remete não à figura do "bom selvagem", mas a do selvagem europeu, não-domesticado.

Por outro lado, ao descrever os rituais antropofágicos no Maranhão, Thevet aponta que "não há animal feroz, nos desertos da Africa ou Arabia, que appeteça tão ardentemente o sangue humano quanto esses mais que brutaes selvagens" (p. 363). Aliás, no capítulo em que descreve "como esses bárbaros matam e devoram os prisioneiros de guerra", Thevet assevera que "os cannibaes e indigenas do littoral do rio do Maranhão são ainda mais crueis em relação aos espanhoes, excedendo os da Guanabara em atrocidade, quando se entregam a essas mesmas cerimonias. A historia não fala de nenhum povo, por mais barbaro, que use de tão

[9] Neste caso penso que se aplique o que foi escrito por Todorov (1993, p. 47-48) ao destacar que a visão europeia sobre a América recém-descoberta e seus habitantes era "marcada por esta ambiguidade: a alteridade humana é simultaneamente revelada e recusada [...]. Colombo participa deste duplo movimento. Não percebe o outro e impõe a ele seus próprios valores".

excessiva ferocidade" (p. 245). Há dois pontos dignos de nota nessas passagens: em primeiro lugar, a óbvia contraposição dos nativos do Rio de Janeiro (com quem os franceses conviviam) com os do Maranhão, denotando não exatamente uma melhor "natureza" dos indígenas da Guanabara mas, também, uma melhor gestão por parte dos franceses da relação com os indígenas. Além disso, esse é o trecho do livro onde mais se nota o uso da expressão "bárbaros" em vez de "selvagem", como emprega em praticamente toda a obra.

Mais do que o canibalismo, que tanto assombrou cronistas e jesuítas, parece ser o aspecto físico dos indígenas o que mais chocou Thevet:

> Não basta ao selvagem americano andar totalmente nu, pintar o corpo de varias cores e arrancar-lhe o pello. Para tornar-se ainda mais disforme, perfura, quando ainda jovem, os labios, empregando, nessa operação, certa planta afiadissima. [...] É assim que os selvagens americanos se desfiguram, isto é, à custa de orificios e grossas pedras no rosto; mas nisso experimentam tanto prazer como um alto fidalgo francês, quando traz os seus ricos e preciosos collares. [...] Quando, entretanto, querem os indios falar, retiram a pedra. E, então, se vê a saliva correr pelo conducto, - aspecto hediondo à vista. Esta gentinha, emfim, quando pretende zombar de alguem, costuma estirar a lingua pelo buraco destinado ao adorno (THEVET, 1944, p. 205-207).

Com relação à hipótese que temos tentado desenvolver aqui, é importante notar como, para os autores da época, o corpo ameríndio reflete sua natureza corrompida, sendo justamente sobre ele (o corpo ameríndio) que residirá a atenção de missionários jesuítas no Brasil. A cauinagem, a luxúria (incluindo a sodomia), a nudez, os rituais antropofágicos, a poligamia, etc., serão os aspectos sobre os quais a Companhia de Jesus atuará de forma mais enfática. A noção de controle sobre o corpo, como forma de refrear os "impulsos sensuais" é algo que se faz presente na maior parte da correspondência e escritos jesuíticos dos séculos XVI e XVII no Brasil, bem como nos *Exercícios Espirituais* de Loyola, síntese da visão prática e teológica inaciana. Dessa maneira, a citação de autores quinhentistas e seiscentistas que retrataram esses aspectos entre os indígenas no Brasil nos serve como um mosaico do espírito daqueles tempos, nos falando tanto (ou mais) sobre seus autores e sobre a perspectiva europeia, do que necessariamente sobre os povos indígenas com quem eles conviviam.

Abrindo um parêntesis, exemplo desse controle sobre o corpo ameríndio surge desde o primeiro registro histórico oficial sobre o país, a carta de Pero Vaz de Caminha ao descrever cena ocorrida após a missa rezada à sexta-feira, 1.º de maio: "entre todos esses que hoje vieram, não veio mais que uma mulher moça, a qual esteve sempre à missa e à qual deram um

pano para que se cobrisse; puseram-lho ao derredor de si, pero, ao assentar não fazia memória de estendê-lo muito para cobrir-se". Essa imagem, bem como as constantes referências à distribuição de cruzes (distribuídas por Nicolau Coelho, que as trouxera como sobra da viagem que realizou com Vasco da Gama à Índia), e das missas rezadas naquelas terras, chamam a atenção as constantes referências a peças de roupa sendo distribuídas – e prontamente aceitas – pelos indígenas: seja a camisa mourisca que Cabral deu ao índio que mais havia se mostrado devoto na missa, sejam as constantes referências a barretes e carapuças dados aos índios. Não deixa de ser emblemático que o primeiro contato entre portugueses e povos indígenas no Brasil, ocorrido naquele dia 23 de abril, tenha sido justamente com Nicolau Coelho jogando de seu batel aos índios que lhe vinham receber, um barrete vermelho, uma carapuça de linho, e um sombreiro preto – ou seja, peças de roupa.

Era algo comum na relação que os portugueses estabeleciam com os povos que encontravam em suas navegações – Vasco da Gama fez o mesmo ao alcançar o Cabo de São Brás, no sul da atual África do Sul – e para eles tratava-se de estabelecer uma relação de troca (basta dizer que Nicolau Coelho recebeu, em troca dos chapéus que atirou, um "sombreiro de penas de aves compridas e pardas, como de papagaio" e um "ramal grande de continhas brancas, miúdas, que querem parecer de aljaveira")[10]. Para os jesuítas, tratava-se de uma intervenção não *no* corpo ameríndio, mas na alma *através* do corpo (falaremos disso adiante).

Não se trata aqui de dissertar longamente sobre se a relação que os indígenas mantinham com as roupas dadas por missionários e colonizadores provinha de uma eventual abertura ontológica ao outro, a um consumismo conspícuo, ou mesmo compreender de que forma elas alimentavam e mantinham determinados tipos de relações de trocas de bens de prestígio e hierarquia nas aldeias tupis quinhentistas e seiscentistas. - uma sistematização de explicações dessa ordem implicaria em nos desviar demais de nosso eixo argumentativo.

Neste ponto – e recuperaremos tais ideias mais a frente – é importante registrar que o ato de vestir os indígenas tinha, por outro lado, uma contrapartida que só pode ser compreendida no âmbito da agencialidade indígena. Não era uma recepção passiva (uma submissão); tampouco a compreensão que os indígenas tinham sobre o ato de vestir-se era a mesma que os missionários e colonizadores queriam que eles tivessem.

[10] Escreve também Nóbrega em sua carta ao mestre Simão Rodrigues de Azevedo (1549) que a um indígena já batizado, "muito fervente e grande nosso amigo; demos-lhe um barrete vermelho que nos ficou no mar e umas calças" (NÓBREGA, 1931, p. 73). Em 1549 escreve Nóbrega ao Padre Mestre Simão, pedindo "algum petitório de roupa, para entretanto cobrirmos estes novos convertidos, ao menos uma camisa a cada mulher, pela honestidade da Religião Christã".

