

ADAPTABILIDADE JESUÍTICA E TRADUÇÃO CULTURAL NAS ALDEIAS DA AMÉRICA PORTUGUESA

JESUIT ADAPTABILITY AND CULTURAL TRANSLATION IN MISSIONS OF PORTUGUESE AMERICA

Luisa Tombini WITTMANN*

Resumo: A análise da documentação histórica da Companhia de Jesus revela adaptações jesuíticas e traduções culturais, através da música, nas aldeias do Estado do Brasil e do Estado do Maranhão. A investigação atentará para as regras proibitivas da Companhia e para as flexibilizações ocorridas nas missões da costa e do planalto paulista, a partir da chegada dos jesuítas em 1549, e da Amazônia colonial, na segunda metade do século XVII. Busca-se, assim, reconstruir histórias de constantes negociações, na qual a música desempenha papéis plurais e os sujeitos envolvidos colocam em jogo sonoridades que se revelam indispensáveis ao contato entre ameríndios e missionários.

Palavras-chave: Companhia de Jesus – Indígenas – Música – Missões – América Portuguesa.

Abstract: The analysis of the documentation of the Society of Jesus reveals adaptations and cultural translations, through music, in Jesuit Missions of Portuguese America (Brazil and the State of Maranhão). This article focuses on the prohibitive rules adopted by the Jesuits and on their adaptability within the missionary contexts of the sixteenth-century coast (and São Paulo plateau) and the seventeenth-century colonial Amazon. In sum, develops stories of constant negotiations, where music played multiple roles and where different historical agents exchanged sounds that proved to be indispensable in the contact between Amerindian peoples and European missionaries.

Keywords: Society of Jesus – Indians – Music – Missions – Portuguese America.

A Companhia de Jesus, inspirada nos primeiros discípulos de Cristo, definiu a atividade apostólica como identidade jesuítica. O desígnio dos membros desta ordem religiosa seria operar nos quatro cantos do mundo em busca da conversão de almas. O fundador Inácio de Loyola, entre outros preceitos elaborados para a missão de propagação do evangelho, proibiu o canto nas atividades litúrgicas dos jesuítas. A dispensa iria diferir os inacianos de outros religiosos, entre os quais a música em celebrações era obrigatória, constante e valorizada. As *Constituições* da Companhia de Jesus, que proíbe vozes em coro nas horas canônicas e missas cantadas,¹ foi estipulada sobretudo pela preocupação do fundador com a disponibilidade e a mobilidade dos jesuítas, que deveriam ter plenas condições para se centrar nas atividades missionárias,

* Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professora Adjunta de História – Universidade do Estado de Santa Catarina – FAED/UDESC – CEP : 88035-001, Florianópolis, Santa Catarina – Brasil. E-mail: luwittmann@gmail.com

sua vocação maior. Tinham autorização apenas para recitar vésperas com intuito de atrair a população, porém sem canto, polifônico ou não. Não faltaram motivos, portanto, para a disseminação do axioma *Jesuita non cantat*.²

A missão, entretanto, exigiu adaptações no contato com diferentes povos e culturas. As vicissitudes enfrentadas no campo missionário imprimiram mudanças, flexibilizando as práticas evangelizadoras nos aldeamentos jesuíticos. As correspondências trocadas entre membros da Companhia, fontes históricas primordiais da análise neste artigo, revelam indícios poderosos das experiências coloniais que impulsionaram revisões das normas.

Na América Portuguesa, a presença constante e significativa da música nas missões constitui um importante sinal do contato, ultrapassando a função de mera estratégia jesuítica para uma imposição cultural. A música, que não fazia parte das cerimônias litúrgicas da Companhia de Jesus, se tornou usual a partir do encontro com o outro. De um lado, a alteridade musical nativa incitou padres a cantarem nas aldeias coloniais; de outro, a adaptabilidade jesuítica, como caráter dos membros daquela instituição religiosa, garantiu sua longevidade entre os indígenas da América. A música tornou-se, assim, elemento fundamental da tradução religiosa entre ameríndios e missionários.

A ritualística indígena envolve uma gestualidade musical. As populações ameríndias não costumam isolar suas experiências sonoras dos demais campos da vida, sobretudo religioso.³ Trata-se de performances de grupos étnicos singulares com suas próprias vivências culturais, manifestações sensíveis e visões cosmológicas. Do ponto de vista nativo, subsistia uma capacidade e necessidade de absorver a alteridade de maneira antropofágica, literal e metaforicamente. O contato com o diferente os transformava, sem que isso implicasse numa recusa de si mesmo. Aprender música católica, portanto, não representa um desprezo pela sua musicalidade, nem um simples verniz abaixo do qual se escondia uma milenar cultura indígena. Significou a abertura de um canal de diálogo religioso com os recém-chegados jesuítas, que se apresentaram como os verdadeiros líderes espirituais, entrando em disputa com os estimados pajés.⁴

Os jesuítas ensinaram música católica e passaram a celebrar missas cantadas com intuito de se aproximar e evangelizar os gentios. Nos escritos inicianos, a música cristã representa geralmente a virtude da civilidade e o sucesso da missão. Há, no entanto, outros indícios a serem analisados na documentação histórica. A percepção do andamento da história, ou seja, do processo complexo de constituição de um contato

que se dá também através da sonoridade, implica em se distanciar de ideias dicotômicas da música nas aldeias, de um lado, como pedagogia disciplinar jesuítica, servindo aos interesses dos que prevaleceram; ou, no lado oposto, como resistência indígena numa luta incessante por permanecer o mesmo, numa suposta pureza original de uma cultura imutável.

Os missionários adaptaram sua mensagem cristã ao público local ao incorporar elementos indígenas nas celebrações religiosas. Fizeram também concessões às manifestações nativas, inclusive músico-rituais. Os ameríndios, por sua vez, reinterpretaram ao seu modo os novos códigos apresentados pelos católicos. Sugiram assim sons do diálogo, gerados a partir da relação com o outro e da transformação de si mesmo. Performances sonoras que por vezes apresentam elementos distintos que se interpõem e compõem, modificando-se. É o caso das músicas cristãs tocadas com instrumentos indígenas e cantadas em língua tupi. Há, portanto, entre os polos da dominação e da resistência, trilhas irregulares mais interessantes que conferem dinamismo aos movimentos da história.

Abertura ao Outro

A documentação jesuítica sobre as missões da América Portuguesa revela uma surpreendente convergência de posturas favoráveis ao uso da música em missão. Os rumos da catequese, contudo, bem como do processo de colonização, devem ser pensados como consequência do contato e não como projeto prévio propriamente dito, inalterável e bem-sucedido. Práticas musicais originaram celebrações católicas singulares e flexibilizações nas regras de Loyola, o que não era estranho ao modo de proceder jesuítico. Estava prevista uma liberdade de ação delimitada pela identidade que unia os membros da ordem inaciana. De acordo com a historiadora Castelnau-L'Estoile,

confrontados a novas situações, a dados desconhecidos do centro romano, isolados de seus superiores, os jesuítas dispersos devem poder agir segundo o seu discernimento, sem prescrições. A adaptabilidade não é imposta pela prática a uma regra que teria sido concebida de forma muito rígida e que se revelaria impossível de aplicar; ao contrário, ela está prevista nas *Constituições* como sendo a contrapartida necessária a toda regra. Cada regra remete o jesuíta à sua capacidade de discernimento e à sua liberdade de agir (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 69-71).

