

O ÍNDIO E O RENASCIMENTO PORTUGUÊS

RONALD RAMINELLI*

Nas primeiras décadas após o descobrimento, os europeus que aportaram nas terras do além-mar se impressionaram com a vegetação e com sinais da proximidade do paraíso terreal. Montanhas de ouro, monstros, sereias e amazonas eram apontados como maravilhas da América. Os aventureiros encontraram aqui indícios de um mundo há muitos séculos presente na literatura de viagem, aproximando o novo continente das fronteiras conhecidas pelo imaginário europeu. A percepção destes homens procurava organizar o Novo Mundo a partir dos seus pressupostos culturais, relutando em reconhecer as especificidades dos territórios localizados além da Europa¹. A comunhão entre o imaginário e a natureza da América era uma prova cabal da resistência, ou melhor, da negação de autonomia cultural de povos ainda desconhecidos. Os relatos de viagens unindo a realidade à fantasia demonstravam que o legado greco-romano e medieval poderia dar racionalidade a mundos distantes, a homens e comunidades perdidos na imensidão.

O colono português por vezes mitigou a visão fantástica do Novo Mundo, possuindo senso utilitário e pouco chegado a perseguir quimeras. Como disse Duarte Pacheco Pereira, a experiência é a "madre" das coisas, ou melhor, o experimento tem o caráter de desvelar dúvidas, solucionar os mistérios e conter a "obsessão de irrealidades". Sérgio Buarque de Holanda atribui praticidade ao português baseado na

* Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo

¹ Laura de Mello e Souza, *O diabo e a terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986, pp. 21-32.

precocidade do Estado, na expansão ultramarina e da tradição mercantil. A história de Portugal, sobretudo da atuação no além mar, faria dos colonos e viajantes homens mais dedicados ao comércio do que afoitos em encontrar o eldorado². Os pressupostos defendidos pelo historiador são, em parte, irrefutáveis, sobretudo quando se analisa a narrativa deixada por Gabriel Soares de Sousa. O explorador em questão descreveu a costa e o interior do nordeste a partir de um prisma marcadamente utilitarista, preocupando-se em enfatizar as potencialidades econômicas da colônia.

Contudo, os portugueses permaneceram à margem dos debates em torno dos modelos aristotélicos, da cosmovisão de Ptolomeu. Os avanços lusitanos foram pragmáticos, ligados ao cotidiano das navegações e do comércio; não promovendo uma ruptura entre os dogmas e a realidade, simplesmente conviviam sem conflitos com a ortodoxia cristã e as diversidades do ultramar. A descoberta do caminho das Índias, o contato com os povos da Ásia e a vida nos trópicos poucas vezes suscitaram discussões teológicas semelhantes às ocorridas em Valladolid em meados do século XVI³. Enquanto isto, em outras regiões da Europa, a Igreja, e logo a ortodoxia, encontrava-se em crise, atormentada por críticas e projetos religiosos antagônicos. A conjuntura favoreceu a transformação da religiosidade, esta tornar-se-ia um mera convenção, um sentimento individual, dando origem ao aparecimento de um ateísmo prático, "à investigação científica e à

² Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do paraíso*, 4ª ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1985, pp. 5-14 e 304-323.

³ Lewis Hanke, "Aristóteles e os índios americanos: um estudo do preconceito de raças no Novo Mundo", *Revista de História*, n° 37: pp. 15-43; n° 38: pp. 307-337; n° 39: pp. 33-66; n° 40: pp. 325-352, São Paulo, 1959.

discussão racional"⁴.

Os descobrimentos portugueses não interferiram nos debates teológicos ou filosóficos. Assim sendo, os relatos sobre o Novo Mundo passaram despercebidos dos eruditos lusitanos. "A dinâmica científica e cultural das navegações ibéricas não afectou a sua inteligência de universitário metido na torre de marfim de uma pesquisa e de uma problemática perfeitamente esclerosadas". A contestação das teorias aristotélicas, muito em voga na época, não despertou a atenção dos jesuítas de Coimbra. A filosofia dos conimbrences rompeu, em parte, com a antiga escolástica, reabilitando-a sob as luzes do humanismo. A união entre humanismo e escolástica, designada por Silva Dias como ecletismo industrioso, tornou-se necessária para a aclimação da Igreja e da Companhia de Jesus à realidade cultural do Renascimento. Neste sentido, os discípulos de Loyola distanciaram-se dos descobrimentos, reafirmando a ciência tradicional e o valor de seus métodos de análise. "Os jesuítas não puseram em causa a autoridade de sua ciência nem a sua validade da metódica lógico-formalística no plano da filosofia natural"⁵.

Sylvie Deswart viu sob outro prisma a intelectualidade portuguesa, analisando o pensamento de Francisco de Holanda (1517-1584), personagem chave da cultura portuguesa do século XVI. A obra do célebre iluminador e teórico da arte permite entender com maior profundidade o impacto dos descobrimentos sobre a cultura portuguesa do Renascimento. Holanda é contemporâneo a Camões, Gil Vicente e

⁴ Agnes Heller, *O homem do Renascimento*, Lisboa, Presença, 1982, p. 64.

⁵ J.S. da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática europeia*, Lisboa, Presença, 1982, pp. 33, 38 e 40.

Frei Heitor Pinto, homens que vivenciaram a epopéia portuguesa nos quatro cantos do mundo. Deswart procurou analisar o neoplatonismo e sua difusão entre os intelectuais portugueses. Contudo, centrou a atenção sobre o mais instigante deles.