Tal conjunto de ações deve ser visto num quadro muito mais amplo de referências que, de modo geral, nos permite compreender desde os anzóis, tesouras e facas que os *caraíbas* tupinambás retiravam dos doentes em suas sessões de cura, em cerimônias que causavam horror aos jesuítas – os quais não percebiam que eram, justamente, bens associados ao contato com o não-índio -; até a inconstância selvagem de que tanto nos falam os missionários, sintetizada no *Diálogo para conversão do gentio*, de Padre Manuel da Nóbrega: "com um anzol que lhes dê, os converterei a todos, com outros os tornarei a desconverter por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fé no coração". A conversão, não entendeu Nóbrega, era também uma forma de conseguir os anzóis; uma estratégia indígena para obtenção de bens no âmbito do contato – estratégia essa que, como vemos, nada tem de inconstante e que nos ajuda a compreender a conversão indígena não como processo de submissão, mas como parte das políticas indígenas (que incluíam, entre outras coisas, alianças com portugueses ou franceses nas guerras dos próprios indígenas).

Nesse sentido (e fechando aqui o parêntesis, pois retomaremos essa discussão mais a frente), escreve Cunha:

> Os costumes matrimoniais, a poliginia associada ao prestígio guerreiro, o levirato, o avunculado - ou seja o privilégio de casamento do tio materno sobre a filha da irmã - a liberdade pré-nupcial contrastando com o ciúme pela mulher casada e o rigor com o adultério, a hospitalidade sexual praticada com aliados mas também com os cativos, a iniciação sexual dos rapazes por mulheres mais velhas, os despreocupados casamentos e separações sucessivos, tudo isto era insólito. Os jesuítas debruçar-se-ão com especial cuidado sobre estes costumes (vide p.ex. Anchieta 1846), e isto por uma razão pratica: tratava-se de construir famílias cristãs com os neófitos indígenas. Para tanto, era preciso reconhecer a verdadeira esposa entre as múltiplas esposas, sucessivas ou concomitantes, ou seja, a primeira que havia sido desposada com ânimo de ser vitalícia. Por outro lado, as regras de aliança dos índios contrariavam os impedimentos canônicos, e os missionários logo são levados a pedirem dispensas ao Papa dos impedimentos pelo menos de terceiro e quarto grau. Quanto à sodomia, fazia parte dos grandes tabus europeus e, na América, parece estar sempre associada ao canibalismo, como se houvesse equivalência simbólica entre se alimentar do mesmo e coabitar com o mesmo. Essa correspondência entre homofagia e homossexualismo é discernível entre outros em Michele de Cuneo, Cortés e Oviedo: significativamente, as duas acusações são rechaçadas em conjunto por Las Casas. No Brasil, sua existência, como entre os portugueses - haja vista a Inquisição - é certa, mas seu estatuto moral entre os índios é incerto. Jean de Léry e Thévet mencionam-na para dizer que é reprovada pelos índios (J.de Léry 1972(1578): 174 e A.Thévet 1953(1575[11]): 137). Os jesuítas, curiosamente, não parecem falar dela (CUNHA, 1990, p. 107).

[11] A autora não se refere aqui a "Singularidades da França Antártica" mas à *Cosmographie Universelle*, escrito por Thevet quase duas décadas depois em com vários trechos de suas descrições sobre o Brasil alteradas, para

A citação da autora é importante em vários aspectos. Em primeiro lugar, sintetiza nosso argumento no sentido de que a regulação da sexualidade indígena fazia parte do projeto missionário. Não somente isso, essa regulação deve ser compreendida dentro de um projeto de Estado-nação que tomava corpo na península ibérica e dentro do qual, como vimos, a inquisição se enquadrava. Assim, a despeito de a autora não haver logrado êxito em encontrar uma referência jesuíta à prática do "pecado nefando" entre os indígenas, ela existe.

Pero Correia, em carta escrita em São Vicente em 1551 "para os irmãos que estavam em África" escreve logo no início de sua missiva que

> Escrevam-nos mais a miudo, como se hão em todas as cousas, para que saibamos cá como nos havemos de haver em outras semelhantes, porque me parece que estes Gentios em algumas cousas se parecem com os Mouros, assi em ter muitas mulheres e prégar polas manhãs de madrugada; **e o peccado contra a natureza, que dizem ser lá mui commum, o mesmo é nesta terra, de maneira que ha cá muitas mulheres que assim nas armas como em todas as outras cousas seguem officio de homens e têm outras mulheres com quem são casadas. A maior injuria que lhes podem fazer é chamal-as mulheres. Em tal parte lh'o poderá dizer alguma pessoa que correrá risco de lhe tirarem as frechadas** (DESCONHECIDO, 1931. p. 97, negrito meu).

Nesse sentido, as observações de Pero Corrêa lembram muito o que Gandavo escreve em 1576, em passagem apresentada no princípio deste texto:

> Algumas Indias ha que tambem entre elles determinam de ser castas, as quaes nam conhecem homem algum de nenhuma qualidade, nem o consentirão ainda que por isso as matem. Estas deixam todo o exercicio de mulheres e imitam os homens e seguem seus officios, como senam fossem femeas. Trazem os cabelos cortados da mesma maneira que os machos, e vão á guerra com seus arcos e frechas, e á caça perseverando sempre na

dar conta de aspectos trazidos por Léry. Um desses aspectos é sua menção ao *Tevir*: *Jamais les hommes n'abitent avecques elles pendant que'elles sont grosses, ny apres l'enfantement, et jusques à ce que l'enfant soit nourry et chemine tout seul ou ait un an pour le moins: d'autant qu'ils disent avoir affaire avec leurs filles lors qu'elles sont encores au ventre de la mere et en ce faisant ils paillardent et si c'est un masle ils le font Bardache ou Bougeron, qu'ils nomment en leur langue Tevir, de qui leur est fort detestable et abominable, soulement de le penser*. (André Thevet; *La Cosmographie Universelle*, Paris: P. L'Huilier, 1575, fl. 933). Adiante (fl. 954), Thevet irá referir-se dessa forma aos canibais de Cabo de Santo Agostinho (PE): *les plus grands Sodomites de la terre et se glorifient de ce vil et detestable vice*. Para uma análise detida sobre esses trechos e sua relação com a narrativa de Léry e Thevet, conferir Poirier (1990: 108 e seguintes). Em outro texto Poirier (1993: 220) identificará ainda outro termo, pouco explorado por Thevet: "If a young girl conceives a male child issued from intercourse with a man who did not undergo initiation of never captured a prisioner, he will be called a *Mébek*, an idler and a coward (... *et ne permect jamais la mere, que sa fille couche avec un homme, s'il n'a prins pour le moins un ou deux prisonniers et qu'il n'ait changé de nom dés son enfance, par ce qu'ils croyent que les enfants qui seroient engendrez d'un Manem, c'est à dire, d'un qui n'a prins quelque esclave, ne feroient jamais bon fruict, et seroient Mébek, c'est à dire foibles faisneants et craintifs*; Thevet,1575, fl. 932). Nesse sentido, Thevet parece fazer uma descrição entre os sodomitas (*tibira*) e os covardes ou empanemados (*mébek*).

