

## Parte I - Vozes afluentes do colonizador: o verbo inaugural do mito americano

Os Brasis serão Brasil: da antropofagia ao rosário (José de Anchieta)

Luzia Aparecida Oliva dos Santos

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SANTOS, LAO. *O percurso da indianidade na literatura brasileira: matizes da figuração* [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. 447 p. ISBN 978-85-7983-020-4. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

## 2

# OS BRASIS SERÃO BRASIL: DA ANTROPOFAGIA AO ROSÁRIO (JOSÉ DE ANCHIETA)

*Quando um indígena passa da condição de índio tribal – em que sua consciência é seu ethos específico – para a condição genérica de ‘índio civilizado’, a antiga consciência começa a ruir e a se decompor para dar lugar a uma forma que permanece sendo étnica, mas já corresponde, como mentalidade, à sua nova condição. [...] Nessas circunstâncias, cada um dos corpos ideológicos apresentados ao índio é uma consciência ‘do outro’ que busca minar a consciência do índio em suas bases de sustentação.*

(Darcy Ribeiro)

No texto anterior, em que foram apontados os caminhos da *Carta de Achamento* do Brasil, o índio é pontuado muito mais pela vertente idílica do que demoníaca, conforme as concepções formadas pelos europeus a esse respeito. Na avidez colonial, Caminha enaltece a terra fértil com intenções exclamativas, que superlativam a natureza e seus habitantes. Decorrente desses ideais originou-se um conjunto de textos ufanistas que se prolongaram até a metade do século XVIII, ainda com motivações da terra e do nativo. Cada um possui um fim estabelecido, como o de elogiar ou de ser apenas utilitário. Permeia-os uma linha comum, que ora se atém à justificação dos elogios, ora se pauta no registro da história real e não na fantasia.

Nesta leitura, pretende-se percorrer, em parte, textos do padre José de Anchieta, o jesuíta que viveu em meio aos índios, propagando a fé cristã, sob o patrocínio do rei de Portugal. Posteriores aos franciscanos, que já estavam no Brasil, os jesuítas chegaram em 1549, em companhia do primeiro

governador do Brasil, Tomé de Sousa, a mando do rei D. João III e por ordem do padre Inácio de Loyola. Manuel da Nóbrega figura entre os primeiros a chegar, junto aos demais padres e irmãos da Companhia. Outros vieram posteriormente, entre 1550 e 1553, ano em que José de Anchieta desembarcou, em julho, ainda irmão da Companhia, juntamente com o governador Duarte da Costa. Somente em 1565, tornou-se padre, na Bahia, ordenado pelo bispo D. Pedro Leitão.

É necessário, antes de tudo, compreender que a presença dos jesuítas no Brasil não se fez por méritos de ação evangelizadora apenas, como muitos dos relatos apontam. Desde a *Carta de Caminha* é visível a dupla intenção da catequese, uma vez que o invasor lia na ausência de símbolos e credos uma lacuna cultural a ser preenchida pela doutrina católica, como instrumento de salvação dos “gentios”, considerados bárbaros, mas que formariam uma nova sociedade a partir de sua inserção nos valores europeus. Enquanto o patriarcado via no indígena um farto trabalho escravo, os jesuítas os tiveram como matéria-prima a ser lapidada pela imposição do Evangelho, segundo o poder do invasor, a fim de torná-los aptos ao serviço do reino.

Se a catequese inaciana obedecia aos interesses europeus, certamente não se harmonizou com a realidade indígena, uma vez que as tendências naturais não foram respeitadas, tal qual o fizeram os franciscanos. Ansiosos pela salvação das almas gentis, os jesuítas não acataram os costumes, não lhe consentiram a liberdade em que viviam, nem tampouco observaram os talentos que possuíam. Na obsessão de torná-los letrados e adeptos ao cristianismo, sujeitaram-nos a todo tipo de aculturação, usando a língua como maior artifício. Os resultados desse massacre, revestido de catequese, não poderiam ter tido outro índice.

Além da hostilidade, posta sem nenhum senso, os indígenas sofreram os efeitos na “erradicação do espírito autóctone, desde a imposição do vestuário, verdadeiro suplício para os índios, até a ruptura da sua divisão do trabalho, do sistema econômico, da moral sexual e da atitude religiosa” (Merquior, 1996, p.18). Ante os inúmeros desencontros, os jesuítas deram preferência às crianças, uma vez que os adultos se esquivavam da doutrina, mesmo com os castigos aplicados, semelhantes aos dos escravos. Explicam-se, por meio desses aspectos, os motivos pelos quais fugiam do poder invasor, que, além de lhe usurparem a existência, transformavam-nos em seres desarmados diante da estúpida experiência colonial.

O quadro desenhado tem uma dimensão de horror, como se vê na documentação do Padre Anchieta, em suas cartas, informações, fragmentos históricos e sermões, produzidos paralelamente à obra “literária”, nos quais são colocadas a lume as cenas reais que a ficção impermeabilizou com seu verniz multicolor. Nesses documentos encontra-se uma face da produção jesuítica que difere do teor poético do primeiro intelectual a escrever no Brasil das coisas e gentes do Brasil. Nos 44 anos de missão realizada na nova terra, Anchieta não só observou, como fez Caminha, mas inseriu-se num ambiente avesso ao imaginado na Europa. Os apontamentos que fez acerca dos indígenas em suas cartas, de modo especial, não contêm o teor poético e a harmonia religiosa presente nos poemas escritos em tupi. A apresentação dos nativos, feita na Carta I, escrita em Piratininga, referente ao quadri-mestre de maio a setembro de 1554, deixa evidente o total desconhecimento em relação à cultura autóctone, como se pode ver no excerto que segue:

estes entre os quais vivemos estão espalhados 300 milhas (segundo nos parece) pelo sertão; todos eles se alimentam de carne humana e andam nus; moram em casas feitas de madeira e barro, cobertas de palhas ou com cortiças de árvores; não são sujeitos a nenhum rei ou capitão, só têm em alguma conta os que alguma façanha fizeram, digna do homem valente, e por isso comumente recalcitram, porque não há quem os obrigue a obedecer; os filhos dão obediência aos pais quando lhes parece; finalmente, cada um é rei em sua casa e vive como quer; pelo que nenhum ou certamente muito pouco fruto se pode colher deles, se a força e o auxílio do braço secular não acudirem para domá-los e submetê-los ao jugo da obediência. [...] e não moderam a insaciável raiva nem com o sentimento do parentesco. (Anchieta, 1988, p.55)

Embora Roncari (2002, p. 62) atente à necessidade de ler a obra de Anchieta “como um religioso num tempo ainda essencialmente religioso”, ao qual “não podemos atribuir-lhe ideias, sentimentos e valores fora desses limites, nem esperar dele atitudes que fugiam às perspectivas dos homens de seu tempo”, é, no mínimo, instigante ler o excerto citado e apreender dele o pensamento de um conhecedor da filosofia cristã. Ainda que não se trate de um etnólogo, a expectativa criada em torno de um religioso de sua grandeza leva a depositar-lhe uma conduta fraterna, no mínimo, de respeito ao outro, encontrada nas linhas gerais do catolicismo, salvo os hiatos históricos desa-

bonadores. Em poucas linhas, seu discurso nivela os indígenas aos canibais, descreve as casas sucintamente, aponta para a ausência de um rei, como se houvesse a necessidade de tê-lo, visto pelo seu sistema de governo, além de acusá-los de total desobediência, imputando à atitude livre dos filhos um fator negativo. Somado a esses aspectos, acentua o caráter desigual pela afirmação de individualidade no comando das casas, o que contraria outras passagens posteriores em que elogia a atitude coletiva de morar e de dividir o alimento em harmonia.