Em *Idea*, Panofsky admira-se pelo emprego tardio da idéia platônica na literatura artística dos séculos XV e XVI, a despeito da grande voga neoplatônica entre os intelectuais florentinos. Somente no maneirismo tardio essa corrente filosófica teria uma difusão maior. Os primeiros estudiosos a recorrer a este legado foram Giovan Paolo Lomazzo (1590) e Frederico Zuccaro (1607). No entanto, Panofsky desconhecia a obra de Francisco de Holanda; do contrário, segundo Sylvie Deswart, recuaria em meio século sua análise sobre as idéias de Platão na literatura artística. Em *Da Pintura Antigua*, obra cujo primeiro volume data de 1548, Francisco de Holanda realizou um feito notável, empregou o neoplatonismo à teoria da arte, procurando algo que permitisse unir objetos de arte das mais diversas civilizações.

Para o teórico, o desenho é a essência da pintura, a primeira forma de tradução da idéia, tomando-se, portanto, a origem absoluta de toda a materialização do pensamento e de todo o intelecto humano. Partindo deste princípio, Holanda estudou obras de arte das mais variadas procedências, beneficiando-se da expansão portuguesa. Por intermédio da coleção, comenta a historiadora, buscou-se "encontrar reflexo da nova imagem do Mundo, subitamente dilatada. Ao lado das antiguidades clássicas, deseja-se que junto delas figurem as antiguidades da Índia e de outras civilizações recentemente descobertas"⁶.

Francisco de Holanda maravilhou-se ao constatar a mesma razão

⁶ Sylvie Deswart, *Idéias e imagens em Portugal na época dos descobrimentos*, Lisboa, Difel, 1992, p. 23.

e disciplina dos clássicos entre a "gente bárbara" do Brasil e Peru, demonstrando que os princípios da arte existem entre povos desconhecidos e distantes da tradição greco-romana. Assim, até os "antípodas" contribuíam para confirmar a validade de suas "teorias neoplatônicas universalistas duma *prisca pictura*". Francisco de Holanda fora o primeiro estudioso a adaptar a teoria da arte ao conceito ficiniano de *prisca theologia*, além de inovar ao colher, em toda a sua extensão, as expressões artísticas da Índia e de outros mundos revelados pelos viajantes portugueses. Seus contemporâneos presenciaram igualmente a dilatação das fronteiras do mundo. No entanto, assegura Deswart, nem José de Castro, nem André de Resende, nem Camões conseguiram ou preocuparam-se em realizar tais correlações. "Foi assim, por intermédio do neoplatonismo e de sua visão universalizante oriunda dos cosmógrafos e navegadores portugueses que Francisco de Holanda, o antiquário, conseguiu englobar toda a arte do mundo"⁷.

No entanto, uma pesquisa realizada nos arquivos portugueses não encontrou um material semelhante ao analisado por Sylvie Deswart, corroborando a tese de Sérgio Buarque de Holanda. Evidenciou-se a quase inexistência de debates teológicos e filosóficos em torno das descobertas advindas da América. As referências aos índios, excetuando as crônicas e as cartas jesuíticas, encontram-se maciçamente entre os documentos administrativos. Os intelectuais lusitanos eram pouco sensíveis ao exotismo americano: o canibalismo, as cerimônias gentílicas e a nudez não suscitaram querelas moralistas ou teológicas. Neste sentido, o exemplo da Inquisição torna-se um

⁷ *Idem, ibidem*, p. 54.

ponto de partida para a análise da percepção do outro na cultura portuguesa do Renascimento.

Inicialmente, um dos principais enfoques da presente pesquisa destinava-se a estudar como os inquisidores, os colonos e os mamelucos interpretaram a cultura indígena, ressaltando as representações do índio provenientes dos processos inquisitoriais, seja por intermédio dos pareceres e das perguntas dos inquisidores, seja através dos depoimentos dados pelos colonos e mamelucos acusados de gentilidades. No Arquivo Nacional da Torre do Tombo, consultei 19 processos envolvendo mamelucos, julgados durante a Primeira Visitação do Santo Ofício na Bahia. Através deles poderia chegar às práticas gentílicas, pois os pagãos não poderiam ser julgados pelo Santo Ofício, já os mamelucos, sendo batizados, meio brancos e meio índios, poderiam ser alvos das investidas dos inquisidores.

Perante a mesa do Visitador Heitor Furtado de Mendonça, os mamelucos relataram práticas de antropofagia, de bigamia, de encontros noturnos aos moldes do sabá, de metamorfose, entre outras transgressões. O mameluco Simão Dias confessou sua participação na abusão do Jaguaripe, levante indígena de caráter messiânico, ocorrido entre o anos de 1570 e 1580 na Bahia. Nas cerimônias realizadas no sertão, o mameluco zurrava e uivava como onça, falava em linguagem incompreensível e "rebatizou-se" ao modo da abusão, mudando seu nome⁸. Lázaro da Cunha, outro mameluco que se apresentou ao Visitador do Santo Ofício na Bahia, confessou ter feito guerra contra os brancos, comido carne em dia defeso, pintado o corpo ao modo

⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa, processo número 13090. Sobre a abusão do Jaguaripe ver: José Calasans, *A Santidade de Jaguaripe*, Bahia, 1952; Ronald Raminelli, *Tempo de Visitações*, dissertação de mestrado, USP, 1990; e Ronaldo Vainfas, "Idolatrias luso-brasileiras: as santidades indígenas", in *América em tempos de conquista*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992.

gentílico, perturbado a catequese dos jesuítas, perpetrado pecado nefando com uma índia e fingido comer carne humana⁹. Lázaro da Cunha era um grande guerreiro, lutando junto aos índios contra as tribos inimigas. Nos combates fez muitos prisioneiros, que tempos depois seriam sacrificados em rituais de antropofagia. Dificilmente o mameluco deixou de comer carne humana, pois o ritual era amplamente difundido entre os Tupinambá, sendo marcante para estas comunidades, sobretudo para os guerreiros¹⁰.

