

SUBMISSÃO OU AUTONOMIA RELIGIOSA NO MUNDO INDÍGENA? Nota Bibliográfica

Ênio José da Costa Brito*

*Professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUC/SP e da Graduação do UNIFAI.

O equilíbrio entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, no âmbito da religião tupi-guarani, foi rompido, com a chegada dos jesuítas à América. A luta simbólica, travada entre missionários e pajés pelo domínio do sobrenatural, foi reconstruída por Glória Kok, na sua dissertação de mestrado intitulada, *Os vivos e os mortos na América Portuguesa. Da Antropofagia à Água do Batismo*.¹

1 Cf. G. KOK, *Os vivos e os mortos na América Portuguesa. Da Antropofagia à Água do Batismo*. Campinas, Unicamp, 2001.

Os leitores têm agora a oportunidade de entrar em contato com essa cuidadosa dissertação elaborada entre 1988 e 1993. Para realizar tão delicada tarefa, a autora debruça-se sobre fontes quinhentistas, especialmente, sobre os relatos dos cronistas e missionários. O resultado dessa meticulosa pesquisa é apresentado em três capítulos: *A morte em desassossego, Disputa pelo espaço simbólico: Batismo e Resistência e O triunfo da pedagogia cristã*.

AS RELAÇÕES COM O MUNDO SOBRENATURAL

A pesquisa etno-histórica atual constatou uma forte homogeneidade cultural entre os índios tupi-guaranis que habitavam vastas extensões de terra (o *continuum* guarani) e guerreavam com frequência movidos pelo desejo de vingança.

O ritual antropofágico, envolvendo os prisioneiros de guerra, possibilitava aos membros da tribo incorporarem os valores do guerreiro morto. O momento de transição, período no qual o morto ainda não ocupava seu lugar definitivo entre os mortos, era considerado perigoso, daí as várias cerimônias realizadas pelos índios para se protegerem.

Para Kok, *a morte do outro possibilitava ao guerreiro adquirir um novo status em sua sociedade e reforçava o vínculo com os antepassados, com o mundo dos mortos. Em última instância, a esfera do sobrenatural regia e norteava o mundo dos vivos, assegurando a ordem social.*²

Valente na morte ritual, os Tupi-Guaranis temiam a morte natural, a decomposição física. Guardava-se luto, durante o perigoso período de transição da *alma* do morto para a morada definitiva dos ancestrais. As cerimônias rituais desempenhavam uma dupla função: excluir os mortos do convívio com os vivos e encaminhá-los para a terra dos ancestrais.

Como se ingressava na terra, na morada dos antepassados? Pela experiência da morte ou pela negação da vida social. O paraíso indígena era objeto de longas e penosas buscas, estimuladas pelos líderes religiosos, especialmente nos momentos de crise do grupo, momentos propícios para o surgimento de movimentos proféticos e messiânicos.³

Hélène Clastres, estudiosa do profetismo guarani, percebeu bem a dinâmica de fundo desses movimentos (...) *inaugurar a longa marcha rumo à Terra sem Mal não é apenas pôr-se a percorrer o espaço até atingir o lugar suposto da terra prometida, é muito mais: querer escapar do peso — demasiadamente humano — da coletividade.*⁴

As relações com o mundo sobrenatural, principalmente com os espíritos, incidiam no cotidiano indígena. Os espíritos inseridos, seja na esfera da natureza, seja na esfera da Sobrenatureza, isto é, no universo das divindades, despertavam medo e respeito. Anhan (*Anhã* ou *Ānã*) e Jurupari, espírito das matas ou dos mortos, freqüentemente perseguiam, batiam e atacavam os índios, que procuravam mantê-los afastados através de oferendas e de um fogo aceso.

Entre os seres pertencentes à esfera da Sobrenatureza, estão as almas dos avós, dos antepassados. Elas se comunicavam com o mundo dos vivos através de raios, trovões e gorjeios de aves. Eram elas também que emitiam a voz dos maracás. Esse conjunto relacional entre vivos e mortos se alterou com a chegada dos missionários.

OS COSTUMES TRIBAIS E A EVANGELIZAÇÃO

Os jesuítas, a convite de D. João III, assumiram a evangelização do Brasil. Em 29 de março de 1549, juntamente com

2 Cf. G. KOK, *Os vivos e os mortos na América Portuguesa*. op. cit. p. 27.

3 A migração mais antiga é de 1539, quando 1200 índios liderados pelo carai Viaruzu, caminharam do litoral brasileiro até o Pará.

4 Cf. G. KOK, *Os vivos e os mortos na América Portuguesa*. op. cit. p. 44.

Tomé de Sousa, chegaram na Bahia. O otimismo e a confiança na catequese dos índios era a tônica desse início.