Para justificar o cenário descrito, somente a tradição eurocêntrica, ou “o braço secular”, poderia submeter e dominar uma população tão adversa aos olhos do invasor. Se Anchieta olha e sente como um religioso as circunstâncias da colonização, certamente o faz sob abrigo da congregação a que pertence e do governo a que serve, pois a intenção de dominar alguém, como se “doma” um animal, diverge de qualquer filosofia religiosa, seja ela pautada por Cristo, Buda, ou outra divindade professada. Não há como eximir o literato jesuíta de um preconceito exacerbado diante da cultura pueril, ao atribuir-lhes comparações dissonantes a um religioso: “não quererão chegar-se ao culto da fé cristã; pois são de tal forma bárbaros e indômitos, que, parecem aproximar-se mais a natureza das feras do que a dos homens” (Anchieta, 1988, p.56).

A bestialidade, pontuada também em Caminha, passa a ser um dos motivos reiterativos das cartas e informações encaminhadas ao reino, como prova de que a catequese seria o bálsamo a curar um desvio, que se opõe ao círculo dos preceitos cristãos: “nos campos e florestas andam e rompem como bichos” (ibidem, p.441). O aspecto da bestialidade está presente numa série de textos recortados neste percurso de leitura. O que se pode apreender de sua constância é que o valor simbólico impresso difere como manifestação a ser apagada ou resguardada. Em Anchieta prevalece o teor negativo, de um ser bestial desprovido de cristandade, conseqüentemente, alvo da inserção de valores que o elevasse à condição igualitária do invasor. A bestialidade, portanto, deveria ser retirada para que o novo homem surgisse. Em outros textos, como *Iracema*, *Jupira* e *Meu tio o Iauaretê*, a aproximação com as características decorre da necessidade de incorporar a personagem a um contexto. As personagens Iracema e Jupira são comparadas a animais em detrimento das mudanças das ações e de atitudes que revelam similaridades com determinados traços, seja a fragilidade do saí, seja o poder traiçoeiro da boicininga. No texto rosiano, no entanto, o re-

torno do mestiço à condição de animal se faz necessária, é algo que deve ser resguardado para que recupere a identidade totêmica, como se verá na análise posteriormente.

Assim, em *Anchieta*, todos os caminhos devem levar à conversão, entendida como um ato de anulação da bestialidade. As sessões a que foi submetido o nativo pelos jesuítas dão conta de um ritual que tende à dominação por meio dos conceitos cristãos que lhe restituiria a humanidade:

na doutrinação dos Índios guardamos a mesma ordem: duas vezes por dia são chamados à igreja, pelo toque da campainha, ao qual acodem as mulheres daqui e dali, e lá recitam as orações no próprio idioma, recebendo ao mesmo tempo contínuas exortações, e se instruindo em tudo quanto respeita ao conhecimento da fé. (ibidem, p.97)

Aliada à imagem referida está a de um povo violento, desejoso de guerra, como se esses rituais fossem negativos aos índios e aceitáveis aos europeus: “esta gente é tão carniceira, que parece impossível que possam viver sem matar” (ibidem, p.192). Dessa maneira, os então reconhecidos “selvagens” (ibidem, p.441) são moldurados em cenas tipicamente construídas pelo imaginário invasor, que traduz seus traços como “horrores da gentildade” (ibidem, p.82). Além disso, “têm grandíssimas guerras entre si, umas nações contra outras, o que é comum em toda a Índia do Brasil” (ibidem, p.82), e são investidos “de mui pouca capacidade natural”, “não têm escrita, nem caracteres, nem sabem contar, nem têm dinheiro” (ibidem, p.441).

O lastro de imagens segue pelo aspecto da moralidade, em que “as mulheres andam nuas e não sabem se negar a ninguém, mas até elas mesmas cometem e importunam os homens, jogando-se com eles nas redes porque têm por honra dormir com os Cristãos” (ibidem, p.78). A leitura do quadro, feita por *Anchieta*, prolonga o código instituído na *Carta de Caminha*, em que o “corpo individual se transforma em cenário e lugar em que certas partes são obscenas”, justificados apenas em caso de “ignorância imputável”, atribuído ao indígena, por encontrar-se em “estado de inocência absoluta” (Chamie, 2002, p.31). *Anchieta* prescreve um cenário moral do colonizador em que a nudez individual fere a integridade do corpo social, representado pelo poder da Igreja, que inflige o sagrado e o pecaminoso à cultura nativa, desprovida desses limites.



O mesmo aspecto é empregado ao descrever o casamento entre os nativos: “casam sem dote e às vezes servem aos pais por casar com as filhas; [...] amam muito os filhos, mas não procuram deixar-lhes heranças” (Anchieta, 1988, p.442). Fica evidente a ignorância do invasor frente aos hábitos seculares de uma cultura ainda não tocada pelo imperialismo europeu, voltado para o casamento como instituição em que se agregam valores destinados ao futuro, uma prática especialmente contrária à tradição indígena, pautada na liberdade e na ausência de acúmulo de riquezas:

os Índios do Brasil parece que nunca têm animo de se obrigar, nem o marido à mulher, nem a mulher ao marido, quando se casam: e por isso a mulher nunca se agasta porque o marido tome outra ou outras, reste com elas muito ou pouco tempo, sem ter conversação com ela, ainda que seja a primeira; e ainda que a deixe de todo, não faz caso disso, porque se é ainda moça, ela toma outro, e se é velha assim fica sem esse sentimento, sem lhe parecer que o varão lhe faz injúria nisso, sobretudo se isso o serve e lhe dá de comer, etc. E de ordinário tem paz com suas comborças, porque tanto as têm por mulheres de seus maridos como a si mesmas. (ibidem, p.456)

Os textos de Gabriel Soares e de Claude D’Abbeville, segundo Afrânio Peixoto, em nota explicativa ao texto de Anchieta, davam conta das relações matrimoniais entre os tupinambás, que ora contestam, ora confirmam o depoimento do jesuíta. O que os singularizam, no entanto, é a ausência de qualquer sentimento de ciúmes entre as índias e o número de mulheres destinadas a um homem, dois aspectos insólitos ao herdeiro e defensor do cânone católico: “casamentos de ordinário não celebram entre si e assim um tem três e quatro mulheres, posto que muitos não têm mais que uma só e, se é grande principal e valente, tem dez, doze e vinte. Tomam umas e deixam outras...” (ibidem, p. 337).