A metamorfose, a antropofagia, a troca de nome, o pecado nefando constituem características comuns ao sabá das bruxas, evento amplamente difundido entre os eruditos do Renascimento europeu¹¹. Os inquisidores portugueses certamente conheciam estas práticas através dos tratados de demonologia, mas nem por isso castigaram-nos com as mesmas penas atribuídas a elementos suspeitos de terem pacto com o demônio. Os mamelucos não foram enviados ao Tribunal de Lisboa, sendo processados, admoestados e julgados em Salvador. Em outras ocasiões, saíram em Auto-de-Fé realizado nas ruas da cidade, mas nenhum foi preso nos cárceres do Santo Ofício ou enviado a Lisboa. Os processos estudados são sumários, muitos deles não possuem vinte páginas¹². Neles não há contraditas, debates teológicos, nada que

⁹ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo número 11068.

¹⁰ Sobre o assunto ver: Ronald Raminelli, "Da vila ao sertão: mamelucos como agentes da colonização", *Revista de História*, São Paulo (no prelo).

¹¹ Sobre o sabá ver: Carlo Ginzburg, *História noturna: decifrando o sabá*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991, pp. 93-186. Sobre a difusão dos tratados de demonologia ver: Stuart Clark, "Inversion, misrule and the meaning of witchcraft", *Past & present*, 87: pp. 98-127, 1980.

¹² ANTT, Inquisição de Lisboa, processos número 1058-A; 2559; 7950; 10714; 10776; 10874;

viabilize uma pesquisa rigorosa sobre a visão dos portugueses sobre os ameríndios.

Não satisfeito com as informações obtidas junto aos processos, procurei ler os livros de correspondência entre a Inquisição de Lisboa e a Inquisição Geral sem obter sucesso. Tentei ainda consultar, em vão, outros papéis da Inquisição Geral, procurando encontrar algum debate em torno dos aspectos demoníacos dos índios, assunto abordado em tantas cartas jesuítas e relatos de colonos. O resultado deste empreendimento provou-me que os inquisidores não consideravam graves os desvios da fé perpetrados pelos índios e mamelucos.

Seguindo um caminho sugerido pelo Professor Francisco Bethencourt, consultei vários processos inquisitoriais envolvendo pessoas de origem mourisca, mas que haviam se convertido ao cristianismo e depois retomado à costa da África, onde voltaram às origens e abraçaram a religião de Maomé. A leitura dos mesmos objetivava comparar as sentenças dos "desvios da fé" perpetrados pelos mamelucos e pelos mouriscos. O processo da Inquisição de Lisboa contra Martinho exemplifica a disparidade de sentenças. O réu fora batizado aos 16 anos, tempos depois se encontrava com o seu senhor na guerra da África, quando os mouros o capturaram. Entre os "hereges", converteu-se ao maometanismo, sendo apóstata da fé durante mais de vinte anos. No entanto, em Ceuta os cristãos capturaram-no e trouxeram-no para o território da Cristandade, onde sabiamente confessou suas culpas e caiu nas malhas da Inquisição. Os inquisidores atenuaram a sentença devido à confissão, mas nem por isso ela foi menos branda. Martinho recebeu a pena de cárcere e hábito penitencial

11068; 11072; 11075; 11632; 11635; 11666; 12229; 12927; 13098; 16897; 17762; 17809 e 17813. Solange Alberro nos informa sobre a complacência dos inquisidores espanhóis em relação às idolatrias americanas. Ver: *Inquisición y sociedad em México*, México, FCE, 1980, pp. 21-22.

perpétuos¹³. O contraste entre as penas é notável e demonstra o caráter irreversível da heresia propalada pelos célebres rivais da Cristandade.

Busquei, então, em alguns catálogos sobre publicações portuguesas dos séculos XVI e XVII, obras onde havia referências ao Brasil. Constatei que em Portugal não ocorreu o mesmo fenômeno editorial notado em outras regiões da Europa, havendo um quase silêncio sobre os ameríndios. No além-Pirineus, em meados do século XVI, grandes coleções foram dedicadas à América, levando as narrativas de viagem e um acervo iconográfico àqueles que não tinham oportunidade de aventurar-se no além-mar. A coleção de Théodore de Bry, denominada *Grandes Viagens*, dedicou-se em grande parte às Índias Ocidentais. No terceiro volume da coleção, encontram-se os relatos de Hans Staden e Jean de Léry. A coleção teve grande sucesso, com tiragens em latim, alemão, francês e italiano, constituindo a primeira tentativa, em grande escala, de apresentar à Europa uma imagem visual do Novo Mundo¹⁴.

O relato de Jean de Léry, antes de constituir um volume da Coleção de Théodore de Bry, foi publicado em La Rochelle por André Chupin, 1578. O livro teve várias edições, traduzido para o holandês, alemão e latim, gozando de popularidade até o século XVIII. A França Antártica e o exotismo dos trópicos também aguçaram a curiosidade da aristocracia francesa, levando-a a promover uma "festa brasileira" em Rouen. A festividade reuniu boa parte das cabeças coroadas da Europa em um ambiente artificialmente tropical. Cerca de 50 índios foram

¹³ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo número 12876, maço 1072. Agradeço a Adriana Romeiro pela localização deste documento.

