

O cristianismo na América portuguesa e seu papel mediador na utilização do mundo natural: o caso da cauinagem*

Rubens Leonardo Panegassi**
FFLCH/USP

Resumo:

Historicamente, os usos culturais do meio natural foram mediados por instituições que circunscreveram suas possibilidades de utilização. Com a ascensão do cristianismo, seu ideal ascético tornou-se hegemônico no âmbito do ocidente e acompanhou a religião Cristã em sua expansão pelo Novo Mundo, onde interferiu significativamente na relação dos europeus com os povos locais e a natureza americana. Este artigo se detém no papel desempenhado pelos aparatos simbólicos do cristianismo em sua relação com a diversidade cultural americana e suas utilizações culturais do mundo natural, particularmente o ritual da cauinagem.

Palavras-chave: mundo natural – cristianismo – diversidade cultural

Abstract:

Historically some institutions determined the uses of the natural world. With the rise of Christianity in the West its ascetic ideal became hegemonic and was taken by the Christians to the Americas where it influenced their relations with the indigenous populations and the natural world itself. This essay analyses the role of the Christian symbolic references and their diffusion in the New World through the relations established with the American cultural diversity and their cultural uses of the natural world, especially the *cauinagem* rite.

Keywords: natural world – Christianity – cultural diversity

* Deixo aqui meu agradecimento aos pareceristas pelas generosas sugestões.

** Bolsista de Mestrado da FAPESP.

Usos culturais do meio natural

Nos primórdios da Época Moderna, grande parte dos recursos presentes no mundo natural continha em si aplicações diversas, visto que uma mesma substância podia comportar tanto virtudes curativas quanto qualidades culinárias. Nesse sentido, é nítida a existência, à época, de um inextrincável vínculo entre a alimentação e as práticas medicinais. Mesmo porque, um dos fundamentos para o agrupamento e classificação dessas substâncias era a noção de ambivalência, na qual conviviam princípios opostos no interior de cada substância.

Assim, todo alimento possuía sua contrapartida tóxica, de modo que gêneros como o coentro, as alfaces e os cogumelos tinham também propriedades narcóticas e venenosas. Vale observar, ainda, que o conceito aglutinador de substâncias como açúcares, frutos e outros condimentos diversos, era o mesmo utilizado para a designação de remédios, elixires e bálsamos. Sérgio Buarque de Holanda comenta esse fenômeno com relação à utilização do mel, que além de seu emprego como mantimento, era considerado mezinha muito eficiente (HOLANDA, 1994). Essas substâncias, cujas características a elas imanentes eram consideradas interpenetráveis, foram ordenadas sob a concepção de drogas (CARNEIRO, 1994).

Tendo isso em vista, vale notar que, na História do Ocidente, as drogas se constituíram como preciosas mercadorias. Sempre cercadas de funções que excedem seu valor nutricional, essas substâncias tiveram grande importância por seu emprego iátrico, presente nos diagnósticos herdados da dietética medieval. Um dos empregos da alimentação em sua função iátrica ocorria no diagnóstico corretivo do estado de desequilíbrio em que se encontrava o organismo dos enfermos.

O sistema dietético medieval que regia a definição dos alimentos apoiava-se na teoria hipocrática dos quatro humores. Nesse sistema, havia quatro humores que poderiam estar presentes, em maior ou em menor grau em cada sujeito. Esses humores eram o sangue, a fleugma, a bÍlis negra e a bÍlis amarela. O nível de presença de cada humor corresponderia a um temperamento predominante, de modo que havia os sanguíneos, os fleugmáticos, os coléricos e os melancólicos. Cada um desses, por sua vez, correspondia

aos quatro elementos, o fogo, a terra, a água e o ar, bem como às qualidades humorais, ou seja, de sequeidão, umidade, calidez ou frialdade (CARNEIRO, 1994).

