

CORPO E CULTURA: O INDÍGENA BRASILEIRO NOS RELATOS PORTUGUESES DA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVI

Ana Lúcia Farinha Ruivo

**Dissertação de Mestrado em Ensino do Português
como Língua Segunda e Estrangeira**

SETEMBRO DE 2010



Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em
Ensino do Português como Língua Segunda e Estrangeira, realizada sob a orientação científica da
Professora Doutora Maria do Rosário Pimentel.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles que contribuíram para a realização desta dissertação.

Em primeiro lugar, agradeço à Professora Doutora Maria do Rosário Pimentel o apoio, a partilha de saberes e os inúmeros comentários e sugestões que permitiram tornar esta dissertação realidade.

Agradeço igualmente aos colegas do Mestrado em Ensino do Português como Língua Segunda e Estrangeira as experiências e conversas partilhadas ao longo destes dois anos.

Agradeço ainda à Professora Doutora Ana Isabel Buescu e aos colegas do seminário Sistemas dos Saberes na Época Moderna o interesse demonstrado pelo tema desta dissertação e as diversas sugestões bibliográficas, que se revelaram extremamente úteis no início da reflexão.

Finalmente, agradeço à Catarina Calado a tradução do resumo, à Ana Melo e ao Fábio Fernandes a ajuda com a formatação do texto e, de modo especial, às Amigas que mais de perto acompanharam a elaboração da dissertação. As sugestões, as palavras de incentivo e a disponibilidade que sempre demonstraram foram essenciais.

RESUMO

CORPO E CULTURA: O INDÍGENA BRASILEIRO NOS RELATOS PORTUGUESES DA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVI

Ana Lúcia Farinha Ruivo

PALAVRAS-CHAVE: corpo, cultura, século XVI, Brasil, Renascimento, Descobrimientos

No período dos Descobrimientos, nos séculos XV e XVI, o corpo do Outro foi um dos elementos que mais reacções provocou nos exploradores, tendo conduzido a julgamentos imprecisos, uma vez que nele se inscreviam diferenças fundamentais em relação à cultura europeia. O trabalho aqui apresentado tem por objectivo a análise das interacções então estabelecidas entre corpo e cultura, pelo que se propõe uma abordagem das representações do indígena brasileiro produzidas pelos portugueses nos relatos da segunda metade do século XVI, numa vertente histórica e antropológica. Os textos são enquadrados na época em que foram escritos e as informações recolhidas são analisadas à luz das perspectivas actuais relativas à evolução do conceito de cultura e aos condicionalismos que impõe na visão do Outro. Torna-se, assim, possível avaliar a influência dos valores europeus na relação estabelecida com os indígenas e demonstrar que os temas escolhidos pelos autores e o tom das observações realizadas são reflexo de uma atitude etnocêntrica que toma os valores do Eu como modelo, não reconhecendo a validade de outras práticas e costumes. Partindo da análise das impressões sobre a alteridade, este estudo possibilita ainda uma reflexão acerca da interculturalidade na época da Expansão, o que poderá ajudar hoje a desbravar caminhos para a convivência com o Outro.

ABSTRACT

Body and Culture: the Brazilian Indian in Portuguese reports of the second half of the 16th Century

Ana Lúcia Farinha Ruivo

KEYWORDS: Body, Culture, 16th Century, Brazil, Renaissance, Age of Discovery

In the Age of Discovery, in the 15th and 16th centuries, the body of the Other was one of the elements that surprised explorers the most. It drove them to imprecise judgments, since it had significant differences when compared to the European culture. The goal of this dissertation is the analysis of the interactions between body and culture that were established then; therefore the approach of the representations of the Brazilian Indian found in the Portuguese reports of the second half of the 16th Century will be done in a historical and anthropological point of view. The reports are contextualized and the information gathered is crossed with some of the current perspectives on the evolution of the concept of culture and on the limitations that are imposed upon the vision of the Other. This way, it is possible to evaluate the influence of the European values in the established relationship with the indigenous people, and to show that the topics that were chosen by the authors and the tone of their observations are the reflection of an ethnocentric behavior that takes its own values as the default, not acknowledging other practices. Making use of the analysis about the impressions of the Brazilian Indian, this dissertation also allows a reflection about the interculturalism during the Age of Discovery, which could enrich today the relationships with the Other.

ÍNDICE

Introdução.....	1
Capítulo I – Corpo e cultura: problemáticas	5
I. 1. Natureza e cultura	5
I. 2. O corpo: entre o biológico e o social	8
I. 3. Potencialidades de investigação.....	10
Capítulo II – O encontro com o Outro.....	12
II. 1. A Europa do Renascimento	12
II. 2. Descobrimientos: o Brasil.....	15
II. 3. Os relatos.....	18
Capítulo III – O olhar sobre o Outro: o indígena brasileiro.....	22
III. 1. Retratos do indígena	22
III. 2. O corpo em evidência	25
III. 3. A subjectividade dos discursos	35
Capítulo IV – Dos moralismos europeus à sensualidade indígena.....	40
IV. 1. Etnocentrismo e alteridade	40
IV. 2. Julgar o Outro, pensar o Eu.....	44
Conclusões	48
Bibliografia	52

INTRODUÇÃO

Acompanhando o desenrolar das grandes viagens, durante os séculos XV e XVI, foram produzidos diversos textos que relatam o encontro com o Outro. Neles, os autores procuram, através da palavra escrita, representar a realidade e, assim, dar a conhecer o Novo Mundo, tão diferente, à Europa. No entanto, hoje é evidente que nunca conseguem alcançar um verdadeiro distanciamento em relação ao seu próprio mundo – reflectem sempre perspectivas e julgamentos marcados pelos códigos culturais europeus da época, pelo que, como afirma Silva Dias, o contraste provocado pelas inúmeras diferenças entre as duas culturas, “combinado com outros factores e excitado por concepções doutrinárias bebidas nos livros ou na tradição oral europeia, induziu-os em equívoco ou, pelo menos, em perplexidade ante determinados factos”¹.

Efectivamente, a análise dos relatos do século XVI à luz das novas concepções sobre a cultura mostra que, naquele período, tendo o conhecimento do mundo sido construído a partir do olhar europeu, os objectos descritos aparecem deformados pelas crenças e valores que constituíam os padrões culturais de então. Torna-se, portanto, interessante examinar quais os aspectos que mais atraíram a atenção dos viajantes e de que forma as suas escolhas têm origem nos interesses práticos, na educação, na formação religiosa, enfim, na cultura de cada um. De entre os aspectos que provocaram mais reacções no europeu, são de salientar os relacionados com o corpo e a sua vivência. A par da acusação de serem um povo sem “fé, nem lei, nem rei”², as diferentes práticas do corpo parecem reunir um grande número de referências, preocupações e condenações por parte dos europeus. De facto, como refere Baêta Neves, é em redor da vivência do corpo que se centram três dos comportamentos dos indígenas mais condenados, por se afastarem flagrantemente dos costumes europeus: “são o incesto, o canibalismo e a nudez”³.

¹ J. S. da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, 3ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1988, p. 65.

² Pêro de Magalhães de Gândavo, “História da Província de Santa Cruz”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 102.

³ Luiz Felipe Baêta Neves, *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1978, p. 56.

O cruzamento das informações colhidas nos relatos do século XVI com os novos dados da Antropologia torna-se especialmente interessante quando se constata que o corpo tem vindo a surgir cada vez mais como objecto de estudo nesta área. Vários estudos recentes, entre os quais se salientam os de Miguel Vale de Almeida⁴, debruçam-se sobre o corpo, as suas práticas e representações, bem como sobre a relação que se estabelece, no corpo, entre as vertentes biológica e cultural, o que permite uma melhor compreensão da influência que a cultura tem na visão do mundo e, em particular, na relação com a diferença.

Assim, é possível reinterpretar as imagens do indígena brasileiro que foram transmitidas no século XVI, tendo em conta não só os relatos desse período que dão conta da relação que se estabeleceu com a diferença então encontrada, mas também as novas perspectivas antropológicas acerca dos condicionalismos impostos pela cultura no julgamento do Outro. Esta abordagem permitirá ainda aceder a uma nova compreensão da realidade, através da qual se pretende, utilizando as palavras de Stephen Greenblatt, “less to distinguish between true and false representations than to look attentively at the nature of the representational practices that the Europeans carried with them to America and deployed when they tried to describe to their fellow countrymen what they saw and did [there]”⁵, ou seja, aceder à mentalidade europeia e não à realidade dos povos indígenas.

A dimensão física desta reflexão obrigou a uma cuidadosa definição do objecto de estudo. Das trajectórias seguidas pela expansão portuguesa, optou-se por limitar esta abordagem aos relatos relativos ao Brasil, aqueles que se confrontaram com a novidade mais absoluta. Cronologicamente, serão analisados essencialmente os textos produzidos na segunda metade do século XVI, ainda que, sempre que necessário, sejam feitas referências a relatos anteriores ou posteriores a este período que permitam uma melhor compreensão dos primeiros. A intensificação da actividade colonizadora e mercantil remonta à segunda metade do século XVI, pelo que, depois dos primeiros textos, produzidos aquando do achamento do Brasil e que revelam uma aproximação ainda muito superficial com os povos

⁴ Cfr. Miguel Vale de Almeida, *Corpo presente, treze reflexões antropológicas sobre o corpo*, Oeiras, Celta, 1996, e “O corpo na teoria antropológica”, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, 33, 2004, pp. 49-66.

⁵ Cit. por Cecelia F. Klein, “Wild woman in colonial Mexico: an encounter of European and Aztec concepts of the other”, in *Reframing the Renaissance – Visual Culture in Europe and Latin America 1450-1650*, Claire Farago (ed.), Hong Kong, Yale University Press, 1995, p. 245.

encontrados, é a partir deste período que cresce o interesse por este território, quer por parte da Coroa, quer da Igreja⁶ – procurar-se-á, pois, contemplar também textos representativos destes dois campos, com motivações próprias, mas complementares. Finalmente, na definição do *corpus* imperou ainda um outro critério: optou-se por renunciar a uma análise exaustiva dos textos escolhidos, seleccionando apenas as passagens referentes ao corpo mais interessantes e reveladoras de uma mentalidade e de uma visão do mundo particulares, condicionadas pela cultura da época e por motivações pessoais dos seus autores.

No que respeita à metodologia a seguir, as fontes da segunda metade do século XVI serão analisadas numa perspectiva histórica e antropológica, que passará pelo enquadramento dos relatos na época em que foram escritos e pelo seu cruzamento com algumas reflexões actuais relativas à visão do Outro. Ter-se-á em conta, como afirma Luís Filipe Barreto, que o século XVI é um período que coloca sérias dificuldades a quem o procura compreender, uma vez que “a distância epistémica está pronta a deslizar para o reino da identidade familiar, tornando o passado mera ficção do presente”⁷. Deste modo, e para evitar erros de interpretação⁸, será dada especial atenção à evolução de alguns dos conceitos mais significativos para este estudo, enriquecendo-se, assim, a análise histórica com o cruzamento de perspectivas derivadas da Antropologia. Esta abordagem possibilitará uma nova visão dos relatos do século XVI e, talvez até, a definição de novos objectos de estudo.

Relativamente à organização formal, e de modo a proporcionar uma visão global da problemática em questão, ou seja, perceber de que forma a matriz cultural europeia condicionou a visão do corpo do indígena brasileiro transmitida pelos portugueses da segunda metade do século XVI, optou-se por uma divisão do trabalho em quatro partes principais, correspondendo cada uma delas a uma etapa da reflexão.

⁶ Cfr. J. S. da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, 3ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1988, pp. 75-77.

⁷ Luís Filipe Barreto, *Descobrimientos e Renascimento: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, p. 7.

⁸ Lucien Febvre alerta para o anacronismo, o maior pecado do historiador, tão mais importante quando aquilo a que se procura aceder são as mentalidades (Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1968, p. 15).

O primeiro capítulo permitirá analisar a evolução do conceito de cultura e as articulações que foram sendo estabelecidas com o conceito de natureza, dedicando-se especial atenção às diferentes acepções dos termos no século XVI e nos dias de hoje. Procurar-se-á, ainda, condensar as principais concepções antropológicas acerca do corpo, da cultura e da relação entre os dois, abordando as formas de articulação, no corpo, das vertentes biológica e social, bem como as consequências dessa relação para as suas práticas e representações.

No segundo capítulo será dada importância particular à contextualização histórica do período em estudo: serão referidos, de forma breve, os principais factos históricos relacionados com o Renascimento, bem como os aspectos culturais do século XVI que influenciam o olhar sobre o Outro. Procurar-se-á, também, abordar o contexto em que surgem os relatos de viagens, com destaque para os textos que dão conta do primeiro encontro com o indígena brasileiro.

No terceiro capítulo serão apresentados os autores escolhidos para este estudo e serão salientadas as motivações que conduziram à escrita dos relatos e que imprimem neles uma intenção específica, moldando também as relações que se estabeleceram entre as culturas. Neste capítulo, o levantamento das diferentes referências ao corpo encontradas no conjunto de textos-fonte possibilitará o acesso a uma visão global das esferas motivacionais mencionadas anteriormente, bem como das opiniões pessoais dos seus autores. Esta visão de conjunto permitirá analisar as diferentes percepções europeias da vivência do corpo na sociedade ameríndia, sendo enriquecida por uma breve descrição das formas de tratamento do corpo na Europa, de modo a que seja possível estabelecer o contraste com o que foi encontrado no Brasil.

Finalmente, no quarto capítulo procurar-se-á compreender até que ponto os julgamentos do Outro foram condicionados pela cultura europeia, o que possibilitará uma abordagem das consequências da visão europeia sobre a diferença para os retratos do indígena que foram transmitidos no período em estudo. A análise das imagens da alteridade transmitidas pelos relatos do século XVI tornará ainda possível uma reflexão acerca da influência do encontro com o Outro na formação da mentalidade moderna.

CAPÍTULO I – CORPO E CULTURA: PROBLEMÁTICAS

I. 1. Natureza e cultura

Neste capítulo pretende-se traçar um quadro geral das problemáticas relacionadas com o corpo e a cultura, nomeadamente no que diz respeito às articulações que se têm vindo a estabelecer entre natureza e cultura, bem como às consequências que daí advêm para a compreensão das sociedades e das práticas e vivências do corpo.

A evolução das sociedades foi durante muito tempo explicada a partir de uma teoria unilinear, que concebia apenas um caminho possível e desejável para se atingir um estágio civilizacional ideal. A mentalidade europeia do século XVI foi fortemente marcada por esta teoria, segundo a qual uma civilização era tão mais evoluída quanto mais desenvolvesse a sua cultura e, assim, controlasse os aspectos habitualmente associados à natureza. Do mesmo modo, na segunda metade do século XVIII, o conceito de cultura passava por uma ideia de hierarquia, separando-se os feitos humanos dos factos da natureza e colocando-se num plano mais elevado os primeiros: uma pessoa bem-educada estaria, por isso, “above his «natural» [*sic*] state”⁹. Mais recentemente, a reflexão de Norbert Elias em *Processo Civilizacional*¹⁰ é um exemplo desta mesma perspectiva. Nesta obra, o autor defende que as transformações no modo como o indivíduo se comporta e no seu modo de agir, ou seja, as limitações que impõe aos impulsos e afectos, se dão “no sentido de um «civilizar» gradual”¹¹. Assim, Elias considera que o processo civilizacional é evolutivo e que, sendo destino de todas as sociedades, deve ser por elas procurado e transmitido aos grupos mais primitivos.

O contexto desta teoria é, pois, o de uma ideologia evolucionista que encerra as ideias de progresso e de desigualdade, características das atitudes etnocêntricas. O etnocentrismo, ou a “tendência para considerar a cultura do seu próprio povo como a

⁹ Zygmunt Bauman, *Culture as Praxis*, Londres, Sage Publications, 1999, p. 5.

¹⁰ Norbert Elias, *Processo Civilizacional*, vol. 1, Lisboa, Edições Dom Quixote, 1989.