Ao lado da estranheza causada pela poligamia, encontra-se, também, nos relatos anchietanos, a referência a traços de comportamento que nivelam a indianidade à civilização invasora, como se nota no excerto referente a um índio Carijó, etnia considerada de fácil conversão: “mui bom cristão, homem mui discreto e nem parece ter cousa alguma de índio” (ibidem, p.90). Ser índio, no tecido discursivo do jesuíta, é estar fora do âmbito civilizatório, e reafirma a vertente de que somente o batismo cristão o salvaria

da barbárie. O desafio era, então, conquistar as almas dos “brasis”, o que seria satisfatório se desenvolvido a partir das mentes mais jovens: “temos uma grande escola de meninos Índios, bem instruídos em leitura, escrita e em bons costumes, os quais abominam os seus progenitores” (ibidem, p.89). Nota-se, no excerto, a visível “consolação” do invasor, em perceber a alteração dos hábitos dos jovens em relação à cultura tradicional.

Dentre o conjunto de aspectos negativos configurados nos relatos e informações de Anchieta (1988, p.84), destaca-se o ritual de antropofagia:

têm por sumo deleite comer-se uns aos outros, e muitas vezes vão à guerra e havendo andado mais de cem léguas, se cativam três ou quatro, se tornam com eles e com grandes festas e cantares os matam, usando de muitas cerimônias gentílicas, e assim os comem, bebendo muito vinho, que fazem de raízes, e os miseráveis dos cativos se têm por mui honrados por morrer morte, que a seu parecer, é mui gloriosa.

Prevalece no relato o que é observado, sem a preocupação de compreender o significado do ritual, concebendo, entre outros, o hábito antropofágico como intervenção do demônio. Da mesma maneira, os pajés são figuras não aceitáveis, por adotarem ações de feitiçaria e responsáveis pelo canibalismo: “são mui apreciados dos Índios, persuadem-lhes que em seu poder está a vida ou a morte; não ousam com tudo isto aparecer diante de nós outros, porque descobrimos suas mentiras e maldades” (ibidem, p.83). Marcados pelo poder de orientar os indígenas, os pajés representavam a ameaça constante ao projeto de catequese, pois tinham a seu favor a língua, as crenças particulares e o poder de se comunicarem com os mortos, motivo primordial para os jesuítas exigirem sua extinção, uma vez que dizem ter “um espírito dentro de si, com o qual podem matar, e com isto metem medo e fazem muitos discípulos comunicando este seu espírito a outros com os defumar e assoprar, e às vezes é isto de maneira que o que recebe o tal espírito treme e sua grandissimamente” (ibidem, p.339).

Ao enumerar os aspectos pertinentes à cultura nativa, Anchieta classifica de acordo com as intenções abrigadas em seu discurso de testemunha. Os carijós pertencem à etnia “mui mais mansa e capaz das coisas de Deus; estes estão já debaixo do poder do Imperador” (ibidem, p.84); os “Ibirajáras, dos quais temos notícia são mui chegados à razão, porque obedecem a



um senhor e não têm mais de uma mulher, nem comem carne humana, nem têm idolatria nem feitiçaria alguma, [...] se diferenciam muito dos outros Índios” (ibidem, p.84); os mais políticos “são os Tupinambás, senhores da Baía, e Tupinaquins [...] que dantes viviam pela costa do mar e ainda todos estes são gente de mui pouca capacidade natural” (ibidem, p.441). Há referências aos tapuias e aos tamoios, sem muitos atributos, mas unidos em torno da guerra, aspecto abominado pelo jesuíta.

Quanto ao aspecto físico observado, Anchieta não difere do texto de Caminha, ao priorizar a perfeição: “quase nenhum se encontra entre eles afetado de deformidade” (ibidem, p.139); “vermelhos de cor, de mediana estatura, a cara e os mais membros mui bem proporcionados; o cabelo é cor-redio de homens e mulheres” (ibidem, p.441). Dentre os hábitos, destaca que “são dados ao vinho que fazem a seu modo [...]. Vivem muitos juntos em umas casas mui grandes de palma que chamam ocas e com tanta paz que põem espanto, e como terem as casas sem portas e suas cousas sem chave por nenhum modo furtam uns aos outros” (ibidem, p.442).

Além da bebida e da moradia, a comida é descrita como “uma farinha de pau, que se faz de certas raízes, que se chamam mandioca, as quais são plantadas e lavradas a este fim, e se se comem cruas ou assadas ou cozidas matam, porque é necessário deixá-las em água até que apodreçam, e depois de apodrecidas se fazem em farinha” (ibidem, p.83). Ao apresentar o principal alimento existente na nova terra aos Irmãos da Companhia, o jesuíta insere o ato solidário dos nativos, raramente pontuado em seu discurso: “também os Índios nos dão algumas vezes alguma carne de caça e alguns peixes e muitas vezes Nosso Senhor, de onde menos esperávamos nos socorre” (ibidem).

Como a visão negativa da cultura prevalece no relato, com pequenas exceções, os mitos e lendas são agrupados em torno do aspecto demoníaco, conforme se poderá ver no excerto que segue, no qual são apresentadas personagens da mitologia ameríndia:

espectros noturnos ou antes demônios com que costumam os Índios aterrorar-se. [...] certos demônios a que os brasis chamam corrupira, que acometem aos Índios muitas vezes no mato, dão-lhes de açoites, machucam-os e matam-os. São testemunhas disto os nossos Irmãos, que viram algumas vezes os mortos por eles [...].

Há também nos rios outros fantasmas, a que chamam Igpupiára, isto é, que moram n'água, que matam do mesmo aos Índios. [...]

Há também outros, máxime nas praias, que vivem a maior parte do tempo junto do mar e dos rios, e são chamados baetatá, que quer dizer “cousa de fogo”, o que é o mesmo como se dissesse “o que é todo fogo”.