> companhia dos homens, e cada uma tem mulher que a serve, com quem diz que he casada, e assim se communicam e conversam como marido e mulher (GANDAVO, 1858, p. 47-48).

A relação, não apenas entre homofagia e homossexualidade como colocada por Manuela Carneiro da Cunha no trecho citado anteriormente, mas entre homofagia e sexualidade indígena (entendida aqui desde a nudez, a poligamia, o casamento entre parentes, a "luxúria", a sodomia, etc.), é algo claro nos cronistas, missionários e historiadores.

Gabriel Soares de Sousa escrevendo em 1587 dedica, por exemplo, todo um capítulo ao tema ("Que trata da luxúria destes bárbaros"):

> São os tupinambás tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam; os quais sendo de muito pouca idade têm conta com mulheres, e bem mulheres; porque as velhas, já desestimadas dos que são homens, granjeiam estes meninos, fazendo-lhes mimos e regalos, e ensinam-lhes a fazer o que eles não sabem, e não os deixam de dia, nem de noite. É esse gentio tão luxurioso que poucas vezes têm respeito às irmãs e tias, e porque este pecado é contra seus costumes, dormem com elas pelos matos, e alguns com suas próprias filhas; e não se contentam com uma mulher, mas têm muitas, como já fica dito pelo que morrem muitos de esfalfados [cansaço]. E em conversação não sabem falar senão nestas sujidades, que cometem cada hora; os quais são tão amigos da carne que se não contentam, para seguirem seus apetites, com o membro genital como a natureza formou; mas há muitos que lhes costumam por o pelo de um bicho tão peçonhento[12], que lho faz logo inchar, com o que têm grandes dores, mais de seis meses, que se lhe vão gastando espaço de tempo; com o que se lhes faz o seu cano tão disforme de grosso, que os não podem as mulheres esperar, nem sofrer; e não contentes estes selvagens de andarem tão encarniçados neste pecado, naturalmente cometido, **são muito afeiçoados ao pecado nefando, entre os quais se não têm por afronta; e o que se serve de macho, se tem por valente, e contam esta bestialidade por proeza; e nas suas aldeias pelo sertão há alguns que têm tenda pública a quantos os querem como mulheres públicas** (SOUSA, 2000, p. 235-236, negrito meu).

[12] Anchieta faz menção a essa prática: "Há outro bichinho quasi semelhante á centopeia, todo coberto de pelos, feio de ver-se, de que ha vários generos, diferem entre si na côr e no nome, tendo todos a mesma fórma. Se alguns deles tocarem no corpo de alguem, causam uma grande dôr que dura muitas horas; os pelos dos outros (que são compridos e pretos, de cabeça vermelha) são venenosos e provocam desejos libidinosos. Os Indios costumam aplicá-los ás partes genitais, que assim incitam para o prazer sensual; incham elas de tal modo que em três dias apodrecem, donde vem muitas vezes o prepucio se fura em diversos lugares, e algumas vezes o mesmo membro viril contrai uma corrupção incuravel: não só se tornam eles feios pelo aspeto horrivel da doença, como tambem mancham e infeccionam as mulheres com quem têm relações". (Carta de S. Vicente, 1560). Em sua carta referente à terceira viagem para Lorenzo di Medici (1503), faz referência Américo Vespucio à mesma prática: "Outro costume deles bastante enorme e além da humana credibilidade: na realidade, as mulheres deles, como são libidinosas, fazem intumescer as virilhas [do latim, *inguina*, também traduzido por "membros"] dos maridos com tanta crassidão que parecem disformes e torpes; isto por algum artifício e mordedura de alguns animais venenosos. Por causa disto, muitos deles perdem as virilhas – que apodrecem por falta de cuidado – e se tornam eunucos" (VESPÚCIO, 2003, p. 41).

Como vem sendo dito, a relação entre homofagia e luxúria indígena (incluindo aqui os relatos de sodomia e de pecado nefando) é parte de um mesmo campo semântico no que diz respeito aos relatos de cronistas, viajantes e missionários. Claro neste sentido é a clássica passagem das cartas de Vespúcio afirmando ser prática dos indígenas tomarem "quantas mulheres quantas querem: o filho copula com a mãe; o irmão, com a irmã; e o primo, com a prima, qualquer um com qualquer um" (VESPÚCIO, 2003, p. 41). No relato sobre sua terceira viagem (ocorrida entre 10 de maio de 1501 a 07 de setembro de 1502), em seu *Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovale in quatro suoi viaggi*, narra o seguinte:

> No sétimo dia, dirigindo-nos outra vez à terra firme, percebemos que aquela gente trouxera consigo mulheres. Assim que chegamos, logo enviaram muitas esposas para falar conosco, embora não estivessem inteiramente seguras a nosso respeito. Percebendo-o, concordamos em enviar até elas um de nossos jovens, que era valente e ágil, e para torná-las menos temerosas, entramos nos navios. Assim que desembarcou, misturou-se entre elas, que, circundando-o, tocavam-no e apalpavam-no, maravilhadas por ele: eis que do monte vem uma mulher portando uma grande estaca, aproxima-se do jovem e, pelas costas, deu-lhe tamanho golpe com a estaca que, imediatamente, ele caiu morto ao chão. Num instante, outras mulheres o pegaram e pelos pés arrastaram-no ao monte... todos em fuga correram de volta ao monte onde estavam as mulheres a esquartejar o jovem que haviam matado, enquanto nós olhávamos em vão, mas não era em vão que nos mostravam os pedaços que, assando num grande fogo que tinham aceso, depois comiam (VESPÚCIO, 2003, p. 104).

A narrativa ganha contornos mais interessantes se lida em paralelo com a xilogravura, feita por autor anônimo, que acompanha a edição alemã das *Cartas*, publicada em Estrasburgo (1509) por Joannes Gruninger: mulheres de longos cabelos, nuas, voluptuosas e sedutoras, numa clara analogia a lendas como das sereias ou das amazonas, como bem demonstra Chicangana-Bayona (2010) em sua análise sobre as imagens de canibalismo e luxúria nos relatos de Vespúcio.

Nesse sentido, vale ressaltar que ainda que tivessem, eventualmente, algum discurso de caráter religioso, as formas de ingerência sobre as corporalidades indígenas, bem como a pecha de amorais, luxuriosos, sodomitas e polígamos que lhes era imposta articulam-se, necessariamente, com relações de poder e subordinação. Como afirma Trexler, nesse sentido, o discurso sobre sexualidade indígena diz respeito a hierarquia, subordinação e dominação: um discurso sobre relações de poder (TREXLER, 1995, p. 2). Dessa forma, a imagem que referenciava a perspectiva do colonizador não era mais a do selvagem:

> No século XVI, o símbolo mais amplamente utilizado para entender ou designar o outro não era o homem selvagem: era a figura maligna do Demônio. Isso implica que as definições de alteridade, externalidade, anormalidade, dependiam conceitualmente de um eixo vertical cujos polos opostos eram o mundo inferior infernal e o mundo superior celestial. Essa noção, consagrada pela teologia, atribuía automaticamente aos fenômenos estranhos ou anormais uma conotação negativa e diabólica. Desse modo, os seres humanos dotados de características anormais, quer em sua constituição espiritual ou aspectos físicos, eram suspeitos de manter alguma conexão com o demônio e com as forças do mundo inferior (BARTRA, 1997, p. 79)[13].