¹¹ Idem, p. 50.

medida de todas as outras”¹², encontra-se profundamente enraizado na mentalidade europeia do século XVI, marcando ainda hoje muitos julgamentos do Outro, do diferente. Foi, contudo, com as grandes viagens e o contacto com novos povos que então ocorreu que os europeus passaram a incluí-los nas reflexões sobre a cultura, ainda que este processo tenha ocorrido lentamente e sem a consciência dos diferentes intervenientes. Começa então a surgir uma outra teoria que defende uma evolução multilinear das civilizações¹³, para a qual “a sequência selvagem/bárbaro/civilizado não constitui nem uma série de valores absolutos claramente identificáveis separadamente, nem tão-pouco [segue] uma direcção linear segundo o andamento de uma espécie de seta de tempo associada à evolução humana”¹⁴.

Esta teoria permite alertar para o conceito de relativismo cultural, ao defender a valorização da diferença e a relativização dos valores, ou seja, o seu carácter convencional, dinâmico e subjectivo. Deste modo, os valores só podem ser compreendidos em função da cultura em que se inserem, pelo que as sociedades não podem ser consideradas superiores ou inferiores¹⁵. Ao analisar alguns dos valores associados às práticas corporais, Bologne defende, por exemplo, que não existe apenas um tipo de pudor e que, sendo um conceito dinâmico e subjectivo, varia ao longo das épocas e até dentro de um mesmo período temporal, como acontece com todos os outros valores¹⁶. Do mesmo modo, Duerr afirma que os limites da vergonha se modificam historicamente e que esse processo não pode ser descrito como evolutivo¹⁷, contrariamente ao sugerido pela teoria unilinear, defendida por Norbert Elias – segundo Elias, a vergonha seria um valor que só se encontraria nas

¹² Aurélio Buarque de Hollanda Ferreira (*Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro, 1964) cit. por António Luís Ferronha, “As primeiras imagens do Brasil”, *O confronto do olhar – o encontro de povos na época das navegações portuguesas*, António Ferronha (coord.), Lisboa, Caminho, 1991, p. 219.

¹³ Cfr. Veríssimo de Mélo, *Ensaio de antropologia brasileira*, Natal, Imprensa Universitária, 1973, pp. 15-22.

¹⁴ Ignacy Sachs, “Selvagem/bárbaro/civilizado”, in *Enciclopédia Einaudi*, Ruggiero Romano (dir.), Fernando Gil (coord.), vol. 38, Lisboa, INCM, 1999, p. 445.

¹⁵ Cfr. Hans Peter Duerr, *Nudez e Pudor*, Lisboa, Editorial Notícias, 2002, pp. 13-15.

¹⁶ Cfr. Jean-Claude Bologne, *História do Pudor*, Lisboa, Teorema, 1986, pp. 14-21 e 353-392.

¹⁷ Cfr. Hans Peter Duerr, *Nudez e Pudor*, Lisboa, Editorial Notícias, 2002, pp. 14-15.

sociedades culturalmente superiores, uma vez que nos grupos “primitivos” não existiria divisão entre o domínio público e privado¹⁸.

A passagem de uma teoria unilinear e etnocêntrica para uma concepção multilinear, que valoriza a diferença, é ilustrada pela evolução de alguns conceitos como cultura, civilizar ou civilização. Para os europeus do século XVI, a ideia de cultura não designava ainda um conjunto de valores próprios de um determinado povo, mas unicamente o conjunto de valores que reconheciam como seus, pelo que o termo era apenas usado no singular. Reflexo deste pensamento é a utilização, no mesmo período, do verbo civilizar, que surge associado a cristianizar, indicando um dos principais deveres dos europeus perante os “povos primitivos” encontrados: a imposição dos padrões de vida da sociedade europeia, supostamente superior. Contrariamente ao verbo que lhe dá origem, o termo civilização surge tardiamente, na França do século XVIII, denotando “aquilo que faz a superioridade de uma sociedade sobre a outra, e em particular a superioridade do presente sobre o passado e da Europa sobre o resto do Mundo”¹⁹, traduzindo assim uma ideologia eurocêntrica. Com o tempo, este termo perde a maior parte da sua conotação negativa, passando a designar “as grandes áreas culturais e [...] este ou aquele estádio historicamente bem circunscrito da evolução dos objectos fabricados pelo homem”²⁰. Só no século XIX, acompanhando o desenvolvimento da Antropologia e da Etnografia, é possível o uso no plural de cultura e o reconhecimento do valor de outras práticas e outros costumes, renunciando-se a uma civilização ideal em favor da riqueza da diversidade – para Fernand Braudel, “o plural triunfante do século XIX é um sinal de reflexões, de mentalidades e tempos novos”²¹.

Hoje, na área da Antropologia, o conceito de cultura tem em conta a pluralidade e valoriza a diferença, sendo definido por Ralph Linton da seguinte forma: “an historically created system of explicit and implicit designs for living, wich tends to be shared by all or

¹⁸ Cfr. Norbert Elias, *Processo Civilizacional*, vol. 1, Lisboa, Edições Dom Quixote, 1989, pp. 40-51.

¹⁹ Ignacy Sachs, “Civilização”, in *Enciclopédia Einaudi*, Ruggiero Romano (dir.), Fernando Gil (coord.), vol. 38, Lisboa, INCM, 1999, p. 385.

²⁰ Idem, p. 386.

²¹ Fernand Braudel, *História e Ciências Sociais*, Lisboa, Presença, 1972, p. 162.

specially designated members of a group at a specific point in time”²². Assim, já não se trata de um conceito hierárquico, ou seja, passa a reconhecer a validade das diferentes culturas sem valorizar nenhuma em particular, e torna-se um conceito diferenciador, reconhecendo a singularidade de cada comunidade. Para mais, alerta-se hoje para o facto de a cultura ser transmitida conscientemente, no seio de uma sociedade, que consegue assim assegurar a sua continuidade: para Matta, a cultura é “uma tradição viva, conscientemente elaborada que pass[a] de geração em geração, que permit[e] individualizar ou tornar singular e única uma dada comunidade relativamente às outras”²³.

I. 2. O corpo: entre o biológico e o social

A problemática que se estabelece em torno das possíveis articulações entre natureza e cultura encontra reflexo nas diferentes formas de pensar o corpo, tendo vindo a ser desenvolvidos diversos estudos na área da Antropologia que procuram destacar os condicionalismos biológicos e culturais que actuam no corpo e as diferentes consequências que daí advêm.

No Ocidente, o estudo do corpo esteve durante muito tempo limitado à sua vertente biológica. Só recentemente, graças, entre outros, a avanços nos estudos antropológicos, tem vindo a ser desenvolvido um novo campo de investigação. O corpo começa então a ser questionado numa perspectiva social e cultural, o que se revela essencial para a reflexão que aqui se pretende desenvolver.

As primeiras chamadas de atenção para a importância de constituir como objecto de estudo para a Psicologia e a Etnologia os modos como o indivíduo aprende a usar o corpo surgem com Marcel Mauss, no artigo “Les techniques du corps”²⁴. Este autor define a

²² Cit. por Zygmunt Bauman, *Culture as Praxis*, Londres, Sage Publications, 1999, p. 125.

²³ Roberto da Matta, *Relativizando: uma introdução à antropologia social*, Petrópolis, Editora Vozes, 1981, p. 48.

²⁴ Cfr. Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Lévi-Strauss (introd.), Paris, PUF, 1980, pp. 363-386.

expressão “techniques du corps” como “les façons dont les hommes, société par société, d’une façon traditionnelle, savent se servir de leurs corps”²⁵, precisando o que entende por “technique”: “acte traditionnel efficace [...] senti par l’auteur *comme un acte d’ordre mécanique, physique ou physico-chimique* [sic] et qui est poursuivi dans ce but”²⁶ – o controlo rigoroso do uso do corpo pela cultura é, para este autor, um dos campos de actuação das sociedades que, assim, garantem a sua continuidade. Ao afirmar que não há uma forma “natural” de se servir do corpo, que é, por isso, sempre condicionado pela cultura, mesmo nas práticas que podem parecer banais, como andar ou nadar, Mauss parece remeter para segundo plano a vertente biológica do corpo. Para este autor, todo o comportamento depende, por isso, da socialização, sendo aprendido em sociedade e determinado pela cultura que, pela educação das necessidades e actividades do corpo, imprime no indivíduo a marca da estrutura social. Assim, o corpo surge como uma manifestação da sociedade e da cultura de cada indivíduo, existindo uma multitude de representações e de concepções sociais do corpo segundo as épocas e as culturas.

Mais recentemente, têm sido destacadas as consequências que resultam da interacção, no corpo, entre natureza e cultura. Os estudos já não se limitam a identificar apenas duas vertentes, uma biológica, relacionada com o inato e passível de ser avaliada apenas a longo prazo, e, paralelamente, uma vertente social, aprendida, controlada pela consciência e pelas regras criadas pela sociedade²⁷, passando a ser sugerida a delimitação de uma terceira constituinte do corpo, resultante do interrelacionamento entre as duas primeiras vertentes. Assim, na obra de Mary Douglas²⁸, a experiência do corpo físico surge como sendo sempre modificada pela experiência da cultura. Para esta antropóloga, o corpo social condiciona as formas de percepção do corpo físico, pelo que a experiência física é sempre modificada pelas categorias sociais, ou seja, pela cultura através da qual é conhecida. Considera-se, assim, que existe uma troca de significados constante entre os dois tipos de experiência corporal, a biológica e a cultural, cada uma reforçando e

²⁵ Idem, p. 365.

²⁶ Idem, p. 371.

²⁷ Cfr. Roberto da Matta, *Relativizando: uma introdução à antropologia social*, Petrópolis, Editora Vozes, 1981, pp. 21-47.

²⁸ Apud Miguel Vale de Almeida, *Corpo presente, treze reflexões antropológicas sobre o corpo*, Oeiras, Celta, 1996, p. 4.

condicionando as categorias da outra. É também nesta linha de pensamento que se inscrevem os trabalhos de Miguel Vale de Almeida, em que se realizam importantes reflexões acerca dos processos de incorporação. Segundo Vale de Almeida, o corpo não reflecte apenas a sociedade, mas constitui-se a si mesmo como “body subject”²⁹.

I. 3. Potencialidades de investigação

O abandono de uma atitude etnocêntrica em favor de uma concepção que permite e valoriza a diferença implica transformações profundas na forma de ver o mundo, o Outro, o diferente. Do mesmo modo, as novas concepções acerca do corpo alertam para a influência exercida nele pela cultura, o que acarreta uma série de consequências para o modo de pensar as diferentes práticas corporais.

O corpo, bem como os valores que lhe estão associados, são hoje entendidos como elementos que variam historicamente, sendo o resultado de longos processos de elaboração social e revelando, assim, as características das diferentes culturas. Consequentemente, se cada sociedade impõe usos rigorosamente determinados do corpo, perceber as práticas corporais só é possível no “entrecruzamento dos múltiplos elementos económicos, políticos e culturais de uma totalidade”³⁰.

Estas mudanças encorajam o regresso a textos do passado e a sua análise à luz das novas concepções antropológicas, de modo a possibilitar uma melhor compreensão dessas realidades – o estudo de épocas anteriores, com culturas distintas, permite um distanciamento que facilita a delimitação dos aspectos que melhor traduzem o choque entre civilizações, bem como a compreensão dos mecanismos então utilizados para lidar com a diferença.

²⁹ Miguel Vale de Almeida, “O corpo na teoria antropológica”, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, 33, 2004, p. 49.

³⁰ Jorge Crespo, *A história do corpo*, Lisboa, Difel, 1990, p. 8.

Um dos momentos históricos mais interessantes para um estudo deste género é o período das grandes descobertas, uma época marcada pela surpresa constante da novidade total e pelo encontro de povos tão diferentes que possibilitam o nascimento, “contraditória e minoritariamente, [de] uma nova antropologia, aberta, positiva, horizontal”³¹. Neste período, o encontro com os indígenas brasileiros foi condicionado pela cultura europeia, marcada por valores etnocentristas. Convencidos da superioridade dos seus próprios costumes, os europeus negavam a validade dos valores das sociedades encontradas e julgavam o que viam a partir de referências europeias.

Assim, os relatos produzidos durante o século XVI que dão conta do encontro com o Outro apresentam-se como fontes muito interessantes para a compreensão da mentalidade de então. Os modos de apreender o Outro, considerados normalmente objecto de estudo da Antropologia, devem também ser um campo privilegiado pela História, particularmente pela História da Expansão.

³¹ Luís Filipe Barreto, *Descobrimientos e Renascimento: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, p. 61.

CAPÍTULO II – O ENCONTRO COM O OUTRO

II. 1. A Europa do Renascimento

A análise das imagens transmitidas pelos relatos de viagens dos séculos XV e XVI, todos escritos por europeus, permite perceber que estas são visivelmente condicionadas pela cultura da época, nomeadamente pelos valores presentes na época do Renascimento, que modelam a mentalidade europeia. Assim, uma compreensão profunda destes textos torna necessário situar os autores dentro do quadro mental desse período, centrando a reflexão em torno de dois momentos marcantes: o Humanismo e os Descobrimentos.

Como refere Luís Filipe Barreto, o conceito de Renascimento “vive rodeado de toda uma mitologia valorativa que vai desde o super individualismo ao absoluto prazer de viver, desde a ressuscitadora redescoberta dos clássicos à prometaica conquista da realidade terrena”³², o que obriga a uma abordagem cautelosa. A delimitação cronológica deste período é ela própria controversa, sendo geralmente aceite que se estende do século XIV ao século XVII, ainda que com ligeiras diferenças em cada país. Durante muito tempo, considerou-se que o Renascimento marcava uma oposição radical entre uma idade das trevas, a Idade Média, e uma idade da luz, positiva, de grandes avanços para o Homem e para o Mundo. Mais recentemente, porém, são salientadas as diversas transformações culturais, políticas, religiosas e económicas que ocorreram durante o período do Renascimento, mas a ideia de permanência de muitos dos valores da Antiguidade e da Idade Média é também reforçada. Evita-se, assim, uma delimitação que sugerisse um corte abrupto entre as épocas³³.

É neste quadro que se desenvolve o Humanismo, “um movimento intelectual de superação de um esquema dado de valores e de perspectivas e conteúdos do pensamento”³⁴,

³² Luís Filipe Barreto, *Descobrimentos e Renascimento: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, p. 13.

³³ Cfr. idem, pp. 26-40.

³⁴ J. S. da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, 3ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1988, p. 10.

que fica marcado pela exaltação das capacidades do Homem, do seu poder terreno, sem que tal conduza, no entanto, a uma recusa dos valores espirituais³⁵. A par deste movimento, desenvolve-se uma fase mais formal: o Classicismo. Originado em Itália, de onde irradia para o resto da Europa, este momento caracteriza-se pela revalorização da Antiguidade Clássica e por um regresso às origens clássicas e aos seus valores, tendo deixado a sua marca em várias áreas, como a arte, a literatura, o pensamento filosófico ou científico. Ainda assim, é de salientar que a Antiguidade Clássica se torna, “ao mesmo tempo que *fonte, degrau* [sic] a continuar e transcender, herança a respeitar mas também a relativizar”³⁶.

Esta afirmação das capacidades do Homem foi possibilitada, em parte, pelos Descobrimentos, que prepararam os espíritos “para o acolhimento favorável da lenta teorização antropocêntrica dos humanistas”³⁷.

Iniciadas por Portugal e Espanha, as grandes viagens de descoberta permitem o acesso ao absolutamente novo, numa explosão de vida sem precedentes. A experiência que daí decorre conduz a mudanças nos sistemas de representação do mundo e a um maior intercâmbio cultural, graças ao aumento do conhecimento geográfico e dos contactos comerciais entre os vários pontos do globo, tendo possibilitado ainda novos questionamentos e a construção de outras imagens do Homem e do Mundo. A passagem do espaço desconhecido e apenas imaginado para um espaço real, mensurável e que o homem pode controlar e dominar faz nascer uma nova confiança nas qualidades essenciais do ser humano, que se torna a medida de todas as coisas. Começa então a desenvolver-se uma compreensão antropocentrista e racionalista do mundo, que exalta a vontade, a experiência e o espírito crítico, permitindo pensar o Homem, as suas origens e direitos, de um modo laico.

