

## 1

## Introdução

O corpo do prisioneiro é amarrado pela cintura. Antes de ser abatido com um único golpe de tacape, o guerreiro cativo profere as palavras de seu discurso final. Um dos tópicos recorrentes desse discurso é exaltar a valentia dizendo quantos antepassados da tribo que o mantém cativo já estiveram em suas mãos. : “sim, sou muito valente (...) venci os vossos pais e os comi”<sup>1</sup>. Os nomes dos ‘pais’ devorados estão inscritos, por meio de escarificações, no corpo do guerreiro, que agora é um prisioneiro.

Ele está prestes a ser devorado. E seu nome será inscrito ao corpo do guerreiro que o capturou. Sem ter um novo nome marcado em sua pele, fruto do aprisionamento de um cativo, o jovem tupi não está apto a se casar e ter filhos<sup>2</sup>. Quanto mais nomes inscritos ao corpo, maiores as chances do bravo guerreiro ter acesso à bem-aventurança, como nos lembra o jesuíta Manuel da Nóbrega: “Sua bem-aventurança hé matar e ter nomes, e esta é sua glória por que mais fazem.”<sup>3</sup>.

Enquanto o jovem guerreiro se inscreve ao Tempo social da comunidade por meio da escarificação de um nome inimigo em seu próprio corpo, o restante da tribo compartilha, por meio do ritual antropofágico, os nomes ancestrais inscritos nesse corpo adversário. A vingança do inimigo é o que move o Tempo tupinambá, e tal vingança se expressa numa relação entre a palavra e o corpo ou, como diz Viveiros de Castro, em um “duplo esquematismo, verbal e canibal”<sup>4</sup>.

A palavra e o corpo: a tribo devora o contrário, com exceção do guerreiro que o capturou. Este tem a palavra do inimigo a ser gravada em seu corpo. Antropofagia, escarificações e tatuagens: é na relação com o inimigo, pelo duplo esquematismo palavra/corpo, que se produz uma relação entre o passado e o futuro. “O corpo é uma memória” – como nos lembra Pierre Clastres, em sua análise das inscrições corporais

---

<sup>1</sup> LÉRY, J., *Viagem à terra do Brasil*, p. 96.

<sup>2</sup> VIVEIROS DE CASTRO, E., *O mármore e a murta*, p. 228.

<sup>3</sup> NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil*, Diálogo sobre a Conversão do Gentio, p. 249.

<sup>4</sup> VIVEIROS DE CASTRO, E., *O mármore e a murta*, p. 238.

indígenas<sup>5</sup> – e a memória tupi é fabricada nessa relação potencial entre a palavra e o corpo. O corpo é, portanto, o lugar privilegiado de produção da memória tupi.

Março de 1549. A Companhia de Jesus – que compunha a armada do primeiro Governador-Geral do Brasil, Tomé de Souza – aporta nas terras da América portuguesa. Liderada pelo padre Manuel da Nóbrega, a Companhia tinha como finalidade primordial a conversão do *gentio*. A serviço da Coroa portuguesa e do Papado, o jesuíta se insere no mundo como um agente integrador, cujo princípio fundamental é a união de todos no corpo místico da Igreja. Como demonstra em suas primeiras cartas, Nóbrega parece bem otimista quanto aos resultados iniciais de sua missão. Já em agosto de 1549, ao se referir aos Tupinambá, ele afirmava: “Cá poucas letras bastam, porque é tudo papel branco e não há mais que escrever à vontade”<sup>6</sup>.

O corpo tupinambá é destituído de sua memória, pois seria, aos olhos do jesuíta, um ‘papel branco’ para se ‘escrever à vontade’. Reduzido ao grau zero da nudez, esse corpo funciona como um suporte da salvação do jesuíta: é por intermédio do ‘papel branco’, aberto aos sinais da escrita, que Nóbrega fundamenta sua presença enquanto missionário de Deus que deve inscrever o *gentio* ao corpo místico da Igreja.

Fevereiro de 1557. Oito anos após a chegada de Nóbrega, a nau em que estava o jovem que integrava a primeira missão calvinista ao Novo Mundo, Jean de Léry, aporta nas terras do Novo Mundo. O viajante observa atentamente os “primeiros selvagens que eu via de perto” e expõe suas impressões iniciais: “Tanto os homens como as mulheres estavam tão nus como ao saírem do ventre materno, mas para parecem mais graciosos, tinham o corpo todo pintado e manchado de preto”<sup>7</sup>.

O corpo se destaca nessa primeira descrição que Léry faz do *selvagem*. Um corpo que é, por um lado, reduzido à nudez natural de quem acaba de sair do ‘ventre materno’ mas, por outro, coberto por sinais de tinta preta. Que sinais seriam esses? Segundo Léry, tal tinta é usada apenas para que eles se pareçam ‘mais graciosos’. Depossuída de sua força simbólica, torna-se um mero motivo carnavalesco, um gracejo. Pergunta-se então: tal tintura preta seria realmente o jenipapo que marca na

<sup>5</sup> CLASTRES, P., *A sociedade contra o Estado*, p. 201.