Uma das principais estratégias dos jesuítas para converter os índios foi a visita periódica às aldeias para pregar e batizar, em geral, batismos coletivos. A inconstância e a rejeição ao batismo pelos índios desnorteou os padres, que passaram a catequizar as crianças.

O costume dos índios de andarem nus e a poligamia dificultava a conversão. Nóbrega chegou a consultar os letrados de Coimbra sobre a nudez, e Anchieta a pedir que se retirasse a proibição dos casamentos consangüíneos (prática entre os Tupi-Guarani).

Pode-se dizer que: *durante o século XVI, os costumes tribais acima mencionados obstruíram o processo de catequização, consolidando a resistência indígena. Mas foi sobretudo na figura dos pajés que os missionários encontraram oposição renitente ao cristianismo.*⁵

5 Cf. G. KOK, *Os vivos e os mortos na América Portuguesa*. op. cit. p. 94.

Os jesuítas travaram uma autêntica batalha verbal contra os pajés, zeladores da memória e da tradição indígena. Só com a perda de prestígio dos pajés a palavra cristã passou a ser aceita nas aldeias. Para os pajés, através do batismo, os missionários propagavam a morte nas aldeias.

Os jesuítas, gradualmente, se apoderaram do ofício de curadores. Para os índios doentes, abandonados pelos pajés, os padres eram a única esperança de cura. *O limiar da morte era assim um momento privilegiado na conversão dos povos indígenas, pois, uma vez batizados, os moribundos não podiam mais reincidir nos antigos costumes. Eliminava-se dessa forma, o tão combatido traço cultural: a inconstância.*⁶

6 Cf. G. KOK, *Os vivos e os mortos na América Portuguesa*. op. cit. p. 100.

A disputa entre jesuítas e pajés não terminava com a morte, mas prolongava-se na luta pela posse do corpo. O funeral cristão, para ser aceito, teve de absorver elementos indígenas mas, os índios às escondidas continuaram realizando o culto aos ossos dos grandes xamãs.

A INTERNALIZAÇÃO DO IMAGINÁRIO CRISTÃO

A opção pelos aldeamentos estava ligada à percepção do fracasso da primeira etapa da catequização. Fracasso que levou Nóbrega e o terceiro governador geral a firmarem um acordo que permitiu os aldeamentos.

Os aldeamentos, ao promover a destribalização, levaram a perda da identidade cultural, a ruptura da vida coletiva dos índios, deixando-os mais propensos a acolherem as imposições cristãs.

Os sofrimentos, o terror e o medo empurravam os índios escravizados para o cristianismo; eles viam nele uma via de li-

bertação corporal e espiritual. *Para escapar ao fardo diário a que eram submetidos, os escravos [índios] foram os primeiros a aceitar a doutrina cristã, a se interessar pelo Evangelho e a participar do teatro religioso cristão: festas, procissões, missas e orações.*⁷

As guerras justas contra os índios hostis ao regime e à cristianização e as epidemias, fruto do contato com os brancos, dizimaram as populações indígenas. A hora da morte revelava tanto uma aproximação quanto uma resistência dos índios aos missionários. Resistência confirmada pelo fato dos índios esconderem os doentes dos padres. Não se pode esquecer, que práticas como a cauinagem, o nomadismo e a antropofagia ajudavam os índios a manterem suas tradições.

Diante dos trabalhos, da fome e das epidemias, que contaminavam o litoral, buscava-se uma saída na fuga para o sertão, espaço fora da administração colonial. Apesar do grande esforço missionário, os movimentos em busca da terra sem males perduram até o século XIX.

Até o século XVII, os missionários cuidaram de reorganizar o mundo dos mortos, segundo um esquema binário, passando depois para o modelo tripartido céu, inferno e purgatório. O purgatório — um lugar intermediário entre o céu e o inferno — reforçava o vínculo entre os vivos e os mortos. *À medida que avançava o processo de catequização na América Portuguesa e afluía a resistência indígena, o céu cristão tornava-se cada vez mais inacessível aos índios adultos e as notícias do inferno mais freqüentes.*⁸

Já no século XVIII, a visão tripartida era hegemônica no imaginário colonial. *Verifica-se, portanto, que no século XVIII as relações dos vivos com os mortos na sociedade colonial convergiam para um complexo sistema vinculado ao socorro das almas do purgatório que legava aos vivos numerosas obrigações- sofisticados funerais, auxílios espirituais, fomento das mediações celestes e doações de bens materiais —, em troca da conquista do céu.*⁹

7 Cf. G. KOK, *Os vivos e os mortos na América Portuguesa*. op. cit. p. 126.

8 Cf. G. KOK, *Os vivos e os mortos na América Portuguesa*. op. cit. pp. 146-147.

9 Cf. G. KOK, *Os vivos e os mortos na América Portuguesa*. op. cit. p. 159.

BREVES PONTUAÇÕES

Glória Kok, em *Os vivos e os mortos*, combina habilidade narrativa com rigor acadêmico e uma ampla pesquisa. Enriquecido com xilogravuras de Hans Staden, o texto circula com desenvoltura pela história indígena e pela Antropologia Cultural, o que constitui num convite irrecusável para leitura.