O Renascimento ibérico, marcado pelos Descobrimentos, levanta, assim, problemas específicos decorrentes do encontro com o Outro, com o diferente, que tem de ser pensado

³⁵ Cfr. Jean Delumeau, *La civilisation de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1973, pp. 18-55.

³⁶ Luís Filipe Barreto, *Descobrimentos e Renascimento: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, p. 19.

³⁷ J. S. da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, 3ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1988, p. 11.

e integrado nas estruturas de pensamento então em vigor. Essa integração é, no entanto, muito lenta, uma vez que obriga a uma mudança de mentalidade. O Outro é, neste período, usado apenas como contraponto para o Eu se definir a si próprio em termos do que não é, ou seja, vincando a diferença entre si e o Outro.

O papel dos Descobrimentos deve, no entanto, ser relativizado, uma vez que as grandes viagens de descoberta devem ser consideradas como “um elemento participante de todo um alargamento de fronteiras da Europa à conquista do mundo”³⁸. A evolução da cultura e das ciências na Europa não é resultado de um único factor, “mas o efeito da confluência de vários elementos”³⁹. Os novos valores procedentes da experiência e aqueles derivados da revalorização da Antiguidade Clássica reforçam-se mutuamente, o que permite o aparecimento de novos conhecimentos e uma lenta mas efectiva mudança nas mentalidades, dando, assim, origem à complexidade que caracteriza o período do Renascimento.

Nesta época, a cultura europeia parece debater-se “entre o recentíssimo valor da experiência e os dados da tradição medieval [...] condicionada pelas concepções bíblicas e de alguns autores antigos”⁴⁰. Os novos conhecimentos demoram a instalar-se na vida quotidiana, sendo que os valores clássicos parecem, neste período, resistir, mesmo onde a novidade se impõe abertamente; a atitude dominante passa pela repetição dos autores clássicos, dificilmente criando espaço para a novidade. A cartografia é um excelente exemplo desta situação: se o planisfério de Cantino, de 1502, mostra a América com grande precisão, em muitos tratados de cosmografia parece desconhecer-se esse continente até finais do século XVI⁴¹. Também nos relatos de viagens, a par da importância do olhar e da valorização da experiência, características renascentistas, os autores continuam a referir a

³⁸ Luís Filipe Barreto, *Descobrimentos e Renascimento: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, p. 48.

³⁹ J. S. da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, 3ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1988, p. 10.

⁴⁰ João Paulo Oliveira e Costa e Teresa Lacerda, *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII)*, Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, 2007, p. 45.

⁴¹ Aurélio de Oliveira destaca, como exemplo deste facto, a *Descrição do Mundo*, de Jacques Signot, com edições sucessivas até ao final do século XVI (VVAA, *História dos Descobrimentos e Expansão Portuguesa*, Lisboa, Universidade Aberta, 1999, p. 352).

existência de monstros marinhos e de outros prodígios do imaginário medieval⁴²; do mesmo modo, quando o europeu procura pensar a alteridade, as constatações dadas pela evidência do olhar são adulteradas pela incapacidade em ver o Outro como um indivíduo completo, com uma cultura própria.

O século XVI ficou ainda marcado por dois movimentos religiosos que tiveram grande repercussão a nível social, cultural e mental: a Reforma Protestante e a Contra-Reforma Católica. Deste último resultou a criação da Companhia de Jesus, fundada em 1534 por Inácio de Loyola, com o objectivo de ensinar e missionar, difundindo o credo católico. A Companhia responde às novas necessidades de evangelização, nomeadamente no que diz respeito às civilizações recém-descobertas: os jesuítas tiveram, assim, um importante papel no Brasil, pelo que a análise da vasta correspondência que mantiveram com a Europa é particularmente relevante para este estudo.

II. 2. Descobrimientos: o Brasil

Impulsionados pela procura de alternativas às rotas do comércio no Mediterrâneo, os Descobrimientos conheceram motivações várias: políticas e económicas, por um lado, permitindo aumentar a área de influência e o poder dos Estados, e, por outro, religiosas, ao incentivar e justificar o combate aos mouros e a conversão ao cristianismo dos novos povos encontrados⁴³. Se o Oriente permitiu uma resposta rápida a todas estas motivações, o caso do Brasil foi diferente.

Vinte e dois de Abril de 1500 é a data que marca o descobrimento do Brasil⁴⁴, dia em que a frota comandada por Pedro Álvares Cabral chega ao que ficou então conhecido

⁴² Cfr. Pêro de Magalhães de Gândavo, “História da Província de Santa Cruz”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, pp. 100-101.

⁴³ Ainda que surjam muitas vezes separadas, estas são motivações complementares para os homens do século XVI.

⁴⁴ O termo descobrir é, nestes casos, considerado inadequado por muitos autores, uma vez que reflecte um ponto de vista eurocêntrico: descobrir aqui só tem sentido do ponto de vista do outro, do que chega à terra.

como Terra de Vera Cruz. Contrariamente ao que aconteceu no Oriente, no Brasil os povos autóctones encontravam-se num estágio de evolução técnica muito atrasado em relação aos europeus, que, por isso, assumiram desde o primeiro encontro uma posição de superioridade em relação aos indígenas.

Esse encontro inicial com os novos povos é documentado por alguns relatos⁴⁵, em que são frisadas as potencialidades de exploração da terra⁴⁶. No entanto, o Brasil passa despercebido durante quase toda a primeira metade do século XVI, devido à enorme afluência das riquezas provenientes do Oriente⁴⁷. De início, este território foi considerado uma terra pobre, de degredo, com pouco proveito para o reino, e não como fonte de riqueza imediata, o que motivou a intervenção de vários autores, como Gândavo, que criticam o esquecimento em que são deixadas aquelas terras⁴⁸. É só a partir da década de 1530, quando Portugal começa a perder a hegemonia do comércio no Oriente, encontrando-se já decadentes as estruturas coloniais que detinha nessa região, que se intensifica a exploração comercial do Brasil. A par do comércio do pau-brasil, desenvolve-se o cultivo da cana-de-açúcar e são construídos vários engenhos, decisivos para o processo de colonização e de dinamização do Brasil. Os engenhos implicaram a importação de escravos africanos, contribuindo assim para a miscigenação cultural que caracteriza hoje aquele espaço. A colonização do território torna-se, deste modo, mais efectiva, de início através da criação

⁴⁵ Cfr. Pêro Vaz de Caminha, “Carta de Pêro Vaz de Caminha ao Rei D. Manuel”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, pp. 7-34, e “Navegação do Capitão Pedro Álvares Cabral escrita por um piloto português” [anónimo], in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, pp. 35-66.

⁴⁶ Caminha termina a sua carta ao Rei D. Manuel afirmando: “ em tal maneira [a terra] é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem, mas o melhor fruto que nela se pode fazer parece-me que será salvar esta gente, e esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar” (Pêro Vaz de Caminha, “Carta de Pêro Vaz de Caminha ao Rei D. Manuel”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 25).

⁴⁷ Camões dedica apenas quatro versos ao Brasil, salientando a importância do pau-brasil: “Mas cá onde mais se alarga, ali tereis/ Parte também, co pauvermelho nota,/ De Santa Cruz o nome lhe poreis:/ Descobri-la-á a primeira vossa frota” (Luís Vaz de Camões, *Os Lusíadas*, Porto, Porto Editora, [s.d.], estrofe 140, vv. 1-4).

⁴⁸ Cfr. Pêro de Magalhães de Gândavo, “História da Província de Santa Cruz”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, pp. 69-71 e 117-119.

das capitanias, que fracassaram, e, mais tarde, em 1549, com a instalação do governo-geral para administrar a colónia⁴⁹.

Tomé de Sousa, o primeiro governador-geral do Brasil, nomeado por D. João III, cria um Regimento onde são instituídas as regras para a instalação do governo, a regulação do comércio e o tratamento dos índios. Nele, são apresentados como objectivos principais o serviço a Deus, o proveito do Reino, o enobrecimento da região e, simultaneamente, a “catequese, liberdade e aldeamento dos naturais da Terra”⁵⁰. É tendo em vista este último ponto que Tomé de Sousa se faz acompanhar pelo Padre Manuel da Nóbrega, da Companhia de Jesus.

A instalação dos jesuítas no Brasil, em 1549, é, pois, de extrema importância para o processo de colonização, uma vez que é com ela que se dá início a um grande movimento de conversão dos indígenas ao mesmo tempo que se permite que a colonização se faça cada vez mais para o interior, através da criação de missões em locais afastados do litoral. Os jesuítas actuaram através do ensino e da pregação, fundando colégios e aldeamentos e adaptando o ensino do Evangelho às culturas locais: esforçam-se por aprender as línguas nativas, criam dicionários, encenam peças de teatro e dedicam-se ao ensino da música, ou seja, utilizam as manifestações culturais indígenas para expandir a fé cristã. Inauguram, assim, o diálogo e as trocas culturais, revelando, segundo João Paulo Oliveira e Costa e Teresa Lacerda, uma maior abertura ao Outro do que a demonstrada por Protestantes ou Calvinistas⁵¹.

No Brasil, a Companhia de Jesus foi ainda extremamente importante na luta contra a escravização dos ameríndios⁵². De facto, os jesuítas desempenharam o papel de intermediários entre os indígenas brasileiros e os colonos, procurando evitar abusos, mas

⁴⁹ Cfr. J. S. da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, 3ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1988, p. 76.

⁵⁰ Serafim Leite, “Os governadores-gerais do Brasil e os Jesuítas no século XVI”, in *I Congresso da História da Expansão Portuguesa no Mundo*, 3ª secção: Os Portugueses no Brasil, Lisboa, Ministério das Colónias, 1937, p. 8.

⁵¹ Cfr. João Paulo Oliveira e Costa e Teresa Lacerda, *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII)*, Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, 2007, pp. 86-87.

⁵² Cfr. Maria do Rosário Pimentel, *Viagem ao fundo das consciências*, Lisboa, Colibri, 1995, pp. 107-111.

legitimando, em simultâneo, a sua conquista, ao defenderem a necessidade de civilizar aqueles povos.

Esta posição da Igreja tem origem nas novas concepções antropológicas que começam a surgir com os Descobrimentos: antes das grandes viagens de descoberta, era defendido que o Evangelho tinha sido anunciado a todos os povos, o que legitimava o uso da força e a escravização dos infieis; no entanto, essa certeza foi abalada pelos Descobrimentos e pelo encontro de outros homens a quem a palavra divina não tinha sido transmitida. A escravização dos indígenas começa então a ser regulamentada, defendendo-se que seria aceitável apenas no caso de guerra justa ou de contrato de compra e venda⁵³.

A partir de 1580, a união das coroas portuguesa e espanhola pôs fim à divisória virtual instaurada com o Tratado de Tordesilhas, pelo que o Brasil se pôde expandir para Oeste. No entanto, a política de exploração manteve-se até aos inícios do século XVII, ainda que sob a ameaça da Inglaterra e da Holanda, inimigas de Espanha. As explorações em busca de metais preciosos tornam-se mais sistemáticas, com expedições de bandeirantes, financiadas ou não pelo governador-geral, mas a promessa do ouro, presente desde o primeiro encontro, só se concretizará já nos finais do século XVII.

II. 3. Os relatos

As viagens de descoberta dão origem a novos tipos de textos que permitem transmitir à Europa informações acerca da fauna, da flora e das sociedades das novas terras encontradas. No entanto, os seus autores não são objectivos, julgando o que vêem com base na sua própria cultura, pelo que a literatura de viagens se torna uma fonte muito rica para o estudo da mentalidade europeia dos séculos XV e XVI⁵⁴.

⁵³ Cfr. J. S. da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, 3ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1988, pp. 206-208.

⁵⁴ Cfr. Ana Fernandes, “O Outro que somos nós na « Carta » de Pêro Vaz de Caminha”, in *Literatura de Viagem – narrativa, história, mito*, Ana Maria Falcão et al. (coord.), Lisboa, Ed. Cosmos, 1997, pp. 146-148.

Os relatos acerca de terras longínquas, com descrições “umas vezes abertamente lendárias, outras com pretensões de rigor científico”⁵⁵, proliferam desde a Alta Idade Média, mantendo desperta a curiosidade dos europeus. É assim criado todo um imaginário que precede as viagens e que fascina e influencia os viajantes que se lançam à descoberta das novas terras, no qual se inserem o mito do El Dorado ou o do Paraíso Terrestre, com conotações religiosas óbvias. A maioria dos autores recorre a estes mitos para poder lidar com a novidade absoluta que constituem as terras recém-descobertas, comentando o Novo Mundo a partir de referências já existentes. Colombo, por exemplo, assegura ter descoberto o Paraíso Terrestre e Caminha recorre “à imagística europeia da Idade do Ouro ou do Jardim do Paraíso para poder lidar com a visão com que se deparou”⁵⁶. Todos estes relatos, ao evocarem as terras férteis e sempre verdes, ricas em ouro e com um clima constante de Primavera, fazem ecoar na mente dos leitores do século XVI os sinais característicos do paraíso terrestre, trabalhados depois por cada autor de modo a transmitir objectivos específicos, como a necessidade de colonização da terra ou a urgência da evangelização dos indígenas.

Esta literatura de viagens é, pois, desencadeada pelos Descobrimentos: roteiros e diários de bordo, que nem sempre são escritos com uma intenção determinadamente literária, vão evoluindo e as descrições vão sendo intercaladas com passagens narrativas, dando conta da relação do autor, o sujeito perceptivo, com o mundo. Ao abordarem a fauna, a flora, os habitantes e os seus costumes, estes textos afastam-se dos cânones da literatura de então, marcada pelo Classicismo: deixam de lado os deuses e as ninfas e passam a chamar para primeiro plano os povos autóctones e as suas “vergonhas”⁵⁷.

Os autores destes relatos são condicionados por uma mesma cultura, cujos valores etnocentristas e evolucionistas marcam o contacto entre europeus e indígenas brasileiros, influenciando a relação que estabelecem com o mundo e com a diferença. É sempre tendo como referência a cultura europeia que os contactos se desenrolam e que os autores julgam

⁵⁵ Umberto Eco, *História da Beleza*, Miraflores, Difel, 2004, p. 138.

⁵⁶ Fernando Gil e Helder Macedo, *Viagens do olhar: Retrospecção, Visão e Profecia no Renascimento Português*, Porto, Campo das Letras, 1998, p. 207.

⁵⁷ Cfr. VVAA, *História dos Descobrimentos e Expansão Portuguesa*, Lisboa, Universidade Aberta, 1999, pp. 387-397.

e qualificam as práticas e os costumes dos novos povos; o contrário, porém, raramente se verifica, sendo poucos os textos que questionam a validade das práticas europeias⁵⁸.

Ainda assim, os relatos de viagens apresentam diferenças significativas entre si, nomeadamente no que diz respeito às imagens dos indígenas que transmitem. As circunstâncias de produção de cada texto conferem-lhe características específicas: “o país é diferente quando é visto pelos olhos do conquistador ou do missionário, do comerciante ou do simples curioso, e também se a viagem é empreendida porque assim se decidiu ou porque se foi obrigado a empreender o caminho do exílio”⁵⁹. Do mesmo modo, o descobridor e, mais tarde, o colonizador transmitem interpretações diferentes daquilo que vêem, nomeadamente no retrato que fazem dos indígenas, “numa escala que não foi necessariamente progressista”⁶⁰.

Para este estudo interessará sobretudo analisar as obras de portugueses da segunda metade do século XVI relativas ao Brasil, uma vez que, nelas, o espanto inicial e o olhar epidérmico característicos das primeiras obras foi já ultrapassado, tendo dado lugar a reflexões mais aprofundadas acerca do Outro, marcadas, muitas das vezes, por objectivos bem definidos. De facto, se os autores dos primeiros relatos parecem mais tolerantes face à diferença, oscilam entre o apenas entrevisto e o idealizado; é só a partir da segunda metade do século, quando se estabelece um contacto mais profundo com o Novo Mundo, que as descrições se tornam mais precisas – ainda que, evidentemente, não se possa exigir destes relatos uma consciência da diferença cultural só consolidada mais tarde, com a evolução da Antropologia.