A Companhia de Jesus, além de estar pautada em valores comuns às ordens religiosas, como a obediência, estimava também a prudência de seus membros. O *noster modus procedenti* jesuítico, manifestado em atitudes, agregava de forma concomitante estes dois valores. A ação baseada na prudência era fundamental, sobretudo aos missionários que estavam geograficamente isolados das instituições europeias. A adaptabilidade jesuítica acaba por se constituir como um traço definidor da prática missionária, sendo estimadas a experiência e a observação *in loco*. Ao se depararem com populações nativas distintas - entre si e em relação aos europeus -, os inicianos moldaram de maneira singular suas ações de evangelização em cada contexto.⁵

Os regulamentos de autoria dos visitantes, devido ao seu caráter normativo, são significativos para refletir sobre as ações empreendidas na experiência missionária. Responsáveis pela organização dos trabalhos de evangelização, os visitantes tentavam articular as províncias periféricas e os núcleos jesuíticos concentrados na Europa, conciliando as legislações da Companhia às condições das missões através da elaboração de regras específicas para cada província que visitavam. Destarte, tiveram que buscar soluções também no Brasil para alguns dos dilemas impostos pela catequização dos indígenas. No ano de 1566, o padre Inácio de Azevedo foi enviado ao Estado do Brasil, designado pelo superior geral Francisco Borja. O vice-provincial de Portugal e reitor do colégio de Braga desembarcou em agosto na Baía de Todos os Santos e foi recebido pelo provincial Luís da Grã. Três meses depois, viajou para outras capitâneas com José de Anchieta e permaneceu quase quatro meses em São Paulo, ao lado de Manuel da Nóbrega. Num excerto de manuscrito, preservado no Arquivo da Companhia de Jesus em Roma, Azevedo afirma que os jesuítas deveriam seguir as *Constituições*, no que se refere à música. O visitante, porém, acaba por abrir exceção no caso das aldeias indígenas, locais onde era pouca ou nenhuma a presença de missionários de outras ordens religiosas e a música era considerada proveitosa para alcançar a meta de conversão.

Acerca de cantar missa y otros officios diuinos, e pcessionones em as partes onde ha curas e vigairos, que o fazem em sua igreja os nossos guardem as Constituiçoes pcurando ajudar as almas cõ as confissoes, e pregações, e insinar adoctrina Xpã e evitarse ha acmulação dos Curas. Nas partes onde não ha outros sacerdotes, como é Piratininga ou em aldeas entre os indios, alli poderaõ fazer, segundo vir o Provincial que convem pera edificação do povo (AZEVEDO, 1566, p. 137v).

Quase duas décadas se passaram até que Cristóvão de Gouveia, designado pelo padre geral Cláudio Acquaviva, desembarcou na Bahia junto com Fernão Cardim e Barnabé Telo em maio de 1583. Gouveia havia sido, em Portugal, reitor do colégio de Bragança, de Santo Antão de Lisboa e da Universidade de Évora, tendo elaborado um regimento para a província do Brasil no ano de 1586. Os missionários deveriam receber visitas do superior, renovar seus votos, confessar, praticar os exercícios espirituais, ler cartas dos companheiros de ordem e escrever as suas, permanecendo jesuíta mesmo num meio inóspito. Gouveia, em determinado momento do regulamento, também catalogado no arquivo dos jesuítas, descreve e se posiciona diante das manifestações musicais nos aldeamentos.

Aviendo moços de escuela los enseñaran por espacio de hora, y media, assi ala manana como a la tarde, a leer, y escrever, y despues de esso cantar. [...] Missa cantada para consuelo de los Indios, y aug.to dela Christiandad, y todos los lunes missa por los defunctos, saliendo al cemiterio con la Cruz, y agua bendita y cantar, los niños la doctrina en sus casas, despues de las avemarias y otras semeiantes (GOUVEIA, 1586, p. 146).

Na escola, os meninos aprendiam o canto. Não o dos seus rituais, que os jesuítas almejavam suprimir, mas o que de maneira devota seria propagado em celebrações católicas como procissões. Mais uma vez, a missa cantada surge como instrumento de consolação, respaldada pelo intento genuíno de afeiçoar os indígenas aos costumes cristãos. Nos casos de Azevedo e Gouveia, práticas musicais incomuns na Companhia foram defendidas. As ordenações foram elaboradas de acordo com o que ouviram dos evangelizadores que enfrentavam aquela realidade no dia-a-dia e, portanto, discerniam sobre as atitudes mais adequadas para o êxito da evangelização. Limitações foram ajustadas a partir da experiência, em mais um episódio da história missional que demonstra que sem negociação não há relação.

A adequação dos ditames da Igreja Católica aos costumes locais originou escritos jesuíticos repletos de elementos culturais do Outro. Conhecer e relatar colaborava na legitimação de novas táticas de conversão (EISENBERG, 2000, p. 56). No caso do Brasil, a aptidão musical ameríndia, quando exposta de maneira genérica, era enaltecida pelos jesuítas, que justificavam assim o seu ensino nas atividades catequéticas. Nas ocasiões específicas em que os sons estavam ligados aos rituais autóctones que queriam extirpar, como a antropofagia, condenavam o comportamento gentílico. Na prática, os inacianos chegaram a compartilhar da música indígena quando julgaram necessário para

aproximação e prosseguimento da evangelização. A adaptabilidade jesuítica, portanto, se concretizou também no campo musical.

As respostas indígenas diante da música geraram uma prática musical contínua e expressiva na América Portuguesa, como veremos a seguir em histórias do contato entre jesuítas e indígenas em diferentes regiões e períodos da colonização do Brasil. O estudo de caso pretende elucidar experiências da adaptabilidade jesuítica e, conseqüentemente, traduções culturais na costa e na Amazônia. Desde o desembarque de Manuel da Nóbrega à Bahia têm-se notícias do uso da música, muito antes do início da missão dos seus companheiros na América Espanhola, tão conhecidos pela sua atuação musical. Alguns regulamentos acabaram instituindo oficialmente a música nas missões, em diversas formas e situações, entre eles o do visitador Cristóvão de Gouveia (1586) para as aldeias do Brasil e o do padre Antônio Vieira (1658) para as do Maranhão e Pará, que incluía lições de instrumentos musicais (LEITE, 1953, p. 63). O intento catequético exigiu concessões dos jesuítas, realizadas a partir de pressões que foram distintas em cada local onde fundaram casas, colégios e missões. Nas aldeias da América Portuguesa, se ouviu e se tocou muita música. Em pouco tempo, a prática musical se tornou essencial e indispensável.

Harmonias e Dissonâncias da Fé

A chegada dos primeiros jesuítas ao Brasil, sob o comando de Manuel da Nóbrega, deu início à missão de catequização dos nativos da América. O provincial e mais cinco companheiros aportaram na costa nordeste em 29 de março de 1549, na armada de Tomé de Sousa. Apenas alguns dias após pisar em terra firme, o padre Nóbrega escreveu ao provincial de Portugal que ansiava colher frutos com a divulgação da fé católica entre aquela “gente da terra que vive em pecado mortal”. O jesuíta revela em seguida seu intento de traduzir para língua brasílica algumas orações e práticas cristãs, tarefa que confessa ser árdua. Acerca do comportamento indígena diante dos rituais católicos e das aulas de doutrina, o fundador da missão descreve com entusiasmo: “Têm grandes desejos de aprender. Desta maneira ir-lhes-ei ensinando as orações e doutrinando-os na Fé. [...]. Si ouvem tanger à missa, já acodem” (NÓBREGA, 1988 [1549], p. 72).

As expectativas positivas de Nóbrega fizeram com que ele declarasse que, através da música, seriam atraídos todos os índios da América. Nóbrega se deslumbrou outras

vezes com o que considerou sinais de um futuro promissor. Era, todavia, apenas o início de uma complexa história de contato, que já apontava dificuldades como a poligamia, nudez e antropofagia. Com o tempo, a inconstância dos indígenas se apresentou como o maior desafio dos evangelizadores (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Em mais um relato escrito no ano da chegada dos inacianos, Nóbrega descreveu a celebração de uma missa cantada, ocorrida em 19 de julho, dia da tradicional festa portuguesa do Anjo Custódio.

Tivemos missa cantada com diacono e subdiacono; eu disse missa, e o padre Navarro a Epistola, outro o Evangelho. Leonardo Nunes e outro clerigo com leigos de boas vozes regiam o côro; fizemos procissão com grande musica, a que respondiam as trombetas. Ficaram os Indios espantados de tal maneira, que depois pediam ao Padre Navarro que lhes cantasse como na procissão fazia (NÓBREGA, 1988 [1549], p. 86).

No ano seguinte, Nóbrega descreve da Bahia a facilidade que tinha Juan Azpilcueta Navarro em aprender a língua indígena e reforça alguns dos temas comuns em seus escritos: os maus costumes dos portugueses cristãos, o ensino da doutrina católica e os milagres de conversão realizados pelos jesuítas. Destaca também a esperança que os missionários depositavam nas crianças, que lhes pareciam a via mais certa para a evangelização dos ameríndios, pois estariam menos apegadas às gentilidades dos adultos. Neste sentido, Navarro passou a ensinar os meninos a cantar orações cristãs, porém em língua tupi, com intuito de que abandonassem seus cantos indígenas considerados diabólicos⁶ (NÓBREGA, 1988 [1550], p. 105).