¹⁴ Bernardette Bucher, *La sauvage aux seins pendants*, Paris, Hermann, 1977, pp. 1-14.

levados do Brasil, e ainda havia palmeiras e a vegetação nativa. Um cenário exótico reunia os costumes indígenas e a natureza dos trópicos em uma cidade francesa¹⁵. O "índio brasileiro" despertou, igualmente, a atenção de intelectuais como Montaigne, Rabelais e Ronsard, que recorreram ao exotismo indígena para consolidar um pensamento destinado a combater o artificialismo da sociedade francesa¹⁶. Os franceses, então, desenvolveram uma percepção do outro muito original, buscando encontrar em outras culturas elementos para pensar a própria sociedade francesa. Em contrapartida, em Portugal, na metrópole de um dos maiores impérios coloniais, houve uma certa "banalização" dos ameríndios, um quase silêncio em relação a costumes tão estranhos à tradição europeia.

Durante o século XVI, sete obras sobre o Brasil foram publicadas em Portugal:

1 - *Cópia de unas cartas embiadas del Brasil ... tresladas de Portugueses em Castilhano recebidas el ano de MDLI*;

2 - José de Anchieta, *Excellentissimo, singularis Fidei ac Pietatis Viro Mendo de Saa*, Coimbra, na casa de João Alvares, 1563;

3 - Pedro de Magalhães Gandavo, *História da prouincia Sãcta Cruz a qui vulgarmente chamamos Brasil*, 1576;

4 - *Naufragio, que passou Jorge de Albuquerque Coelho, Capitão e Governador de Pernanbuco*, opúsculo impresso (?), 1584 e 1592 ou 1601;

5 - José de Anchieta, *Arte da gramatica da lingoa mais usada*

¹⁵ Ferdinand Denis, *Une fête brésilienne célébrée a Rouen en 1550*, Paris, J. Techner, 1850, pp. 15-22.

¹⁶ Gilbert Chinard, *L'exotisme américain dans la littérature française du XVI siècle*, Paris, 1911, e *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII et au XVIII siècle*, Paris, Droz, 1934.

na costa do Brasil..., Coimbra, António de Mariz, 1595;

6 - *Carta Regia de 13 de janeiro de 1596 com a transcrição da lei de 11 de novembro de 1595 sobre a liberdade ds gentios do Brasil*, opúsculo de quatro páginas, Lisboa, 1596 (?);

7 - *Gravura impressa em Portugal, entre 1565 e 1569, a representar um animal estranho, visto e matado na Capitania de São Vicente, no Brasil*¹⁷.

Segundo Luís Filipe Barreto, os textos de Gandavo foram impressos por constituírem um elogio à Colônia, incentivando a colonização sem dar muitos detalhes sobre a estrutura econômica da possessão portuguesa. Outras narrativas não passaram do manuscrito para o impresso devido às valiosas informações ali contidas, capazes de chamar a atenção de outros Estados europeus para as riquezas do Brasil¹⁸. Por este e por outros motivos os trabalhos de Gabriel Soares de Sousa e Frei Vicente do Salvador, entre outros tantos, permaneceram desconhecidos até a segunda metade do século XIX, quando pesquisadores como Adolfo Varnhagen e Capistrano de Abreu os localizaram, ou mesmo descobriram, em arquivos portugueses. Porém, as interpretações de Luís Filipe Barreto não consideram as razões para a existência de apenas uma edição da obra de Gandavo, não levam em

¹⁷ Sobre o assunto ver: Francisco Leite Faria, "Livros sobre o Brasil no século XVI; os impressos quinhentistas portugueses referentes exclusivamente sobre o Brasil", *Revista de ciência do homem*, IV A: pp. 135-195, 1972; Anselmo António & Raúl Proença, *Bibliografia de obras raras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1977; e A. Moreira Sá, *Índice dos livros proibidos em Portugal no século XVI*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983.

¹⁸ Luís Filipe Barreto, *Os descobrimentos e a ordem do saber: uma análise sócio-cultural*, Lisboa, Graduíva, 1987, pp. 48-49.

conta a apatia dos intelectuais em relação ao índio. Luís Filipe Barreto não se espanta com a "banalização da alteridade". Nomes como Luís de Camões e Gil Vicente ignoraram quase por completo o exotismo americano, contrariando a valorização deste aspecto encontrada na literatura francesa do século XVI.

A especificidade lusitana deve ser pensada no âmbito dos contatos culturais. A estrutura social e o grau de complexidade dos povos do além mar tiveram, com certeza, influência sobre as narrativas de viagens produzidas na ocasião. Os navegantes poderiam se encantar pela simplicidade e pela vida bucólica de uma pequena aldeia da África, ou pela suntuosidade dos pagodes chineses. O encontro de povos tão díspares deve ser analisado a partir da comparação de suas estruturas sociais, de suas hierarquias e de suas economias. A relação entre povos complexos e sociedades menos hierarquizadas é um dado da maior importância quando se pretende entender os contatos culturais.