As primeiras obras não podem, no entanto, ser completamente ignoradas, sendo importante referir que nelas se encontra já a matriz daquelas escritas nas décadas seguintes, não só no que respeita aos temas abordados, mas também no que se refere ao

⁵⁸ Num primeiro momento e na grande maioria dos relatos, “a legitimidade das estruturas sócio-económicas da Europa não é posta em causa” e “não se procuram extrair ilações morais de qualquer espécie” (J. S. da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, 3ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1988, p. 256).

⁵⁹ Tzvetan Todorov, “Viajantes e indígenas”, in *O Homem Renascentista*, Eugénio Garin (coord.), Lisboa, Presença, 1991, p. 233.

⁶⁰ João Paulo Oliveira e Costa e Teresa Lacerda, *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII)*, Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, 2007, p. 40.

posicionamento do europeu face aos indígenas. De facto, uma breve análise da carta de Caminha, talvez o mais importante dos textos produzidos aquando do primeiro encontro, mostra que o autor selecciona temas que são recorrentes em obras posteriores, como a fertilidade da terra, a nudez dos índios ou a necessidade de evangelização e de exploração daquele novo espaço. Para mais, é também visível neste relato que o europeu se coloca desde o primeiro encontro numa posição de superioridade em relação ao indígena, vendo não a realidade, mas a projecção dos seus desejos, dos seus valores, da sua mentalidade⁶¹.

⁶¹ Um exemplo disto é a associação imediata da nudez à ideia de inocência e, por isso, ao mito do Paraíso Terrestre; um outro exemplo encontra-se na conclusão de Caminha – “isto tomávamo-lo nós assim por o desejarmos”, em que o autor afirma explicitamente interpretar os gestos dos índios à luz dos desejos europeus (Pêro Vaz de Caminha, “Carta de Pêro Vaz de Caminha ao Rei D. Manuel”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 12).

CAPÍTULO III – O OLHAR SOBRE O OUTRO: O INDÍGENA BRASILEIRO

III. 1. Retratos do indígena

A descrição dos indígenas brasileiros e dos seus costumes ocupa um lugar de destaque nos relatos de viagens da segunda metade do século XVI. Uma breve análise dos temas principais abordados pelos textos desse período permite perceber que estes se prendem sobretudo com os hábitos indígenas que mais se afastam daquilo que era considerado a norma europeia. Do mesmo modo, o tom com que esses temas são abordados, nos diferentes relatos, dá conta do choque dos europeus quando confrontados com uma cultura diferente da sua, mas também das motivações principais dos seus autores. Este duplo condicionamento é evidente em inúmeras considerações acerca dos novos habitantes e conduz à produção de retratos com diferenças mais ou menos significativas, o que se revela extremamente útil para a compreensão dos condicionalismos impostos pela cultura europeia do século XVI no encontro com o Outro.

Duas preocupações principais imperaram na escolha do *corpus* para este estudo: por um lado, contemplar os relatos em que a influência da cultura europeia na descrição do corpo do Outro é mais clara, permitindo demonstrar que os temas escolhidos têm origem nos interesses práticos, na educação, na formação religiosa, ou seja, na cultura de cada autor; por outro lado, abranger relatos reveladores de preocupações evangelizadoras e de colonização por parte dos seus autores, possibilitando, assim, o confronto entre os dois tipos de retratos de indígenas que daí resultam e uma reflexão acerca das particularidades de cada um.

O *Diálogo sobre a conversão do gentio*⁶², escrito por Manuel da Nóbrega em 1557, é talvez um dos textos mais importantes para se perceber a motivação principal dos autores ligados à Igreja: a conversão dos novos povos encontrados. Nóbrega chega ao Brasil em

⁶² Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a conversão do gentio*, Serafim Leite (notas), Lisboa, Comissão IV Centenário da Fundação de São Paulo, 1954.

1549, ao comando da primeira missão jesuítica e, quer no texto que será objecto de análise para este estudo, quer na vasta correspondência que mantém com a Europa a partir desse ano, este autor dá conta da posição dos jesuítas a respeito dos indígenas, salientando a importância do “ofício de converter almas [que] é o mais grande de quantos há na terra”⁶³. Esta motivação é evidente também nos dois outros relatos de jesuítas escolhidos para este estudo: *Coisas notáveis do Brasil*⁶⁴, de Francisco Soares, e o *Tratado da Terra e Gente do Brasil*⁶⁵, de Fernão Cardim. Estes últimos revelam-se mais interessantes para estudar o corpo e a influência da cultura europeia nos modos de o abordar do que o primeiro, uma vez que se dedicam mais atentamente à descrição dos novos povos e dos seus costumes. Dos dois, o relato de Fernão Cardim, composto por duas cartas e dois tratados escritos ao longo da década de 1580, é especialmente relevante, por ser mais completo e assumir de forma evidente uma posição bastante crítica em relação à acção dos portugueses na colónia.

Para além dos relatos dos jesuítas acima mencionados, serão analisadas também as obras de dois autores cujas preocupações estão relacionadas sobretudo com o processo de colonização: Pêro de Magalhães de Gândavo e Gabriel Soares de Sousa. O primeiro, cronista e historiador, destaca-se, no que diz respeito ao Brasil, pelo papel que desempenhou no incentivo ao povoamento e exploração do novo território: a sua obra, *História da Província de Santa Cruz*⁶⁶, foi escrita com o objectivo de mostrar as riquezas daquela terra, incitando à sua exploração. O autor procura contrariar “o pouco caso que os Portugueses fizeram sempre da mesma província”⁶⁷, apresentando um território muito fértil, potencialmente rico em metais preciosos. Esta é também a imagem que é transmitida, em 1587, no *Tratado descritivo do Brasil ou Notícia do Brasil*⁶⁸, de Gabriel Soares de Sousa.

⁶³ Idem, p. 96.

⁶⁴ Francisco Soares, “Coisas Notáveis do Brasil”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989.

⁶⁵ Fernão Cardim, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, Ana Maria de Azevedo (introd. e notas), 2ª ed., Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

⁶⁶ Pêro de Magalhães de Gândavo, “História da Província de Santa Cruz”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989. Optou-se por esta versão do texto de Gândavo, datada de 1576, uma vez que resulta do aperfeiçoamento e ampliação de uma obra anterior do mesmo autor, o *Tratado da Província do Brasil*, escrito entre 1565 e 1570.

⁶⁷ Idem, p. 70.

⁶⁸ Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989.

Este autor foi um importante senhor de engenho, tendo permanecido no Brasil entre 1565 e 1569, o que lhe permitiu compilar um conjunto imenso de dados acerca da fauna e da flora daquela terra, bem como dos costumes dos povos aí encontrados. O indígena apresentado por estes dois autores contrasta, porém, de forma flagrante com a imagem de um território rico e fértil: ainda que a resistência e a força física dos indígenas sejam elogiadas (valorizando-os enquanto potenciais escravos), as suas características mentais são duramente criticadas.

Todos estes autores tratam com especial atenção os costumes e as práticas indígenas, particularmente aqueles que se prendem com o corpo. De facto, os hábitos indígenas relacionados com o corpo dão origem a numerosos apontamentos ao longo dos textos aqui em análise, especificamente aqueles que se afastam flagrantemente da norma europeia. Os reparos acerca dos povos autóctones reflectem, assim, uma ideologia etnocêntrica que condiciona a relação estabelecida com a diferença.

A cultura europeia é partilhada por todos os autores, pelo que os retratos produzidos nos relatos deste período apresentam muitos pontos comuns. No entanto, uma análise comparativa dos vários textos revela a existência de alguns aspectos aparentemente divergentes, que revelam a especificidade das motivações de cada autor.

De facto, a passagem do momento inicial de descoberta para o processo de conquista, exploração e colonização do Brasil conduz a uma mudança de paradigma nas relações com o indígena: se, num primeiro momento, as apreciações são em geral positivas, prendendo-se sobretudo com os atributos físicos do indígena, o maior conhecimento daqueles povos conduz à depreciação dos seus atributos mentais e culturais - as descrições dos indígenas passam a inserir-se quer “no quadro ideológico que assimila a noção de indígena à de bárbaro”⁶⁹, quer “no quadro político de uma análise das populações em termos de fácil ou difícil cooperação com os portugueses”⁷⁰. Do mesmo modo, os retratos apresentados pelos jesuítas parecem, geralmente, demonstrar uma maior tolerância relativamente às diferenças encontradas, enquanto que os outros autores cujos relatos são

⁶⁹ J. S. da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, 3ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1988, p. 144.

⁷⁰ *Idem*, *ibidem*.

aqui analisados tendem a ser mais críticos em relação ao indígena, como é evidente se forem comparadas as passagens relativas ao corpo nos vários textos.

III. 2. O corpo em evidência

Uma breve análise dos relatos da segunda metade do século XVI sobre o Brasil mostra que grande parte dos apontamentos europeus sobre o indígena se centra em redor da vivência do corpo. Tendo em conta as concepções antropológicas abordadas no primeiro capítulo deste trabalho, que mostram que o encontro com o Outro é sempre condicionado pela cultura do Eu, pretende-se agora isolar as passagens destes relatos em que tal é mais visível, de forma a permitir, depois, compreender de que modo se deu esse condicionamento e quais as suas consequências para a imagem daqueles povos transmitida pelos europeus.

O espanto e a admiração com que os homens do século XVI se referem ao indígena brasileiro têm origem, como já foi referido, nas diferenças entre as duas culturas, nomeadamente no que diz respeito ao corpo e às suas práticas. A relação dos europeus com o corpo é marcada, nesse período, por duas atitudes contraditórias: por um lado, “a cultura ocidental, produto da filosofia grega e depois de um cristianismo deturpado, dividia o homem em corpo e alma, matéria e espírito, puro e impuro”⁷¹ – lugar de pecado, o corpo devia ser coberto e castigado; por outro lado, o renovado interesse pela Antiguidade Clássica motiva o culto da beleza e a redescoberta do nu. No entanto, esta última tendência parece confinada à arte, não se destacando nos relatos aqui em análise, contrariamente ao que acontece com aquela que associa o corpo à ideia de pecado, que aparece enraizada nas mentalidades dos diferentes autores, sobressaindo com mais ou menos evidência em todos os reparos.

⁷¹ António Pedro Pires, *Vida e morte nas terras do pau-brasil e do açúcar*, Lisboa, A regra do jogo, 1980, p. 47.

Assim, é a ideia de pecado que parece predominar na Europa do século XVI, marcando as mentalidades e conduzindo ao espanto perante a diferente relação com o corpo mantida pelas novas sociedades encontradas: na Europa, por exemplo, a sexualidade é rigidamente controlada e reprimida, tolerável apenas dentro do casamento e o vestuário é indispensável, definindo a posição ocupada por cada indivíduo na sociedade⁷²; no Brasil, os europeus não encontram nenhum destes valores.

Tendo em conta o quadro mental dos portugueses do século XVI, a nudez dos índios foi talvez o aspecto que mais chocou, tendo sido referida de forma exaustiva desde os primeiros textos⁷³. À luz dos códigos morais da época, a nudez é considerada impudica por todos, mas conduz a duas interpretações diferentes: alguns autores viam nesse facto uma prova da inocência dos indígenas; outros consideravam-na uma característica que aproximaria aqueles povos dos animais e que convidaria à prática sexual exacerbada.

Nos primeiros relatos sobre o Brasil, a nudez é associada à inocência e pureza dos indígenas, vistos como quase paradisíacos. A carta do piloto anónimo diz-nos apenas destes povos que “andam nus sem vergonha alguma”⁷⁴, mas mostra já, pela referência à ausência de vergonha, que são os valores europeus que servem de base aos julgamentos. O mesmo acontece em Caminha, que oferece mais pormenores na descrição dos novos homens encontrados. A inocência em que os indígenas parecem viver é reforçada por este autor quando afirma que “nem estimam nenhuma coisa cobrir nem mostrar suas vergonhas, e estão acerca disso em tanta inocência como estão em mostrar o rosto”⁷⁵ – inocência tal que nem quando dormem procuram “maneira de cobrir suas vergonhas”⁷⁶, o que parece muito espantar Caminha. Este aspecto demonstraria, segundo alguns homens da época, que os

⁷² Cfr. Natalie Zemon Davis e Arlette Farge (dir.), “História das Mulheres – do Renascimento à Época Moderna”, in *História das Mulheres no Ocidente*, Georges Duby e Michelle Perrot (dir.), vol. 3, Porto, Ed. Afrontamento, 1994.

⁷³ Cfr. Joaquim Romero Magalhães e Susana Münch Miranda (ed.), *Os primeiros 14 documentos relativos à armada de Pedro Álvares Cabral*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999.

⁷⁴ “Navegação do Capitão Pedro Álvares Cabral escrita por um piloto português” [autor anónimo], in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 37.

⁷⁵ Pêro Vaz de Caminha, “Carta de Pêro Vaz de Caminha ao Rei D. Manuel”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 11.

⁷⁶ *Idem*, p. 83.

indígenas não tinham sido ainda corrompidos pela civilização, vivendo numa pureza próxima à do momento da Criação; estariam isentos de pecado, necessitando apenas que a palavra de Deus lhes fosse transmitida para se tornarem bons cristãos.

Esta inocência, tão referida no início, parece desaparecer quando os primeiros contactos dão lugar ao processo de colonização. Gândavo, já na segunda metade do século XVI, associa a nudez dos índios a uma sensualidade ou luxúria excessivas, o que os aproximaria dos animais. No seu relato, a beleza dos índios é exaltada, mas estes povos surgem, em simultâneo, como “muito desonestos e dados à sensualidade, e assim se entregam aos vícios como se neles não houvera razão de homens”⁷⁷. Porém, no que respeita à sexualidade, Gândavo tem de admitir que “em seu ajuntamento os machos com as fêmeas têm o devido resguardo, e nisto mostram ter alguma vergonha”⁷⁸. Do mesmo modo, Gabriel Soares de Sousa defende que os índios “são tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam”⁷⁹, adoptando uma postura ainda mais crítica ao referir, contrariamente ao que é afirmado por Gândavo, que o “ajuntamento [dos indígenas] é público diante de todos”⁸⁰.

Uma atitude diferente é adoptada por Fernão Cardim e Francisco Soares, ambos jesuítas, quando se referem à nudez destes povos como uma prova de proximidade com a natureza: Cardim afirma que os indígenas “não têm verecundant [vergonha]”⁸¹, reconhecendo-lhes inocência, honestidade e modéstia, pelo que a nudez não conduziria ao aumento do desejo, mas antes a um maior respeito entre eles; já Francisco Soares considera que os ameríndios “não são luxuriosos, posto que alguns tenham muitas mulheres, é por estado [*sic*]”⁸², pelo que, na opinião do padre, não viveriam em pecado (até porque o autor certifica que os índios mudam rapidamente esses costumes quando lhes é transmitida a fé

⁷⁷ Pêro de Magalhães de Gândavo, “História da Província de Santa Cruz”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 101.

⁷⁸ Idem, *ibidem*.

⁷⁹ Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 223.

⁸⁰ Idem, p. 219.

⁸¹ Fernão Cardim, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, Ana Maria de Azevedo (introd. e notas), 2ª ed., Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000, p. 170.

⁸² Francisco Soares, “Coisas Notáveis do Brasil”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 150.

verdadeira). Os jesuítas parecem revelar neste ponto uma maior abertura ao Outro, mais semelhante àquela demonstrada pelos textos produzidos aquando do primeiro encontro do que a assumida pelos autores ligados apenas ao processo de colonização do Brasil. Ainda assim, a abertura ao Outro é relativa. Os jesuítas esforçam-se por interpretar as práticas indígenas, mas acabam sempre por enfatizar a necessidade de civilizar estes povos, concentrando-se especialmente no elogio dos convertidos, que aceitam o vestuário, o casamento ou outros sacramentos.