Para a educação das crianças indígenas em São Paulo, o provincial designou Antônio Rodrigues que, na Escola de Meninos, ensinava a ler, a escrever, a cantar e a tocar. Rodrigues era conhecedor da língua brasílica, chegara a São Vicente em 1553 e foi ordenado padre jesuíta em 1560. Destaca-se, todavia, o fato dele ser músico. É significativa a escolha de Nóbrega de um irmão cantor e flautista como responsável pela importante tarefa de instrução dos pequenos indígenas. A presença nas atividades tinha aumentado de uma dezena para quase duzentas pessoas, e foi assim por onde passou, indicando a força da música em atividades religiosas em geral. Em carta enviada aos inacianos de Lisboa em 1559, Nóbrega informa que na Igreja de São Paulo, distante uma légua da Bahia, as aulas duravam de três a quatro horas no período da tarde, posto que a manhã estava reservada para as atividades de pesca que davam sustento à aldeia.

Estes sabem a doutrina e cousas da fee, lem e escrevem; já cantão e ajudão já alguns há missa. Depois da escola há doutrina geral a toda gente, e acaba-se com Salve cantada polos meninos e as Ave Marias. Depois, huma hora de noite, se tanje o sino e os meninos tem cuydado de ensinarem ha doutrina a seus pais e mais velhos e velhas, os quais não podem tantas vezes ir há igreja, e hé grande consolação ouvir por todas as casas louvar-se Nosso Senhor e dar-se glória ao nome de Jesu. Aos domingos e sanctos tem missa e pregação na sua lingoa e de contino hé tanta a gente que não cabe na igreja, posto que hé grande; ali se toma conta dos que faltão ou dos que se ausentão e lhes fazem sua estação. Ho meirinho, que hé hum seu Principal delles, prega sempre aos domingos e festas polas casas de madrugada a seu modo (LEITE, 1954 [1559], p. 52).

Neste trecho, a música assume diversas formas e funções. Em primeiro lugar, revela-se como aprendizado importante para a participação ativa dos indígenas na missa, a principal celebração religiosa da Igreja Católica. É através de cantos que neófitos se inserem nas atividades litúrgicas e catequéticas, que ensinarão aos mais velhos as lições da doutrina que aprenderam na escola. O som se revela com parte de um controle jesuítico sobre os atos e o tempo dos índios. Não apenas no uso do sino, mas na fiscalização de um ensino da doutrina que se dá através da música. A consolação dos padres, mas também a comprovação de sua autoridade, provém da possibilidade de ouvir cantos católicos que vem de dentro das casas dos índios. Nota-se a tentativa jesuítica de controlar o tempo (sino) e o espaço (aldeia). Ficava definido onde e quando se exerceria o ensino da religião cristã, e o modo de fazer geralmente tomava formas musicais.

Os jesuítas preferiram enfatizar em suas epístolas o aprendizado primoroso do catolicismo pelos ameríndios, que participam dos rituais cristãos e cantam músicas ensinadas pelos europeus. O caso, porém, do principal que prega o catolicismo de madrugada através de gestos indígenas evidencia um contraponto ao revelar mais do que uma inserção de códigos do cristianismo entre os índios. A mensagem cristã, enunciada “a seu modo”, não era essencialmente católica ou indígena, mas uma nova configuração gerada em conjunto nas aldeias no Estado do Brasil. Existiram outros meios de manifestações musicais, inclusive nas atividades de catequização e nas celebrações de missas, para além das frequentes orações cristãs cantadas em tupi através de melodias europeias. Para os indígenas, eram os pajés os grandes responsáveis por estabelecer vínculos com o mundo sobrenatural. Através de cantos, eles recebiam mensagens do além pelo sagrado instrumento musical chamado maracá. A relação entre religiosidade, poder e música na cultura tupi foi logo percebida pelos missionários, os

quais, na tentativa de conquistar autoridade, buscaram trazer para si formas xamânicas de se conectar com o divino.

O padre Navarro costumava abordar temas bíblicos como a criação do mundo e a encarnação de Jesus Cristo nas línguas portuguesa e brasílica. Bilíngue era também o ensinamento dos mandamentos e de algumas orações cristãs. Sobre o Pai Nosso, escreveu ele: “tiré en modo de sus cantares para que más presto aprendiessen y gustasen, principalmente para los mochachos” (LEITE, 1954 [1550], p. 180). Neste caso, o uso da música e, talvez, de instrumentos e da língua indígena, mantinha apenas o conteúdo cristão, que por sua vez era reinterpretado pelos índios. O significado parecia católico, porém a oração cantada demonstra o estabelecimento de uma complexa tradução entre religiosidades, através de uma forma de expressão musical nativa.

O gosto acentuado dos índios pela música e o desejo que manifestavam em expressá-la, desde os primeiros momentos do contato, fez com que alguns missionários se utilizassem dela como forma de aproximação e comunicação com os Tupi da costa. E o fizeram de maneiras diversas, através de sonoridades europeias e indígenas, gerando também misturas musicais. Com intuito de facilitar e de apressar o aprendizado nativo, Navarro acabou por traduzir para a língua brasílica e a cantar ao modo indígena o Pai Nosso, a mais significativa oração católica de louvor a Deus. Tornaram-se corriqueiras mensagens cristãs expressas em estilo ameríndio. Muitos exemplos podem ser encontrados nas cartas jesuíticas, como nesta, de 1552, onde é relatado que após um amplo batismo de gentios, se pôde ouvir de longe um índio que professava estar em glória e “cantando por su arte decía muchas cosas que viera de nuestra fe, y no se hartava en las contar” (LEITE, 1954, p. 317).

O que causou polêmica, todavia, foi o uso da música dos próprios índios pelos europeus. Neste sentido, o acirrado debate entre Pero Fernandes Sardinha e Manuel da Nóbrega é emblemático. O primeiro bispo de Salvador desembarcou na Bahia no dia 22 de junho de 1552, a pedido do próprio Nóbrega que, descontente com as atitudes do clero secular, solicitou ao monarca o envio de uma autoridade eclesiástica ao Estado do Brasil.⁷ O bispo Sardinha, porém, não concordou com a postura tolerante dos jesuítas em missão e expôs sua rigidez numa correspondência enviada ao provincial de Portugal Simão Rodrigues. Para o bispo, os responsáveis pela cristianização acabavam por inverter suas práticas ao compartilhar com ameríndios a música de seus rituais gentílicos. Aqueles eram sons do pecado, que o bispo mal suportava ouvir.

Desagradavam-lhe os ouvidos, mas sobretudo feriam sua racionalidade cristã⁸ (LEITE, 1954, p. 359-365).

Os jesuítas liderados por Nóbrega, por outro lado, acreditavam na eficácia de seus métodos de catequese adaptativos, adequando-se até mesmo à gestualidade sonora ameríndia. Para os jesuítas em missão, a música expressa por europeus de maneira indígena era importante não só na atração, mas na comunicação com os gentios. Tornase claro o motivo, se tivermos em mente que a vida religiosa e cosmológica tupi era impregnada de sons. A estratégia jesuítica não foi criada de antemão, mas moldada a partir do contato. O bispo, que não conhecia a realidade local, se espantou. Pero Sardinha tinha vindo de Goa, na Índia, e Manuel da Nóbrega coordenava há alguns anos as missões no Estado do Brasil.⁹ Foi a experiência nas aldeias que levou Nóbrega e seus companheiros a aceitar determinados costumes indígenas, que, conforme sua interpretação, não eram ritos idólatras nem ofendiam a religião católica. A música indígena estava entre as práticas consideradas inofensivas. Era inclusive incentivada, ao contrário da antropofagia e da poligamia. Seguem os argumentos de Nóbrega, em correspondência escrita como réplica ao bispo para o superior Simão Rodrigues:

Se nos abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra nossa fee catholica, nem são ritos dedicados a idolos, como hé cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingoa pello seu toom e tanger seus estromentos de musica que elles [usam] em suas festas quando matão contrarios e quando andão bebados; e isto pera os atrahir a deixarem os outros costumes esentiais e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhe tirar os outros; e assi o pregar-lhes a seu modo em certo toom andando passeando e batendo nos peitos, como elles fazem quando querem persuadir alguma cousa e dizê-la com muita eficacia; e assi trosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, a seu modo. Porque a semelhança é causa de amor (LEITE, 1954 [1552], p. 407).