Entretanto, de acordo com Antonio Escohotado, sob uma perspectiva histórica de longa duração, não há distinções nítidas e seguras entre esse modelo de terapia empírica, de tipo humoral, baseada em conhecimentos fisiológicos e botânicos, e as práticas mágicas e crenças religiosas. Com isso, Escohotado sugere a existência de um elemento comum presente nas diversas instituições das populações pré-industriais, desde a mais remota Antigüidade. Para esse autor, o que existe, é um nítido temor à impureza. Ou seja, a necessidade de manter o equilíbrio humoral assenta-se na idéia de pureza e, portanto, o desequilíbrio denota a idéia da enfermidade como castigo divino (ESCOHOTADO, 1989).

Por sua vez, Michel Foucault escreve que as principais regras de conduta social e individual na Grécia Antiga eram prescritas pela idéia de “*preocupar-se consigo mesmo*” (FOUCAULT, 2004: 325). Diante disso é possível sugerir que a terapêutica fora compreendida como uma atribuição necessária à autonomia individual. Assim, à medida que o conhecimento de si e o cuidado de si encontravam-se associados no âmbito terapêutico-religioso, havia também a contrapartida jurídica deste aspecto, visto que o próprio exercício da cidadania estaria necessariamente articulado ao cuidado de si¹.

No âmbito de um processo iniciado pelo reconhecimento do cristianismo como *religio licita* através do Edito de Milão² (313) – e que culminaria, posteriormente, com sua ascensão como religião oficial do Império Romano com Teodósio I (379-395) em 381 – é possível verificar profundas transformações nos princípios morais da sociedade ocidental. Ao passo que, em um primeiro momento, o cristianismo entrou em conflito com as autoridades do Império por sua fé monoteísta impedir o reconhecimento da natureza divina dos imperadores, no momento posterior à sua ascensão assistiu-se à inauguração de seu poder político moralizador (FILORAMO, 2005).

Algumas das conseqüências mais evidentes das transformações morais que se verificariam a partir da oficialização do cristianismo com Teodósio, deita suas raízes nas origens da comunidade cristã. Imersa em um contexto de perseguições, no qual o vínculo ao grupo deveria se manifestar pela adesão às suas normas de conduta, a promoção de seu

¹ Segundo o próprio Michel Foucault, no texto citado, um dos quatro problemas fundamentais relacionados ao preceito do cuidado de si presente em *Alcibiades I*, de Platão, está na contemporização da prática política com o cuidado de si.

² É importante considerar que a liberdade religiosa instituída pelo Edito de Milão contribuiu para a difusão do cristianismo através do império. Com isso, a religião cristã, necessariamente, relacionou-se com inúmeras tradições e costumes oriundos dos cultos às antigas divindades.

poder político estendeu seus princípios aos comportamentos públicos radicados em orientações morais diversas (PRODI, 2005). Além disso, por ser uma religião de salvação, suas normas de comportamento possuem papel central na condução dos indivíduos ao seu fim: a imortalidade da alma sob a benção da justiça divina (FILORAMO, 2005).

Como religião de Estado, o cristianismo desempenhou um novo papel histórico e impulsionou o entrelaço da igreja Católica com o poder político secular. A partir disso, a igreja pôde impor como lei civil suas regras eclesiásticas e normas morais. Paralelamente, apropriou-se das instituições romanas e das idéias que circulavam no mundo mediterrânico. Foi nesse ambiente que a religião cristã assimilou o pensamento estóico e formalizou, dentro de um novo contexto, as bases ideológicas de sua ética (PRODI, 2005).

Com a hegemonia cristã no ocidente, o ascetismo, que se constituía na Antigüidade como uma técnica estóica de si, ganhou paulatinamente um caráter de resignação a partir da renúncia de si e da realidade. Essa releitura do ascetismo mediado pelo cristianismo procurava um ideal de perfeição caracterizado pelo afastamento do mundo material, pela renúncia à sexualidade, o desprendimento dos bens particulares, a limitação do uso da fala e também a contenção da quantidade e qualidade das comidas e bebidas a serem consumidas.