A nudez não é, porém, o único aspecto da cultura indígena que parece opor-se à ideia europeia de corpo. Se a cultura dos exploradores obrigava a esconder o corpo através do vestuário, a descrição física dos indígenas, reforçada pelas referências às pinturas e ornamentos com que adornam o corpo, sugere uma atitude contrária, ou seja, permite afirmar que estes povos utilizam produtos culturais, como as penas ou as tintas, para exibir e realçar o corpo. Pela estranheza que causa, este foi outro dos tópicos a que foi dada especial atenção nos relatos. Gândavo apresenta, como foi referido, um retrato ambíguo dos povos autóctones, salientando a excelente condição física do indígena, mas reunindo uma série de críticas extremamente negativas quando qualifica o corpo e as práticas destes povos, como se conclui pelos adjectivos que utiliza. Segundo este autor, os indígenas andavam descalços e seriam “feios e disformes”⁸³, “de rosto amassado”⁸⁴, tornados ainda mais horríveis pelas tintas com que se pintam ou pelos buracos e pedras que trazem no rosto. Também Soares de Sousa afirma, relativamente aos ornamentos, que “usam de muitas bestialidades muito estranhas”⁸⁵ que os tornam ainda mais disformes.

Ainda que seja muito crítico em relação a estas práticas, Soares de Sousa parece reconhecer o valor dos costumes para os indígenas, ao afirmar que suportam as dores causadas pela aplicação dos diferentes ornamentos “para parecerem temerosos a seus contrários”⁸⁶, ou ainda que as mulheres “põem nas pernas por baixo do joelho umas tapacuras, que são do fio do algodão tinto de vermelho [...], as quais trazem nas pernas

⁸³ Pêro de Magalhães de Gândavo, “História da Província de Santa Cruz”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 101.

⁸⁴ Idem, *ibidem*.

⁸⁵ Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 222.

⁸⁶ Idem, *ibidem*.

enquanto são namoradas”⁸⁷. O autor parece, nestes casos, esforçar-se por compreender a cultura do Outro e o valor dos diferentes costumes, ainda que tal não signifique, obviamente, que consiga reconhecer a validade de tais práticas.

Nos relatos dos jesuítas é frequente encontrar tentativas de compreensão da realidade indígena muito semelhantes à de Soares de Sousa referida anteriormente. Cardim, quando descreve os diferentes modos de cortar o cabelo que observou nos elementos das várias tribos, afirma que “pela cabeça se conhecem as nações”⁸⁸, pelo que parece perceber que o corpo permitiria aos indígenas identificar cada indivíduo como pertencente a uma determinada comunidade. Francisco Soares, por seu lado, afirma, a propósito dos ornamentos usados pelos indígenas nos lábios, que “quanto maior buraco, tanto mais valente, e assim fica mais honrado”⁸⁹. Este autor reconhece que as pedras utilizadas pelos ameríndios são códigos utilizados em rituais que permitiriam ascender socialmente, ou seja, sugere que as marcas corporais possibilitariam, neste caso, situar o indivíduo numa escala de importância no seio da sua comunidade.

Ainda que não seja evidente para os homens do século XVI, o corpo é, para os indígenas brasileiros, “uma memória”⁹⁰, sendo que todas as práticas a ele ligadas se revestem de um significado particular, sejam marcas identitárias, com um importante papel social, sejam pinturas com uma “função puramente mística, de profilaxia contra os espíritos maus, e, em menor número de casos, erótica, de atracção ou de exibição sexual”⁹¹.

Estas diferentes funções dos ornamentos para os povos autóctones estão patentes, ainda que noutros termos, nas descrições de vários costumes indígenas. Francisco Soares destaca, por exemplo, o peso dos “agoiros” ou dos ritos supersticiosos nas cerimónias que estão associadas aos rituais antropofágicos. Estes rituais decorrem quando são capturados índios de tribos contrárias, que são executados e ingeridos, como forma de vingança.

⁸⁷ Idem, p. 221.

⁸⁸ Fernão Cardim, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, Ana Maria de Azevedo (introd. e notas), 2ª ed., Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, p. 171.

⁸⁹ Francisco Soares, “Coisas Notáveis do Brasil”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 148.

⁹⁰ António Luís Ferronha, “As primeiras imagens do Brasil”, in *O confronto do olhar – o encontro de povos na época das navegações portuguesas*, António Ferronha (coord.), Lisboa, Caminho, 1991, p. 225.

⁹¹ Gilberto Freyre, *Casa-grande & Senzala*, Lisboa, Edição Livros do Brasil, 2003, p. 111.

Segundo o jesuíta, o índio que procede à execução é defumado, coberto de penas e pintado de branco devendo ainda jejuar, “para que a alma do tapuia não entre nele e assim fique livre”⁹². Gândavo transmite a mesma ideia, ao descrever outros costumes que acompanham o mesmo ritual: “aquele que o [o prisioneiro] matou não come dele nada, e além disso manda-se sarjar por todo o corpo, porque tem por certo que logo morrerá se não derramar de si aquele sangue logo que acaba de fazer seu ofício”⁹³. O conjunto de práticas associadas ao ritual de antropofagia demonstra que este costume se reveste de extrema importância para a formação da identidade nas sociedades indígenas, uma vez que é só quando todos os ritos são cumpridos que o índio que procedeu à execução “tom[a] o nome do morto”⁹⁴ e pode, assim, ascender socialmente.

O luto e o ritual da hospitalidade são outros costumes indígenas que parecem muito espantar os europeus, por reflectirem valores que se afastam das práticas que serviam de modelo aos autores dos relatos. Na Europa do século XVI começa a surgir uma atitude em relação ao corpo que parece implicar uma tentativa de repressão de manifestações corporais excessivas: procura-se “preservar um espaço à volta do corpo, para o afastar de outros corpos, para o subtrair ao contacto e ao olhar do outro [...], as pessoas deixam de se abraçar, quer dizer, de se acolher de braços abertos, de beijar a mão, o pé, de se precipitar «de ventre no chão» [*sic*] perante uma dama que querem homenagear”⁹⁵. Os rituais indígenas descritos pelos europeus do século XVI parecem ser o testemunho de uma atitude oposta em relação ao corpo.

As referências ao luto destacam uma expressividade corporal considerada excessiva pelos autores dos relatos. De acordo com as descrições, existem duas formas de expressar luto naquelas sociedades: uma para os homens e outra para as mulheres. Se o choro e a pintura do corpo são comuns aos dois géneros, os homens deixariam crescer o cabelo,

⁹² Francisco Soares, “Coisas Notáveis do Brasil”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 149.

⁹³ Pêro de Magalhães de Gândavo, “História da Província de Santa Cruz”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 112.

⁹⁴ Idem, p. 148

⁹⁵ Roger Chartier (dir.), “História da Vida Privada – do Renascimento ao Século das Luzes”, in *História da Vida Privada*, Philippe Ariès e Georges Duby (coord.), vol. 3, Porto, Ed. Afrontamento, 1990, p. 11.

enquanto que as mulheres teriam por hábito cortá-lo, passando, desse modo, a exibir no corpo a marca dos acontecimentos⁹⁶. Este ritual é descrito pelos europeus com espanto e curiosidade. Em *Coisas Notáveis do Brasil*, Francisco Soares relata que os indígenas “choram muito tempo os mortos, tomam-nos num pote e enterram-nos, e ali lhes levam de comer e choram sobre eles; deixando o comer em cima e tudo o que eles tinham, o enterram com eles”⁹⁷. No entanto, quando os rituais se afastam flagrantemente dos costumes europeus, são de imediato criticados, como comprovam os adjectivos utilizados por Gândavo. Segundo este autor, algumas tribos mais afastadas “têm outro rito muito mais feio e diabólico [...], quando algum chega a estar doente de maneira que se desconfie de sua vida [...] o acabam de matar com suas próprias mãos, havendo que usam assim com ele de mais piedade que consentirem que a morte o esteja senhoreando e consumindo por termos tão vagarosos. E o pior que é, que depois o assam e cozem e lhe comem toda carne, e dizem que não hão-de sofrer que coisa tão baixa e vil, como é a terra, lhes coma o corpo de quem eles tanto amam”⁹⁸. Esta prática opõe-se flagrantemente aos costumes europeus e parece horrorizar mais o autor do que os rituais de antropofagia comuns. Ainda que as razões que explicam tal costume sejam imediata e explicitamente apontadas, não conduzem a qualquer reflexão acerca da possibilidade de existência de outras escalas de valores ou da validade de outras práticas que não as europeias, o que demonstra o grau de condicionamento que a cultura europeia, etnocêntrica, impôs no relacionamento com a diferença.

Um “outro choro e tom particular”⁹⁹, mas considerado igualmente exagerado, é, segundo os europeus, reservado para o ritual da hospitalidade. Ao descreverem esta “coisa não somente nova, mas de grande espanto”¹⁰⁰, os autores salientam as lágrimas, que

⁹⁶ Soares de Sousa refere que “é costume entre as mulheres dos principais tupinambás ou de outro qualquer índio cortar os cabelos por dó e tingir-se todas de jenipapo [...]. Costumam os índios quando lhe morrem as mulheres deixarem crescer o cabelo” (Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 241).

⁹⁷ Francisco Soares, “Coisas Notáveis do Brasil”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 151.

⁹⁸ Pêro de Magalhães de Gândavo, “História da Província de Santa Cruz”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 115.

⁹⁹ Fernão Cardim, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, Ana Maria de Azevedo (introd. e notas), 2ª ed., Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000, p. 237.

¹⁰⁰ Idem, p. 236.

consideram despropositadas e excessivas, e, como no caso do luto, as particularidades do ritual para cada género, uma vez que, neste caso, apenas as mulheres choram¹⁰¹.

O desempenho de papéis específicos para cada género e a relação entre marido e mulher, nas sociedades indígenas, são outras das práticas relacionadas com o corpo referidas diversas vezes pelos autores dos relatos, devido às diferenças que as afastam dos costumes europeus. Na Europa do século XVI, a divisão entre os sexos é muito rígida, com funções bem definidas para cada género e reservando às mulheres um papel subalterno e demoníaco – frágeis, instáveis e estando preferencialmente confinadas ao lar, as mulheres são dependentes dos pais ou dos maridos e devem submeter-se sempre à vontade masculina¹⁰². Nas sociedades indígenas, a protecção e o respeito com que as mulheres são tratadas parecem ser os dois valores mais importantes na relação entre marido e mulher, sendo a principal diferença apontada relativamente aos costumes europeus: Cardim afirma que “costumam estes índios tratar bem às mulheres, nem lhes dão nunca, nem pelejam com elas, tirando em tempo de vinhos”¹⁰³.

No que diz respeito às práticas corporais tipicamente femininas, a vivência do parto pelos indígenas motiva também a curiosidade europeia: se, na Europa, o parto é encarado com receio, pelas complicações que muitas vezes acarreta, as mulheres daqueles territórios parecem adoptar uma atitude mais descontraída, como refere Gândavo: “quando parem, a primeira coisa que fazem depois do parto, lavam-se todas em uma ribeira, e ficam tão bem dispostas como se não pariram, e o mesmo fazem à criança que parem”¹⁰⁴. A surpresa deste autor aumenta consideravelmente quando constata a evidente inversão dos papéis, após o parto: Gândavo conta que “em lugar delas se deitam seus maridos nas redes, e assim os visitam e curam como se eles fossem as mesmas paridas”¹⁰⁵. Este autor procura até explicá-

¹⁰¹ Esta e outras divisões de tarefas são descritas por Soares de Sousa (cfr. Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 225).

¹⁰² Cfr. Natalie Zemon Davis e Arlette Farge (dir.), “História das Mulheres – do Renascimento à Época Moderna”, in *História das Mulheres no Ocidente*, Georges Duby e Michelle Perrot (dir.), vol. 3, Porto, Ed. Afrontamento, 1994.

¹⁰³ Fernão Cardim, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, Ana Maria de Azevedo (introd. e notas), 2ª ed., Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000, p. 178.

¹⁰⁴ Pêro de Magalhães de Gândavo, “História da Província de Santa Cruz”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 105.

¹⁰⁵ Idem, *ibidem*.

lo, afirmando que “isto nasce de elas terem em muita conta os pais de seus filhos e desejarem em extremo, depois que parem deles, de em tudo lhes comprazer”¹⁰⁶. Mais à frente, porém, quando descreve os costumes indígenas relativamente aos filhos dos cativos, dá uma outra explicação, que parece poder aplicar-se, com propriedade, às duas situações, revelando assim um pouco das crenças ameríndias: “dizem que como filho de pai se vingam dele, tendo para si que em tal caso não toma esta criatura nada da mãe, nem crêem que aquela inimiga semente pode ter mistura com seu sangue”¹⁰⁷.

Nos relatos aqui analisados, é ainda dada particular atenção à relação dos indígenas com os filhos¹⁰⁸. Neste ponto, como no caso da nudez, os factos descritos são muito semelhantes, mas a construção do discurso, reflexo das motivações dos diferentes autores, conduz à transmissão de duas interpretações da realidade daqueles povos, com diferenças significativas entre elas. Os jesuítas elogiam a relação entre pais e filhos, destacando a obediência das crianças, mesmo na ausência de castigos: Cardim defende que “os pais não têm cousa que mais amam, que os filhos, e quem a seus filhos faz algum bem tem dos pais quanto quer”¹⁰⁹, o que era proveitoso para os jesuítas, particularmente para a divulgação da fé cristã. Já Gândavo, mantendo o tom do retrato que traça ao longo de todo o relato, aproxima os indígenas dos animais, afirmando que “todos criam seus filhos viciosamente, sem nenhuma maneira de castigo, e mamam até a idade de sete, oito anos [...], somente lhes pagam [dedicam] com aquela criação em que a natureza foi universal a todos os outros animais que não participam de razão”¹¹⁰. Este é um exemplo claro da forma como as motivações de cada autor condicionam o retrato do indígena que é transmitido à Europa, revelando duas interpretações opostas da mesma realidade.

¹⁰⁶ Idem, *ibidem*.

¹⁰⁷ Idem, p. 113.

¹⁰⁸ Se “a indiferença medieval pela infância é uma fábula”, o sentimento de afirmação da infância só se dá por volta de 1550, sendo acompanhado “de toda uma série de disposições legais que respondiam ao mesmo tempo às preocupações da moral religiosa e às preocupações de ordem pública” (Roger Chartier (dir.), “História da Vida Privada – do Renascimento ao Século das Luzes”, in *História da Vida Privada*, Philippe Ariès e Georges Duby (coord.), vol. 3, Porto, Ed. Afrontamento, 1990, p. 325).

¹⁰⁹ Fernão Cardim, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, Ana Maria de Azevedo (introd. e notas), 2ª ed., Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000, p. 237.

¹¹⁰ Pêro de Magalhães de Gândavo, “História da Província de Santa Cruz”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 105.

Ainda no que se refere às práticas corporais, também a alimentação suscita a identificação dos indígenas com os animais, uma vez que as normas europeias consideradas básicas não eram por eles respeitadas. Com o aparecimento, no século XVI, dos primeiros manuais de bons costumes, na Europa, o comportamento à mesa começa a ser fixado com precisão e “requer um controlo de si que faça antes de mais esquecer o corpo, os seus apetites indiscretos, as suas funções, ruídos e humores”¹¹¹. Já os indígenas parecem ignorar rituais considerados essenciais pelos europeus, como dar graças, ou as regras básicas de higiene: “antes de comer nem depois dão graças, nem lavam as mãos antes de comer, e depois de comer as alimpam aos cabelos, corpos e paus; não têm toalhas nem mesa, comem assentados, ou deitados todos nas redes”¹¹². Para mais, aqueles povos comem e bebem exageradamente, na opinião dos autores dos relatos¹¹³, que criticam ainda o tipo de alimentos que privilegiam, uma vez que “comem todo género de carnes, ainda de animais imundos”¹¹⁴.

Neste ponto importa salientar também o hábito da antropofagia¹¹⁵. Ainda que implique a ingestão do corpo de outros homens, este costume não satisfaz necessidades de alimentação; como foi referido anteriormente, trata-se de uma forma de vingança e de ascensão social para os povos autóctones brasileiros. Para os europeus do século XVI, no entanto, este comportamento seria prova do desconhecimento indígena da proibição europeia de ingerir corpos de outros homens, que Baêta Neves identifica como um dos três

¹¹¹ Roger Chartier (dir.), “História da Vida Privada – do Renascimento ao Século das Luzes”, in *História da Vida Privada*, Philippe Ariès e Georges Duby (coord.), vol. 3, Porto, Ed. Afrontamento, 1990, p. 185.