Há também outros espectros do mesmo modo pavorosos, que não só assaltam os Índios, como lhes causam dano; o que não admira, quando por estes e outros meios semelhantes, que longo fora enumerar, quer o demônio tornar-se formidável a estes brasis, que não conhecem a Deus, e exercer contra eles tão cruel tirania. (ibidem, p.139)

Além dos citados, faz alusão, também, ao mito do dilúvio, que, entre os indígenas, possui uma história “muito confusa, por lhes ficar de mão em mão dos maiores que contam a história de diversas maneiras” (ibidem, p.340). É possível reconhecer na descrição dos mitos e lendas a ambiguidade da interpretação, que se move nos campos polares do que parece ser causador de espanto e do registro, que se irá dispor, posteriormente, ao serem coletados como matéria-prima da oralidade, transubstanciada na literatura em diferentes momentos históricos. Sendo Anchieta um produtor da educação escrita, não reconhece a tradição do mito que se refaz por meio das histórias orais de uma cultura ágrafa, como a encontrou. Ainda entre os mitos, refere-se a dois homens que andavam entre eles: “Çumé, que deve ser o apóstolo S. Tomé” e “Maira, que dizem que lhes fazia mal e era contrário de Çumé” (ibidem, p.340). Para o jesuíta, essas eram “invenções”, como as máscaras que faziam para ofertar “em uma casa escura”, a que em sentido geral chamavam de “Caraiba”, e, por isso, seu significado estendeu-se aos portugueses, “tendo-os por cousa grande, como de outro mundo, por virem de tão longe por cima das águas” (ibidem, p.340).

Como se nota no percurso feito até aqui, os relatos dão um panorama do que seria a civilização ameríndia em sua essência, tal como concebida nas pinturas e nos textos anteriores a Anchieta, que povoaram a imaginação europeia. Diante dessa concepção, o índio passa a ser um alvo certo a ser atingido pela catequese, como solução para os “desvios” observados. Uma das características acentuadas pelo jesuíta é a rebeldia à rigidez dos ritos e da pregação, como escreve ao padre geral: “há tão poucas cousas dignas de se escrever, [...] porque os adultos a quem os maus costumes de seus pais

têm convertido em natureza cerram os ouvidos para não ouvir a palavra da salvação” (ibidem, p.155). A recusa, segundo o relato, desencadeou a fuga dos nativos, acentuando a perspectiva do homem a ser dominado ante a indisponibilidade ao exercício da fé cristã:

a maior parte destes (como nas cartas passadas disse) fez outras moradas não longe daqui, onde agora vivem, porque ultra de eles não se moverem nada às cousas divinas, persuadiu-se-lhes agora uma diabólica imaginação, que esta igreja é feita para sua destruição, em a qual os possamos encerrar e aí ajudando-nos dos Portugueses, matar aos que não são batizados e aos já batizados fazer nossos escravos, isto mesmo lhes dizem outros Índios. (ibidem, p.108)

A fuga, vista como elemento de recusa da catequese implica outras questões, não impressas no excerto acima pelo jesuíta, em função de sua história e de seu objetivo. A causa, segundo o relato, devia-se aos “agravos que recebiam dos Portugueses, que os cativavam, ferravam, vendiam, apartando-os de suas mulheres e filhos com outras injúrias que eles sentem muito”, havendo a necessidade de pedir ao rei “que não sejam cativos nem os possa ninguém ferrar, nem vender” (ibidem, p.443). Considerado o distanciamento no tempo e observados os apontamentos, percebe-se que os nativos não agiam sob “diabólica imaginação”, como interpretou sob propósitos cristãos. Agiram, antes de tudo, em defesa de sua tradição, não se deixando exumar, pela religião do outro, até que os confinassem nos becos mais remotos do território. Mesmo reagindo ao capcioso projeto de confinamento e de desestabilização de suas raízes, foram alcançados, e a história registrou, posteriormente, os seus efeitos.

O poder de convencimento dos jesuítas sobre a cultura autóctone alcançou tal dimensão que os poucos indígenas convertidos passaram a agir conforme os “ensinamentos” recebidos. Um dos relatos de Anchieta (ibidem, p.99) assinala a violência com que a catequese se instalou no meio:

Se por acaso algum deles se entrega a qualquer ato, que saiba aos costumes gentios, ainda que em proporções mínimas, quer nos trajes, quer na conversação, ou qualquer outra cousa, imediatamente o censuram e o escarnecem.

Como eu encontrasse um deles, tecendo um cesto ao Domingo, no dia seguinte o levou para a escola e, na presença de todos, o queimou, porque o co-

meçara a tecer no Domingo: muitos conhecem tão bem tudo quanto respeita à salvação, que não podem alegar ignorância perante o tribunal do Senhor. Contudo tememos que eles, quando chegarem a idade adulta, condescendendo com a vontade dos pais, ou no tumulto da guerra, a qual dizem que frequentemente se faz, e quebrada a paz entre eles e os cristãos, voltem aos antigos costumes.

É notável, no entanto, que, ao mesmo tempo que se estampa o efeito da destribalização por meio da inserção do culto ao dia sagrado cristão, Anchieta aponta para um dos maiores empecilhos da conversão. Há o medo constante do retorno do nativo a suas origens, autenticando, assim, a ineficácia do método de abordagem. Lê-se na atitude do homem nativo, o que Castro (2002) denominou “a inconstância da alma selvagem”, ao referir-se ao *Sermão do Espírito Santo*, de Vieira, do qual se destacou a epígrafe deste livro. Segundo o antropólogo, o tema da inconstância impressa no sermão poderia ser resumido numa frase: “o gentio do país era exasperadoramente difícil de converter” (ibidem, p.184). O mesmo pode ser dito acerca de Anchieta, vista a preocupação em registrar a conduta receptiva do índio, a princípio, para, posteriormente, lançar a dúvida sobre tal postura. Diante disso, Castro (2002, p.185) conclui que “esse gentio sem fé, sem lei e sem rei não oferecia um solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deitar”. Comparados não ao símile europeu da “estátua de murta”, mas ao ambiente natural, os índios mais se parecem com a “mata que os agasalhava, sempre pronta a se refechar sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura”. Ainda que parecessem crédulos aos olhos do missionário, continuavam incrédulos, considerado o permanente retorno às crenças, manifestado na idade adulta.

Dentro desse arcabouço apostólico, o batismo cristão desponta como uma das vias para solidificar o projeto de aliciamento dos índios. A administração do sacramento é feita diante de situações adversas, em que o jesuíta se apropria do momento de desolação, como o fez junto aos doentes, aos quais lhe concedia a “salvação” pelo batismo:

todavia, quando caem em alguma enfermidade, de que parece morrerão, procuramos de os mover, a que queiram receber o batismo, porque então comumente estão mais aparelhados; [...] adoeceu um destes catecúmenos em uma aldeia nos arrebaldes de Piratininga e fomos lá dar algum remédio, principalmente

para sua alma: dizíamos-lhe, que olhasse para a sua alma, e que deixando os costumes passados, se preparasse para o batismo.