No âmbito desse ascetismo cristão, é bastante significativa a *Regra de São Bento*. Escrita por Bento de Núrsia no século VI e estendida a toda a Europa com a reforma gregoriana, a *Regra* tem orientado grande parte das comunidades cristãs e, portanto, pode ser tomada como o exemplo mais bem acabado dessa releitura cristã da doutrina fundada por Zenão de Cício. Nela, as advertências de que os monges devam se afastar tanto dos excessos da comida, quanto dos da bebida, remetem com nitidez à obediência, o primeiro grau da humildade, entendido como o abandono da própria vontade (SÃO BENTO [529], 1980).

Ainda que na *Regra de São Bento* seja nítida uma certa preocupação com o cuidado de “si”, o sentido dado pela religião cristã passa a ser outro. Uma vez que o fundamento escatológico do cristianismo propõe a condução do indivíduo de uma realidade à outra, coloca o “si” diante de uma realidade material volátil, que deve ser renunciada no intuito de ter acesso a um outro nível de realidade, esta sim, sublime e permanente. Esse movimento para alcançar a renúncia de si é o que distingue o ascetismo cristão. Nele o que prevalece é mais a obrigação de “conhecer a si mesmo” por meio da submissão do que pelo cuidado de si autônomo (FOUCAULT, 2004).

Desse modo, o cristianismo lançou as bases ideológicas de sua ética. Sua disseminação foi paralela à promoção de seu poder político e, com isso, a cristandade pôde estender seus princípios aos comportamentos enraizados em outras modalidades de conduta moral. Portanto, no âmbito da cultura cristã, não apenas a ingestão de alimentos e de bebidas deveria ser regulada pela submissão e renúncia de si, mas também o consumo de outras substâncias, inclusive aquelas designadas pela noção de drogas. Mesmo porque, como foi apontado anteriormente, esse conceito era bastante vago e impreciso e o continuaria a ser, mesmo ainda no decorrer da Época Moderna.

Entretanto, ainda que nos primórdios da Época Moderna as distinções entre droga e alimento não fossem bastante evidentes, havia inúmeros modos pelos quais essas substâncias eram utilizadas. Entre esses usos, alguns estão relacionados ao realce dos sentidos e outros à condução da consciência a estados alterados. Este último caso é o da embriaguez, um estado de exaltação causado pela ingestão de bebidas alcoólicas.

A embriaguez foi especialmente combatida pelo ascetismo cristão. A *Regra* prescreve recompensa especial de Deus àqueles que tiverem força para tolerar a abstinência de vinho. Mesmo em situações onde o lugar, o trabalho ou o rigor do verão exigir a bebida, é bom evitar beber até a saciedade ou embriaguez (SÃO BENTO [529], 1980). Essa oposição encontra-se presente também em relação à glotonaria, pois ambos estados pressupõem um estado de deleite sensorial.

Todavia, o ímpeto de controlar a dimensão das impressões sensoriais não foi exclusividade do cristianismo. Como observa Henrique Carneiro,

“Os estímulos estéticos, ou seja, dos sentidos, oferecem um programa do prazer para a vida humana. Os estimulantes sensoriais são importantes substâncias com relevantes e múltiplos papéis culturais. Seu uso constitui o imaginário da própria felicidade, numa conexão direta com o prazer sexual. Por tudo isso, as drogas são também objeto de um imenso interesse político e econômico. Seu domínio é fonte de poder e riqueza. Sacerdotes, reis, estados, a medicina e outras instituições sempre disputaram o monopólio do seu controle e a autoridade na determinação das formas permitidas de seu uso” (CARNEIRO, 2005: 16).

Com o novo papel histórico assumido pelo cristianismo após sua ascensão a religião oficial, seu principal intento residiu na disseminação do princípio ecumênico de sua

mensagem tal como se revela nos *Atos dos Apóstolos*³. Uma vez estruturada suas bases ideológicas, o cristianismo encontrou a força necessária para sua propagação que se realizou historicamente através das atividades missionárias e do trabalho de conversão dos pagãos.