Durante as primeiras viagens na costa africana e asiática, os portugueses recorreram a mecanismos analógicos para descrever a nova realidade, encontrando semelhanças entre os costumes nativos e os portugueses, por isso percebiam rastros do apóstolo São Tomé em sítios os mais distantes. Os portugueses procuravam, assim, abarcar ou dominar as novas informações provenientes dos primeiros contatos. "Ao assimilar traços da realidade oriental ao mundo familiar, tentava-se metamorfosear a diferença em identidade, o desconhecido é sistematicamente apreendido através de um jogo de comparações que o transmutam em variantes do mundo do mesmo. Por outro lado, nota-se nos primeiros relatos de viagens à Índia um intrigante silêncio sobre os múltiplos aspectos da realidade oriental: os portugueses parecem não mostrar grande surpresa perante o novo mundo com que entram em

contato..."¹⁹. Depois de algum tempo, a estratégia de dominação colonial inverteu o conteúdo das narrativas, transformando-as em minuciosas descrições dos hábitos e curiosidades reunidas durante as viagens. Contudo, os observadores continuavam presos aos referenciais europeus, pois não toleravam organizações sociais radicalmente opostas às européias, "sua simpatia e compreensão dirigiam-se, sobretudo, para aquelas formas asiáticas de vida e de governo que encontravam paralelo nas sociedades orientais da época"²⁰.

O Estado, as hierarquias e o ativo comércio da China despertaram grande curiosidade entre os portugueses, permitindo a publicação de dezenas de relatos sobre a vida no Império chinês. O padre Gaspar da Cruz da ordem de São Domingos escreveu um livro, publicado em 1569, sobre a China e suas maravilhas. O religioso demonstrou em inúmeras ocasiões o fascínio promovido pelo império do centro. Por vezes, chegou a criticar Portugal por intermédio da realidade chinesa, ressaltando a abundância de alimentos, o centralismo do Estado, a presteza da justiça, a valorização dos intelectuais e das regras de sociabilidade. Os pobres da China, argumentou o padre, "não vivem tão pobres e tão maltratados no traje como os que vivem

¹⁹ Rui Loureiro, "O encontro de Portugal com a Ásia no século XVI", António Luís Ferronha (coord.), *O confronto do olhar: o encontro dos povos na época das navegações portuguesas séculos XV e XVI*, Lisboa, Caminho, 1991, p. 168.

²⁰ *Idem, ibidem*, p. 189.

pobrememente em Portugal"²¹.

Frei Gaspar da Cruz não conteve elogios em relação à organização do Estado chinês e comentou: "Quam polidaa he esta gente, no regimento e governo da terra e no comum trato, tam bestial he em suas gentilidades, no tratamento de seus Deoses e idolatrias"²². O dominicano ressaltou portanto a harmonia das relações sociais, a precisão e ordenamento do Estado; em contrapartida, a religião os afastava da perfeição idealizada pelo cristianismo. Em várias narrativas de viagens, os portugueses encantaram-se com as hierarquias, pelo alto grau de civilidade. O Japão e a China provocaram ainda uma enorme admiração nos homens letrados de Portugal, ocasionando, por vezes, uma comparação entre os Estados, os sistemas administrativos, as justiças e as urbanizações chinesas e portuguesas. "Será talvez interessante observar que a imagem da China nas fontes portuguesas quinhentistas se lê como um retrato da realidade portuguesa da época"²³. Deste modo nota-se que os portugueses foram sensíveis a aspectos da sociedade chinesa, sociedade bárbara e não-cristã, ausentes em Portugal.

A idéia de um evolução do bárbaro ao cristão está presente em dezenas de relatos quinhentistas; a própria catequese procurava levar os selvagens da barbárie à civilização cristã. O jesuíta José de Acosta estabeleceu alguns estágios dessa evolução, criando categorias capazes de abarcar diferentes comunidades não-cristãs ou bárbaras. O religioso

²¹ Gaspar Cruz, *Tractado em que se cõtam muito por estenso as cousas da China, cõ suas particularidades, assi do Reyno Dormus cõposto por el padre frey Gaspar da Cruz da ordem de Sam Domingos. Dirigido ao muito poderoso Rey Dom Sebastiam nossos senhor*, Impresso com licença, 1569, caderno D fol. 5.

²² *Idem, ibidem*, caderno K, fol. V verso.

²³ Loureiro, *op.cit.*, p. 205.

classificou-as por intermédio de "níveis de comunicação", ou seja, pelo seu grau de interação social. Para tanto, levou em consideração a língua, a escrita, a organização do Estado e a religião. O mundo dos bárbaros, segundo Acosta, era dividido em três categorias.

A primeira reuniria os povos organizados em república estável, em cidade fortificada e regidos por leis civis. Nela a escrita é ponto alto na comunicação contando igualmente com a sabedoria de uma casta ilustrada. A religião, apesar de ser bárbara, possui um grau de complexidade muito próximo do cristianismo. Nesta categoria estariam os gregos, romanos, japoneses e sobretudo o chineses. "Embora esses povos fossem verdadeiramente bárbaros e em muitos aspectos contrariassem a lei natural, podiam ser convertidos de forma análoga àquela usada pelos Apóstolos para converter os gregos e romanos"²⁴. Na segunda categoria estariam os povos sem escrita, sem saber filosófico e civil, mas possuindo uma organização social semelhante à primeira. Os mexicanos e os incas estariam neste estágio do desenvolvimento humano. No grau mais inferior da escala humana encontram-se povos de baixos níveis de comunicação, vivendo como animais. O canibalismo é uma característica singular a estes homens, demonstrativa do seu alto nível de ignorância. Boa parte dos ameríndios encontra-se nesta etapa, sendo seres mais próximos do "escravo natural" aristotélico. Assim, considero a tipologia de José de Acosta como representativa da visão européia quinhentista em relação aos povos não-cristianizados. Deste modo, procuro entender a admiração pelos chineses presente na obra de Frei Gaspar da Cruz e de tantos outros viajantes e missionários portugueses.