Esta visão certamente tem um peso sobre a forma como os jesuítas lidavam com os indígenas: exemplo disso são os frequentes embates dos jesuítas contra demônios e endemoniados nas aldeias que visitavam. A travessia do oceano tinha então um caráter quase messiânico, além de missionário. Tal qual o deserto do Antigo Testamento, a selva brasílica tornar-se-ia espaço de prova contra a tentação e o pecado. Bartra (1992) nos traz vários exemplos de homens na Bíblia que foram, de certa forma, redimidos pelo ermo: Caim, Ismael, Esaú, Jó, Nabucodonosor, João Batista... Era função dos jesuítas por "ordem no mundo" enquanto cumpriam seu papel de ir ao mundo e evangelizar (Mc 16:15). Segue o evangelista: "E estes sinais seguirão aos que crerem: Em meu nome expulsarão os demônios; falarão novas línguas; Pegarão nas serpentes; e, se beberem alguma coisa mortífera, não lhes fará dano algum; e porão as mãos sobre os enfermos, e os curarão" (Mc 16:17-18).

A Anchieta, por exemplo, seus devotos no Brasil creditam tais milagres: ele tinha poder sobre tempestades e sobre o mar, bem como sobre aves e feras; conseguia fazer frutos florescerem fora da época, curava asmáticos, mudos, paralíticos, levitava e ressuscitou ao índio Diogo para poder batizá-lo! A missão jesuíta no Brasil era vista como uma tarefa semelhante àquela empregada pelos primeiros cristãos, em especial pelos apóstolos Paulo, Pedro, Tiago e João, relatada nos *Atos de Apóstolos*.

Ao encontro disso, expõe Raminelli que:

> As representações do índio como súditos dos demônios persistiam de Anchieta a Vieira, de Léry a Evreux, de Knivet a Nieuhof. [...] O padre [António Blázquez] teve a oportunidade de presenciar uma cena

[13] "In the sixteenth century, the most widespread symbol to understand or designate the other was not the wild man: it was the malign figure of the Devil. This implied that the definition of otherness, externality, abnormality, depended conceptually on a vertical axis having as its opposite poles the infernal netherworld and the celestial overworld. This notion, consecrated by theology, attributed automatically to strange and abnormal phenomena a negative and diabolical connotation. Thus, human beings endowed with abnormal characteristics, whether in their spiritual constitution or physical aspect, were suspect of maintaining some connection with the devil and with the forces of the netherworld" (Tradução nossa).

> impressionante, mais uma evidência da presença demoníaca. Seis mulheres nuas, relatou o jesuíta, cantavam pelo terreiro, faziam gestos, meneios e mais pareciam "os mesmos diabos". As índias cobriram seus corpos com penas vermelhas e nas cabeças traziam enfeites de penas amarelas. Para alegrar a festa, tangiam flautas confeccionadas com as "canelas dos contrários". A cerimônia ocorria durante sete ou oito dias antes da execução dos prisioneiros. Antecediam, portanto, os rituais de canibalismo. O capuchinho Claude d'Abbeville presenciou uma festividade muito semelhante à relatada pelo padre Blázquez. O religioso francês surpreendeu-se ao entrar em uma cabana onde ocorria uma "cauinagem". No interior da morada indígena encontrou uns grandes tachos de barro cercados de fogo e com a bebida fumegando. Os "selvagens" estavam completamente nus, descabelados e alguns revestiram o corpo com penas coloridas. Muitos deles inspiravam a fumaça do tabaco pela boca e soltavam pelas narinas; outros dançavam, saltavam, cantavam e gritavam. Os índios reviravam os olhos e mais pareciam figuras infernais. A tribo permanecia neste estado durante dois ou três dias seguidos, não descansava, não dormia e não comia até o término do suprimento da bebida (RAMINELLI, 1996, p. 116-118).

Em todos os sentidos a descrição das "bacanais indígenas", regadas a cauim e luxúria em larga medida fornecia uma forte imagem que justificava a cruzada jesuíta para as Índias Ocidentais, além de condizer com a perspectiva missionária que Portugal tinha de si, no tocante ao processo colonizador.

Outro exemplo disso era o claro paralelo entre a descrição das moradias indígenas com o inferno segundo o Irmão António Blázquez[14] (mencionado por Raminelli na passagem anterior) e a descrição das sensações do inferno, segundo Inácio de Loyola, como um lugar com "grandes fogos" e almas "como que em corpos incandescentes", onde se ouve "prantos, alaridos, gritos, blasfêmias" e com cheiro de "fumo, enxofre, sentina e coisas em putrefação"[15]:

> Com isto nos despedimos d'elles, e também porque abafavam os meninos não acostumados ao fedor de suas casas[16]; e diziam quasi todos que estar ali era estar em o purgatório, e na verdade: eu não tenho visto cousa que melhor o represente. São suas casas escuras, fedorentas e afumadas, em meio das quaes estão uns cântaros como meias tinas, que figuram as caldeiras do inferno. [...] Suas camas são umas redes podres com a ourina, porque são tão preguiçosos que ao que demanda a natureza se não querem levantar. E dado

[14] *Summa de algumas cousas que iam em a náo que se perdeu do Bispo pera o nosso padre Ignacio*, escrita em 10 de junho de 1557.
[15] *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, "Quinto exercício: Meditação do Inferno".
[16] Nesse ponto há uma nota na edição de 1931 das *Cartas Avulsas*, possivelmente escrita por Afrânio Peixoto, autor tanto das *Notas Introdutórias* quanto da *Introdução* do volume: "Esta realista descripção diz bem do que eram as casas e os usos domésticos dos indios, de uma repellente sujidade, não aturada mais nem pelos seus filhos criados pelos Jesuitas. A pagina deve ser conservada para substituir a illusoria impressão com que o romantismo nacionalista, político e literário, falsificou os nossos aborígenes, no correr do século XIX. Alias os documentos coloniaes são concordes: o índio era assim..."