Ao passo que as drogas possuem um aspecto de transcendência em grupos cuja matriz de sua religiosidade difere da cristã, certamente, o cristianismo tendeu a compreender a multiplicidade de experiências estáticas da diversidade cultural pagã como manifestações religiosas equivocadas. Na dinâmica do processo de disseminação de sua mensagem essas práticas deveriam ser combatidas.

A difusão do cristianismo nos primórdios da Época Moderna

A descoberta da América em 1492 pode ser considerada importante evento para a demarcação de uma fronteira entre a Época Medieval e a Época Moderna. Posteriormente às descobertas, a colonização da América realizada pelos povos ibéricos a partir do final século XV, teve como uma das mais relevantes características a efetivação do contato entre a civilização europeia cristã com outras civilizações até então absolutamente desconhecidas. Nas palavras de Tzvetan Todorov, *a descoberta da América, ou melhor, a dos americanos, é sem dúvida o encontro mais surpreendente de nossa história*” (TODOROV, 1999: 06).

Nesse sentido, o processo de conquista e colonização da América trouxe consigo a mensagem Cristã. Charles Boxer sugere que o fervor religioso na cruzada contra os muçulmanos teria sido um dos impulsos fundamentais para os descobrimentos marítimos realizados pelos portugueses ao final do século XIV (BOXER, 2002). Com isso, as bases ideológicas da ética cristã seriam paulatinamente estendidas ao relacionamento que se inaugurava com os povos autóctones do continente americano.

³ Esse princípio universalizador da mensagem está presente na narração das atividades de Paulo e Barnabé entre os pagãos (At 15, 1-21). O princípio dessa universalidade estaria no fato de que os pagãos não precisariam ser circuncidados tal como dita a Lei mosaica. Portanto, o que há de universalizador no cristianismo, não é propriamente sua mensagem, mas sim, sua plasticidade prática assimiladora (GASBARRO, 2005).

Tendo em vista os contatos interculturais que inauguram a Época Moderna, fica evidente que no interior do projeto evangelizador de disseminação de sua mensagem, o cristianismo tentou, por meio da ação missionária, intermediar a construção de uma nova humanidade em terras americanas. Essa humanidade, uma vez baseada na descoberta de Deus, implicaria na assimilação das normas de conduta regidas pela moral cristã, e também de todo seu aparato simbólico cultural.

Dentre esses aparatos simbólicos culturais, as plantas alimentares são muito importantes para a construção de identidades sociais e culturais. Para Fernand Braudel, duas “revoluções” definiram o destino alimentar das sociedades humanas. A primeira foi com o surgimento das práticas venatórias coordenadas ao final do Paleolítico. A outra revolução deu-se com a agricultura e o cultivo sistematizado de cereais, que permitiu o abastecimento de gêneros a um número maior de pessoas (BRAUDEL, s/data).

A cultura desses cereais resultou de um longo processo de seleção e domesticação de algumas espécies, cuja importância histórica e estrutural para alguns povos assegurou-lhes a designação de “plantas de civilização”. Essas plantas seriam o trigo, o arroz e o milho, gêneros que foram a base alimentar das grandes civilizações que se constituíram através da história; a européia, a chinesa e a americana (BRAUDEL, s/data). Entretanto, essa idéia é bastante genérica e excludente. Alimentos decisivamente importantes, tais como o sorgo, na África, e a mandioca, na América, ficam alijados, uma vez que a noção de civilização utilizada por Braudel pressupõe que estas sociedades não sejam civilizações, mas “sociedades primitivas”.

O fato é que há também outras “plantas de civilização”, estas, como foi apontado anteriormente, são compreendidas também pela noção genérica de drogas, e constituem um tipo especial de alimentação; é o caso da vinha entre os gregos, do cacau entre os astecas, da coca entre os índios andinos e do chá entre os chineses (CARNEIRO, 2003). Proveniente da civilização mediterrânica, a religião cristã tomou para si, como símbolos elementares nos rituais que lhe servem de fundamento, produtos intrínsecos à base material dessa civilização, tais como o óleo de oliva, o pão de trigo e o vinho (MONTANARI, 2003).