Adoeceu outro em outro lugar [...] visitei-o [...] com palavras brandas o persuadia a tomar o batismo [...] ‘pois que assim é, te batizarão e alcançarás a eterna salvação’; mas não somente não consentiu, que cobrindo a cara me deixou, sem dizer mais palavra, e no outro dia, permanecendo na mesma obstinação, morreu. (Anchieta, 1988, p.155-6)

A mecânica da docilidade vista em Caminha, na troca de objetos, desnuda-se em Anchieta de uma forma sacrificial, em que o objeto de troca não é mais o arco e flecha por um instrumento de ferro, e sim a alma do “gentio” pela adesão ao catolicismo. O prêmio, portanto, deixa a esfera material para abrigar-se na espiritual, mesmo que imposto pela vontade do invasor, sem a disponibilidade do nativo. Se Caminha atua como árbitro no julgamento de ações ante o homem americano, Anchieta fala em nome de um deus, que lhe outorga poder sagrado.

Como se pode notar, a apresentação do habitante é matizada de acordo com a reação do indígena, estimulada pelo assédio. Nomeia-o segundo as variações de sentido que atribui às situações de abordagem, elaborando, assim, um roteiro balizado pelo olhar da retórica da diferença em que destitui o selvagem de suas especificidades. Ao nativo são imputados os atributos de bestialidade, imperfeição e inferioridade, que permitem ao conquistador tê-lo como propriedade, torná-lo dependente e fazê-lo obediente. Para anular o dominado, o invasor coloca-se como espelho que reflete o modelo a ser seguido, levando-o a livrar-se dos costumes naturais e inserir-se na cultura impositiva.

Nos relatos das cartas e informações sobre os “Brasis”, Anchieta não vê a ausência de símbolos, ritos e costumes da cultura indígena como referência de um centro organizado, considera-o disperso e anárquico, passível de ser redimido somente pela conversão. Compreendidos esses limites polares do “olhar fechado” do jesuíta, é possível visualizar o motivo pelo qual seu roteiro dá ênfase muito mais aos aspectos negativos do índio, do que seus dotes originais. As poucas inserções em que se deixa seduzir pelos selvagens sugerem necessidade ou reserva. São notados como portadores de algum traço positivo, quando “dão algumas vezes alguma carne de caça” (ibidem, p.83); ou “deram muitos deles de boa vontade seus filhos ao Padre para que

fossem ensinados, dos quais ajuntou muitos e os batizou, ensinando-os a falar Português, ler e escrever” (ibidem, p.324). Reserva-se diante do costume indígena, quando lhe oferecem, em honra, uma das filhas, como é de hábito presentear o visitante, para que se torne membro da família:

oferecendo-nos suas filhas, insistindo muitas vezes; mas como lhes déssemos a entender que não somente aquilo que era ofensa a Deus aborrecíamos, senão que não éramos casados, nem tínhamos mulheres, ficaram eles e elas tão espantados, como éramos tão sofridos, e continentos, e tinham-nos muito maior crédito e reverência. (ibidem, p.212)

Nota-se nos fragmentos que o selvagem é, gradativamente, encoberto por um matiz degenerado, que absorve o estado natural e o troca pelo civilizado, no jogo paradoxal da esfera vício/virtude. Julgado como fácil de dominar, suas ações são relativizadas como vícios a serem punidos e, em seu lugar, inserido o bom comportamento que a civilização, com seus conceitos seculares, concebe como virtude. Mesmo que ocorra a transmutação de valores, há episódios em que a ação toma duas medidas, como a adesão à guerra, por exemplo, condenada pelo jesuíta quando efetuada entre as etnias. No entanto, quando se trata de defender os interesses da Companhia, a avaliação é outra:

somente direi as grandes misericórdias de que Deus usou para conosco, das quais a principal foi mover o coração de muitos Índios dos nossos catecúmenos a Cristãos a nos ajudar a tomar armas contra os seus; os quais sabida a notícia e verdade da guerra, vieram de sete ou oito aldeias, em que estavam esparzidos, a meter-se conosco, não todos, mas somente aqueles que amam a Deus. (ibidem, p.193)

O conjunto de imagens retiradas dos textos protocolares do jesuíta permanece no mesmo campo visual das de Caminha, exceto o aspecto demoníaco, mais acentuado, tomado como justificativa para a realização do projeto de transubstanciação religiosa. Com a experiência prolongada entre os nativos, seus rituais e costumes, os objetivos se voltam a uma das áreas mais sensíveis aos olhos da igreja: a liturgia destinada aos mortos. Segundo Bosi (1992, p.69), “eram essas práticas verdadeiramente ricas de significado, esses ritos que atavam a mente do índio ao seu passado comunitário ao mesmo



tempo que garantiam a sua identidade no interior do grupo”. Assim, para desestabilizar os rituais, era imprescindível criar um ambiente de horror, capaz de “diabolizar toda cerimônia que abrisse caminho para a volta dos mortos”. As formas de violência impostas pela inserção de novos valores em meio ao universo cosmogônico indígena só foram atenuadas nos textos poéticos de Anchieta, em que sobressai a imagem do homem nativo adaptado ao ritual cristão, como se notará a seguir.

De posse do imaginário indígena, Anchieta estabelece uma série de homologias entre os símbolos pagãos e os cristãos, a fim de assegurar a eficácia do método de transposição. Essa “mitologia paralela”, como aponta Bosi, foi construída nos Autos, em que o embate entre bem/mal, Deus-Tupã, era o cerne, e na lírica tupi, em que são dissolvidos na língua os significados cristãos a serem absorvidos, como ocorreu com o símbolo de Nossa Senhora, apresentada em certas ocasiões como Tupansy, a mãe do deus maior Tupã, ou como símbolo de proteção aos menores, conforme evidenciado nos poemas *A Nossa Senhora*, e *Tupã Sy, Santa Maria*, referidos a seguir.

A figura de Maria, ou Nossa Senhora, é reiterada em boa parte da lírica tupi, que tem como conteúdo a figura do diabo a perseguir o nativo e a figura materna, defensora dos que sofrem seu poder malévolos:

Toma-nos a dianteira sempre  
o diabo, ameaçando-nos.  
O nosso chamado à mãe de Deus,  
fá-lo sofrer muito.  
Mas que nós não cessemos  
de chamá-la, para espantar o maldito.  
*Compadece-se muito de nós*  
*a mãe de Deus, Santa Maria.* (Anchieta, 2004, p.187)

A dimensão diabólica, entendida pelo jesuíta como manifestação dos antepassados indígenas, é transfigurada no intuito de dar à Maria o poder de expulsar os espíritos do mal. Por meio dessa estratégia, Anchieta interfere na estrutura religiosa do nativo, não só do ponto de vista da substituição dos símbolos, mas dá ênfase, também, à individualidade. O índio perde, aos poucos, a expressão coletiva de seus rituais, e se põe diante das entidades religiosas do invasor como ser único, responsável, portanto, pela

continuidade de existência de sua gente. No poema *Tupã Sy, Santa Maria*, por exemplo, o poder demoníaco tem um posto mais elevado que o próprio representante do bem, colocando em risco a paz coletiva. Daí a necessidade permanente da intercessão da figura de Maria para a expulsão do mal: “Mas que nós não cessemos/de chamá-la, para espantar o maldito” (ibidem, p.187).