> caso que isto bastara para imaginar em o inferno, todavia ficou-se-nos mais imprimido com uma invenção que vimos sahindo d'esta, a qual é esta: Vinham seis mulheres nuas pelo terreiro, cantando a seu modo, e fazendo taes gestos e meneios que pareciam os mesmos diabos. Dos pés até á cabeça estavam cheias de pennas vermelhas; em suas cabeças traziam umas como carochas de penna amarella. Em as espaldas levavam um braçado de pennas que parecia coma de cavado, e por alegrar a festa tangiam umas frautas que têm, feitas das canellas dos contrários, para quando os hão de matar. Com estes trajos andavam ladrando como cães, e contrafazendo a falia com tantos momos que não sei a que os possam comparar; todas estas invenções fazem sete ou oito dias antes de os matar. [...] Espectaculo era este que a quem o vira lhe saltaram as lagrimas de compaixão de uns e de outros, porque ás empennadas lhe parece que estar assim vestidas é a maior bemaventurança do mundo, e têm para si que não ha nem trajes nem invenções tão polidas como as suas; aos contrários lhe têm persuadido que em fazer todas aquellas cerimonias são valentes e esforçados, e logo lhe chamam fracos e apoucados si com o medo da morte refusam de fazer isso; e d'aqui succede que por fugir esta infâmia, a seu parecer grande, fazem cousas ao tempo de morrer que será incredivel a quem não n'o tem visto, porque comem e bebem e se deleitam (como homens sem sentido) em os contentamentos da carne, tão devagar como si não houvessem de morrer (DESCONHECIDO, 1931. p. 173-174).

Evidentemente que tais perspectivas se inserem em um corpo muito mais amplo de representações que partem do controle sobre o corpo e mortificação dos sentidos como preceitos básicos a serem seguidos:

> 78 – Sexta, não querer pensar em coisas de prazer ou alegria, como de glória, ressurreição, etc; porque, para sentir pena, dor e lágrimas pelos nossos pecados, o impede qualquer consideração de gozo e alegria; mas ter antes em mente o querer sentir dor e pena, trazendo mais na memória a morte e o juízo. 79 – Sétima, privar-me de toda a claridade, para o mesmo fim, fechando janelas e portas, o tempo que estiver no quarto, a não ser para rezar, ler e comer. 80 – Oitava, não rir nem dizer coisa que provoque o riso. 81 – Nona, refrear a vista, exceto ao receber ou despedir a pessoa com quem falar. 82 – Décima adição é sobre a penitência, a qual se divide em interna e externa. A interna é doer-se de seus pecados, com firme propósito de não cometer esses nem quaisquer outros. A externa, ou fruto da primeira, é castigo dos pecados cometidos. E, pratica-se, principalmente, de três maneiras. 83 – A primeira [maneira] é sobre o comer, [...] 84 – A segunda [maneira] é sobre o modo de dormir [...] 85 – A terceira [maneira] é castigar a carne, a saber, dando-lhe dor sensível, a qual se dá, trazendo cilícios ou cordas ou barras de ferro sobre a carne, flagelando-se ou ferindo-se e outras formas de aspereza. 86 – Nota. O que parece mais prático e mais seguro na penitência é que a dor seja sensível na carne, mas que não penetre nos ossos; de maneira que cause dor e não enfermidade. Pelo que, parece que é mais conveniente flagelar-se com cordas delgadas que dão dor por fora, e não doutra maneira que cause enfermidade notável por dentro. [...] 89 – A terceira [nota] é que, quando a pessoa que se exercita ainda não acha o que deseja, como lágrimas, consolações, etc., muitas vezes é proveitoso fazer

> mudança no comer, no dormir, e noutros modos de fazer penitência; de maneira que nos mudemos, fazendo, dois ou três dias, penitência, e outros dois ou três, não; porque a alguns convém fazer mais penitência e a outros menos; e também porque, muitas vezes, deixamos de fazer penitência, por amor dos sentidos e por juízo erróneo de que a pessoa não a poderá tolerar sem notável enfermidade; e, outras vezes, pelo contrário, fazemos demasiada, pensando que o corpo a possa suportar; e, como Deus nosso Senhor conhece infinitamente melhor a nossa natureza, muitas vezes, nas tais mudanças, dá a sentir a cada um o que lhe convém (Inácio de Loyola, *Exercícios Espirituais*, "Adições para melhor fazer os exercícios").

Mortificação do corpo, supressão dos sentidos, repressão dos desejos, controle. Tais ideias serão devidamente expostas e analisadas a seguir, bem como algumas das formas pelas quais foram aplicadas pelos jesuítas junto aos indígenas.

"NÓS LHES MOSTRAMOS AS DISCIPLINAS COM QUE SE DOMAVA A CARNE"[17]

Parte do argumento que temos desenvolvido, sinteticamente, tem o objetivo de afirmar que "no nexo associativo, sexualidade e corrupção aparecem juntas não apenas no plano espiritual, mas também no físico" (GAMBINI, 2000, p. 98). De fato, o modelo de pensamento sobre o qual vimos tratando até aqui (em particular a mentalidade jesuíta) partia da concepção de que o controle sobre o corpo era não apenas reflexo de uma postura cristã e "civilizada" (expressão usada aqui em contraponto à ideia de selvagem), mas o autocontrole era uma característica masculina esperada. Algo que escapasse a essa lógica era visto como uma corrupção em potencial da natureza. Nesse sentido, o medo operou como uma efetiva ferramenta jesuíta para conversão, sendo que à submissão do corpo e suas práticas entre os indígenas (nu, libidinoso, embriagado, luxurioso, sodomita, polígamo, incestuoso, etc.) equivaleria a salvação de sua alma – justificando o próprio projeto colonial da Igreja e da Coroa, como também vimos.

Dessa maneira, a história sobre a gestão dos corpos e sexualidades indígenas até meados do século XVIII se confunde com a própria trajetória da Companhia de Jesus. Com efeito, é necessário admitir que outras ordens religiosas se fizeram presentes no país nesse período, mas nenhuma com o alcance, organização e influência dos Inacianos. Outras ordens chegaram ao Brasil ao longo dos séculos XVI e XVII – entre as quais os Beneditinos (1580), os Carmelitas (1584), os Mercedários (1639), os Capuchinhos (1642), e os Oratorianos (1659)

[17] Trecho de carta de José de Anchieta para Diogo Lainez, em janeiro de 1565.

– causando relativamente pouco (ou nenhum) impacto direto nas ações desenvolvidas junto aos povos indígenas no Brasil, posto viverem uma vida monástica e operando

> [...] de forma dispersa e intermitente, sem apoio e proteção oficial, dispondo de parcos recursos humanos e materiais e contando apenas com o apoio das comunidades e, eventualmente, das autoridades locais. **Diferentemente, os jesuítas vieram apoiados tanto pela Coroa portuguesa como pelas autoridades da colônia.** [...] Guiando-se pelas mesmas ideias e princípios, os jesuítas estenderam sua ação praticamente ao longo de todo o território conquistado pelos portugueses na América Meridional (SAVIANI, 2010, p. 41, negrito meu).

Aliás, como aponta Rita Heloísa de Almeida, ao tratar dos regimentos missionários no século XVII,

> Estes regimentos parecem ter sido rascunhados seguidas vezes pelos jesuítas, em cartas escritas do Brasil para Portugal. De maneira geral, os missionários eram os informantes de que a Coroa Portuguesa dispunha em suas "conquistas". Eram as testemunhas oculares das situações de disputa, guerra e escravização envolvendo índios e moradores portugueses. A administração desses conflitos – seu governo a longa distância – seria viabilizada por legislação formulada a partir de opiniões emitidas por esses poucos observadores da vida colonial que sabiam ler e escrever (ALMEIDA, 1997, p. 38).