Tanto a complexidade e abrangência do tema, como a opção metodológica de fundo levaram a autora a tratar muito brevemente certos tópicos. A título de exemplo apontaremos alguns.

Ao terminar a leitura, a impressão que fica é a de que a catequese jesuítica teria tocado a alma indígena; o título do terceiro capítulo é indicativo *O triunfo da pedagogia cristã*.

Estudos recentes, no entanto, têm mostrado que a catequese não chegou a penetrar na cosmovisão tupi-guarani.¹⁰ O que coloca em xeque conclusões apressadas sobre o triunfo da catequese cristã. É só pensar na dificuldade encontrada pelos missionários para explicar, por exemplo, a idéia de um monoteísmo trinitário.

As renitentes manifestações de resistência, apontadas pela autora ao longo do texto, são um sinal inequívoco de uma tensão mais profunda e pouco explorada.

A política do aldeamento é apresentada muito superficialmente. Não se pode esquecer que, já na década de 1550, Nóbrega e seus companheiros perceberam o fracasso da missão, daí pensarem uma missão que fosse além da palavra e da cura.¹¹

Nóbrega buscou razões teológicas e políticas para justificar seu plano de reforma das missões na experiência vivida por ele e Anchieta, em São Vicente, em 1553, na Aldeia de Piratininga, onde reuniu índios em um só local.

*O conceito central da reforma projetada por Nóbrega era o medo.*¹² Índios fariam a opção pela fé cristã pelo medo de serem mortos e escravizados numa *guerra justa*. Para Nóbrega provocar o medo não era coerção mas um tipo de persuasão. As justificativas teológicas e políticas para o uso do medo na conversão dos índios estão no *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1556-1557) e no *Plano Civilizador* (1558).¹³

A autora retira muitos dados das cartas dos missionários jesuítas, sem contudo, distinguir os gêneros das cartas. Algumas cartas eram escritas para a edificação dos irmãos, para despertar o fervor missionário. Outras, as chamadas *hijuelas*, eram cartas que tratavam de temas referentes à Companhia de Jesus, às missões com seus fracassos e sucessos. Nelas se faziam consultas teológicas e práticas. Traziam, como diz Eisenberg, as marcas de uma *privacidade institucional*.¹⁴ Ao falar genericamente das cartas, não se percebe a real importância das mesmas e sua valorização fica comprometida.

Finalmente, a autora, preocupada com o contato entre a cultura indígena e a cultura européia (representada pelos missionários) e não com o contato das culturas entre si, acaba não explicitando questões interessantes que sua própria pesquisa detectou.

Essa perspectiva faz com que Kok acentue sempre as tensões, os conflitos e as oposições — que são reais e não se pode negar — e não perceba ou explicita a dinâmica interna cultural que acabou gerando modificações nas visões de mundo. Modi-

10 Cf. G. CHAMORRO, *Kursu Ñe' Ëngatu. Palavras que la historia no podría olvidar*. Asunción-Paraguay/São Leopoldo, Centro de Estudios Antropológicos-Universidad Católica Asunción. Instituto Ecuménico de Posgrado/Escola Superior de Teologia, 1995.

11 Cf. J. EISENBERG, *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno. Encontros Culturais. Aventuras Teóricas*. Belo Horizonte, UFMG, 2000, pp. 89-123.

12 Cf. J. EISENBERG, *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno*, op. cit., p. 90.

13 Cf. J. EISENBERG, *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno*, op. cit., p. 91.

14 Cf. J. EISENBERG, *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno*, op. cit., p. 53. Para uma visão mais ampla da Instituição epistolar jesuítica, veja-se, pp. 46-58.

ficações que não podem ser reduzidas a meras estratégias, seja dos indígenas como dos missionários. Cabe pensá-las como um processo em curso no âmbito de um complexo sócio-cosmológico mais amplo.

Essa pontuações não desmerecem o esforço bem sucedido da autora de transportar-nos nessa estranha viagem pela história, viagem desveladora dos segredos íntimos do passado brasileiro. Ouvi-los e compreendê-los é *conditio sine qua non* para pensarmos o presente e sonhar com um futuro diferente, especialmente, no âmbito das relações interreligiosas.