¹¹² Fernão Cardim, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, Ana Maria de Azevedo (introd. e notas), 2ª ed., Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, p. 169.

¹¹³ Para Cardim, “este gentio come em todo o tempo” (Fernão Cardim, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, Ana Maria de Azevedo (introd. e notas), 2ª ed., Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, p. 168).

¹¹⁴ Idem, p. 169.

¹¹⁵ Nas palavras de Nóbrega, “o principal pecado e que lhes mais estranham, deixaram, que é matarem em terreiro e comerem carne humana” (Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a conversão do gentio*, Serafim Leite (notas), Lisboa, Comissão IV Centenário da Fundação de São Paulo, 1954, p. 99).

comportamentos relacionados com o corpo mais criticados naquele período¹¹⁶, tornando-se, por isso, um dos grandes traços caracterizadores das sociedades ameríndias, para a Europa.

Este levantamento dos aspectos relacionados com o corpo nos relatos sobre o Brasil permite concluir que os costumes que mais chamaram a atenção dos autores foram sobretudo os que mais se afastavam da norma europeia. A cultura europeia, a única válida aos olhos dos exploradores, constituiu-se, assim, como a base comum a partir da qual todas as críticas são construídas, ainda que surjam, por vezes, ligeiras diferenças nos retratos traçados, derivadas das motivações específicas de cada autor.

III. 3. A subjectividade dos discursos

Partindo do levantamento, realizado anteriormente, das diferentes referências ao corpo encontradas nos relatos do século XVI e tendo em conta as principais concepções antropológicas acerca do corpo e da cultura, torna-se agora possível isolar o que releva dos fundamentos ideológicos, religiosos ou culturais do europeu, bem como das diferentes motivações dos seus autores, na imagem do Outro então transmitida.

De todos os povos com que o europeu entrou em contacto, durante os séculos XV e XVI, o indígena brasileiro foi provavelmente aquele que perturbou mais fortemente os seus padrões culturais. A sociedade encontrada afastava-se completamente das representações tradicionais europeias, não podendo ser comparada “nem pelo corpo, nem pela cultura, aos padrões já conhecidos pela cristandade”¹¹⁷. Deste modo, nos relatos, como nos mapas, preenche-se o desconhecido com a imaginação e oculta-se o que deve ser excluído, apagado e silenciado – é através deste mecanismo de condicionamento da memória colectiva, feito segundo a mentalidade e as categorias culturais de quem viu e escreve, que se procede à recriação do Outro, tão mais evidente quanto esse Outro mais se afastar da norma europeia.

¹¹⁶ Cfr. Luiz Felipe Baêta Neves, *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1978, p. 56-57.

¹¹⁷ Idem, p. 50.

Com efeito, o encontro com a novidade absoluta encontrada no Brasil obrigou o europeu à “busca de novos e operacionais horizontes da linguagem e pensamento capazes de melhorar o campo de informações e compreensões sobre uma outra realidade sociocultural”¹¹⁸ que, pouco a pouco, permitiram reconhecer a existência de códigos culturais variados. No entanto, este foi um processo lento e a primeira tendência do europeu foi a “ projecção do que é familiar no desconhecido”¹¹⁹, ou seja, consistiu na interpretação do que era visto nas novas terras à luz dos seus próprios valores, o que levou a julgamentos imprecisos, baseados numa cultura que não era partilhada por todos. O europeu torna-se, pois, o agente construtor daquilo que é transmitido ao Velho Mundo como a identidade indígena.

A tentativa de revelação dos novos povos à Europa e, simultaneamente, a sua desfiguração, pela atribuição de características que reflectem apenas a cultura de quem vê, constitui um duplo movimento que ganha expressão nos relatos através da palavra. Neles, como foi demonstrado, a linguagem está imbuída da mentalidade cultural europeia, que atribui valores específicos e produz a diferença entre o Eu, conhecido e superior, e o Outro, inferior, desconhecido e exótico, tomando por referência somente os modelos e critérios do primeiro. Este facto é visível não só no tom dos relatos, como nos temas abordados e que se prendem, como foi possível observar, com os detalhes que mais entram em contradição com os valores culturais europeus: a ausência de religião, de lei e de rei, ou, especificamente relacionados com o corpo, os diferentes rituais que lhe são associados, a sexualidade ou a nudez.

De facto, a ausência de roupa, simbólica da cultura na Europa¹²⁰, é notada desde o primeiro contacto e diversas vezes repetida, sendo talvez o facto que mais choca o europeu, pelas implicações morais e religiosas de que se reveste. A nudez é abordada várias vezes nos relatos dos portugueses, onde, sempre a partir das normas europeias, conduz à reflexão acerca da inocência ou da luxúria desses povos. Nas descrições anteriormente analisadas,

¹¹⁸ Luís Filipe Barreto, *Descobrimientos e Renascimento: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, p. 60.

¹¹⁹ Tzvetan Todorov, “Viajantes e indígenas”, in *O Homem Renascentista*, Eugénio Garin (coord.), Lisboa, Presença, 1991, p. 232.

¹²⁰ Cfr. Tzvetan Todorov, *La conquête de l’Amérique – la question de l’autre*, Paris, Seuil, 1982, pp. 40-47.

verificou-se que os autores procuram conciliar uma “visão cristã do mundo, baseada na ideia de pecado, com o que julga[m] ser a evidência de que havia nesse mundo uma inocência anterior ao pecado”¹²¹. Colombo, criando o modelo seguido por diversos autores posteriores, aproxima a nudez destes povos à de Adão antes da queda – seria sinal de pureza e aproximaria os índios da Idade do Ouro¹²²; outros autores, pelo contrário, não hesitam em aproximar os indígenas dos animais, motivados pela suposta ausência de vergonha e pela luxúria que a nudez reflectiria.

Porém, qualquer que seja o tom principal dos relatos e mesmo quando parecem descrever um povo puro, não contagiado pelos pecados da civilização europeia, “os documentos regurgitam [...] de chamadas à sensualidade indiscreta dos nativos, situando-os assim bem ao largo da inocência paradisíaca ou dos padrões ideais da pureza evangélica”¹²³. De acordo com Silva Dias, “a inverecúndia da sua nudez, a «inocência» [*sic*] da sua sexualidade, significavam apenas, na linguagem dos memorialistas, a ausência do sentimento e da noção de pudor”¹²⁴, pelo que os indígenas são vistos como estando mais próximos dos animais do que dos homens ou, quando muito, são considerados homens inferiores, que é urgente civilizar.

Se, tendo em conta o que foi já analisado a respeito da evolução do conceito de cultura, é possível afirmar, como Freyre, que “era natural a europeus surpreendidos por uma moral sexual tão diversa da sua concluírem pela extrema luxúria dos indígenas”¹²⁵, é também necessário demonstrar que essa foi uma interpretação condicionada pela mentalidade da época, que não tinha em conta a validade da cultura do Outro. Assim, torna-se agora evidente que, para o indígena, o nudismo “não possuía as conotações eróticas e pecaminosas dos europeus”¹²⁶ e constituía “apenas um modo de ser e de viver, alheio à

¹²¹ Fernando Gil e Helder Macedo, *Viagens do olhar: Retrospecção, Visão e Profecia no Renascimento Português*, Porto, Campo das Letras, 1998, p. 207.

¹²² Cfr. idem, pp. 206-208.

¹²³ J. S. da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, 3ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1988, p. 241.

¹²⁴ Idem, p. 243.

¹²⁵ Gilberto Freyre, *Casa-grande & Senzala*, Lisboa, Edição Livros do Brasil, 2003, p. 107.

¹²⁶ António Pedro Pires, *Vida e morte nas terras do pau-brasil e do açúcar*, Lisboa, A regra do jogo, 1980, p. 49.

noção de pudor ou de impudor – distante, por isso mesmo, das implicações lascivas de que se revestiria na Europa”¹²⁷.

De facto, foi o olhar europeu, superficial, que desfigurou os costumes destes povos e que se recusou a reconhecer outros valores: a nudez existe apenas aos olhos dos europeus, cujos hábitos culturais obrigavam a esconder o corpo. A manipulação da realidade indígena a partir dos valores europeus e, nalguns casos, tendo em vista objectivos específicos, é evidente ao longo de todos os relatos. Um exemplo claro é a construção de retratos com diferenças significativas no que diz respeito, como foi visto, à sexualidade ou à educação dos filhos.

O tom dos relatos é, também ele, sempre acusatório. Mesmo aqueles autores que sugerem alguma abertura ao Outro, elogiando certos aspectos da cultura indígena, como os jesuítas, são muito mais entusiásticos no louvor aos convertidos, àqueles que abandonaram as suas práticas e adoptaram os costumes europeus. Como refere Silva Dias, se alguns relatos parecem concluir pela inocência do indígena brasileiro, aproximando aquele espaço do Paraíso Terreal, tal não passa de uma ilusão, sendo que, para os memorialistas, a inocência é apenas a ausência da noção de vergonha –“os documentos regorgitam, com efeito, de chamadas à sensualidade indiscreta dos nativos, situando-os assim bem ao largo da inocência paradisíaca ou dos padrões ideais da pureza evangélica”¹²⁸.

Para os europeus, e, particularmente, para os portugueses, o absolutismo dos seus valores não é nunca posto em causa, pelas razões já apontadas. A nudez, os ornamentos ou os diferentes rituais descritos nos relatos não são considerados manifestações culturais específicas das sociedades encontradas no novo continente, tendo, por isso, dado origem a observações críticas que apenas têm em conta os valores europeus, cuja validade nunca é questionada¹²⁹.

¹²⁷ J. S. da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, 3ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1988, p. 240.

¹²⁸ *Idem*, p. 241.

¹²⁹ Silva Dias defende que “a legitimidade das estruturas sócio-económicas da Europa não é posta em causa” e neles “não se procuram extrair ilações morais de qualquer espécie” (*idem*, p. 256).

Neste ponto, a especificidade do caso francês justifica uma breve referência aos relatos de alguns autores. Em Montaigne¹³⁰ ou no relato de Léry¹³¹, por exemplo, a prevalência da cultura sobre a natureza é questionada e os valores parecem começar a inverter-se, colocado-se em questão a validade das estruturas europeias – com estes autores, começa a desenhar-se a ideia do bom selvagem, que influenciará as reflexões dos séculos seguintes. Para os portugueses desse período, no entanto, tal não passa de um mito. Como refere Silva Dias, ainda que apontem a oposição entre natureza e cultura, parecem não ver vantagens na primeira que não a de estar mais perto do paraíso¹³², pelo que, no caso português, a excelência dos costumes do Velho Mundo e a validade dos seus valores nunca são postos em causa¹³³. De facto, para o século XVI, e, especificamente, para os portugueses, o homem natural seria “someone who was compelled to live outside the human community, [...] something less than human”¹³⁴ e não ainda, como, mais tarde, para Rousseau, aquele que não tinha sido corrompido pelas normas da sociedade.

Deste modo, ainda que, aparentemente, os relatos acerca do Brasil se constituam como descrições objectivas do que foi visto no Novo Mundo, sendo por diversas vezes evidenciada a importância do olhar, característica do período do Renascimento, a análise anterior permitiu demonstrar que os valores da cultura europeia que condicionaram a posição dos seus autores acabam por desfigurar as imagens que são transmitidas – estes são, pois, discursos subjectivos, que dão conta sobretudo da cultura do Eu que vê e descreve, não permitindo um acesso absoluto à realidade que procuram transmitir.

¹³⁰ Michel de Montaigne, “Des Cannibales”, in *Essais*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, pp. 251-264.

¹³¹ Jean de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, Paris, Le Livre de Poche, 1994.

¹³² Cfr. J. S. da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, 3ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1988, pp. 212-220.

¹³³ No entanto, a acção dos colonos é já criticada por alguns autores, nomeadamente pelos jesuítas; abre-se assim caminho, aos poucos, para uma reflexão acerca dos direitos humanos com consequências importantes para a passagem de uma atitude etnocêntrica para uma que valoriza a diversidade.

¹³⁴ Anthony Pagden, *The fall of natural man*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 9.

CAPÍTULO IV – DOS MORALISMOS EUROPEUS À SENSUALIDADE INDÍGENA

IV. 1. Etnocentrismo e alteridade

A análise das passagens relativas ao corpo do indígena brasileiro e aos julgamentos que lhes são subjacentes, nos relatos do século XVI, permite afirmar que a imagem do Outro que aí se desenha é fortemente condicionada pelos códigos morais europeus: os temas escolhidos, os detalhes omitidos ou destacados ou ainda o tom dos julgamentos e das condenações são disso prova. No entanto, como alerta Rui Loureiro, não se deve, “sob risco de anacronismo, exigir dos homens do século XVI uma impossível modernidade crítica na observação do *outro* [*sic*] civilizacional”¹³⁵. O que é possível, e o que se pretende com este trabalho, é procurar aceder a uma nova leitura desses encontros, à luz dos valores actuais, e procurar tirar conclusões que permitam, hoje, perceber a relação que se estabelece com a diferença.

Neste período, os códigos morais que marcaram os julgamentos dos europeus e alimentaram os preconceitos através dos quais encararam os novos povos impediram-nos de se abrirem totalmente ao Outro. As relações estabelecidas tinham por base uma atitude etnocêntrica que não reconhecia a validade de outras culturas. Pagden sublinha as dificuldades de relativização encontradas neste período, referindo que “the sixteenth- and seventeenth-century observer also lived in a society which believed firmly in the universality of most social norms and in a high degree of cultural unity between the various races of man. For such a person the kind of painstaking description, and recognition of the «otherness» of the «other» [*sic*], which are the goal of the modern ethnologist, would have been unthinkable”¹³⁶.

¹³⁵ Rui Loureiro, “A visão do índio brasileiro nos tratados portugueses de finais do século XVI”, in *O confronto do olhar – o encontro de povos na época das navegações portuguesas*, António Ferronha (coord.), Lisboa, Caminho, 1991, p. 268.

¹³⁶ Anthony Pagden, *The fall of natural man*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 5.

Consequentemente, os relatos deste período que dão conta do encontro com o Outro apresentam imagens distorcidas, sendo apontados erros de comportamento e falhas culturais que não partem de uma apreciação isenta por parte dos seus autores. Foi sempre tendo como referência a cultura europeia que o contacto se estabeleceu e que os autores dos relatos julgaram e qualificaram as práticas e os costumes dos outros povos, cuja cultura foi durante muito tempo considerada inferior. A análise anterior tornou evidente que, ao tentarem revelar à Europa a alteridade encontrada nos territórios recém-descobertos, os europeus acabam inconscientemente por encobri-la, transmitindo imagens que não correspondem à realidade – a sensualidade indígena, por exemplo, tantas vezes referida nos relatos do século XVI, resulta de uma transposição directa dos valores europeus e não de uma abordagem imparcial das práticas daquela sociedade.

A validade da cultura do Outro não é, então, reconhecida. A relação mantida com o Outro, afirmada “no outono da medievalidade e inícios do renascimento pela negação do seu direito à diferença, pela consideração do outro como um mesmo inferior desconhecendo a verdadeira lei rigorosa e ordem sociológica”¹³⁷, é condicionada pela mentalidade europeia renascentista, marcadamente eurocêntrica. Os indígenas brasileiros são considerados seres próximos dos animais ou vistos como seres humanos inferiores, pelo que os europeus acreditavam ser seu dever civilizar os ameríndios, ou seja, reduzir os seus códigos culturais (que, por serem diferentes, não eram compreendidos, nem reconhecidos) às práticas e costumes vigentes na Europa. Como esclarece António Pedro Pires, “o choque inicial rapidamente se tornou em compaixão: os índios eram como crianças que era preciso amansar, civilizar”¹³⁸.