<sup>6</sup> NÓBREGA, M., *Cartas do Brasil*, Salvador [Baía], 10 de agosto de 1549.

<sup>7</sup> LÉRY, J. *Voyage fait en la terre du Brésil*, p. 60. (tradução minha).

carne o tempo social do Tupinambá? Ou não seria a tinta da própria escrita do pastor calvinista, que se apropria do corpo alheio, tornando-o a superfície em branco de sua própria história. A primeira descrição que Léry faz do ameríndio parece estabelecer, de imediato, uma relação simbólica entre a escrita do protestante e a *nudez* do corpo ameríndio.

Esta dissertação analisa a representação do corpo ameríndio no universo da salvação do jesuíta Manuel da Nóbrega e do calvinista Jean de Léry. Tendo com fio condutor a dimensão escatológica desse encontro, procura-se destacar as diferentes formas pelas quais ambos os autores constituíram suas narrativas da salvação por intermédio do corpo tupinambá. Foram analisadas as *Cartas do Brasil*, escritas entre os anos de 1549 e 1560, pelo primeiro jesuíta que esteve no Brasil, o Padre Manuel da Nóbrega; e o livro *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*<sup>8</sup> (1578), do pastor calvinista Jean de Léry, que viveu na França Antártica no ano de 1557.

Parece haver um desejo similar, tanto do jesuíta quanto do calvinista, de transformar as escarificações do corpo ameríndio na escrita de seus respectivos testemunhos da salvação. Ambos parecem ocupados em reduzir esses corpos à condição do papel branco. Esse processo de depossessão da memória tupi passa necessariamente pela apropriação de seu corpo. As marcas de seu Tempo devem apagar-se para que se inscrevam, por intermédio da escrita missionária, as palavras do *verdadeiro Deus*.

Influenciado pela leitura do livro de Michel de Certeau, *A escrita da História*, procurei esmiuçar a relação simbólica que parece constituir-se entre a escrita desses autores e o corpo tupinambá. A hipótese central do trabalho pressupõe que a salvação, tanto do jesuíta quanto do calvinista, constituiu-se a partir do Tupinambá, e que se estabeleceu uma polarização entre a escrita dos autores e o corpo ameríndio. Tal hipótese deriva do princípio de que a escrita tem um papel determinante na busca da

---

<sup>8</sup> Esta dissertação utilizou a segunda edição do livro *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, publicada no ano de 1580. A versão em português só foi utilizada quando não se via problemas de tradução que pudessem comprometer o texto original.

salvação dos religiosos, enquanto que a salvação do Tupinambá habita seu próprio corpo.

Além disso, é importante ressaltar que o jesuíta e o calvinista representam grupos religiosos distintos e opostos, inseridos no contexto de fragmentação religiosa de meados do século XVI. Nesse período, as discussões teológicas sobre a relação entre o corpo e a salvação ocupavam posição central, pois as diferentes práticas litúrgicas, derivadas dessas discussões, tornaram-se um importante elemento de diferenciação dos grupos religiosos.

Assim, procura-se analisar as diferentes representações da *nudez* ameríndia no universo da salvação de Nóbrega e Léry, tendo em vista a polarização que parece ocorrer entre a escrita dos religiosos e o corpo tupinambá. Essa polarização refletiu-se numa descrição ambígua do Tupinambá. Diante de um mundo marcado pela discórdia religiosa e pelas perseguições às heresias – estimuladas pelas polêmicas teológicas sobre práticas referentes à relação entre o corpo e a salvação – o corpo dessa *nova* humanidade, revelado em sua *nudez*, foi assimilado de diferentes formas.

Voltemos à nossa aventura à beira-mar, em meados do século XVI, para compreender como se caracteriza a ambigüidade descritiva do corpo ameríndio. Em fevereiro de 1557, quando a nau em que estava o calvinista Jean de Léry chegou às terras do Novo Mundo, o jesuíta Manuel da Nóbrega já havia peregrinado, por mais de sete anos, da Bahia ao sertão de São Vicente, pregando ao *gentio* e fundando aldeamentos e colégios pelo caminho.

Enquanto Léry vivia o alumbramento da visão dos ‘primeiros selvagens que eu via de perto’, Nóbrega voltava a Salvador para apresentar, ao recém chegado Governador-Geral Mem de Sá, o esboço daquilo que se tornaria o seu novo plano de *conversão*: o *Plano Civilizador* (1558). Desiludido com a persistência dos “maus costumes” do ameríndio, Nóbrega já não era mais, a essa altura, aquele missionário exaltado que via no corpo pagão um espelho de sua própria redenção, o ‘papel branco’ em que se poderia ‘escrever à vontade’.