²⁴ Anthony Padgen, *The fall of natural man*, Londres, Cambridge University Press, 1982, p. 163.

A aguda percepção deste padre permitiu-me olhar para os relatos portugueses sobre os ameríndios sob um outro prisma. Permitiu-me, particularmente, entender a receptividade das narrativas sobre o Brasil entre os intelectuais lusitanos. A falta de curiosidade sobre a vida cotidiana dos índios reforça o encantamento provocado pelo Oriente, sobretudo quando se trata dos grandes impérios, da centralização do Estado, da riqueza e da hierarquia. Os ameríndios não tinham "leis, nem rei, nem fé", andavam nus, na mais suprema miséria. Por tudo isto não poderiam provocar entre os portugueses os mesmos sentimentos que moveram Camões a relatar a epopéia portuguesa nos mares orientais. Portanto, o estudo dos contatos culturais deve ressaltar as particularidades culturais dos povos em contato, do contrário perde-se a complexidade do evento.

Curiosamente, os italianos percorreram um caminho semelhante aos portugueses e não se sensibilizaram com as comunidades indígenas do Brasil. Em compensação, ficaram aficionados pelos incas, maias e astecas. "Os italianos ficaram mais interessados nas 'civilizações' da América (as quais eles tendiam a comparar com os gregos e romanos e mesmo com os chineses) do que com o 'selvagem', feliz ou não"²⁵. A voga pelas altas culturas ameríndias ocasionou o aparecimento de inúmeras coleções de arte, reunindo objetos provenientes da América. O deslocamento deste acervo para a Itália evidencia a curiosidade pelas novas civilizações²⁶. Em compensação, as comunidades menos estruturadas não despertaram o interesse, sendo o pensamento de

²⁵ Aldo Scaglione, "A note on Montaigne's *Des Cannibales* and the humanist tradition", in F. Chiapelli (dir.), *First images of America: the impact of the New World on the Old*, Berkeley, University of California Press, 1976, v.1, p. 66.

²⁶ Detlef Heikamp, "American objects in Italian collections of Renaissance and Baroque: a survey", *ibidem*, pp. 455-482.

Montaigne particular e sem paralelo na Itália.

Michel de Montaigne teceu várias e importantes considerações sobre as culturas ameríndias, apesar de ter permanecido distante dos trópicos. Em princípio, como Jean de Léry, negou à antropofagia as dimensões do canibalismo, pois o consumo de carne humana não possuía um caráter alimentício, sendo um sinal de vingança²⁷. Comparando a realidade do Velho Mundo com a América, Montaigne ressaltou o contra-senso da sociedade européia, presa ao despotismo e a chefes que se mantinham no comando por intermédio da força, enquanto as comunidades indígenas eram baseadas na harmonia, no equilíbrio mantido pelos membros da tribo. O mito do bom selvagem, esboçado por Montaigne, demonstra a fadiga de indivíduos e gerações perante os costumes ditos civilizados. Transformou-se em uma forma de protesto, cuja intenção era atingir e denunciar a estilização dos costumes ditos civilizados. Em Montaigne o mito demonstra a tensão entre natureza e cultura, entre autenticidade e aparência, entre moral natural e moral regulada. Contudo, o mito e a contestação somente tomaram corpo no século XVIII²⁸. Um pensamento igual ao de Michel de Montaigne não se originou além das fronteiras da França, sendo esta percepção do "outro" singular e de enorme repercussão entre os filósofos da ilustração, sobretudo na obra de Jean-Jacques Rousseau.

No entanto, em Portugal, logo depois do descobrimento do Brasil, ocorreram algumas manifestações, nas artes visuais, de temas envolvendo os ameríndios. Dois painéis de Grão Vasco retratam o índio

²⁷ Michel de Montaigne, *Ensaio*, tradução de Sérgio Milliet (Os Pensadores), São Paulo, Abril Cultural, pp. 100-106.

²⁸ Frank Lestringant, *Le huguenot et le sauvage*, Paris, Aux amateurs de livres, 1990, capítulo IV.

em ambientes distantes das florestas, representando-os em cenas bíblicas: *Adoração dos Reis Magos* (c.1501-1506) e *Calvário* (c.1535-1540)²⁹. No centro do primeiro painel há um índio da etnia Tupinambá, ocupando o lugar onde tradicionalmente havia o Mago Negro, Baltazar. Na pintura de Vasco Fernandes encontra-se a primeira representação pictórica de um índio da Terra de Santa Cruz. "Bastaria este facto para que Vasco Fernandes - o Grão Vasco da Lenda - entrasse para a História dos Descobrimentos...". O historiador Pedro Dias considera a inclusão de um índio, em um contexto religioso tão importante, como indício de que os portugueses consideravam promissora a expansão do cristianismo no território descoberto por Pedro Álvares Cabral. Para o historiador, a inspiração para o tema provém da carta de Pero Vaz de Caminha, "onde se relata o seu primitivismo social e disponibilidade ética para a mensagem cristã"³⁰.