Os missionários buscavam formas de identificação com sujeitos culturalmente distintos, no intuito de gerar um diálogo que era fundamental no processo de evangelização. Os jesuítas precisavam encontrar na cultura do outro significados que permitissem abrir um canal de comunicação religiosa. Dos males, o menor. Mantém-se a música dos rituais antropofágicos, almejando cessar os festejos em si. Atitudes assim fizeram parte do projeto inaciano que se mostrava tolerante para com alguns dos costumes nativos, devidamente justificados. Os jesuítas seguiam seu modelo de adaptação ao outro quando utilizavam códigos culturais indígenas, para conduzi-los à fé

em Cristo. Neste caso, através dos sentidos. Tocavam sua música para tocar seu coração.

A relação musical nem sempre se dava apenas pela inserção de elementos sonoros indígenas. Por vezes, era a manifestação por inteiro da linguagem ritual e musical ameríndia pelos jesuítas, sem mesmo a alteração da letra para dar-lhe um sentido cristão. No mesmo ano de 1552, o filho de um principal lhes chamou para irem até sua aldeia. O convite foi aceito: “y en esa misma Aldea bailamos y cantamos a su modo y los cantares en su lengua, y la muger del Principal se levantó a bailar com nosotros” (LEITE, 1954, p. 389). No geral, o documento demonstra a relevância do compartilhamento de costumes indígenas, como forma de estabelecer uma primeira aproximação com grupos de gentios, indispensável à futura persuasão: “Parézeme, según ellos son amigos de cossas músicas, que nosotros tañendo y cantando entre ellos los ganaríamos” (LEITE, 1954, p. 383). A música se tornou um meio extremamente eficaz de diálogo com os nativos, fossem eles cristianizados ou ainda gentios. Na tentativa de obter o maior sucesso possível na transmissão do catolicismo, padres ensaiaram e tocaram música conforme exigia a ocasião, em cada aldeia da América Portuguesa. Algumas vezes, música europeia, em outras, indígena ou mesmo resultados musicais mesclados, sem se excluírem.

O padre Nóbrega acreditava que seus planos de entrar no sertão estariam assegurados se músicos estivessem junto, pois se dizia que alguns grupos indígenas permitiam a entrada até de inimigos em seu território, caso soubessem cantar e tocar. Ainda mais importante era a crença dos missionários de que os indígenas tinham a tendência de assimilar tudo o que lhes era dito, se feito através da música. Os padres revelam com entusiasmo que ao entrar nas aldeias cantando, os que antes costumavam se esconder agora se aproximavam. Cartas inacianas narram com orgulho alguns casos de curumins que seguiram os padres e foram voluntariamente morar nos aldeamentos jesuítas. Isso, porém, não era regra. Aliás, era difícil estabelecer alguma quando se dependia da resposta de populações indígenas distintas.

Unos venían a pedir salud, otros que nos rogavan que no les hechássemos la muerte con miedo de nosotros. Em algunas casas de las Aldeas, porque no fuésemos a ellas, hazían fuego y quemavan sal y pimienta, porque con la fortaleza y edor no passássemos; e nosotros con todo visitávamos las casas todas con la cruz levantada. Y nosotros entrando íbamos con cantares de nuestro Señor de manera que todo les era para consolación, porque les dezíamos la verdad, y que todo lo que llevávamos era vida y que los ruines eran los que murían porque no

querían las cosas de Dios. [...] Tañíamos y cantávamos, de lo que algunos havían miedo, porque pensavan que nuestro cantar les daría la muerte, otros por el contrario holgavan mucho y venían a nuestro tañer a cantar y baylar. Hallávamos mucha diferencia de negros (LEITE, 1954, p. 379).

Com o propósito de assumir o lugar como líderes espirituais, os jesuítas se utilizaram de posturas xamânicas que eram familiares aos indígenas e atrelaram a música nas suas cerimônias ao vínculo com o divino. Todavia, com a mortandade que assolava os indígenas, o próprio canto dos jesuítas foi interpretado como possível causa de óbitos. Alguns grupos indígenas decidiram portanto repelir aqueles homens vestidos de preto, que traziam cruces nas mãos e cantavam sobre uma religião que enalteciam como verdade absoluta. A resposta jesuítica foi se munir da crença do poder da música, mas também da ameaça de que se alguns deles estavam morrendo, era porque tinham feito escolhas errôneas no campo da fé.

As histórias das aldeias estão repletas de conflitos e negociações, com diversas ações indígenas coletivas ou individuais diante da nova conjuntura. Até então, a sonoridade como elemento de espiritualidade era domínio dos pajés, que tinham o poder de curar, mas também de enfeitiçar. Assim sendo, a água benta e os cantares daqueles que se apresentavam como os novos guias espirituais geraram temor e desconfiança. Não entre todos os grupos indígenas, pois como detectou Nóbrega na última frase do excerto supracitado, existia muita diferença entre aqueles que denominavam genericamente de gentios ou negros da terra (MONTEIRO, 1994). Mesmo dentro de uma mesma aldeia, houve reações distintas de crianças e velhos, pajés e principais, diante do que lhes era apresentada pelos missionários.

Certa vez, o jesuíta Antônio Blasquez percebeu a manutenção, pelos índios catequizados, de espaços afastados da principal aldeia de São Paulo:

Os que nós outros doutrinávamos tinham estas povoações por suas guaridas, onde iam quando queriam e celebravam por ali seus beberes e bailes, com outros ritos gentílicos, que os Padres se esforçavam por desarraigá-lhes (NAVARRO, 1988 [1559], p. 255).

Há muitos casos de festas e rituais indígenas que se perpetuaram, sendo celebrados inclusive com flautas feitas de ossos de inimigos. Indígenas chegaram a importunar missionários com cantos em alto volume, evitando assim que seus filhos ouvissem discursos cristãos contra o seu modo de vida. Fugas para o mato e cantigas se tornaram afrontas às repressões jesuíticas, rompendo com as novas regras estabelecidas

pelos padres. O diálogo estava em jogo, sendo a música parte significativa desta história como canal de aproximação, disputa, negociação e tradução religiosa. Os primeiros anos de contato foram de efervescência das relações entre ameríndios e missionários, coexistindo harmonias e dissonâncias da fé.

Ossos do Ofício

Além das missões quinhentistas na costa e no planalto paulista, os jesuítas estabeleceram no século seguinte atividades de evangelização no Estado do Maranhão e Grão-Pará. O padre Antônio Vieira é considerado o efetivo fundador das missões inacianas na parte norte da colônia portuguesa na América, tendo desembarcado na região no início do ano de 1653. As tentativas jesuíticas anteriores foram malogradas, tendo sido Vieira nomeado superior das missões entre 1653 e 1661 e estabelecido residências, igrejas e aldeias. No ano de 1661 os jesuítas foram expulsos pela primeira vez do Maranhão, devido aos conflitos frequentes que tinham com as autoridades e os colonos – sobretudo em relação à mão-de-obra indígena – almejada por estes e controlada por aqueles.

Nos últimos anos deste período, o jesuíta escreveu o célebre “Regulamento das Aldeias”, mais conhecido como “Visita de Vieira”, no qual estabelece regras a serem seguidas também por outras ordens religiosas, já que a Companhia de Jesus tinha primazia absoluta na atividade de catequese dos gentios. As diretrizes apontadas por este documento vigoraram por mais de um século, quando os jesuítas foram definitivamente expulsos da América Portuguesa em 1759. O regulamento escrito por Vieira abrange desde questões catequéticas e de organização das aldeias, até alguns cuidados que deveriam ter os missionários em local inóspito e tentador. A preservação moral dos missionários era preocupação constante de Vieira que define, por exemplo, uma rígida separação entre a casa dos padres e a dos índios, além de proibir a presença de mulheres nas canoas em que viajavam religiosos.

Ao sair os primeiros raios de sol na aldeia, a missa já deveria estar em curso. Ao fim dela, eram ensinadas e recitadas em voz alta as orações ordinárias. Após estas obrigações sacramentais e doutrinárias, os indígenas se dirigiam às lavouras. As crianças, para a escola. Neste ambiente ensinava-se, nas palavras de Vieira, “a ler e escrever, e havendo muitos se ensinarão também a cantar, e tanger instrumentos para

beneficiar os ofícios divinos; e quando menos, se ensinará a todos a doutrina cristã” (LEITE, 1954, p. 112).

