

# Os mamelucos e o vinho da lembrança

*MARIA APARECIDA A. BARRETO RIBAS*

## **Resumo**

Busco discutir o “eu mameluco” a partir da percepção que o visitador, Heitor Furtado de Mendonça, teve deles, na Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, em 1591. A partir do enfoque cultural que desloca a alimentação, no caso aqui, mais especificamente, a bebida, de seu campo nutricional para as implicações simbólicas — as escolhas, as formas de preparar a bebida e consumi-la, os interditos, as transgressões —, busco analisar os mamelucos e a prática de uma religiosidade ameríndia a qual o visitador não foi capaz de ler. Posto que fora preparado para perceber e inquirir os hereges judaizantes, mouriscos, seguidores da seita de Lutero entre outros comportamentos que passaram a ser suspeitos de heresia, no contexto da Reforma católica. No entanto, o visitador não estava preparado para o encontro com o mameluco. A originalidade mameluca jogou por terra toda a competência do visitador.

## **Palavras chave**

Mameluco, inquisição, religião, cristianismo, alteridade

## **The mamelukes and the wine of remembrance**

## **Abstract**

In this article I attempt to discuss the “mameluke identity” from the perception that the visitor Heitor Furtado de Mendonça had of them, during the First Visitation of the Holy Office to parts of Brazil, in 1591. Based on the cultural approach that resettles food, more specifically here, beverages, from the field of nutrition to its symbolic implications - the choices, the manners of preparation and consumption, the interdicts, the transgressions - , I quest to analyze the mamelukes and the practices of an amerindian religiousness, which the visitor himself was not able to find. Considering that he was prepared to identify and inquire heretics such as Judaizers, Moorish, followers of Luther, among other behaviors that were suspect of heresy, within the context of the catholic reform. However, the visitor was not prepared to meet the mameluco. The mamelukes' originality destroyed the competences of the visitor.

## **Keywords**

Mamelukes, inquisition, religion, Christianity, alterity

**A** partir dos caminhos da alteridade, onde a existência de “outros” é múltipla e infinita, pretendo discutir o “eu mameluco” a partir da percepção que o visitador, Heitor Furtado de Mendonça, teve deles, na Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, em 1591.

Heitor Furtado de Mendonça, nosso primeiro visitador, enviado às partes do Brasil a fim de caçar os hereges dos trópicos, certamente estava capacitado a lidar com diversas alteridades. Inquiri-los era seu ofício. Fora preparado para perceber e inquirir os hereges judaizantes, os mouriscos que secretamente seguiam ao Islã, o luteranismo, os feiticeiros. Além dessas heresias, alguns comportamentos que passaram a ser suspeitos de heresia, no contexto da Reforma católica: sodomias, bigamias, fornicação. Fora o próprio cardeal Alberto, inquisidor geral, que o nomeou para visitar o Brasil, atestando sua competência nas “letras e sã consciência”<sup>1</sup>.

Com efeito, “todas as letras” não capacitou o visitador para o encontro com o mameluco. Nem índio, nem cristão. A originalidade mameluca jogou por terra toda a competência do visitador. Incapaz de perceber o “outro mameluco”, o visitador o inquiriu como parte do mesmo, como um católico cristão velho. Não significa dizer que houve relação de identificação. Considerando os três eixos da problemática da alteridade, segundo Todorov: a) os julgamentos de valor, b) as ações de aproximação ou de distanciamento em relação ao outro, c) o processo de conhecimento ou ignorância do outro, processo de natureza epistêmica,<sup>2</sup> acredito que o olhar do visitador se insere no terceiro eixo: o processo de conhecimento ou de ignorância do outro. Constatar que não houve juízo de valor ou reação de distanciamento ou aproximação, que são os dois primeiros eixos da alteridade, do visitador para com os mamelucos não significa dizer que houve identificação ou rechaçamento. Significa que não houve interpretação do ser mameluco. Problemática que pretendo discutir neste artigo.

Quem eram os mamelucos? Onde estava, ou o que constituía a fronteira mameluca? Por onde passava o corte, a cesura entre o “eu católico” e o mameluco? Como separar esse outro que saiu de dentro “do mesmo”? Certamente o visitador estava no escuro com relação a estas questões.