As novas relações culturais que o contato com o mundo autóctone americano impôs ao cristianismo foram acompanhadas da tentativa dos missionários cristãos gerenciarem os hábitos das populações nativas. O esforço de promover o ascetismo cristão nas Américas procurou impor uma cosmovisão onde algumas drogas seriam toleradas. Entre elas, o vinho ocuparia espaço privilegiado (CARNEIRO, 2005).

Em carta de 1552, escrita ao padre Manuel da Nóbrega, o jesuíta Leonardo Nunes menciona a boa disposição que o gentio Carijó do Paraguai dispõe para o cristianismo por beber vinho moderadamente. Conta o jesuíta que em suas aldeias o gentio não se embriagava, pois o consumo de vinho limitava-se a um cântaro a cada povoado, diferentemente de outros índios que bebiam muito, ocasionando muitos males (NUNES, 1552, In. LEITE, 1954).

A consideração de Leonardo Nunes pelos Carijós era tamanha, que o padre se dispunha viajar ao Paraguai com o interesse de

“[...] llevar vino, porque avrá doze o treze años que no llevaran vino aquella gente. Y un poco que guardaran en una botiya, les duró hasta ahora, estando miraculosamente sin nunca se dañar, y no echaban más vino en el cáliz de quanto cupiera en una cáscara de avelhana, y aún no tanto. Creo que será gran servicio de Dios llevarles vino para poder dizer missa [...]” (NUNES, 1552, In. LEITE, 1954: 341).

Um consumo tão moderado possuía seu contraponto especular na incorruptibilidade do vinho. Era de fato, aos olhos do religioso, um milagre. Entretanto, a missão do padre seria mesmo abastecer de vinho a comunidade para a missa. Ao que tudo indica, a escassez de vinho de missa na América portuguesa não era incomum. É o que se pode deduzir do contentamento do irmão António Blázquez com a chegada da nau de D. Luís, filho do Arcebispo de Lisboa; “*Esta nao, puesto que fué em parte provechosa para la tierra, por traer vino [...]*” (BLÁZQUEZ, 1558, In. LEITE, 1954: 438).

O vinho sempre foi uma bebida de grande importância na Europa e acompanhou a expansão europeia dos primórdios da Época Moderna. Historicamente foi produzido principalmente na região mediterrânica, onde a vinha pode ser considerada uma “planta de civilização” entre os gregos da antiguidade. Entretanto, desde tempos muito remotos, essa bebida estimulou reações positivas e negativas diante das diversas modalidades de uso que dela se fazia (GRIVETTI, 1997).

Ao passo que o vinho acompanhou a expansão europeia, a adaptação da vinha em novos ambientes também é um evento digno de nota. Primeiramente nas ilhas do Atlântico, Madeira, Canária e os Açores e, em um segundo momento, na própria América, no México, no Peru, no Chile e na Argentina (BRAUDEL, s/data). Assim como a Europa encontrou ao Sul e ao Leste o entrave do Islão para a difusão da bebida e, portanto, de suas conotações simbólicas e culturais, as regiões do novo mundo também trouxeram os concorrentes do

vinho. Uma concorrência que se estabelecia, sobretudo no plano simbólico e cultural, ou seja, uma concorrência que, em última instância, poderia ser um entrave ao projeto catequético dos missionários.

A descoberta do cauim

Na América portuguesa a aclimação da vinha não alcançou bons resultados. Entretanto, mesmo importada, a bebida possuía seu concorrente local, “*hecho de raíces o de frutas*” (GRÃ, 1554, In. LEITE, 1954: 132). Essa bebida preparada com raízes era chamada cauim (STADEN [1557], 1999). O cauim era um fermentado, muitas vezes denominado como “vinho” pelos jesuítas. Era produzido a partir da mistura de um caldo extraído da raiz da mandioca, ou de outras frutas, com a saliva de índias ainda jovens, tal como relata o padre Luís da Grã; “*todo a de seer masticado por sus hijas y otras moças, que de solas ellas en quanto son vírgines*” (GRÃ, 1554, In. LEITE, 1954: 132).