Antônio Vieira justifica com firmeza a utilização da música como meio eficaz de evangelização e também a complacência jesuítica em relação às manifestações musicais indígenas. Herdeiro do companheiro de ordem religiosa Manuel da Nóbrega, Vieira tinha conhecimento das experiências dos inacianos no Estado do Brasil. Um século depois da polêmica entre Nóbrega e o bispo Sardinha, quando o jesuíta teve que defender o uso que os europeus faziam da música e dos instrumentos indígenas, não era mais necessário debater aqueles assuntos na nova missão, estabelecida na metade do século XVII na parte norte da colônia portuguesa.¹⁰ No ano da sua chegada ao Maranhão, Vieira relatou de maneira elogiosa em carta ao provincial as adorações cantadas para Nossa Senhora:

Não faltará por ventura a quem este modo de devoção com canto público pareça cousa menos própria da Companhia. [...] Não há-de parecer cousa estranha do nosso instituto, antes muito própria dela, pois é trazer almas a Deus por todas as maneiras (VIEIRA, 1997 [1653], p. 338).

Triunfou a insistência dos índios e dos missionários, que demonstraram ser a música indispensável também na Amazônia Portuguesa. Vieira chega a evocar Nóbrega na construção argumentativa sobre o papel da música na edificação espiritual dos ameríndios:

Depois que os Padres lhes ensinarão a cantar os mesmos mysterios, que compuzerão em versos, e tons muito accommodados, vio-se bem com quanta razão dizia o Padre Nobrega, primeiro Missionario do Brazil, que com musica e harmonia de voses se atrevia a trazer a si todos Gentios da America. Forão daqui por diante muito maiores os concursos e doutrinas de todos os Índios: e maiores tambem as esperanças que os padres concebêrão de que por meio desta musica do Céu queria o divino Orphêo das almas encantar estas feras destas penhas, para as trazer ao edificio da sua Igreja (VIEIRA, 1904 [1660], p. 117).

É sabido – através das correspondências jesuíticas – que os indígenas apreciavam ouvir e aprender novas sonoridades: a abertura ao outro foi também musical. Os missionários que partiam para estabelecer a missão do norte tinham conhecimento do gosto e da musicalidade ameríndia, através da própria experiência ou mesmo de informações dos colegas da Companhia de Jesus. Por isso, trouxeram consigo, na

penosa viagem de Pernambuco até o Maranhão, alguns músicos indígenas. Os índios cristãos vieram especialmente para auxiliar os jesuítas nas tarefas de catequização, sobretudo para ensinar algumas músicas religiosas que tinham aprendido nas aldeias do Estado do Brasil. O missionário Luís Figueira, na “Relação da Missão do Maranhão”, relata sobre os índios de Ibiapaba:

São todos estes incrivelmente inclinados a câtar e dâçar e porque os pitiguares são nisto affamados e cõnosco hião alguns nheengaraybos, ou mestres de capella desatinavamos que cantassem pera os emsinarem, e fazendo revesar hora huns hora outros câtavão dias e noites de 24 em 24 horas sem interromper até não poderem falar de roucos tendo isto por valentia e delírios, e a nos pedirão que lhe emsinassemos seus filhos o papel (como elles dizem) querendo dizer que lhos emsinassemos a ler e cantar o nosso canto, o que nos cõ facilidade fizemos pera os domesticar. [...] Tãbem os faziamos emsinar a dançar ao modo português que pera elles era a cousa de mais gosto que pode ser (FIGUEIRA, 1940 [1608], p. 129).

Os Potiguar demandaram que lhes fosse ensinado aqueles diferentes sons, católicos. Na prática, porém, se manifestaram da maneira indígena. Cantavam de forma ininterrupta provocando delírios, se distanciando do estilo cristão reprimido de se expressar. O nome dado pelo missionário aos índios músicos merece atenção: *Nheengaraíbas*. Seu mister era catequizar os gentios através da música, numa vida itinerante. Seus diferenciais eram escrever a língua e cantar a música do branco. Por isso, talvez, o nome inventado por Figueira, na junção das palavras tupi *nhe'enga* (língua, idioma) e *karaíba* (homem branco) (NAVARRO, 2005, p. 33). O idioma aqui não era apenas falado, mas cantado, o que interessava ainda mais aos indígenas e, portanto, tornava-se bastante efetivo no estabelecimento de um contato que às vezes nem era linguístico.

A vontade indígena de aprender o novo, sobretudo sons, fez com que rapidamente aprendessem cantos sacros e fizessem parte de celebrações católicas como missas e procissões, muito frequentes nas aldeias coloniais. Nos cortejos geralmente cantavam ladainhas católicas e carregavam a cruz ou, dependendo da ocasião, a imagem de um santo, de Cristo ou da Virgem Maria. A música era presença constante nas aldeias, e não apenas em celebrações católicas. Antônio Vieira confirma, em carta escrita ao provincial apenas um ano depois da sua chegada ao Maranhão:

Nem nós lhe tiramos ou proibimos o seu cantar e bailar, nem ainda beber e alegrar-se, contanto que seja com a moderação devida, por lhe

não fazemos a lei de Cristo pesada e triste, quando ela é jugo suave e leve (VIEIRA, 1997 [1654], p. 378).

Além de reiterar normas antigas e detalhar recentes aos cerimoniais católicos, Vieira revela concessões aos índios nas aldeias do norte. No final da primeira década de intensificação das missões jesuíticas na região, Vieira ordena:

Para que os Índios fiquem capazes de assistir aos ofícios divinos, e de fazer conceito da doutrina, como convém, se lhes consentirão os seus bailes nas vésperas dos domingos e dias Santos, até as 10 horas ou onze da noite somente, e para que acabem os tais bailes, se tocará o sino, e se recolherão às suas casas (LEITE, 1943, p. 113).

Se as festas indígenas sofriam apenas uma restrição de horário, em dias que antecediam celebrações católicas específicas, deveriam ser frequentes mesmo dentro do espaço das missões jesuíticas. E poderiam entrar madrugada adentro, exceto aos sábados e vésperas de dias santos. João Felipe Bettendorf nos conta sobre um terreiro afastado, construído pelos Tapajós, onde realizavam regularmente suas festas.¹¹ Ao descobrir o local ritualístico, onde dizia que feiticeiros se comunicavam com o diabo, Bettendorf coibiu os indígenas de adentrarem na floresta. Para ter alguma chance de êxito, o padre abriu uma exceção: “Para não ir com tudo ao cabo em aquelles principios, lhes permitti se convidassem uns aos outros em os dias de suas festas para suas casas, para lá beberem com moderação” (BETTENDORF, 1909 [1698], p. 170).

Mesmo permitindo bebidas alcoólicas dentro das moradias indígenas, Bettendorf não foi respeitado na restrição imposta ao espaço da festa. Ao ver homens e mulheres com crianças no colo ou pela mão, e *igaçabas* de vinhos na cabeça, Bettendorf foi informado que “os índios da aldêa iam beber e fazer suas danças que chamam *poracés* no Terreiro do Diabo”. Os rituais ameríndios eram considerados maléficis pelos missionários, que muitas vezes os classificavam como ação do demônio sobre as ovelhas que almejavam catequizar. Bettendorf nos revela ainda outras exigências e concessões quando relata uma de suas visitas pelas aldeias do Pará em 1663: “chamava à doutrina a todos, e, acabada ella, deixava-os vir fazer suas danças pela tardezinha” (BETTENDORF, 1909, p. 220). Estas não eram missões jesuíticas, mas aldeias indígenas, onde pode-se inferir que eram mantidos seus costumes com ainda mais facilidade e frequência, já que os missionários apareciam apenas em visitas esporádicas.

É certo que havia conflitos constantes em relação às manifestações indígenas, fossem elas antropófagas ou não. Contudo, a persistência dos catecúmenos em manter

alguns dos seus antigos costumes forçou os jesuítas a flexibilizarem suas regras de comportamento, a tal ponto de serem registradas concessões aos indígenas em narrativas oficiais como a crônica de Bettendorf e o regulamento de Vieira. Havia a lei das aldeias, imputada aos seus moradores, porém se estabelecia no cotidiano negociações entre jesuítas e índios, escritas ou não. No fracasso de extirpar de vez os rituais indígenas, os padres limitavam seus horários e mudavam o local da sua realização, apesar do efeito negativo que acreditavam trazer aqueles cerimoniais para a evangelização. Os inicianos sabiam que uma proibição radical poderia trazer ainda mais problemas. Neste sentido, a frase de Bettendorf é sábia e esclarecedora: “não ir com tudo ao cabo em aquelles princípios”. Era o início da evangelização dos índios no norte da colônia, mas era um princípio respaldado por um processo de mais de um século de missão inaciana na América.