Esta ideia é a base a partir da qual se estabelece a relação com o indígena brasileiro desde o primeiro encontro, tendo conduzido à imposição dos valores europeus sem consideração pela cultura dos outros povos. Jorge Couto, no seu comentário ao relato de Gândavo, esclarece que “a antropologia renascentista portuguesa desenvolveu um modelo [...] que concebia o gentio africano animista e o índio brasileiro como «tábua rasa» [*sic*], ou

¹³⁷ Luis Filipe Barreto, *Descobrimientos e Renascimento: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, p. 60.

¹³⁸ António Pedro Pires, *Vida e morte nas terras do pau-brasil e do açúcar*, Lisboa, A regra do jogo, 1980, p. 107.

seja, como um ser neutro em que era possível inscrever os conceitos civilizacionais cristãos”¹³⁹. É importante salientar, neste ponto, que as imagens do Outro transmitidas ao longo dos séculos XV e XVI foram marcadas pelas diferenças civilizacionais de cada um dos povos com que os portugueses contactaram. A ideia de “tábua rasa” não fazia sentido, por exemplo, no Oriente, em que já se encontravam desenvolvidas as grandes instituições civilizacionais, no parecer da Europa; no Brasil, pelo contrário, esta ideia é repetida à exaustão¹⁴⁰.

Os europeus instituem-se, assim, como agentes civilizadores dos indígenas, esforçando-se por transmitir àqueles povos os seus próprios valores. Esta atitude permite também aos europeus estabelecer-se e garantir a sua influência, uma vez que, como afirma Jorge Crespo, “intervir no corpo é, também, construir uma sociedade e assegurar a sua continuidade”¹⁴¹.

Deste modo, o desejo de civilizar os indígenas é já expresso por Caminha na carta ao Rei D. Manuel¹⁴² e é de acordo com ele que todos os relatos são escritos, quer os que apresentam uma imagem negativa do indígena, quer aqueles que sugerem uma aparente abertura ao Outro: Nóbrega, no *Diálogo sobre a conversão dos gentios*, afirma que “se tiveram rei, puderam-se converter ou se adoraram alguma coisa. Mas como não sabem que coisa é crer nem adorar, não podem entender a pregação do Evangelho”¹⁴³, lamentando, também, inconstância manifestada pelos indígenas¹⁴⁴ e reforçando, assim, a necessidade de transmissão dos valores europeus.

¹³⁹ Comentário de Jorge Couto in Pêro de Magalhães de Gândavo, “História da Província de Santa Cruz”, ob. cit., p. 125.

¹⁴⁰ Note-se a caracterização, retomada por diversos autores, dos indígenas como povos sem “fê, nem lei, nem rei” (Pêro de Magalhães de Gândavo, “História da Província de Santa Cruz”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 102).

¹⁴¹ Jorge Crespo, *A história do corpo*, Lisboa, Difel, 1990, p. 573.

¹⁴² Cfr. Pêro Vaz de Caminha, “Carta de Pêro Vaz de Caminha ao Rei D. Manuel”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 25.

¹⁴³ Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a conversão do gentio*, Serafim Leite (notas), Lisboa, Comissão IV Centenário da Fundação de São Paulo, 1954, p. 74.

¹⁴⁴ Nóbrega reforça a ideia da inferioridade indígena, salientando a inconstância por eles demonstrada: “com um anzol que lhes dê os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem inconstantes e não lhes entrar a verdadeira fé nos corações” (idem, p. 75).

Um dos problemas que se coloca neste período e que deriva da convicção da superioridade europeia prende-se com a aceitação da validade da cultura do Outro e, neste caso particular, com o reconhecimento do indígena brasileiro como um ser humano completo. De facto, a descoberta da América coloca uma série de questões acerca da humanidade dos indígenas, esses que nem eram cristãos, nem pagãos. Até aos Descobrimentos, a concepção de uma humanidade única não abria espaço para a alteridade, conduzindo à identificação dos selvagens com formas imperfeitas da humanidade ou mesmo com os animais; posteriormente, com o contacto com povos até então desconhecidos, o conceito de unidade fundamental do género humano é lentamente alargado a um nível planetário, passando a incluir espaço para a variedade regional, e abandonado-se a “identificação do género humano com a linhagem ariana ou semita”¹⁴⁵, o que contribui para a formação da mentalidade moderna

Ainda no que respeita à problemática da humanidade dos indígenas, é importante ressaltar que, mesmo quando se parece reconhecer no Outro um homem, este é visto apenas como um ser imperfeito, porque não perfeitamente identificável com o europeu¹⁴⁶. Cria-se, assim, o paradoxo da humanidade indígena, que é negada para legitimar a imposição dos valores europeus, mas defendida para impedir a conquista e escravização daqueles povos.

O caso das Bulas e Ordenações Papais é disso um bom exemplo. Num primeiro momento, estes documentos legalizam a posse das novas terras e dos seus habitantes, integrando-os na cristandade. No entanto, a partir de 1537¹⁴⁷, passam a afirmar a

¹⁴⁵ J. S. da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, 3ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1988, p. 155.

¹⁴⁶ Assim, e como refere Todorov, surgem duas atitudes relativamente aos indígenas: “ou bien il [o europeu] pense les Indiens [...] comme des êtres humains à part entière, ayant les mêmes droits que lui; mais alors il les voit non seulement égaux mais aussi identiques, et ce comportement aboutit à l’assimilationnisme, à la projection de ses propres valeurs sur les autres. Ou bien il part de la différence; mais celle-ci est immédiatement traduite en termes de supériorité et d’infériorité [...]: on refuse l’existence d’une substance humaine réellement autre, qui puisse ne pas être un simple état imparfait de soi” (Tzvetan Todorov, *La conquête de l’Amérique – la question de l’autre*, Paris, Seuil, 1982, p. 47).

¹⁴⁷ A Bula *Sublimis Deus*, o primeiro deste tipo de documentos, data de 1537; já o primeiro documento régio português que proíbe a escravização do índio é um pouco mais tardio, tendo sido promulgado por D. Sebastião em 1570, mas “exceptuava, no entanto, todos os que praticassem a antropofagia e os que fossem tomados em guerra justa, autorizada por licença régia ou pelo governador” (Maria do Rosário Pimentel, *Viagem ao fundo das consciências*, Lisboa, Colibri, 1995, p. 110).

humanidade dos indígenas¹⁴⁸, revelando uma tentativa da Igreja de controlar a escravização desses povos, ao limitar as suas fontes ao contrato de compra e venda e à guerra justa, conceito que defende que a guerra e a apropriação de indivíduos como escravos só são legítimas se for violado o direito natural dos homens ao comércio e à pregação religiosa¹⁴⁹. No entanto, mesmo quando afirma a humanidade dos índios, a Igreja fá-lo sobretudo com preocupações colonizadoras¹⁵⁰: o indígena é considerado um homem, é certo, mas um homem inferior, pelo que a necessidade de evangelização e de transmissão a esses povos dos valores verdadeiros, os europeus, é constantemente reforçada.

Assim, num contexto de absoluta novidade como o da descoberta do Brasil, parece ser apenas “por meio de um processo etnocêntrico que nega antropologicamente a diferença”¹⁵¹ e que reduz o Outro ao Mesmo que o europeu consegue ultrapassar o obstáculo que o encontro com o indígena brasileiro institui. Quando chegam ao Brasil, os homens do século XVI não possuem ainda as ferramentas necessárias para lidar com a alteridade; no entanto, é a partir desse encontro que, lentamente, as estruturas mentais dos europeus são alteradas, criando-se, assim, espaço para pensar a diferença e integrá-la nas reflexões acerca do Homem.

IV. 2. Julgar o Outro, pensar o Eu

A conquista do mundo, nos séculos XV e XVI, foi condicionada pela mentalidade europeia, marcada por valores etnocêntricos que não tinham em conta a pluralidade. No

¹⁴⁸ Cfr. Maria do Rosário Pimentel, *Viagem ao fundo das consciências*, Lisboa, Colibri, 1995, p. 107-109.

¹⁴⁹ Cfr. J. S. da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, 3ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1988, p. 207.

¹⁵⁰ Negar a humanidade dos indígenas brasileiros era, para a Igreja, impedir a divulgação da fé cristã (cfr. António Pedro Pires, *Vida e morte nas terras do pau-brasil e do açúcar*, Lisboa, A regra do jogo, 1980, pp. 101-106, e J. S. da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, 3ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1988, pp. 154-155).

¹⁵¹ Ana Fernandes, “O Outro que somos nós na « Carta » de Pêro Vaz de Caminha”, in *Literatura de Viagem – narrativa, história, mito*, Ana Maria Falcão et al. (coord.), Lisboa, Ed. Cosmos, 1997, p. 149.

entanto, mesmo num sistema de predomínio cultural como aquele em vigor na Europa deste período, o convívio entre os diferentes povos foi feito de influências recíprocas.

De facto, não foram apenas os europeus que impuseram mudanças nos territórios que colonizaram: o contacto com culturas diferentes possibilitou, também à Europa, enormes transformações¹⁵². Os novos produtos provenientes dos diferentes territórios vieram enriquecer os mercados europeus e os conhecimentos práticos, no âmbito das ciências, por exemplo, foram rapidamente introduzidos e difundidos. Já no que diz respeito às mudanças relativas à concepção do Eu como indivíduo ou ainda ao seu papel na sociedade, o reflexo da influência dos novos povos encontrados nas estruturas mentais do europeu demorou mais a verificar-se, uma vez que tal obrigou a mudanças de mentalidade. Ainda assim, estas transformações foram de extrema importância para a imagem que o europeu tinha de si próprio e para a ideia de Homem que se foi construindo a partir desses encontros.

Assim, a dinâmica geral da época do Renascimento abalou os quadros mentais das sociedades europeias: o Humanismo emergente, a ruptura provocada pela Reforma, que possibilitou a pluralização da ideia de religião no seio do Cristianismo, e as grandes navegações, com a consequente descoberta de uma nova humanidade, foram factores decisivos para, gradativamente, obrigar a Europa a repensar-se.

Ainda que, como afirma Silva Dias, “os Descobrimentos [sejam] apenas um entre os vários factores que contribuíram para a formação dos rasgos característicos da cultura moderna”¹⁵³, a verdade é que o maior contacto com sociedades já conhecidas dos europeus e, sobretudo, o encontro de povos até então desconhecidos teve reflexos enormes na consciência cultural do europeu.

Deste modo, foi a partir do encontro com o Outro, “aquele que desconcerta os saberes, problematiza as representações, torna contingentes as evidências pacíficas”¹⁵⁴, que

¹⁵² Cfr. João Paulo Oliveira e Costa e Teresa Lacerda, *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII)*, Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, 2007, pp. 141-143.

¹⁵³ J. S. da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, 3ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1988, p. 11.

¹⁵⁴ Ana Fernandes, “O Outro que somos nós na « Carta » de Pêro Vaz de Caminha”, in *Literatura de Viagem – narrativa, história, mito*, Ana Maria Falcão et al. (coord.), Lisboa, Ed. Cosmos, 1997, p. 153.

o homem do Renascimento começa a questionar-se a si próprio e a lançar um novo olhar sobre as suas próprias instituições e valores.

Todo o acto de conhecimento é já, de uma certa forma, abertura ao Outro. Ainda que a relação estabelecida com a alteridade tenha sido confusa de início, aos poucos permite relativizar valores antes tidos como absolutos. Ao estabelecer contrastes com o Outro, o Europeu tomou consciência da diferença e começou, assim, a desenhar as fronteiras do Eu. A questão da legitimidade da conquista das novas terras e do direito dos europeus em submeter os povos indígenas à escravidão, por exemplo, permitiu iniciar uma reflexão acerca do Homem e dos povos, consolidada mais tarde nos Direitos do Homem e no Direito Internacional. Assim, ao abandonar a crença na universalidade dos seus valores, o europeu foi obrigado a repensar a sua condição, dando início ao “desmantelamento e demolição das estruturas do pensamento tradicional”¹⁵⁵.

Assiste-se, neste período, a um “esforço gradativo que opera a passagem duma atitude antropológica centrada a descentrada, duma concepção do homem teórico e etnocêntrico a uma etnologia positiva e universal.”¹⁵⁶, motivado pelo encontro com outros povos e pela conseqüente tentativa de os integrar nas estruturas mentais e culturais europeias. Aos poucos, “quando uma parte dos sujeitos e unidades discursivas abandona, ainda que apenas parcialmente, a visão etnocêntrica e a crença de que os seus padrões de mundo e vida são e devem ser a norma de todo o mundo e vida”¹⁵⁷, torna-se possível aceitar a validade de outras culturas.

Assim, é a partir do século XVI que a identidade do europeu se começa a construir através do confronto com o Outro, com a alteridade. Lentamente, a experiência da alteridade permite aos indivíduos perceber o mundo através de um olhar que tem em conta a diferença, que relativiza os valores de cada sociedade e que tem consciência de que a sua cultura é apenas uma entre tantas outras. Esta tomada de consciência é talvez a mais

¹⁵⁵ VVAA, *História dos Descobrimentos e Expansão Portuguesa*, Lisboa, Universidade Aberta, 1999, p. 360.

¹⁵⁶ Luís Filipe Barreto, *Descobrimentos e Renascimento: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, p. 60.

¹⁵⁷ Idem, p.61.

importante consequência das viagens de descoberta e deve ser procurada em qualquer momento de contacto entre diferentes povos e culturas.

CONCLUSÕES

Foram várias as motivações que conduziram à elaboração deste trabalho: por um lado, um interesse pessoal pelos textos produzidos durante o século XVI que dão conta do encontro com outros territórios e os seus habitantes; por outro, a possibilidade de aceder a novas leituras dos relatos dos exploradores portugueses, sugerida pelas mais recentes perspectivas antropológicas acerca da influência da cultura na visão do mundo e, em particular, na vivência do corpo.

Assim, estabeleceu-se como problemática para este estudo a análise dos condicionalismos impostos pela cultura europeia na imagem do indígena brasileiro transmitida pelos relatos de portugueses da segunda metade do século XVI. Este tipo de abordagem só foi possível graças à metodologia escolhida, que permitiu o cruzamento dos dados históricos com aqueles provenientes da Antropologia.

O tratamento desta problemática numa perspectiva antropológica obrigou, num primeiro momento, a uma tentativa de definição do conceito de cultura: alertou-se, por um lado, para as diferentes aceções do termo ao longo das épocas e para as relações que foram sendo estabelecidas entre cultura e natureza; evidenciou-se, por outro lado, as diferentes consequências para a relação com o Outro de teorias evolucionistas, marcadas por valores etnocêntricos, ou de correntes que aceitam e valorizam a diferença. Assim, esta abordagem permitiu identificar os instrumentos mentais de que os europeus do século XVI dispunham para lidar com a diversidade cultural e, assim, esboçar um quadro geral do que se esperava encontrar ao analisar os relatos do século XVI e a imagem do Outro por eles transmitida. Tendo em conta o carácter dinâmico dos valores, foi possível ainda alertar para a questão do anacronismo e a possibilidade de interpretações erradas, à luz dos valores actuais, dos relatos do século XVI. Nesse período, o etnocentrismo que marcou o encontro com o Outro pressupunha o carácter evolutivo das sociedades e, por conseguinte, a necessidade de transmissão dos valores considerados verdadeiros às sociedades encontradas, pelo que a análise dos relatos daquela época não pode exigir uma consciência da diferença que então era impossível.

A análise da problemática em estudo numa perspectiva histórica permitiu inserir os relatos na época em que foram escritos, estabelecendo o quadro cultural que condicionou os seus autores: foram identificados, por um lado, os traços gerais que caracterizam a mentalidade renascentista e que influenciaram os exploradores europeus; por outro, foi apresentado, de modo breve, o processo de descobrimento e conquista do Brasil, dando-se especial atenção aos diferentes intervenientes na colonização e evangelização dos ameríndios. Esta contextualização revelou-se essencial para facilitar a identificação das situações em que a cultura europeia serve de modelo para as críticas e os julgamentos, nos textos analisados, esclarecendo muitos dos apontamentos dos autores. O espanto, a surpresa ou o horror revelados pelos portugueses ao longo das descrições são evidentes apenas se se conhecer a cultura de base a partir da qual são feitos os reparos, pelo que a identificação das práticas e dos valores que eram associados ao corpo, na Europa do século XVI, também se revelou indispensável para a análise dos relatos.