Realmente, ao lermos as inúmeras cartas jesuíticas e analistas sobre o tema, como Eisenberg, tem-se a clara percepção de que os rumos das protopolíticas indigenistas na primeira metade da história do Brasil (1549-1759) passam, necessariamente, pela pena da Companhia de Jesus: foram eles que propuseram a política de aldeamentos; os descimentos (1557-1757) deveriam ter necessariamente a presença de missionários (PERRONE-MOISÉS, 1992: 118); e a eles cabia a direção dos aldeamentos e autoridade para repartição dos indígenas para o trabalho (CUNHA, 2012: 20). Se o controle da mão de obra era o grande problema[18] no tocante à questão indígena no país até o século XIX (quando o foco se desloca para a terra[19]), e se cabia aos jesuítas tal controle, pode-se dizer que competia a eles, afinal, a gestão da política indigenista no Brasil Colônia até sua expulsão do país, em 1759. Dito de outra forma, se havia políticas distintas aos índios amigos/mansos/livres/aldeados vis-à-vis os inimigos/escravos/bravos, e se a diferença entre essas categorias de índios pode ser

[18] Cf. Cunha 1992; Perrone-Moisés, 1992; e Almeida, 1997.
[19] Cf Cunha, 2012, p. 21; e Cunha, 1992b, p. 4.

compreendida a partir de uma dicotomia entre índios cristãos e não-cristãos, cabia aos jesuítas, em última instância, o controle sobre a vida e o destino dos indígenas brasileiros.

Não cabe aqui apresentar um resumo da trajetória jesuíta no Brasil ou uma análise de sua ação missionária; tampouco um exame mais detido de documentos como o *Diálogo sobre a conversão do Gentio*, escrito por Manuel da Nóbrega entre 1556/57, seu *Plano Civilizador* (1558), ou documentos posteriores, como o *Regimento das Missões*, inspirado por Antônio Vieira, em 1686. Contudo, esperamos ter deixado claro a importância de se apresentar alguns pressupostos que embasam a ação da Companhia de Jesus tanto no tempo (1549-1759) quanto no espaço (posto ser a única ordem religiosa a atuar em todo o país, especialmente no litoral, na Amazônia e nas fronteiras sudoeste do país). A eles, cabia a organização do trabalho indígena, dos aldeamentos e, ao longo desses processos, de sua catequese.

Trabalhos como os de Scalia (2009) e Florencio (2007) deixam claro, entre outras coisas, que o método de conversão jesuíta se baseava no controle "severo e brutal" (FLORENCIO, 2007, p. 16) sobre os corpos ameríndios. Entendo que tal controle era algo comum ao modelo educacional adotado na Europa ocidental da época, mas o diferencial, em se tratando da ação jesuíta entre os índios brasileiros, era justamente o conjunto de pressupostos teológicos sobre os quais tal controle se baseava. Se os indígenas eram excluídos do *ratio studiorum*[20], como propõe Saviani (2010, p. 56), por outro lado as ações inacianas junto a eles suscitaram um conjunto de questões a partir do Plano de Conversão do Gentio (1556-1557) e sintetizadas no Plano Civilizador (1558), ambos escritos por Manuel da Nóbrega. Aliás, os textos de Cunha (1986, p. 145) e Eisenberg (2000, 2003a, 2003b, 2004 e 2005) apontam como a discussão teológica por trás do controle da mão-de-obra indígena – incluindo o manejo sobre seus corpos, vontades e cotidiano – remete diretamente à questão do poder e da conversão através do medo. Indo além, boa parte da correspondência jesuítica do período e das ações de Governadores Gerais como Tomé de Sousa e Mem de Sá (incluindo a política de aldeamentos que caracterizará o período) terão como base as ideias de Nóbrega.

Simplificando o argumento de Nóbrega[21], ele propõe o surgimento de aldeamentos para os quais os indígenas seriam deslocados e onde seriam catequizados, estando protegidos dos ataques e expedições dos colonos. Os que não quisessem poderiam ser mortos ou

[20] Conjunto de regras, métodos e base filosófica das escolas jesuíticas pelo mundo, organizadas pelo Geral da Ordem, Claudio Acquaviva e baseado nas Constituições da Companhia de Jesus (cf. Gadotti, 2011: 72, ss.; e Cambi, 1999:261, ss). Diferentemente do *modus italicus* de ensino, baseado no preceptor e discípulos, sem estruturação e dispondo os alunos em pirâmide; o *ratio* jesuíta baseava-se no *modus parisienses*, no qual os alunos eram divididos em classes conforme seu conhecimento (Cf. Saviani, 2010).
[21] Cf. Eisenberg (2000, p. 91-92).

escravizados a partir de guerra justa. Assim, eles não estariam sendo coagidos à conversão, mas antes, consentiriam por medo – algo permitido, de acordo com a teologia tomista. Como observa o teólogo jesuíta espanhol, Juan de Mariana (1536-1624), "o medo é o sentimento que leva o homem natural a constituir a autoridade política e, dessa maneira, esse consentimento, por se originar no medo e não na coerção, é não somente a causa eficiente daquela autoridade, mas também sua fonte de legitimidade" (EISENBERG, 2000, p. 117).

Nesse sentido, para justificar tais práticas, a analogia feita no *Diálogo* é com o ferro: uma vez submetido ao fogo, o metal tornar-se-ia maleável e livre das impurezas. Para Nóbrega, os indígenas seriam "ferro frio", sendo necessário "metê-los na forja para que se convertam".

Quanto ao *Plano Civilizador* (1558), Florencio (2007, p. 108) nota que os métodos de catequização propostos por Nóbrega agiam mais diretamente em relação aos "costumes do corpo: poligamia, antropofagia, nudez", com a instalação no pátio dos aldeamentos de um pelourinho, no qual as punições exemplares sobre os índios incluíam açoites, enforcamentos e decapitações.

Exemplos deste tipo de intervenção, sujeição e controle - a "forja", a que se refere Nóbrega em seu *Diálogo* - são comuns na correspondência jesuíta:

> Este foy preso e, por ser a primeira justiça e por amor de seu irmão, ho meirinho, foy açoutado e lhe cortarão certos dedos das mãos de maneira que podesse ainda com os outros trabalhar. Disto ganharão tanto medo, que nenhum fez mais delicto que merecesse mais, que estar alguns dias na cadea (Carta de Manuel da Nóbrega, 5 de julho de 1559).
>
> [Os índios] venderam tambem toda plumagem que tinham para se vestirem elles e suas mulheres, e o terem feito isto é signal muito certo de haver o Espirito Santo tocado os seus corações [...] Estavam algumas povoações dos Indios afastadas desta aldêa; por isso não se lhes podia socorrer por estarem longe de nós e disto resultava um grande mal, porque os que nós outros doutrinavamos tinham estas povoações por suas guaridas, onde iam quando queriam e celevravam por ali seus beberes e bailes, com outros ritos gentílicos, que os Padres se esforçavam por desarraigar-lhes quanto podiam. Atalhou-se este mal com mandar o Governador um homem de resolução para que de sua parte os fizesse a todos passar para a povoação onde os Padres doutrinavam, e si não quizessem obedecer, lhes queimasse as casas [...] (Carta do padre Antonio Blasquez, 10 de setembro de 1559).
>
> Tão bem quinta-feira de endoenças[22] ordenamos uma procissão, em a qual houve muitos disciplinantes[23] e feriram-se tanto que foi necessario muitos

[22] Solenidades religiosas realizadas na quinta-feira santa.
[23] O termo se refere ao auto-flagelo com cordas, chamadas "disciplinas".