Ao chegarem à Serra de Ibiapaba, durante a semana santa, os jesuítas tiveram auxílio dos índios músicos tupi na celebração da missa com canto de órgão. Houve também uma procissão, tendo a frente meninos com coroas de espinhos e cruces nas costas. No retorno, estavam “todos os Indios arrastando os arcos e frechas ao som das caixas [tambores]” (VIEIRA, 1904 [1660], p. 136). É interessante notar a inserção de instrumentos de guerra indígenas numa austera procissão do calvário de Cristo. É difícil concluir o que pensavam os índios participantes desta celebração católica, que com sua participação tornava-se singular. Todavia, podemos inferir que um amálgama era gerado na comunicação entre sujeitos, universos e cosmologias tão distintas. A tradução cultural esteve sempre marcada pela inteligibilidade, mas também por inúmeros mal-entendidos, ambos de difícil averiguação.

A artimanha de empregar elementos indígenas para divulgar o conteúdo cristão, todavia, fugia do controle missionário. Os caminhos da tradução simbólica são imprevisíveis, e a chance de se desvirtuar do objetivo jesuítico aumentava ainda mais quando se usava de estratégias tão subjetivas como permitir ou mesmo se apropriar da gestualidade sonora indígena. É interessante destacar que os pajés também se utilizaram de simbologias cristãs com intuito de manter o seu domínio imemorial no campo do sobrenatural. Desta forma, surgiram práticas culturais festivas que não eram nem indígena, nem católica, mas algo novo resultante do contato.

As festas surgem como uma linguagem comum entre eles e os índios, uma passarela entre os dois mundos. Para seduzir os índios do México, herdeiros de uma longa tradição iconográfica e pictórica, os

missionários recorreram às imagens ocidentais. No Brasil, onde a tentativa de catecismo ilustrado foi um fracasso, a festa tomou lugar da imagem. Nas descrições dos índios pelos jesuítas, o índio é frequentemente apresentado como guerreiro, ou em festa, podendo cantar e dançar vários dias em seguida sem jamais de cansar. Os jesuítas usaram, portanto, conscientemente, elementos do mundo indígena para tentar introduzir festas cristãs entre os índios (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 511).

A tentativa de conversão passava pela festa, e na catequese em forma de espetáculo a música estava sempre presente. O apego dos índios pelos sons, acompanhados da dança, aparece frequentemente em narrativas escritas por diversos sujeitos, que passaram do norte ao sul, em diferentes períodos da colonização do atual território brasileiro. O papel da música, no entanto, não foi apenas o de aproximar diferentes sujeitos. Nem tudo era paz quando a música era acionada pelos índios ou pelos europeus. O caso mais interessante e conflituoso aconteceu no Cabo Norte em 1688. Os jesuítas Antônio Pereira e Bernardo Gomes, apenas dois meses depois de instalarem residência no local, foram mortos por índios da nação Aguaraca, na ilha de Camunixary. Conforme uma carta ânua escrita anos depois, o ataque teria acontecido durante a santa missa, celebrada pelas próprias vítimas. Este foi um caso singular não porque a música foi ouvida durante o ataque, mas porque soou após a morte dos jesuítas. Os inimigos, depois de mortos, viraram instrumentos musicais indígenas.

Guardaram os cascos das cabeças para beberem seus vinhos por elles, e algumas canellas para fazerem suas gaitas e pontas de suas frechas. [...]. O indio Moximaré, da aldêa de Mucurá, da gente Maraunizes, com tres outros companheiros surripou uma canella do Padre Bernardo Gomes, para della fazer uma gaita (BETTENDORF, 1909, p. 431).

A informação de que ossos de inimigos mortos em rituais antropofágicos foram guardados, com escopo de fabricar instrumentos musicais, pode ser encontrada em relatos europeus sobre populações indígenas diversas. A novidade é que não se trata aqui de um guerreiro de nação inimiga, mas de missionários jesuítas. Houve casos de religiosos assassinados por índios durante a colonização do Brasil, mas esta é a única informação concreta de que tenham efetivamente virado flauta. E que tenham tido, para esta finalidade, seus ossos roubados por membros de outra etnia indígena. Depois da morte dos jesuítas Pereira e Gomes, e através dos seus restos mortais, mais sons passaram a ser ouvidos em aldeias do norte colonial. A Igreja Católica, por sua vez, considerava os evangelizadores falecidos verdadeiros mártires. A morte em terras

inóspitas era até mesmo almejada pelos missionários, pois era quase uma garantia da vítima de alcançar a tão honrosa santidade e de se livrar das dificuldades do ofício.

O culto aos ossos estava presente na cultura ameríndia e na católica. As populações indígenas veneravam os despojos dos seus antepassados, símbolos da conexão com o mundo sobrenatural. Os jesuítas, por sua vez, cultuavam as relíquias de seus mártires, que poderiam ser objetos com os quais tiveram contato, ou os próprios restos físicos dos missionários. Houve também casos de veneração de jesuítas pelos próprios índios. O padre Francisco Pinto, companheiro de Luís Figueira na missão do início do século XVII, recebeu a fama de controlador do clima. Era chamado de *Amanijara*, senhor da chuva. Após ser morto pelos Tocarijú, seus ossos passaram a ser cultuados, com pedidos de água e sol, os mesmos poderes que creditavam a ele em vida. A função dos ossos dependia, portanto, das relações estabelecidas entre indígenas e missionários, considerados por aqueles como inimigos ou quase pajés.

Os ossos humanos foram alvos de acirradas disputas no Brasil colonial, e constituíram um campo de interações e traduções culturais entre o mundo indígena e o cristão, já que em ambos possuíam caráter especial por sua ligação com o sobrenatural. Do ponto de vista católico, a adoração das relíquias dos mártires se relaciona com a inserção da América no tempo e no espaço cristão (CYMBALISTA, 2006). Na perspectiva indígena, os ossos do padre Pinto, numa operação de transferência simbólica, suscitavam a memória dos ossos dos pajés. No caso dos restos mortais dos padres Pereira e Gomes, passaram a servir como utensílios para vinho e se transformaram em instrumentos musicais de sopro. O destino de outros religiosos que morreram na América, como o bispo Pero Sardinha, não se sabe. Em 1556, quando tentava retornar à metrópole portuguesa, a embarcação em que estava naufragou próximo ao atual Estado de Alagoas. Ele e outros aprisionados foram mortos e devorados pela população nativa Caeté. Podemos cogitar, e não seria de todo fantasia pela sua possibilidade histórica, que o grande opositor da música nas aldeias tenha também virado flauta indígena.

Permanências Alteradas

A narrativa jesuítica imprimiu forte marca na escrita da história do Brasil. É difícil, senão impossível, se referir ao período colonial sem lançar mão de documentos escritos pelos membros da Companhia de Jesus. As formas de fazê-lo, todavia, diferem

entre si. Há estilos que não se descolam suficientemente da maneira apologética de descrever a missão contida nas correspondências inacianas, frequente entre jesuítas-historiadores. Por vezes, fragmentos são extraídos destas fontes históricas sem análise contextual para corroborar um argumento, como no destaque ao aprendizado de músicas católicas pelos indígenas. Executando-as de maneira exemplar, eles teriam se tornado verdadeiros europeus. Esta não é uma tarefa árdua, posto que os próprios jesuítas faziam questão de relatar com detalhes casos que confirmariam o sucesso da evangelização, e eram inclusive incentivados a isso pelos seus superiores. O intuito deles era trazer consolação aos colegas inacianos e angariar novos missionários, ao mesmo tempo em que faziam propaganda do trabalho evangelizador estabelecido além-mares. A correspondência era elemento essencial da identidade inaciana, e também do controle dos membros da Companhia de Jesus espalhados pelo mundo.