Para o historiador Ronald Raminelli, os testemunhos referentes ao consumo de cauim sugerem que a ingestão dessa bebida era revestida de caráter religioso, visto que os índios americanos o consumiam tanto em ritos de passagem, como em outros momentos decisivos dessas comunidades autóctones, como nas guerras e nos festins canibais (RAMINELLI, 2005).

A percepção jesuíta dessa experiência autóctone no sentido apontado por Raminelli pode ser observada em diversos momentos das correspondências trocadas pela Ordem. A relação entre as bebedeiras e o canibalismo era assinalada como o protocolo necessário para o ritual; a bebida precedia a comida;

“Comiençan los convidados todos a bevir um día a la tarde y beven toda la noche, y em amanecendo sale el que le há de matar com uma espada de palo [...] com ella arremete al que está atado y le da tanto em la cabeça, hasta que la quebre y después se va hechar [...] Luego tornan a proseguir en el beber hasta acabar los vinos, otros toman los muertos y chamúscanlos como puercos y guizan aquella carne y cómmenla” (CORREIA, 1551, In. LEITE, 1954: 228).

O morto era sempre um cativo de guerra. Uma vez de posse de alguns prisioneiros os índios retornavam às suas aldeias *“para com grandes vozearias e festas e copiosíssimos vinhos, que fabricam com raízes, os comerem de maneira que não perdem nem sequer a menor unha”* (ANCHIETA 1554, In. LEITE, 1954: 113). Essas bebedeiras eram compreendidas como a incorporação efetiva da maldade, pois uma vez embriagados, os índios incorriam em tamanha brutalidade, *“que no perdonan a ninguna persona, y quando más no pueden, ponen fuego a la casa a donde ay estrangeiros”* (AZPICUELTA NAVARRO, 1551, In. LEITE, 1954: 278).

O êxtase coletivo no qual se encontravam era tamanho que os ameríndios não se abalavam perante qualquer fenômeno e suas conseqüências que eventualmente pudessem atrapalhar suas “cruéis” cerimônias. A esse respeito relatou o irmão José de Anchieta;

“[...] de repente começou a turvar-se o ar, a enevoar-se o céu, a amiudarem-se os trovões e os relâmpagos [...] ganhou tal violência (a tempestade) [...] Abalou casas, arrebatou telhados, derrubou matos, arrancou pelas raízes grandíssimas árvores, partiu ao meio ou destroçou outras [...] E o mais admirável é que os índios, então entretidos em seus beberes e cantares (como costumam), sem nenhum temor a tamanha confusão das coisas, não deixaram de dançar nem de beber, como se estivesse tudo no maior sossego” (ANCHIETA, 1560, In. LEITE, 1954: II).

De fato, como foi apontado anteriormente, em sua História, o cristianismo inclinou-se a compreender as experiências de caráter extático da diversidade cultural sob a perspectiva de uma religiosidade equivocada. Nessa grade de leitura essencialmente cristã, a atribuição de uma religiosidade pressupõe necessariamente a existência de uma alma. E nisso reside a possibilidade da conversão, ao passo que presume a dimensão humana da diversidade como algo inquestionável. Diferentemente dos infiéis muçulmanos, essa humanidade encontrava-se distante da palavra de Deus e, portanto, deveria ser conduzida pelo cristianismo à salvação. A percepção do cauim na experiência extática dos autóctones sugeriu uma correlação imediata entre os rituais de consumo do cauim e uma religiosidade autóctone. Por sua vez, o abandono das bebedeiras assumia o caráter de uma conversão, pois eram elas o maior mal;

“Estes nossos catecúmenos, de que nos ocupamos, parecem apartar-se um pouco dos seus antigos costumes, e já raras vezes se ouvem os gritos

desentoados que costumam fazer nas bebedeiras. Este é o seu maior mal, donde lhes vêm todos os outros. De facto, quando estão mais bêbados, renova-se a memória dos males passados, e começando a vangloriar-se deles logo ardem no desejo de matar inimigos e na fome de carne humana. Mas agora, como diminui um pouco a paixão desenfreada das bebidas, diminuem também necessariamente as outras nefandas ignomínias; e alguns são-nos tão obedientes que não se atrevem a beber sem nossa licença, e só com grande moderação se a compararmos com a antiga loucura” (ANCHIETA, 1555, In. LEITE, 1954: 194).