> deles curarem-se em casa (Carta do Padre João de Mello, 13 de setembro de 1560).
>
> Parece-nos agora que estão as portas abertas nesta capitania para a conversão dos gentios, se Deus Nosso Senhor quiser dar maneira, com que sejam sujeitados e postos sob o jugo. Porque, para este gênero de gente, não há melhor pregação que espada e vara de ferro (Carta de José de Anchieta, 16 de abril de 1563).

Estes exemplos parecem ser suficientes para demonstrar como a sujeição pelo medo passava não apenas por punições físicas e psicológicas, mas também por atos vistos como simples e cotidianos, como a obrigação de os indígenas se vestirem, irem a duas missas diárias, "disciplinarem-se" (ou seja, flagelarem-se), etc. Evidentemente que tal conjunto de práticas não pode ser compreendido apenas a partir da teologia ou pela visão tomista de natureza. A discussão de Nóbrega em torno da servidão, sujeição e natureza indígenas pode ser compreendida menos como um debate estritamente teológico e mais como um conjunto de preocupações inseridas no processo de dominação colonial.

Uma correspondência enviada ao rei Dom João III por Francisco Xavier em 19 de abril de 1549, quando Xavier já se encontrava na Ásia, critica claramente a contradição entre o projeto colonial e a evangelização, deixando claro desde já que tal interpretação já era possível no século XVI: "A experiência me ensinou que Vossa Alteza não exerce seu poder na Índia unicamente para ali acrescer a fé em Cristo, mas também exerce seu poder para assenhorar-se das riquezas temporais da Índia" (citada em: LACOUTURE, 1994, p. 138).

De modo geral, os jesuítas se encaixavam, no conjunto de suas ideias e de práticas, no projeto colonial; e os procedimentos inacianos de conversão baseados no medo e na sujeição - resultando no brutal controle dos corpos ameríndios - adequavam-se aos objetivos da Coroa. Entretanto, tais métodos não eram unívocos nem mesmo dentro da Ordem, tendo sido adaptados para a sujeição do nativo brasileiro. O "modo de proceder" jesuíta (*noster modus procedendi*), sobretudo, na obediência, caía como uma luva no projeto colonial português, sob os auspícios do padroado. O fato de Francisco Xavier escrever sua crítica desde o Oriente, entre a Índia e a China, prestes a partir rumo ao Japão, ilustra a forma como a Coroa lidava com as sociedades indígenas nas Américas de forma bastante distinta: se a marca maior da Companhia de Jesus era a obediência[24], sendo "a disciplina hiperbólica" a

[24] Como exemplo disto, basta citar a famosa "Carta sobre a obediência", escrita por Loyola, o longo trecho conclamando à obediência ao rei, nos *Exercícios Espirituais* (intitulado "A parábola de introdução ao seguimento de Cristo"). Isto fica também claro ao leitor das *Constituições da Companhia de Jesus*, em especial o

"marca distintiva de sua ordem" (LACOUTURE, 1994, p. 119); chama a atenção seu método de evangelização fundar-se na subversão dos índios à força, baseada na noção de "medo" e punição.

A forma como isso se liga ao que vem sendo dito até aqui é clara, em diversos aspectos. O controle sobre os povos indígenas através do medo era justificável e plenamente legítimo: o medo era visto por Aquino como algo divino: "entre todas as coisas materiais da fé também propõe crer em certos males; é um mal, por exemplo, não submeter-se a Deus ou apartar-se Dele. Neste sentido, a fé é a causa do medo" (*Summa Teológica*, tomo VII, 2-2, q.7, a.1, *apud* EISENBERG, 2005, p. 57). Para Aquino, completa Eisenberg, "Deus é a causa de todo o medo": assim, para os jesuítas, não eram eles que imprimiam o temor e sujeitavam os indígenas, mas Deus, por meio deles.

Enquanto isso, a Coroa Portuguesa mantinha pleno controle sobre o cotidiano da pequena população de colonos distribuída ao longo da costa, justificava as guerras e servidão indígenas, evitava incursões de franceses, espanhóis e eventuais aventureiros em seu território, limpava terreno para a ocupação do interior do Brasil e cumpria seus desígnios divinos – garantindo, evidentemente, o retorno financeiro no processo. Aos jesuítas, ficava mantido o poder e influência não somente nas colônias, mas também junto à Coroa e ao papa, seu sustento – bem como alguns escravos, "negros da terra" – e liberdade para fundarem seus aldeamentos.

Falta-nos, portanto, buscar trazer algumas considerações sobre a forma como isso se insere no processo de colonização. É o que buscaremos fazer a seguir.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em que pese não possuirmos atualmente registros específicos que levem em conta as perspectivas dos próprios indígenas sobre tais práticas, os relatos dos cronistas e missionários nos permitem perceber algumas questões. Em primeiro lugar, o território alcançado por Portugal representava potencial espaço de atuação do demônio. Assim sendo, o Padroado e a "incontestável finalidade missionária" a "serviço de Deus" de Portugal fornecia a justificativa teológica para o domínio dos povos que aqui habitavam.

capítulo intitulado "De lo que toca a la obediencia", na sexta parte (*De lo que toca a los ya admittidos o encorporados en la Compañía quanto a sí mesmos*).

O quadro de referências desta justificativa foi apresentado ao longo deste artigo, e o controle sobre o corpo indígena era parte fundamental desse projeto missionário, uma vez que o corpo ameríndio seria reflexo de sua natureza corrompida - como assinalamos anteriormente, tratava-se de uma intervenção não *no* corpo, mas na alma, através do corpo. Como vimos, por meio dos relatos sobre selvagens, ciclopes e amazonas, do ponto de vista do imaginário europeu, a alteridade era associada à ambiguidade. Do ponto de vista teológico, o indígena (e de forma mais radical, o indígena homossexual – feminino, luxurioso, nu) era visto como o inverso da ordem natural tomista e europeia, na qual se valorizava o autocontrole e disciplina (cuja epítome era o homem). A ideia de sodomia sintetizava essa relação (entre atos naturais e *contra naturam*), ao mesmo tempo em que reforçava ideias de pecado e retribuição, responsabilidade e culpa, unidade e interdependência, indo ao encontro dos interesses das nascentes nações ibéricas à época. Se, como propõe Sahlins em *Ilhas de História* a cultura é historicamente atualizada na ação, tal perspectiva nos serve para compreender também as ações ibéricas, por meio do padroado e do modo de proceder jesuíta, entre os povos indígenas no Brasil colônia.