Já em fins de 1557, enquanto os Tupinambá do Recôncavo Baiano – cada vez mais resistentes às imposições do Governo-Geral e à catequização jesuítica – estavam

prestes a viver aldeados sob a “nova lei” do *Plano Civilizador*, os Tupinambá da Baía de Guanabara acolhiam os calvinistas “exilados” da França Antártica, que por discordâncias religiosas com seu comandante Villegagnon, fugiram do forte Coligny para viver entre os índios. Vinte anos mais tarde, após viver o horror dos massacres religiosos de São Bartolomeu, Léry publica um livro sobre sua experiência no Novo Mundo. A memória *a posteriori* desse refúgio entre os Tupinambá evidencia a exaltação do ameríndio, que se apresenta como ideal de renovação da fé diante da crise religiosa européia.

O resultado final das experiências do jesuíta e do calvinista com os Tupinambá é bem distinto. Nóbrega irá justificar um novo método de conversão do ameríndio, fundamentado na sujeição destes a um severo e brutal controle sobre seus corpos. ‘Desta maneira cessará a boca infernal de comer a tantos cristãos’, escreve ele em 1558. A narrativa de Léry, por sua vez, evidencia a exaltação nostálgica do Tupinambá, muitas vezes descrito como um povo vivendo ainda um estado de pureza edênica, em meio à natureza verdejante e ilimitada do continente americano: “Lamento muitas vezes não estar entre os selvagens, nos quais como amplamente demonstrei, observei mais franqueza do que em muitos patrícios nossos com rótulos de cristãos”<sup>9</sup>. Nota-se que o corpo tupinambá oscila entre os estados de *pureza* natural e de bestialidade.

Ora um ideal de renovação, visto enquanto possibilidade concreta de retorno a uma *Verdade* original, ora o símbolo da heresia de povos que não aceitam a fé de Cristo. A ambivalência do Tupinambá parece constituir-se com o sentido de se afirmar a identidade do próprio grupo religioso.

Portanto, para compreender as diferenças descritivas de Nóbrega e Léry sobre o corpo ameríndio, procurou-se mapear, em um primeiro momento, o contexto histórico de meados do século XVI. Nesse momento, as transformações advindas dos descobrimentos marítimos e da expansão do sistema colonial, conjugaram-se aos problemas teológicos suscitados pelas Reformas religiosas. Destacou-se a exacerbação dos anseios salvacionistas, resultantes desse contexto de transformações históricas, atentando para uma diferenciação básica: enquanto o jesuíta busca sua

---

<sup>9</sup> LÉRY, J., *Viagem à terra do Brasil*, p. 250.

salvação no Novo Mundo pela conversão do *gentio*, o calvinista deseja criar um refúgio protestante, longe das perseguições católicas, para garantir a salvação de sua comunidade.

A segunda parte esmiúça as diferentes motivações que levaram o jesuíta e o calvinista ao encontro do Tupinambá. Procurou-se evidenciar tais diferenciações pela análise do problema do corpo e da salvação no período das reformas religiosas. Afirmou-se, assim, que o testemunho do calvinista – marcado pelo duplo corte, oceânico e semiológico – se constitui enquanto *narrativa de exílio*. O jesuíta, por outro lado, imerso no contexto de expansão ibérica, lançou-se ao Novo Mundo como um novo Apóstolo de Cristo que procura transformar o “gentio” em *mesmo*, ou seja, estabelecer a continuidade do mundo cristão pela América através da conversão.

A terceira parte analisa a descrição ambivalente da *nudez* ameríndia, tendo em vista o jogo discursivo que se estabelece entre a escrita e o corpo tupinambá. Procurou-se demonstrar que a ambigüidade descritiva do *outro* pode ser entendida por meio da relação triangular estabelecida entre católicos, protestantes (ou hereges) e Tupinambá. Além disso, tendo em vista a questão da corporalidade, procurou-se demonstrar até que ponto a linguagem corporal jesuítica favoreceu o processo de *conversão* dos Tupinambá.

A quarta parte analisa as diferentes formas pelas quais se organizam as *narrativas da salvação* de Nóbrega e Léry, por meio da demonstração de que os princípios norteadores da escrita católica se aproximam muito mais dos valores ligados ao corpo do que aqueles que marcam as bases da escrita em Léry.

Por fim, procura-se mostrar as transformações ocorridas na representação do Tupinambá a partir das diferentes experiências dos religiosos no Novo Mundo. Nóbrega propõe um novo método de conversão que aproxima o poder secular da atividade missionária: os ameríndios que recusassem receber a fé do pregador seriam tratados como escravos adquiridos em guerra justa pelos colonos. A sujeição do corpo tupinambá ao castigo do açoite e ao medo da escravização garantiria ao jesuíta o *sucesso* de sua conversão. Por outro lado, Léry anuncia, em sua exaltação do ameríndio, o posterior mito oitocentista do “Bom selvagem”. O corpo ameríndio, ao

invés de sujeito a castigos e decapitações, torna-se o modelo de pureza natural. Em seu corpo desenha-se a nostalgia das origens, o saudosismo de uma *nudez* perdida.