Ainda no âmbito desse horizonte de contatos entre diferentes culturas, há também uma dimensão conjuntural que é muitas vezes performática. Da necessidade de propagação da palavra cristã, muitas vezes advinha um resultado de caráter superficial da conversão, com o assentimento aparentemente momentâneo e descomprometido por parte dos autóctones, proveniente de uma efêmera palestra;

“Depois tratou com os Principais os pontos mais essenciais que avião de goardar, a que responderão com alegria que jurariam tudo, cousa de que os Christãos pasmão, porque por tão impossível tinham podermos nunca acabar com elles semelhantes cousas como a mayor impossibilidade do mundo: e hum era que ninguém avya de ter mais [de huma molher], e outro que não avião de beber até se embebedar [como cus]tumavão, e que não avião de matar nem comer carne humana: isto foy supérfluo porque já o eles agora não fazem” (PIRES, 1560, In. LEITE, 1954: 313).

Por sua vez, esse caráter superficial da conversão provocava reações de alguns indígenas aparentemente conversos. Essas reações correspondiam às expectativas dos missionários, que viam na destruição de potes de cauim um ato digno de nota. Contudo, mesmo as súbitas tentativas realizadas por alguns autóctones no sentido de condenar as bebedeiras rituais também podem ser compreendidas como atitudes de caráter performático;

“El nuevo Alcayde Urupemaíba, aunque no tiene la vara, solamente la esperança de lo ser, fue con un martillo a la media noche y quebró quantas tinajas halló llenas de vino, porque se tiene mandado que no bevan de noche por se evitar muchas ocasiones de peccados y dissoluciones que entonces se hazen” (RODRÍGUEZ, 1559, In. LEITE, 1954: 126).

O irmão Pero Correia relata que esses índios, “*tan buenos y tan atrevidos que quiebran las tinajas llenas de vino a los suyos para que no bevan*” (CORREIA, 1554, In. LEITE, 1954: 70) são provenientes das escolas jesuítas e, por tanto, educados na fé cristã. Contudo, a cristianização desses índios não implicava a adoção definitiva por uma conduta de vida cristã, tal como o relato a seguir;

“De los mochos, que luego en el principio fueron enseñados en la escuela en cristianas costumbres, cuya vida quanto era más diferente de la de sus padres, tanto mayor ocasión dava de loar a Dios y recibir consolación, no querría hazer mentión por no refrescar las llagas que parece algún tanto estar ya curadas. De los quales diré solamente que como llegaron a los años de puberdade y comiençaron a poder consigo, vinieron a tanta corrupción que tanto sobrepujan agora a sus padres en maldad quanto antes en bondad, con tanto mayor desvergüenza y desenfrenamiento se dan a las borracherías y luxurias quanto con mayor modestia y obediencia se entregavan dantes a las costumbres cristianas y divinas enseñanças” (ANCHIETA, 1560, In. LEITE, 1954: 262).

Enfim, ao passo que o cristianismo pressupunha um esforço definitivo de renunciar a si e à realidade, o trabalho catequético realizado no sentido de construir uma nova humanidade em terras americanas exigiu a eleição de aparatos simbólicos e culturais que pudessem guiar concretamente a constituição dessa sociedade em sua esfera moral. Entretanto, se em um primeiro momento a conversão obtinha resultados plausíveis, em um segundo momento, todo o trabalho de catequese mostrava-se volátil e passível de mudanças. Nesse ponto, o cauim, que surgira como propiciador da conversão constituía-se, simultaneamente, como seu maior entrave.

Considerações finais

Sendo que historicamente o vinho teve um importante papel no plano simbólico e cultural da cristandade, essa substância acompanhou a expansão européia e

desempenhou, mesmo em terras americanas, um importante papel. Sempre que consumido com moderação ou quando utilizado nas celebrações eucarísticas, seu papel teria uma conotação positiva.