Essas imagens (sodomitas, luxuriosos e libidinosos) enquadravam-se e atualizavam um quadro de referências que justificava as relações de poder colonial – como bem havia dito Bartra, em trecho já citado aqui, "antes de ser descoberto o selvagem teve que ser inventado". Assim, as noções de sexualidade aqui expostas foram se tornando hegemônicas sob condições de possibilidade histórica, política e sociologicamente situadas.

À luz do exposto, não parece fazer sentido pensarmos em um processo estrito de controle das sexualidades e corpos indígenas fora da busca pelo controle de sua força de trabalho e imposição de um modelo de moral e de família dentro do ideal cristão ibérico da época. Tal imaginário já não possuía espaço para a coexistência de diferentes formas de ver o mundo, buscando taxonomizá-las conforme hierarquias raciais, espaciais e históricas. Dessa maneira, o padrão desejado era o homem católico europeu que praticava sexo monogâmico com sua esposa para fins de reprodução. O que escapava a este padrão era classificado e hierarquizado como inferior, de modo que o imaginário ibérico passou a ser relevante como forma de classificação social e marcador de desigualdade, surgindo como contraponto aos "negros" (expressão que também designava os indígenas no século XVI), às mulheres, e, no caso específico da América, aos selvagens, antropófagos, nus, ateus, sodomitas, idólatras... povo sem Fé, Lei, ou Rei.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos índios*: Um projeto de "civilização" no Brasil do Século XVIII. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. 1997.

BARTRA, Roger. *El salvaje en el espejo*. México DF: Coordinación de Difusión Cultural, Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

____. *The artificial savage*: modern myths of the wild man. Ann Harbor: University of Michigan Press. 1997.

BRÁSIO, António. "O Espírito Missionário de Portugal na época dos Descobrimentos". *Lusitania Sacra*, n. 5. Lisboa. p. 101-120. 1961.

CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. São Paulo: Editora Unesp. 1999.

CARVAJAL, Gaspar de. *Descobrimentos do rio das Amazonas*: traduzidos e anotados por C. de Melo-Leitão. São Paulo: Companhia editora nacional. 1941.

CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. "Os Tupis e os Tapuias de Eckhout: o declínio da imagem renascentista do índio". *Varia História.* vol.24, n.40: 591-612. 2008.

____. "Visões de terras, canibais e gentios prodigiosos". *ArtCultura – Revista do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia.* V. 12, n. 21. Pp. 35-53. Jul.-Dez. 2010.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*: Mito, História e Etnicidade. São Paulo: Brasiliense; Edusp. 1986.

____. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. *Estudos Avançados*, vol.4, n.10: 91-110. 1990.

____. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). *História dos índios no Brasil***.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

____. Introdução a uma história indígena. *Índios do Brasil*: história, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DESCONHECIDO. *Cartas Avulsas*: *1550-1568*. Série Publicações da Academia Brasileira, Cartas Jesuíticas II. Rio de Janeiro: Officina Industrial Gráfica. 1931.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2000.

____. Cultural encounters, theoretical adventures: the Jesuit missions to the new world and the justification of voluntary slavery. *History of political thought*, Vol. XXIV, n. 3, Autumn: 375-396, 2003a.

____. António Vieira and the Justification of Indian Slavery. *Luso-Brazilian Review*, Vol. 40, n. 1, Special Issue: António Vieira and the Luso-Brazilian Baroque. Summer: 89-93. 2003b.

____. A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno. *Análise Social*, vol. XXXIX (170): 7-34, 2004.

____. O político do medo e o medo da política. *Lua Nova*, n. 64: 49-60. 2005.

FLORENCIO, Thiago de Abreu e Lima. *A busca da salvação entre a escrita e o corpo*: Nóbrega, Léry e os Tupinambá. Dissertação de Mestrado em História. PUC: Rio de Janeiro. 2007.

GADOTTI, Moacir. *História das ideias pedagógicas.* São Paulo: Ática, 2011.

GANDAVO, Pero de Magalhães de. *Historia da Provincia de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil. Lisboa*: Typographia da Academia Real das Sciencias. 1858.

HULME, Peter. Colombo e os Canibais. *História Social.* Campinas. N. 8/9. Pp. 13-53. 2001.

JORDAN, Mark D. *The Invention of Sodomy in Christian theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

LACOUTURE, Jean. *Os Jesuítas*: 1. Os conquistadores. Porto Alegre: L&PM. 1994.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I (Século XVI – o estabelecimento). Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1938.

____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo IV (Norte – 2) Obra e Assuntos Gerais, Séculos XVII-XVIII). Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1943.

LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo. Livraria Martins. 1941.

____. *Voyage au Brésil*. Lausanne: Bibliothèque romande, 1972.

____. *History of a voyage to the land of Brazil, otherwise called America*. Berkeley: University of California Press. 1990.

NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica. 1931.

PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. New York: Cambridge University Press. 1982.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização*: a representação do índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. 1996.

SCALIA, Anne Caroline Mariank Alves. *A Companhia de Jesus e a formação da cultura sexual brasileira*: um estudo histórico e documental a partir dos escritos do padre Manuel da Nóbrega. Dissertação de Mestrado em Educação Escolar. Unesp: Araraquara. 2009.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*; edição castigada pelo estudo e exame de muitos códices manuscritos existentes no Brasil, em Portugal, Espanha e França, acrescentada de alguns comentários por Francisco Adolfo de Varnhagen. Belo Horizonte, Editora Itatiaia. 2000.

STADEN, Hans. *Primeiros registros escritos e ilustrados sobre o Brasil e seus habitantes*. São Paulo: Editora Terceiro Nome. 1999.

STEINEN, Karl von den. Entre os Borôros (Tradução do cap. XVII do livro *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, por Basílio de Magalhães). *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Tomo LXXVIII, Parte II: 391-490. 1915.

THEVET, André. *Singularidades da França Antarctica*: a que outros chamam de América. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*: a questão do Outro. São Paulo: Martins Fontes. 1993.

TREXLER, Richard C. *Sex and conquest*: gendered violence, political order, and the European conquest of the Americas. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

____. Making the American Berdache: Choice or Constraint". *Journal of Social History*. Vol. 35, n. 3. Pp. 613-636. 2002.

UGARTE, Auxiliomar Silva. *Sertões de bárbaros*: o mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos (séculos XVI-XVII). Manaus: Valer. 2009.

VESPÚCIO, Américo. *Novo Mundo*: As cartas que batizaram a América. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.

WOORTMANN, Klaas. O selvagem e a História. Heródoto e a questão do Outro. *Revista de Antropologia*. vol.43, n.1: 13-59. 2000.

RECEBIDO EM: 31/03/2016
APROVADO EM: 29/09/2016