O cruzamento das duas perspectivas permitiu lançar uma nova luz sobre o que foi o encontro entre europeus e ameríndios, no século XVI. Num primeiro momento, foi possível comprovar que as imagens do indígena transmitidas pelos relatos foram consideravelmente condicionadas pela cultura europeia daquele período: os temas que interessaram os autores, particularmente aqueles relacionados com o corpo, são reflexo das diferenças entre as duas culturas e o tom das descrições demonstra que a cultura europeia foi a base a partir da qual os retratos foram esboçados, desde o primeiro encontro. Demonstrou-se, assim, que o ameríndio foi pensado transpondo-se para o Novo Mundo construções da alteridade já existentes no imaginário europeu e recebidas, em parte, do pensamento antigo e medieval, o que conduziu à construção de retratos que não correspondiam à realidade daqueles povos.

Para além dos condicionalismos impostos pela cultura europeia, a análise comparativa dos relatos seleccionados para este estudo permitiu isolar a influência das motivações de cada autor nas imagens transmitidas: demonstrou-se que o retrato dos indígenas transmitido aquando dos primeiros contactos é diferente daquele apresentado durante o processo de colonização e que, mesmo então, existem diferenças significativas entre as várias imagens, reflexo das intenções dos autores. Os jesuítas, concentrados na evangelização dos povos ultramarinos, esforçam-se por justificar muitas das práticas que encontram no Brasil e tendem, globalmente, a apresentar uma imagem mais positiva do

indígena, quando comparados com autores como Gândavo ou Soares de Sousa. Estes últimos parecem reforçar o carácter negativo e animalesco do indígena e destacar as práticas que seriam consideradas mais reprováveis à luz dos valores europeus, deixando antever um propósito: a possibilidade de escravização daqueles povos.

A análise do encontro entre europeus e ameríndios conduziu ainda a uma reflexão acerca da alteridade e das possibilidades de a pensar, no período em estudo. Ao longo deste trabalho procurou-se reforçar a ideia de que, se a validade da cultura do Outro não é reconhecida em nenhum dos relatos analisados, tal é explicado pelos obstáculos gerados pelo universo mental dos homens do século XVI, marcado por valores etnocêntricos, quando confrontado com a diversidade cultural, pelo que não se podem exigir aos europeus desse período outras atitudes no encontro com a diferença. No entanto, foi também possível demonstrar que o encontro com outros povos foi um dos factores que possibilitou a relativização de valores antes tidos como universais e, assim, o início de uma reflexão acerca da multiculturalidade: ao estabelecer contrastes com o Outro, o europeu define as fronteiras de si próprio e começa a pensar o Homem tendo em conta a diversidade.

Aquilo que foi o encontro entre ameríndios e europeus, os moldes em que se processou e as consequências que daí advieram deve constituir hoje um elemento de reflexão. Assim, com este estudo, ao pensar o passado procurou-se também encontrar soluções para os desafios do presente. As sociedades de hoje, quando tentam lidar com as diferenças civilizacionais e culturais, encontram problemas semelhantes àqueles que os europeus tiveram de enfrentar nos encontros com os povos do Novo Mundo. Se os homens do século XVI não possuíam ainda as ferramentas necessárias para lidar com a alteridade, os avanços antropológicos de hoje fornecem já “instrumentos problemáticos minimamente rigorosos para decifrar os discursos produzidos ao longo de Quatrocentos e Quinhentos”¹⁵⁸ e, deste modo, aplicar as conclusões retiradas dessa reflexão aos desafios de hoje. Torna-se, assim, possível uma melhor compreensão dos modos de relacionamento entre os seres humanos, compreensão essa que pode e deve ser extensível a todas as épocas.

¹⁵⁸ Luís Filipe Barreto, *Descobrimientos e Renascimento: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, p. 47.

Desta forma, talvez se torne interessante aplicar uma análise semelhante àquela aqui desenvolvida a outros momentos da História. António Manuel Hespanha lamenta, por exemplo, que não existam estudos sobre a influência da Expansão no estatuto da mulher europeia, ainda que as fontes que o permitissem estudar sejam abundantes¹⁵⁹. A definição de novos objectos de estudo, utilizando uma metodologia semelhante, é pois essencial para uma melhor compreensão das relações entre corpo e cultura, nas suas várias vertentes e em épocas variadas.

Ainda que, aparentemente, seja hoje mais fácil lidar com a diferença, a primeira tendência do ser humano é sempre a de valorizar apenas a cultura do Eu e olhar com condescendência os povos com outros valores, procurando corrigi-los e transmitir-lhes aqueles considerados mais justos ou mais correctos. Para procurar corrigir esta tendência, não se pode persistir em estudar a História a partir apenas de uma das partes, sendo necessária uma compreensão mais abrangente, que inclua e valorize a diferença, alertando para os perigos de atitudes etnocêntricas.

¹⁵⁹ António Manuel Hespanha, “O estatuto jurídico da mulher na época da Expansão”, in *Oceanos*, 21, Janeiro-Março 1995, p. 14.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE, Luís (ed.), *Alguns documentos sobre a colonização do Brasil (século XVI)*, Lisboa, Publicações Alfa, 1989.

ALMEIDA, Miguel Vale de, *Corpo presente, treze reflexões antropológicas sobre o corpo*, Oeiras, Celta, 1996.

_____, “O corpo na teoria antropológica”, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, 33, 2004, pp. 49-66.

BARRETO, Luís Filipe, *Descobrimientos e Renascimento: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983.

BAUMAN, Zygmunt, *Culture as Praxis*, Londres, Sage Publications, 1999.

BOLOGNE, Jean-Claude, *História do Pudor*, Lisboa, Teorema, 1986.

BRAUDEL, Fernand, *História e Ciências Sociais*, Lisboa, Presença, 1972.

BUESCU, Maria Leonor Carvalhão, “Exotismo ou a « estética do diverso » na Literatura Portuguesa”, in *Literatura de Viagem – narrativa, história, mito*, Ana Maria Falcão *et al.* (coord.), Lisboa, Ed. Cosmos, 1997, pp. 565-578.

CAMINHA, Pêro Vaz de, “Carta de Pêro Vaz de Caminha ao Rei D. Manuel”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, pp. 7-34.

CAMÕES, Luís Vaz de, *Os Lusíadas*, Porto, Porto Editora, [s.d.].

CARDIM, Fernão, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, Ana Maria de Azevedo (introd. e notas), 2ª ed., Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000.

CASSIRER, Ernst, *Logique des sciences de la culture – Cinq études*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991.

CHARTIER, Roger (dir.), “História da Vida Privada – do Renascimento ao Século das Luzes”, in *História da Vida Privada*, Philippe Ariès e Georges Duby (coord.), vol. 3, Porto, Ed. Afrontamento, 1990.

COSTA, João Paulo Oliveira e, LACERDA, Teresa, *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII)*, Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, 2007.

CRESPO, Jorge, *A história do corpo*, Lisboa, Difel, 1990.

DAVIS, Natalie Zemon e FARGE, Arlette (dir.), “História das Mulheres – do Renascimento à Época Moderna”, in *História das Mulheres no Ocidente*, Georges Duby e Michelle Perrot (coord.), vol. 3, Porto, Ed. Afrontamento, 1994.

DELUMEAU, Jean, *La civilisation de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1973.

DIAS, J. S. da Silva, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, 3ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1988.

DUERR, Hans Peter, *Nudez e Pudor*, Lisboa, Editorial Notícias, 2002.

ECO, Umberto, *História da Beleza*, Miraflores, Difel, 2004.

ELIAS, Norbert, *Processo Civilizacional*, vol. 1, Lisboa, Edições Dom Quixote, 1989.

FEBVRE, Lucien, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1968.

FERNANDES, Ana, “O Outro que somos nós na «Carta» de Pêro Vaz de Caminha”, in *Literatura de Viagem – narrativa, história, mito*, Ana Maria Falcão et al. (coord.), Lisboa, Ed. Cosmos, 1997, pp. 147-154.

FERRONHA, António Luís, “As primeiras imagens do Brasil”, in *O confronto do olhar – o encontro de povos na época das navegações portuguesas*, António Ferronha (coord.), Lisboa, Caminho, 1991, pp. 215-258.

FORMARI, Franco, *Sexualité et culture*, Paris, PUF, 1980.

FREYRE, Gilberto, *Casa-grande & Senzala*, Lisboa, Edição Livros do Brasil, 2003.

GALVÃO, António, *Tratado dos Descobrimentos*, Lisboa, Publicações Alfa, 1989.

GANDÂVO, Pêro de Magalhães de, “História da Província de Santa Cruz”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, pp. 67-130.

_____, *Tratado da Província do Brasil*, Lisboa, Instituto Nacional do Livro, 1965.

GARCIA, José Manuel (org.), *O descobrimento do Brasil nos textos de 1500 a 1571*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

GASNIER, Marie Dominique, “Trouver un corps – Éléments pour une pensée chrétienne du corps”, in *Le corps*, Jean-Christophe Goddard e Monique Labrune (org.), Paris, Librairie Philosophique, 1992, pp. 71-90.

GIL, Fernando, MACEDO, Helder, *Viagens do olhar: Retrospecção, Visão e Profecia no Renascimento Português*, Porto, Campo das Letras, 1998.

GIL, José, “Corpo”, in *Enciclopédia Einaudi*, Ruggiero Romano (dir.), Fernando Gil (coord.), vol. 32, Lisboa, INCM, 1995, pp. 201-266.

GODINHO, Vitorino Magalhães, *Identité culturelle et humanisme universalisant*, Lisboa, Instituto Português de Ensino à Distância, 1982.

_____, *Os Descobrimentos e a Economia Mundial*, vol. 4, 2ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1983.

HAUSER, Henri, *La modernité du XVI^e siècle*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1930.

HESPANHA, António Manuel, “O estatuto jurídico da mulher na época da Expansão”, in *Oceanos*, 21, Janeiro-Março 1995, pp. 8-16.

KING, Margaret, “A mulher renascentista”, in *O homem renascentista*, Eugenio Garin (dir.), Lisboa, Editorial Presença, 1991, pp. 192-227.

KLEIN, Cecelia F., “Wild woman in colonial Mexico: an encounter of European and Aztec concepts of the other”, in *Reframing the Renaissance – Visual Culture in Europe and Latin America 1450-1650*, Claire Farago (ed.), Hong Kong, Yale University Press, 1995, pp. 245-264.

KÖNIGK, Georg, “Dificuldades dos Portugueses nos princípios da sua colonização do Brasil”, in *I Congresso da História da Expansão Portuguesa no Mundo*, 3ª secção: Os Portugueses no Brasil, Lisboa, Ministério das Colónias, 1937, pp. 55-62.

LABORIE, Jean-Claude (ed.), *La mission jésuitique du Brésil, Lettres & autres documents (1549-1570)*, Paris, Éditions Chandeigne, 1998.

LEACH, Edmund, “Natureza/Cultura”, in *Enciclopédia Einaudi*, Ruggiero Romano (dir.), Fernando Gil (coord.), vol. 5, Lisboa, INCM, 1985, pp. 67-101.

_____, “Cultura/Culturas”, in *Enciclopédia Einaudi*, Ruggiero Romano (dir.), Fernando Gil (coord.), vol. 5, Lisboa, INCM, 1985, pp. 102-135.

_____, “Etnocentrismos”, in *Enciclopédia Einaudi*, Ruggiero Romano (dir.), Fernando Gil (coord.), vol. 5, Lisboa, INCM, 1985, pp. 136-151.

LEITE, Serafim, *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1760)*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1965.

_____, “Os governadores-gerais do Brasil e os Jesuítas no século XVI”, in *I Congresso da História da Expansão Portuguesa no Mundo*, 3ª secção: Os Portugueses no Brasil, Lisboa, Ministério das Colónias, 1937, pp. 5-14.

LÉRY, Jean de, *Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil*, Paris, Le Livre de Poche, 1994.

LOUREIRO, Rui, “A visão do índio brasileiro nos tratados portugueses de finais do século XVI”, in *O confronto do olhar – o encontro de povos na época das navegações portuguesas*, António Ferronha (coord.), Lisboa, Caminho, 1991, pp. 259-288.

MAGALHÃES, Joaquim Romero, MIRANDA, Susana Münch (ed.), *Os primeiros 14 documentos relativos à armada de Pedro Álvares Cabral*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

MASSARI, José Manuel Herrero, “Leitura e leitores da literatura de viagens portuguesa dos séculos XVI e XVII”, in *Literatura de Viagem – narrativa, história, mito*, Ana Maria Falcão *et al.* (coord.), Lisboa, Ed. Cosmos, 1997, pp. 641-652.

MATTA, Roberto da, *Relativizando: uma introdução à antropologia social*, Petrópolis, Editora Vozes, 1981.

MAUSS, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Lévi-Strauss (introd.), Paris, PUF, 1980.

MÉLO, Veríssimo de, *Ensaio de antropologia brasileira*, Natal, Imprensa Universitária, 1973.

MONTAIGNE, Michel de, “Des Cannibales”, in *Essais*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, pp. 251-264.

NEVES, Luiz Felipe Baêta, *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1978.

NÓBREGA, Manuel da, *Diálogo sobre a conversão do gentio*, Serafim Leite (notas), Lisboa, Comissão IV Centenário da Fundação de São Paulo, 1954.

PAGDEN, Anthony, *The fall of natural man*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

PEREIRA, Margarida Portela Costa, *A correspondência jesuítica e a imagem da mulher indígena no Brasil Quinhentista* [texto policopiado], tese de mestrado em História

dos Descobrimientos e Expansão Portuguesa no Mundo, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2006.

PIMENTEL, Maria do Rosário, *Viagem ao fundo das consciências*, Lisboa, Colibri, 1995.

PIMENTEL, Maria do Rosário, SANTOS, Maria do Rosário Laureano, “O real no jogo de espelhos da literatura de viagens do século XVI”, in *Literatura de Viagem – narrativa, história, mito*, Ana Maria Falcão *et al.* (coord.), Lisboa, Ed. Cosmos, 1997, pp. 217-232.

PIRES, António Pedro, *Vida e morte nas terras do pau-brasil e do açúcar*, Lisboa, A regra do jogo, 1980.

RIBEIRO, Darcy, *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

SACHS, Ignacy, “Selvagem/bárbaro/civilizado”, in *Enciclopédia Einaudi*, Ruggiero Romano (dir.), Fernando Gil (coord.), vol. 38, Lisboa, INCM, 1999, pp. 444-464.

_____, “Civilização”, in *Enciclopédia Einaudi*, Ruggiero Romano (dir.), Fernando Gil (coord.), vol. 38, Lisboa, INCM, 1999, pp. 385-415.

SOARES, Francisco, “Coisas Notáveis do Brasil”, in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, pp. 131-200.

SOUSA, Gabriel Soares de, *Notícia do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989.

TITIEV, Mischa, *Introdução à antropologia cultural*, A. Jorge Dias (pref.), 7ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

TODOROV, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique – la question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982.

_____, “Viajantes e indígenas”, in *O Homem Renascentista*, Eugénio Garin (coord.), Lisboa, Presença, 1991, pp. 229-248.

VIANNA, Hélio, “A contribuição de Portugal à formação americana”, in *I Congresso da História da Expansão Portuguesa no Mundo*, 3ª secção: Os Portugueses no Brasil, Lisboa, Ministério das Colónias, 1937, pp. 239-246.

VIGARELLO, Georges, “Histoire du corps – de la Renaissance aux Lumières”, in *Histoire du Corps*, Georges Vigarello et al. (coord.), vol. 1, Paris, Seuil, 2005.

VVAA, *Amour et sexualité en Occident*, Paris, Seuil, 1991.

VVAA, *História dos Descobrimentos e Expansão Portuguesa*, Lisboa, Universidade Aberta, 1999.

“Navegação do Capitão Pedro Álvares Cabral escrita por um piloto português” [anónimo], in *O reconhecimento do Brasil*, Luís de Albuquerque (dir.), Lisboa, Publicações Alfa, 1989, pp. 35-66.