Contudo, a carta permite outras interpretações, outras leituras da realidade americana. O índio de Caminha, em repetidas ocasiões, possui feições bárbaras, semelhantes às "alimárias monteses" e à gente bestial. Na carta de Pero Vaz de Caminha encontrei indícios de animalização:

"Os outros dois que o capitão teve nas naus e a quem deu o que já foi dito nunca mais aqui apareceram, do que conluo ser gente bestial e de pouco saber e por isso são assim esquivos. Eles porém, contudo, andam bem curados e muito limpos e nisso me parece, ainda mais, que são como aves, ou alimárias monteses que lhes o ar melhor pena e melhor cabelo que às mansas..."

²⁹ Grão Vasco, *Adoração dos Reis Magos* (1501-1506), do retábulo da capela da Sé de Viseu, Museu Grão Vasco, Viseu; *Calvário* (1535-1540), da capela do Santíssimo da Sé de Viseu, Museu Grão Vasco, Viseu.

³⁰ Pedro Dias, "Apresentação", in *GRÃO VASCO e a pintura europeia do Renascimento*, Lisboa, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1992, p. 25.

A carta comporta outras representações do índio, não mais como bestial, como "alimárias monteses", mas como possíveis cristãos: "gente de tanta inocência que se a gente os entendesse e eles a nós, que seriam logo cristãos, porque não têm nem atendem a nenhuma crença"³¹. Considerar o índio como animal significa, obviamente, desconsiderá-lo como homem e como possível cristão. A ambigüidade da carta de Caminha é evidente: por que razões ora os índios são bestiais, ora são gentios? No entanto, não restam dúvidas de que o índio de Vasco Fernandes é um gentio, sendo uma impressão recorrente entre os primeiros relatos sobre a Terra de Santa Cruz.

No segundo painel, *Calvário*, encontra-se uma representação do índio como Bom-Ladrão, dividindo a composição com Jesus Cristo. O contato mais estreito entre portugueses e ameríndios, e os desvios da fé repetidamente atribuídos aos últimos, seriam responsáveis pela representação do índio como Bom-Ladrão, "esse homem que, vivendo desde sempre no pecado, conseguiu a salvação através da revelação da Palavra de Cristo"³². Porém, a interpretação de Pedro Dias não é convincente, havendo dúvidas se existiria realmente um índio no painel em questão. No entanto, partindo do pressuposto da existência de um índio na tela mencionada, a evolução do tema explicaria um outro quadro sem autoria e intitulado *O Inferno*, exposto no Museu Nacional de Arte Antiga de Lisboa³³. Assim, inicialmente o índio é um gentio;

³¹ Pero Vaz de Caminha, *A carta de Pero Vaz de Caminha*, Estudo crítico, paleográfico-diplomático de José Augusto Vaz Valente, São Paulo, Edição do fundo de pesquisas do Museu Paulista da Universidade de São Paulo, 1975, pp. 158 e 176.

³² Pedro Dias, *op.cit.*, loc.cit.

³³ *Inferno* (meados do século XVI), Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa.

passadas algumas décadas do primeiro contato, o índio é um pecador arrependido; em seguida, há uma representação como Lúcifer, como ser demoníaco. Porém a mutação do tema não ocorreu de modo tão linear, pois Dagoberto Markl considera que o quadro *O Inferno* data das primeiras décadas do século XVI, sendo com certeza anterior ao *Calvário*.

O Inferno descreve uma cena de castigos, de punição dos sete pecados capitais. As sentenças parecem provir de Lúcifer, o diabo índio, que sentado observa a execução das penas. Há ainda uma outra menção ao Brasil, um diabo-ave, que coberto de penas de papagaios, carrega um sodomita, conduzindo-o para o local onde será devidamente torturado. Dagoberto Markl realizou uma leitura interessante da cena e disse:

"Curiosamente, o índio parece entendido, pelos pintores e encomendadores portugueses, como símbolo do Bem, embora pagão convertido (O Rei Mago), e do Mal (Lúcifer). No entanto, a contradição é aparente, porquanto o *Inferno* tem que ser, neste caso, entendido como uma MORALIDADE - à maneira de Gil Vicente - na qual Lúcifer actua como um justiceiro enviado por Deus para denunciar e punir os pecados dos homens"³⁴.

As crônicas portuguesas da primeira metade do século XVI raramente representam o índio como demoníaco. Tal figuração torna-se recorrente nos escritos dos jesuítas, sobretudo no teatro de Anchieta. No *Auto representado na festa de São Lourenço*, datado dos fins do século XVI, o Diabo não castiga, não pune, mas promove tentações, afasta os índios dos preceitos cristãos. O Guaixará é "o bêbado, grande

³⁴ Dagoberto L. Markl, "Descobrimto ou uma arte de fixação", *Vértice*, 3 (2ª série), 1988, p.20. Sobre a datação ver: "Introdução ao estudo do 'Inferno' do Museu Nacional de Arte Antiga", *Boletim Cultural* (Póvoa de Varzim), XXVI (2), 1989, pp. 541-561.

boicininga, jaguar, antropófago, agressor, andirá-guaçu que voa, demônio assassino". Enquanto Aimbirê possui chifres, range os dentes, mostra as garras³⁵. O demônio de Anchieta reúne propriedades de animais nativos. Cobra, morcego, jaguar eram, com certeza, as feras que habitavam a imaginação dos silvícolas, às quais o missionário recorreu para traduzir o temor, os perigos que acometiam os índios alheios à palavra do Senhor. O Diabo, portanto, perde as características européias, afasta-se do protótipo caprino, trazendo as cores dos trópicos e das ameaças das florestas. Vale lembrar que o imaginário europeu certamente está presente na escolha destes animais como seres demoníacos, pois as cobras e os morcegos constituíam demônios familiares.