A documentação jesuítica, todavia, permite outras interpretações por meio de uma leitura cuidadosa de suas entrelinhas, com diferentes propósitos. No seu artigo específico sobre música nas aldeias do século XVI, o historiador inaciano Serafim Leite, para elucidar a infiltração do cristianismo entre os indígenas, citou parte de um documento escrito no ano de 1583 como de autoria do jesuíta Fernão Cardim (LEITE, 1937, p. 42)¹². A seguir, serão trazidos para análise trechos originais estendidos, encontrados no Arquivo dos Jesuítas, em Roma, e na Biblioteca Pública de Évora, em Portugal:

Los padres le predicán en las fiestas principales, y les enseñan la doctrina xpiana dos vezes al dia. pla mañana acabada la missa en portogues, y en su lengua, y ala tarde acabados sus servicios el dialogo de la fee, y aparejo dela comunion, y confession, y todos muchachos y casados, mugeres y niñas responden alas pergutas con gran candura. Los niños de los Indios dependen con nr'os padres a leer y escrevir, contar, cantar y hablar portogues, y todo toman mui bien. [...] Les enseñan a câtar, y tiene' su capilla de canto y flautas para sus fiestas, y hazen sus danças a la portuguesa co' tamboriles y uihuelas con mucha gracia, como si fueran muchachos portogueses.

Entre as atividades principais dos missionários jesuítas estavam ensinar a doutrina cristã e rezar a missa, em português e em tupi. As crianças indígenas aprendiam a ler, a escrever, a contar e a cantar. Agiam, para orgulho do evangelizador quinhentista, como se fossem meninos portugueses. Mas eram, de fato, indígenas. A valorização exacerbada de uma vivência católica nas aldeias, pelo historiador contemporâneo, obscurece a complexidade das relações estabelecidas entre jesuítas e

índios. Não é raro encontrar descrições que demonstram a coexistência de elementos das duas culturas. Neste sentido, é fundamental que se atente para a sequência do relato, onde o jesuíta revela muito mais sobre as performances dos índios.

Se ponen unas diademas porla cabeça de plumas de paxaros de uarios colores, y desta suerte hazen tambie' los arcos, y enpenan y pintan el cuerpo y assi pintados, y mui galanos asu modo hazen sus fiestas muy apazibles, quedan contento, y causan deuoçion por ser hechas p gente tan indomita, y barbara, mas por la bondad diuina, y diligencia delos nr'os hechos ya hombres politicos y xpianos.¹³

O missionário comemora as atitudes cristãs dos índios, como ir à santa missa, aprender a doutrina e realizar os sacramentos. Não se espanta, porém, quando se expressam da maneira indígena. Era sabido que nos rituais antropofágicos costumavam dançar e cantar de maneira intensa e contínua, tendo o corpo pintado e ornamentado com penas coloridas. Apenas dois anos depois da chegada dos membros da Companhia de Jesus na Bahia, Pero Correa relatou aos irmãos que estavam na África a preparação de uma festa: “todos andam ocupados em fazer pennas vermelhas e amarellas e de outras tintas. [...] E assim nas cabeças põem diademas das mesmas pennas de côres mui bem feitas, e outras muitas invenções” (NAVARRO, 1988 [1551], p. 125). Assim como cantar música religiosa não os tornava automaticamente católicos, algumas penas pelo corpo não mais comprovavam a iminência de uma guerra visando a antropofagia.

A música no contato não adveio de uma escolha de cima para baixo, num vazio significante onde jesuítas difundiram o cristianismo através de uma sonoridade que é por vezes indígena por mera condescendência dos padres. É sobretudo conforme as respostas nativas que os inacianos vão construindo seu modelo evangelizador, nunca definitivo e imutável, pois assim não o era o cotidiano das missões. A experiência missionária concebeu formas que, sob o ponto de vista jesuítico, poderiam ser eficazes para a conversão quando detectada uma receptividade positiva por parte dos nativos. Entre os ameríndios, havia um sentido musical empregado e impregnado na vida religiosa. A história do contato, portanto, não transcorreu por meio de uma imposição rápida de conteúdos cristãos, mas de um processo complexo de tradução que ultrapassou uma simples infiltração da religião católica aos indígenas. Fez parte desta história a construção conjunta de novas expressões, manifestas nas aldeias pelos indígenas, mas também pelos jesuítas.

Os escritos jesuíticos e as atuações indígenas demonstram a manutenção de elementos culturais nativos no espaço colonial da América Portuguesa. Não se trata, no

entanto, de resistências que geram uma continuidade inalterada. A conjuntura foi de intensa transformação, inerente ao contato. A concomitância de códigos, inclusive musicais, passou a fazer sentido para estes sujeitos, viabilizando a comunicação entre eles. Trata-se, portanto, de *permanências alteradas*. O termo composto sugere um sentido de mão dupla, de persistências e transformações, em ambos os lados, que resultam de experiências dialógicas. A utilização de conceitos rígidos como resistente ou aculturado, portanto, se mostra inoperante para a compreensão de um cotidiano missional de perpetuações através da mudança, assim como sincretismo, que está imerso na ideia de uma justaposição mecânica de traços culturais.

O que importa não é o grau das mudanças, e sim o processo histórico que coloca diferentes elementos em jogo, modificando-os. Neste sentido, o conceito de tradução permite o entendimento da dinamicidade da conjuntura missionária, na qual elementos religiosos são constantemente ressignificados (POMPA, 2003). Contribui, assim, para a compreensão do universo sonoro como mediador das relações entre sujeitos culturalmente distintos. Se a música era importante na religiosidade indígena e, conseqüentemente, nas cerimônias das aldeias jesuíticas, deve ser analisada como elemento significativo do contato, demonstrando a eficiência de um efêmero sonoro, canal de experiências compartilhadas.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ANCHIETA, José de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1988.
- AZEVEDO, Inácio de. Primeira visita do padre Ignacio de Azevedo a Bahia. *Archivum Romanum Societatis IESU*. Roma, Bras. 2, fólhos 136v-138v, 1566.
- BETTENDORF, João Felipe. Chronica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão [1698]. *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*. Rio de Janeiro, tomo LXXII, p. 1-697, 1909.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.
- CASTAGNA, Paulo. Uma abordagem musicológica da produção literária de Antônio Vieira (1608-1697). *Cadernos do IEB/USP*, São Paulo, p. 39-72, 1999.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. Bauru: EDUSC, 2006.
- CULLEY, Thomas D.; McNASPY, Clement J. Music and the early Jesuits (1540-1565). *Archivum Historicum Societatis IESU*. Roma, fasc. 80, p. 213-245, 1971.

- CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CYMBALISTA, Renato. Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna. *Anais do Museu Paulista*. São Paulo, vol.14, n. 2, p. 11-50, 2006.
- CUNHA RIVARA, Joaquim Heliodoro da. *Catalogo dos manuscriptos da bibliotheca publica eborensis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1870.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.
- FIGUEIRA, Luís. Relação da missão do Maranhão, 26 de março de 1608. In: *Luiz Figueira: a sua vida heroica e a sua obra literária*. Lisboa: Agência geral das colônias, 1940.
- GOUVEIA, Cristovão de. Confirmacion que de Roma se embio a la provincia del Brasil de algunas cosas que el padre Christoval de Gouvea visitador ordeno en ella el año de 1586. *Archivum Romanum Societatis IESU*. Roma, Bras. 2, fólhos 139v-147v, 1586.
- HOLLER, Marcos Tadeu. *Os jesuítas e a música no Brasil colonial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- KOK, Glória. *Os vivos e os mortos na América Portuguesa: da antropofagia à água do batismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- LEITE, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo. 3 vols., 1954.
- _____. *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil (1549-1760)*. Lisboa: Edições Brotéria, 1953.
- _____. A música nas primeiras escolas do Brasil. *Revista Brotéria*, Lisboa, vol. XLIV, p. 377-390, 1947.
- _____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro; Lisboa: Livraria Portugália, 1943.
- _____. Cantos, músicas e danças nas aldeias do Brasil (séc. XVI). *Revista Brotéria*. Lisboa, vol. 24, p. 112-222, 1937.
- MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese (Livre docência) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- _____. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Método moderno de Tupi antigo: a língua do Brasil dos primeiros séculos*. São Paulo: Editora Global, 2005.
- NAVARRO, Padre Azpilcueta et alli. *Cartas Avulsas (1550-1568)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.
- NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.
- O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Bauru: EDUSC; São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2004.
- POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.
- TORRES-LONDOÑO, Fernando. Escrevendo Cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002.
- VIEIRA, Antônio. *Antônio Vieira: Cartas (coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo)*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1997.
- _____. Relação da missão da Serra de Ibiapaba [1660]. *Revista do Instituto do Ceará*, Fortaleza, Tomo XVIII, p. 86-138, 1904.

VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WILDE, Guillermo. Música, sonido y poder en el contexto misional paraguayo. *Revista del Instituto de Investigación Musicológica "Carlos Vega"*. Buenos Aires, ano XIX, n.19, p. 79-101, 2005.

Notas

- ¹ Ver *Constituições da Companhia de Jesus*, terceiro capítulo da sexta parte, intitulado “ocupações a que os da Companhia devem ou não devem dedicar-se”. Destaco o seguinte excerto: “Sendo tão importantes as ocupações que assumimos para auxiliar as almas, e tão próprias do nosso Instituto e tão assíduas, e sendo, por outro lado, a nossa residência tão instável, ora neste ora naquele lugar, não recitarão os Nossos as Horas Canônicas em coro, nem celebrarão Missas e Ofícios cantados”. *Constituições da Companhia de Jesus*. Braga: Livraria A.I., 1997, p. 152.
- ² As interdições musicais não diziam respeito ao gosto pessoal de Loyola, e sim à dedicação dos jesuítas para confissões, sermões e sacramentos. O fundador revelou inclusive que alcançava consolação em cerimônias cantadas, as quais deixou claro que qualquer fiel poderia assistir caso sentisse assim devoção. Era vigente, entretanto, uma visão negativa da música resultante de uma interpretação da espiritualidade jesuítica que a considerava suspeita pelos seus aspectos emocionais. Esta visão condenatória foi defendida por jesuítas influentes, todavia não se firmou como majoritária nem mesmo pôde suspender o desenvolvimento musical nas escolas europeias e nas missões jesuíticas (CULLEY; McNASPY, 1971).
- ³ Vale destacar que obra e compositor são valores inexistentes para os sujeitos em questão, indígenas ou não. Estes são conceitos ocidentais resultantes de uma autonomização da esfera artística frente a outros campos intelectuais, em fins do século XVIII. A sua busca em contextos missionários ou indígenas atuais, onde a experiência sonora é religiosa e cerimonial, se torna, portanto, anacrônica (WILDE, 2005).
- ⁴ As cartas jesuíticas estão repletas de informações sobre as ações dos pajés, que condenavam veementemente. Nóbrega chegou a afirmar, em carta escrita em 1549 aos padres em Coimbra, que os líderes espirituais indígenas eram os maiores inimigos dos jesuítas na América (LEITE, 1954, p. 150).
- ⁵ A documentação jesuítica revela uma multiplicidade de ideias sobre música advindas da Europa, Ásia e América. Os escritos demonstram o quão complexo foi a sua utilização entre membros da Companhia de Jesus, ao contrário do que pode sugerir uma valorização exacerbada da regra proibitiva das *Constituições*, ou mesmo da ideia consagrada pela expressão *Jesuit non Cantat*.
- ⁶ “Na lingua deste paiz alguns somos muito rudes e mal exercitados, mas o padre Navarro tem especial graça de Nosso Senhor nesta parte. [...] À noite ainda faz cantar aos meninos certas orações que lhes ensinou em sua lingua delles, em logar de certas canções lascivas e diabolicas que d’antes usavam”. Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Porto Seguro, 6 de janeiro de 1550.
- ⁷ Pero Fernandes Sardinha era clérigo na diocese da cidade portuguesa de Évora, tendo partido para a Índia no ano de 1545. Antes, em Paris, completou seus estudos de humanidades e de teologia. Na capital francesa, fato do qual se orgulhava, havia sido professor de Inácio de Loyola. Sardinha também carregava em seu currículo a função de capelão e pregador do rei D. João III.
- ⁸ “Amonesté, en el primir sermón que hize luego como llegé a esta cuesta, que ningún hombre blanco uzase de las costumbres gentílicas, porque, ultra que ellas son provocativas a mal, son tan disonantes de la razón, que no sé cuáles son las orejas que pueden oyr tales sonos y rústico tañer. [...] Estos gentiles se alaban que ellos son los buenos, pues los Padres y niños tañían sus instrumentos y cantaban a su modo. [...] Es esta gente tam aficionada a sus costumbres que no quiero más para dizir que quanto le predicamos es nada por ver que gustamos de sus cantares, tañeres gentiles.” Carta do D. Pero Fernandes ao P. Simão Rodrigues, Bahia, julho de 1552.
- ⁹ No Oriente, os missionários precisavam lidar com uma multiplicidade religiosa e cultural de populações que possuíam templos, sacerdotes, livros sagrados e crença em diversas divindades. Aqui se depararam com índios, e não indianos, apesar da nomenclatura semelhante instituída pelo equívoco dos navegantes europeus que, ao aportarem na costa da América, cogitaram estar na Índia.
- ¹⁰ De maneira geral, Vieira se espelhou em Nóbrega em relação ao uso da música na catequização dos gentios. Houve, no entanto, diferenças e semelhanças nas práticas evangelizadoras na costa e no norte, separadas temporal e geograficamente por pelo menos um século e uma grande serra. Nas aldeias do

Estado do Maranhão e Grão-Pará ressoaram Terços do Rosário e cantos de índios tupi cristianizados. No século XVI, o Rosário da Virgem não era conhecido, tendo-se menções a outro, o Rosário do Nome de Jesus, prática provavelmente pré-tridentina. Nos tempos iniciais da missão, quem participou efetivamente da catequização via música não foram os *Nheengaraíbas*, mas meninos órfãos vindos de Lisboa, que aprenderam a cantar e a tocar músicas indígenas e até cortaram o cabelo como o dos curumins, com intuito de aproximação com os indígenas.

¹¹ O padre João Felipe Bettendorf chegou a São Luís em 1661, atendendo ao pedido do superior da ordem no Maranhão, Antônio Vieira. Permaneceu em missão no norte durante 38 anos, exercendo funções diversas como missionário de aldeias, reitor dos colégios jesuítas de São Luís e de Belém e superior de toda a missão. A sua famosa crônica, finalizada no ano de sua morte, 1698, foi baseada em informações colhidas entre colegas missionários, narrativas jesuíticas e na própria experiência pessoal.

¹² Este documento foi acessado em duas versões manuscritas, arquivadas no *Archivum Romanum Societatis IESU*, em Roma, e na Biblioteca Pública de Évora, em Portugal. Ambos registram, no final do documento, o mesmo local e data: Bahia, 31 de dezembro de 1583. O manuscrito do ARSI tem a assinatura de Cristóvão de Gouveia, apontado como autor do texto pelo musicólogo Marcos Holler. Contudo, após cotejar as duas versões – e ter informações da autoria de Cardim e Gouveia –, encontrei o mesmo texto publicado numa obra que compilou escritos de José de Anchieta, numa tradução em português do espanhol arquivado em Évora, que altera o ano de escrita para 1585 (ANCHIETA, 1988, p. 416-455). Em nota explicativa, é admitida a impossibilidade de comprovação da autoria de Anchieta, e cogita-se o nome de Gouveia, que era na época o visitador do Brasil. Não traz, porém, o dado da existência da assinatura encontrada no documento do ARSI. O catálogo de fontes da biblioteca de Évora registra somente a primeira frase, o título e a data conforme aparecem no manuscrito (CUNHA RIVARA, 1870, p. 19). Seja como for, os escritos inicianos trazem por vezes informações compiladas, frutos de observações e de experiências de vários jesuítas em missão.

¹³ *Enformacion de la Provincia del Brasil para Nuestro Padre*, Bahia, 31 de dezembro de 1583. Biblioteca Pública de Évora, COD CXVI 1-33, 0013, fólhos 37-44. O documento de Évora e do ARSI são quase idênticos em seu conteúdo, mas apresentam pequenas alterações de palavras e números, sobretudo nos dados sobre a quantidade de índios, padres e irmãos residentes nas casas, colégios e aldeias. É importante lembrar que os documentos jesuítas eram copiados para serem lidos ao redor do mundo, podendo ter seus dados atualizados conforme o novo contexto, ou mesmo outros interesses. Por exemplo, na versão do ARSI, na parte sobre Porto Seguro, não há a frase presente no documento de Évora que admite que os jesuítas não eram bem recebidos na região, devido as controvérsias em questões relativas aos indígenas. O próximo excerto citado neste artigo foi retirado do mesmo documento, fólho 38v.

Artigo recebido em 30/09/2013. Aprovado em 11/03/2014.