A invocação à Maria e a Jesus obedece à proposta catequética de destruir os laços do nativo com o passado, pelo ritual dedicado aos mortos, temido pelo cristianismo pelo seu teor mediúnico e alicerçado de maneira especial nos transes obtidos por meio das bebidas e dos fumos utilizados. Paralelamente a essa função, estabelece-se o medo e o terror ao diabo, como instituição que destrói qualquer ser, por isso é construído sob adjetivos singulares, como “inimigo”, aquele que ameaça e arrasta as almas para si, ou que ataca e perverte por meio de suas armadilhas. As ações que lhe são atribuídas são oriundas do discurso cristão, sem dúvida, as quais deveriam ser repelidas pelas forças antagônicas do bem, encontradas no poder de Jesus e Maria. Para cada ameaça demoníaca, há uma possibilidade de contenção, caso o eu lírico (o indígena, implícito) se mantenha fiel às forças benévolas:

Ao se dizer “Jesus”, o maldito  
tem medo, correndo de má vontade.  
Ouvindo o nome da mãe de Deus  
voa de nós.  
Que a Maria alegremos,  
do diabo a lei repelindo. (ibidem, p.189)

Ante o medo e a ameaça, a estratégia de singularização da imagem cristã é o refrão no final de cada estrofe, que reforça a posição de culpa de quem clama por ajuda celestial. Por meio dele, invoca-se o poder maior em benefício do nativo, que, prostrado, carrega o sinal do pecado, tal qual imposto aos primeiros habitantes da terra, Adão e Eva, na concepção cristã: “Compaedece-se muito de nós/ a mãe de Deus, Santa Maria” (ibidem, p.187). Nas sete estrofes do poema escrito em tupi, traduzido para o português na edição utilizada neste trabalho, a imagem do diabo é responsável pela tensão tanto no plano lexical, expresso nos vocábulos “espanto”, “ameaça” e “maldição”, quanto no contexto semântico, em que a visão do diabólico

passa a ter uma abrangência devastadora, diante da cultura pagã, livre, até então, das angústias messiânicas trazidas pelo invasor.

Como se nota, o índio do poema difere do perfil visto anteriormente, colhido das cartas e das informações do Brasil, pois está oculto sob a máscara da subserviência, alterado pela inserção das crenças em deuses adversos à sua tradição, e aterrorizado pela presença do mal, numa faceta diferente da que habitualmente se defendia. Não se pode, no entanto, considerar que esse nativo, figurado nos textos ditos “literários” de Anchieta, tenha recebido pacificamente a ditadura do invasor, com suas entidades destruidoras. A aceitação figurada é, antes de tudo, produto da catequese, que percebia a necessidade urgente de estabelecer, dentro da cultura recém-descoberta, os limites colocados ao habitante tanto como público, quanto como personagem da aculturação. Essa fase de aparente domínio do conquistador refere-se ao momento em que o convívio entre nativos e colonos pautava-se pela tolerância. A partir da alteração dessas relações, a catequese sofre oscilações, porque os interesses da colonização veem no indígena a possibilidade de mão de obra, o que o leva a buscar zonas distantes dos jesuítas. Os poemas atendem, assim, ao exercício fundador de conversão, primeiramente, fazendo que o nativo seja mergulhado num universo dominado “pela beatitude do amor a Deus, ou melhor, aos símbolos simples e diretos da divindade: poesia ‘primitiva’, de metros e estribilhos fáceis de serem cantados, em singelas comemorações litúrgicas, por coros de conversos ou populares” (Merquior, 1996, p.19).

Com o objetivo de “exacerbar a devoção nos crentes, suscitar o remorso nos pecadores, a regeneração nos infiéis, a conversão nos gentios e pagãos”, conforme aponta Sodré (1969, p.75), o jesuíta dirige-se   imagina o do nativo para persuadi-lo. Assim, os autos e a lírica reconstituem, pela língua local, os símbolos modelares da moral religiosa, elementos sensíveis ao homem americano devotado   vida natural. Aliados   produ o poética e aos autos de Anchieta, outros artifícios contribuiram para desestabilizar as rela es específicas das etnias, como o uso dos objetos sagrados, a água abençoada, as procissões dirigidas ao culto de salva o, que foram sensíveis ao interesse do nativo.

Dentre o conjunto da lírica tupi, destaca-se, também, o poema *A Nossa Senhora*, que caracteriza, a exemplo do citado anteriormente, o ritual de devo o   Virgem, como figura detentora do poder de destruir as a es do

mal. Composto de oito estrofes, o poema reúne o canto de oito meninos, diante do altar de Nossa Senhora da Glória, com o intuito de lhe ofertarem presentes:

Rerityba, minha terra,  
dela venho aqui,  
dizendo:  
– meus coleguinhas,  
hei de ver o feriado santo. (ibidem, p.151)

[...]

Eu sou um mísero índio de fato.  
Iporece'õ é meu nome.  
O resto de minhas presas  
trouxe-o para a rainha. (ibidem, p.155)

As imagens suscitadas vão em direção ao que se tem pontuado até aqui. O índio posto em condição de adoração a um símbolo cristão, depois do sacrifício de chegar até o local da festa: “Caminhei durante este dia,/por causa da tua fama” (ibidem, p.151), o que assegura o direito à proteção:

Que estes em quem mandas  
Lancem fora toda a maldade.  
Corrige-os, censura-os,  
Para que queiram se livrar  
Do fogo do diabo. (ibidem, p.159)

O motivo comum entre os meninos-adoradores é a festa de Nossa Senhora, na qual cada um oferece o produto de seu esforço. Concomitantemente ao gesto, alinhavam-se as características dos indígenas, como um mapeamento de traços da sociedade civilizada: o que chega de “Rerityba” está faminto e pede o alimento; o do “Rio Parati” traz a cabeça enfeitada para alegrar a Senhora; o da região de Miaí, filho de Jetuú, pesca especialmente para a rainha, embora sejam muitos seus servos; o de Guaraparim é feliz, e vai festejar a pedido da família, que fora cuidada por ela; há o miserável Iporece'õ, a quem os servos não tratam bem; Sauiaetá, o famoso caçador

de sauiás; o alegre Ibitirapé, que vivia na “ponta da montanha” (ibidem, p.157); e, por último, o terrível Juicum, pelo modo como captura os que passam por ele.