Em *O Inferno*, o Lúcifer veste penas verdes e transforma-se em um papagaio, da cor do exotismo americano. A imagem demoníaca não é um índio, mas o maligno travestido pelo exotismo. A máscara usada pelo Diabo reforça o caráter de fantasia, de indumentária. Contudo, o Diabo não dirige sua fúria contra os índios, mesmo porque o papagaio não é uma ameaça das florestas. Na tela, as mais diversas formas de punição acometiam a homens e mulheres brancos, seja seculares ou religiosos. No quadro, o Lúcifer é verde para ressaltar o exotismo, a alteridade, expressando o temor pelo desconhecido, o pavor que acometia homens alheios à realidade americana.

Deste modo, a migração do tema do Brasil para as telas portuguesas fez-se na forma e não no significado, pois o simbolismo da

³⁵ José de Anchieta, *Poesias*, transcrições, traduções e notas de M. de L. de Paula Martins, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/EDUSP, 1989, pp. 701 e 709.

representação do índio somente trava diálogo com a cultura européia³⁶. Ou melhor, o índio enquanto forma, como figura, possui um significado, um sentido, diferente daqueles das narrativas de viagem, havendo um descompasso entre o índio das telas e o índios dos viajantes e cronistas. Enfim, a realidade americana não explica o simbolismo da pintura. As crônicas e as narrativas de viagens pouco contribuíram para o aparecimento do índio na pintura portuguesa. O contrário, no entanto, ocorreu na coleção dirigida por Théodore de Bry.

A pintura portuguesa na era dos descobrimentos dedicou-se a motivos religiosos. As cenas bíblicas povoam as telas dos mestres lusitanos. A Virgem, Cristo, São Jerónimo e as tentações do Diabo constituem temas preponderantes na pintura. Deste modo, considero pouco provável a existência de telas retratando o índio e o ambiente americano. No entanto, um outro tipo de iconografia demonstra conexões explícitas com a realidade do Novo Mundo, particularmente repete temas recorrentes entre as crônicas de viagens. A cartografia portuguesa do século XVI constitui, sem dúvida, o maior acervo de imagens portuguesas dedicadas aos ameríndios. Nos mapas a tradição indígena é representada com os mesmos detalhes dos relatos de viagem ou das missivas escritas pelos primeiros jesuítas.

Alguns temas repetem-se, constituindo verdadeiros clichês. A antropofagia é caracterizada pelo aprisionamento da vítima, o esquartejamento do corpo e o cozimento da carne humana. A carta de Diogo Homem de 1558 descreve um grupo de índios dispostos em torno de uma fogueira, nela há pernas e braços humanos. Ao lado, há uma árvore onde os nativos penduraram uma cabeça dois braços e pernas³⁷.

³⁶ Sobre a relação entre forma e significado ver: E. Panofsky, *Significado das artes visuais*, São Paulo, Perspectiva, 1979, pp. 47-87.

³⁷ Diogo Homem, "Atlas de doze folhas" (1558), British Museum, Londres, in *PORTUGALIAE*

Em outro mapa de Diogo Homem de 1568, há um homem nu e barbado, próximo de uma fogueira com dois espetos suspensos, contendo uma perna, uma cabeça e dois braços³⁸. Em um mapa da década de 1590, encontrei maiores detalhes sobre o ritual de antropofagia. As imagens representam as etapas da cerimônia: 1 - Inicialmente a cena apresenta um índio atado pela cintura por corda, dois outros seguram suas extremidades, enquanto um quarto está pronto para desferir um golpe de tacape sobre a cabeça. 2 - Em seguida, a narrativa pictórica representa um índio deitado sobre algo semelhante a uma cama, enquanto um segundo corta-o em pedaços - uma perna já se encontra no chão. O protagonista da cena segura com a mão direita uma grande faca, na posição apropriada para desferir mais um golpe sobre o corpo da vítima. Este motivo é recorrente em quase todas as coleções de imagens sobre o Novo Mundo, desde as primeiras publicações das cartas de Américo Vespúcio³⁹.

Os mapas portugueses do século XVI apresentam muitos outros temas, contendo detalhes preciosos para a análise iconográfica. O pragmatismo português, ressaltado por Sérgio Buarque de Holanda, novamente se afirma. Nas cartas, há referência aos costumes indígenas, às suas armas, às atividades extrativas do pau-brasil, à coerção do colonizador, ao canibalismo e à cordialidade do gentio, demonstrando que a realidade americana deveria constar nos mapas. Há ainda

Momumenta Cartografica, por Armando Cortesão e Avelino Teixeira da Mota, Lisboa, Comemoração do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1960, plate n. 108.

³⁸ Diogo Homem, "Atlas de 28 folhas" (1558), *Sächsische Landesbibliothek*, Dresden, *ibidem*, plate n. 108.

³⁹ Anónimo Bartolomeu Lasso - Petrus Plancius (1592-1594), *ibidem*, plate n. 381.

representações pictóricas do índio como gentio e como bárbaro, repetindo os mesmos *topoi* encontrados nas crônicas e narrativas de viagem. Enfim, o homem e a natureza americanos entraram no Renascimento português por intermédio da cartografia, auxiliando aos desbravadores do Novo Mundo a cumprir sua missão "civilizadora".*

* A pesquisa realizada nos arquivos portugueses foi financiada pela CAPES e orientada pelo Professor Francisco Bethencourt da Universidade Nova de Lisboa. Conte também com a valiosa colaboração de Joaquim Oliveira Caetano, pesquisador do Museu Nacional de Arte Antiga de Lisboa.