No entanto, assim como na Europa o cristianismo encontrou o entrave do Islão para sua difusão, bem como para a difusão dos produtos que simbolizam sua cultura, as culturas locais americanas traziam consigo elementos provenientes de sua cultura, que poderiam concorrer com o projeto catequético dos missionários.

Foi este o caso do cauim, uma bebida elaborada a partir da cocção e fermentação de raízes ou de frutas naturais da América. Eleita pelos missionários como um equivalente simbólico diametralmente oposto ao vinho, estava presente nas experiências extáticas da diversidade cultural ameríndia e por isso foi associado à religiosidade local justificando, assim, a possibilidade de conversão dos autóctones.

Entretanto, ainda que o cauim incorporasse simbolicamente a corrupção indígena, não era a bebida em si que era combatida, mas sim sua associação com uma ritualidade pela qual seu consumo estava envolvido. Quando consumida, a bebida provocava uma série de comportamentos que punha em risco a continuidade do trabalho catequético de conversão. Nesse sentido, o cauim incorporava a ambivalência tão característica às drogas ao início da Época Moderna, pois, ao mesmo tempo em que atribui uma religião à diversidade cultural, impede que esta mesma diversidade acesse a “verdadeira religião”.

Isto porque, o próprio cristianismo empenhava-se na realização de uma conversão que, muito embora pressupusesse um ideal de conduta ascético, contentava-se com uma conversão performática pela necessidade ideológica de concretizar sua vocação ecumênica. A confirmação prática do universalismo cristão era fundamental para a normatização da autonomia dos cristianizados.

Fontes

A Regra de São Bento. Trad. D. João Evangelista Enout, O. S. B. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 1980.

LEITE, Serafim (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. 3 Tomos. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1954.

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

Referências bibliográficas

BOXER, Charles R. *O império marítimo português 1415 – 1825*. Trad. Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo, séculos XV-XVIII*. As estruturas do cotidiano: o possível e o impossível. Trad. Telma Costa. Lisboa: Ed. Teorema.

CARNEIRO, Henrique. *Comida e sociedade: uma história da alimentação*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

_____. *Filtros, mesinhas e triacas: as drogas no mundo moderno*. São Paulo: Xamã, 1994.

_____. Transformações do significado da palavra “droga”: das especiarias coloniais ao proibicionismo contemporâneo. In: VENÂNCIO, Renato Pinto e CARNEIRO, Henrique. *Álcool e drogas na história do Brasil*. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUCMinas, 2005. p. 11-27.

ESCOHOTADO, Antonio. *Historia de las drogas*. Vol. 1. Madrid: Alianza, 1989.

FILORAMO, Giovanni. *Monoteísmos e dualismos: as religiões de salvação*. Trad. Camila Kintzel. São Paulo: Hedra, 2005.

FOUCAULT, Michel. “Tecnologias de si”. In: *Verve*. São Paulo: Editora PUC-SP, vol. 6, nº 6, p. 321-360, 2004.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 67-109.

GRIVETTI, Louis E. Wine: the food with two faces. In: MC GOVERN, Patrick. E., *The origins and Ancient History of Wine: Food and Nutrition in History and Antropology*. London: Routledge, 1997. p. 9-22.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HOORNAERT Eduardo, *História da igreja no Brasil*. Ensaio de interpretação a partir do povo. Tomo II. Primeira época. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.

MONTANARI, Massimo. *A fome e a abundância: história da alimentação na Europa*. Trad. Andréa Doré. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

Rubens Leonardo Panegassi – O cristianismo na América portuguesa e seu papel mediador na utilização do mundo natural: o caso da cauinagem

PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAMINELLI, Ronald. Da etiqueta canibal: beber antes de comer. In: VENÂNCIO, Renato Pinto e CARNEIRO, Henrique. *Álcool e drogas na história do Brasil*. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUCMinas, 2005. p. 29-46.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Artigo recebido em: 23/04/07.

Artigo aprovado em: 05/06/07.