O ritual de visitação e de oferta faz com que o indígena deixe de exercer a celebração tribal, que herdou da tradição, para ajustar-se a um rito individual de entrega, disposto a sacrificar seu legado plural em nome de uma cultura sobreposta, artificial, pautada na visibilidade corpórea dos sinais, que o condena pela liberdade, pelo alimento, pelos hábitos matrimoniais, dentre outras práticas inaceitáveis ao olhar do invasor. Com esse método, Anchieta consegue “cindir as práticas das tribos e eliminar o caráter holista de sua religiosidade, circunscrevendo-os nas esferas estanques do bem e mal” (Germano, 2000, p.68). Sob o domínio de Anhangá (o demônio) foram colocados todos os “vícios” e “pecados” culturais, segundo a leitura do jesuíta, provocando o temor aos espíritos malignos. Com isso, as celebrações em torno da Virgem e de seu filho inculcaram no meio o mundo maniqueísta, provocando uma confusão mental nos nativos que não conseguiram adequar-se à nova simbologia, inserida na pluralidade existente em sua própria cultura.

Em todo o percurso da lírica tupi sobressai o horror a entidades maléficas, ocultas em máscaras que não revelam a aparência, diante das quais o nativo se sente impotente. Nesse cruzamento simbólico, muitas vezes motivo de resistência, ou de loucura em algumas tribos, a presença benévola de Maria e de seu filho, como santidades portadoras de elementos imagéticos da cultura europeia cristã, aplaca qualquer possibilidade de ameaça. Assim, o modelo de salvação vem expresso sob o poder de “afastar o amor ao diabo/enxotando-o/tornando-o detestável” (ibidem, p.83), pois “Santa Maria é o seu nome, inimiga do diabo/verdadeira estância de Deus/[...] adversária da morte, senhora da vida” (ibidem, p.89).

Ante o breve excursão pelos textos de Anchieta, é possível perceber-lhe o traço fundamental, pautado na finalidade dos projetos da Companhia que, diretamente, estavam ligados à Igreja católica. Com a expansão das missões religiosas, cumpriria o desejo de se opor à presença protestante que se alargava em direção ao continente, bem como conquistar as populações indígenas ao catolicismo. Para tanto, reuniu em torno das narrativas epistolares, dos sermões e autos um conjunto de imagens relevantes que nortearam a leitura de muitos dos seus sucessores, ávidos por inventarem um Brasil a

seu modo. Certamente as informações do jesuíta foram lidas, em muitos casos, num contexto em que a barbárie do europeu foi apagada, deixando transparecer a ação do colonizador como ato aceitável, enquanto a cultura nativa, aos poucos, foi transfigurada da vida tribal à canoa do regatão, como se verá nos relatos e na ficção de Darcy Ribeiro, na formação de aglomerados humanos deculturados, sem raízes, inseridos na força de trabalho, ou marginalizados nas periferias urbanas.

Não é necessário muito esforço crítico para visualizar a face romântica do índio pontuada na literatura brasileira, e que teve como germen a produção de Anchieta. Se observado o indígena dos poemas e dos autos, compreende-se a moldura do índio do romantismo, por exemplo, ornado em seu estado natural, como que intocado pela ação invasora. Porém, a face impressa nas informações das cartas revela claramente que o assédio missionário, “mesmo exercido secularmente, não converte ninguém, nem europeíza ninguém, por maior que seja a pressão exercida” (Ribeiro, 1996, p.12). Independentemente do ponto de partida de que se direciona o olhar aos textos de Anchieta, não há como infundir-lhes apenas a imagem do indígena “fácil de dominar”, dócil, à espera da impressão cultural do invasor. Há um choque entre a figuração poética, esmerada nos artifícios de linguagem e na reconstrução de arquétipos cristãos, e a narrativa das informações, tida como resultante do olhar direto do jesuíta. Essa, embora catalogada entre a produção protocolar, contém em sua arquitetura julgamentos e desvios que fazem emergir imagens elaboradas, antes de tudo, pelo imaginário construído anteriormente à observação. Com isso, não se pode negar que, em suas lacunas de conhecimento cultural do nativo, Anchieta tenha preenchido suas informações com adereços literários.

## **Episódio-referência (*Cartas Jesuíticas*)**

### **I – Carta de Piratininga (1554)**

Estes entre os quais vivemos estão espalhados trezentas milhas (segundo nos parece) pelo sertão; todos eles se alimentam de carne humana e andam nus; moram em casas feitas de madeira e barro, cobertas de palhas ou com cortiças de árvores; não são sujeitos a nenhum rei ou capitão, só têm em al-



guma conta os que alguma façanha fizeram, digna do homem valente, e por isso comumente recalcitram, porque não há quem os obrigue a obedecer; os filhos dão obediência aos pais quando lhes parece; finalmente, cada um é rei em sua casa e vive como quer; pelo que nenhum ou certamente muito pouco fruto se pode colher deles, se a força e o auxílio do braço secular não acudirem para domá-los e submetê-los ao jugo da obediência.

O que faz com que, como vivam sem leis nem governo, não possam conservar-se em paz e concórdia, tanto que cada aldeia contém somente seis ou sete casas, nas quais se não se interpusessem o parentesco ou aliança, não poderiam viver juntos e uns e outros se devorariam; bastantes vezes e em muitos outros lugares vimos fazerem isso, e não moderam a insaciável raiva nem com o sentimento do parentesco. [...] por isso, parece grandemente necessário que o direito positivo se afrouxe nestas paragens, de modo que, a não ser o parentesco de irmão com irmã, possam em todos os graus contrair casamento, o que é preciso que se faça em outras leis da Santa Madre Igreja, às quais, se quisermos presentemente obrigar, é fora de dúvida que não quereão chegar-se ao culto da fé crista; pois são de tal forma bárbaros e indômitos, que, parecem aproximar-se mais à natureza das feras do que a dos homens.

[...]

Tendo, pois, um destes Cristãos cativado um dos inimigos na guerra de que acima fiz menção, trouxe-o a um seu irmão para que o matasse, o qual o matou, pintando-se de encarnado nas pernas e tomando o nome do morto por insigne honra (como é de uso entre os gentios); se não comeu, deu certamente a comer aos Índios, para os quais, e não para si mesmo, o matara, exortando-os para que o deixassem escapar, mas antes o assassassem e levassem consigo para comer. Tendo outro, irmão deste, usado de certas práticas gentílicas, sendo advertido duas vezes que se acautelasse com a Santa Inquisição, disse: “acabarei com as Inquisições a flechas”. E são cristãos, nascidos de pais cristãos! Quem na verdade é espinho, não pode produzir uvas. (p.55-7)

## **XXIX – Informação do Brasil e de suas capitâneas (1584)**

### **Dos costumes dos brasis**

Naturalmente são inclinados a matar, mas não são cruéis: porque ordinariamente nenhum tormento dão aos inimigos, porque se os não matam

no conflito da guerra, depois tratam-os muito bem, e contentam-se com lhes quebrar a cabeça com um pau, que é morte muito fácil, porque às vezes os matam de uma pancada ou ao menos com ela perdem logo os sentidos. Se de alguma crueldade usam, ainda que raramente, é com o exemplo dos portugueses e franceses. (p.337)

## Poemas-referência

### Tupã Sy, Santa Maria

É terrível o senhor Jesus,  
fazendo tremer nosso inimigo.  
*Compadece-se muito de nós  
a mãe de Deus, Santa Maria.*

Toma-nos a dianteira sempre  
o diabo, ameaçando-nos.  
O nosso chamado à mãe de Deus,  
fá-lo sofrer muito.  
Mas que nós não cessemos  
De chamá-la, para espantar o maldito.  
*Compadece-se muito de nós  
a mãe de Deus, Santa Maria.*

Ao se dizer “Jesus”, o maldito  
tem medo, correndo de má vontade.  
Ouvindo o nome da mãe de Deus  
voa de nós  
Que a Maria alegremos,  
do diabo a lei repelindo.  
*Compadece-se muito de nós  
a mãe de Deus, Santa Maria.*

O inimigo de nossa alma  
para si mesmo nos arrasta.

Dele nos afasta  
nosso pai verdadeiro, Deus.  
A mãe de Deus o maldito castiga,  
Fazendo-o correr, fazendo-o tremer.  
*Compadece-se muito de nós  
a mãe de Deus, Santa Maria.*

Fica-nos amaldiçoando,  
nossa alma querendo comer.  
Ele é lampeiro como uma onça,  
seguindo nosso rastro.  
De Maria e do Senhor Jesus  
O nome ouvindo, vai, tremendo.  
*Compadece-se muito de nós  
a mãe de Deus, Santa Maria.*

Fica-nos atacando,  
pensando perverter-nos.  
Santa Maria bela  
fica-o ameaçando.  
Irrita-o, empurra-o,  
Para seu fogo o maldito espantando.  
*Compadece-se muito de nós  
a mãe de Deus, Santa Maria.*

Fica-nos pondo suas armadilhas,  
querendo fazer a gente entrar.  
A mãe de Deus, tomando o tihoso,  
no maldito fica pisando.  
Como o vento zune,  
tremendo por causa de sua bravura.  
*Compadece-se muito de nós  
a mãe de Deus, Santa Maria.(p.187-91)*

## A Nossa Senhora

1º

Rerityba, minha terra,  
dela venho aqui,  
dizendo:

- *meus coleguinhas,*  
*hei de ver o feriado santo.*

Trouxe muitas destas ostras,  
com elas querendo alimentar-te.

No meio do caminho, meninos  
assaltaram-me mesquinamente,  
de mim comendo-as todas.

Em todo o caso, somente estas retirei  
dos malditos, com elas correndo.

Tomara que hoje guerra  
não se tenha comigo.

Mas faze-me tu alimentar,  
desde ontem não como nada.

Caminhei durante este dia,  
por causa da tua fama.

2º

Do rio Parati  
vim para ver a rainha,  
enfeitando minha cabeça,  
para alegrá-la.

Não trouxe vários paratis,  
um só é o conteúdo de minha rede.

Não o comerás, Senhora,  
ele está duramente ressequido por deterioração.

Mas a ti, sobram-te  
galinhas e porcos.

Junto de ti que eu coma algo:  
grande é o meu cansaço.

3°

Era bela, outrora,  
Miaí, minha antiga região.  
Sou antigo filho de Jetuú  
criei-me dentro dela.  
Antigamente, em verdade, peixes  
pescava bem:  
garoupas, cavalas,  
robalos, corvinas.  
Meu anzol muito belo,  
há de pescar para ti  
puxando bem os meros  
e os olhos-de-boi verdadeiros.  
Embora sejas rainha,  
embora sejam muitos teus servos,  
eu, não obstante, pesco para ti,  
eu, filho de Jetuú.

4°

Eu sou de Guaraparim,  
para ver a Rainha eu vim.  
Eu estou muitíssimo feliz,  
pela santidade do dia.  
Antigamente freqüentavas  
nossa terra, amando-a.  
Ali, para ouvir missa,  
por ocasião dos feriados, ias.  
Antigamente eu ficava sempre  
junto de ti, na ponta da montanha.  
Ao passar minha família,  
tu tinhas cuidado por ela.  
Portanto, eu vim  
a ti, para o dia festejar.  
Para fazer-te festa  
minha família me fez vir.

5°

Eu sou um mísero índio de fato.  
Iporece'õ é meu nome.  
O resto de minhas presas  
trouxe-o para a Rainha.  
És tu porventura (a rainha)?  
Muito bem, eis que aqui estou,  
trazendo para ti estes siris.  
Estão bons, com efeito. Que os comas.  
Eu também como alguns destes.  
São maus estes teus servos,  
não me tratam bem.  
A ponte derrubam,  
querendo que a canoa passe.  
Depois disso  
fica aflito o padre  
ao passar ele ali.  
Castiga, castiga os malditos,  
para que não me prejudiquem.

6°

Eu sou Sauiaetá.  
Famoso é meu nome.  
Comedor deles, causa de (minha) caçada  
sobram-me sauiás.  
Logo, decerto, andarás  
no lugar onde moro, chegando (por mar).  
Então alguns (saiuás) matarei,  
no meu laço fazendo-os cair,  
para a ti dá-los todos.  
Perguntando eu a respeito de ti,  
após seres rainha,  
fiquei-me apressando  
em ter saiuás  
E dizendo “*Que os coma a rainha!*”



7°

Eu sou o alegre Ibitirapé,  
da ponta da montanha.  
Após vir eu para esta aldeia,  
por me informar,  
apresso-me hoje,  
por causa de tua fama.  
Graça é seu nome, esta como  
tua rainha é chamada,  
como rainha é colocada  
tua senhora, acima das anciãs.  
Guarda-te,  
após conhecer essa lei,  
de ter má vida  
Que te coloque Deus nas alturas  
como sua filha.  
Que estes em quem mandas  
lancem fora toda a maldade.  
Corrige-os, censura-os,  
para que queiram se livrar  
do fogo do Diabo.

*Juicum com ambos:*

8°

Eu sou o terrível Juicum.  
É terrível meu modo de capturar.  
Não há modo de passar por mim  
para os que caminham.  
Faze transformar os moradores do rio,  
com tua realeza temível,  
para que eu não seja cruel.  
Estas rãs, minhas presas,  
que as comas, em pagamento por isso.  
Vivei verdadeiramente  
com a Rainha Graça,

vossa lei antiga lançando fora  
para que vos leve para o alto,  
Deus, após a vossa morte,  
junto a si fazendo-vos sentar. (p.150-1)