Se a pergunta remeter às suas origens — como e quando eles surgiram — não haveria muito o que dizer. A resposta seria fácil, única e clara: filhos de negras do gentio da terra com o branco europeu, os mamelucos no senso comum parecem se resumir a uma fórmula matemática. Índio + branco = mameluco. Ao menos é assim que consta nos manuais de história, antigos ou modernos. Naturalmente que a “fórmula” não está de todo errada. A palavra mameluco foi usada desde o século XVI para designar o descendente de uniões entre brancos e índios, particularmente dos casamentos, uniões consensuais e eventuais entre portugueses e índias. Na documentação quinhentista, o

mameluco é sempre filho de português com índia ou filho de um casal em que o pai ou a mãe era já mameluco.<sup>3</sup>

Portanto se o que procuramos é a resposta do existir mameluco, enfim de sua origem, de como foi biologicamente constituído, ei-la. Mas, e se a remetemos ao ser mameluco, sua identidade, sua alteridade, quem eram afinal os mamelucos? Ora nascidos e criados em aldeias indígenas e depois passados às povoações, ora nascidos e criados nas povoações e passados às aldeias, e ainda alguns nascidos e criados nas povoações. O mameluco era, pois, um ser duplo, meio índio, e também português pela metade: ele era híbrido. Híbrido em seu corpo biológico. Híbrido em seu corpo cultural.

A ambivalência mameluca é uma realidade complexa porque sua vida consistia em permanências alternadas entre o território colonizado e o sertão. Viviam entre os dois mundos, ora nus e antropófagos, lutando ao lado dos índios contra seus inimigos nativos ou europeus, ora vestidos e armados com arcabuz para caçar escravos.<sup>4</sup> Quando no território colonizado, viviam como católicos, “tendo a lei de Cristo no coração”, confessando, persignando-se, benzendo-se. Quando no sertão, cantavam, bailavam e tomavam seus vinhos.

O fato é que ser o resultado do encontro entre duas culturas, a cristã e a Tupinambá, resultou num claro exemplo de disjunção cultural. Afinal, os mamelucos não foram apenas o resultado do encontro entre as duas culturas, mas viveram entre as duas. E convém lembrar que esse trânsito entre as duas culturas não se dava apenas quando ele deixava o território colonizado e se imiscuía no sertão adentro. Certamente que esta era a ruptura maior. Mas dentro da própria casa os mamelucos viviam a tensão de estar entre duas culturas: da mãe indígena e do pai português.

A mãe índia cozinhava à sua moda os bichos que a mata oferecia, entre eles cobras de peles cheia de banha, as quais, diz Gabriel Soares de Sousa, que os mamelucos “as estimavam muito por acharem-na muito saborosa”<sup>5</sup>. Torrava as içás ao fogo<sup>6</sup>, as quais comiam com a farinha de raízes, o pão da terra. Fazia os caldinhos de carimã com a qual alimentava o filho quando adoecia. Embrulhava em folhas e assava no borralho os juins<sup>7</sup> que o pequeno mameluco pegava à farta nas lagoas, nos remansos dos rios, “o qual manjar gabam muito os línguas que tratam com o gentio, e os mestiços.”<sup>8</sup> Contrariando o que diz Câmara Cascudo que o “mameluco não conservava predileções do ancestral ameraba e sim do pai lusitano”<sup>9</sup>. Na verdade, muitas vezes, foi o pai lusitano que, sujeito às circunstâncias do meio, se “indianizou”, numa aculturação às avessas.<sup>10</sup> Aculturação às avessas que Sérgio Buarque chamou de caráter aventureiro do adventício: “Onde lhes faltasse o pão de trigo, aprendiam a comer o da terra (...).”<sup>11</sup> Pois foi “com a consistência do couro, não a do ferro, ou do bronze, dobrando-se, ajustando-se, amoldando-se a todas as asperezas do meio que os

adventícios vão se acomodando a muitos alimentos que seriam repugnantes a muitos paladares europeus.”<sup>12</sup> E emenda: “pois a fome é companheira constante da aventura”<sup>13</sup>: aculturação às avessas a nos mostrar a complexidade do processo de aculturação.

Mas, como dizia, os mamelucos viviam dentro do próprio espaço doméstico, espremidos na tensão entre duas culturas. Certamente do pai cristão aprendera a vestir roupas, a usar o arcabuz para apresar índios e alimentar o sistema colonial. A beber do vinho da videira e a comer o corpo de Cristo. Da mãe “arreligiosa” aprendera a beber do cauim e persignar o corpo.

No entanto, o simples deslocamento de um espaço a outro, entre a cultura do pai e a da mãe; entre a vila e o sertão não nos permitiria dar respostas quanto a seu processo de aculturação. O que nos permite avaliar e dar uma resposta é a própria conduta do mameluco em cada um dos espaços aos quais pertencia. O movimento de ida e volta dos mamelucos entre o sertão e a vila denunciava o pertencimento aos dois mundos. Quando no espaço da vila se conformava às regras e valores da sociedade dominante, a cristã. Quando adentrava o sertão, fronteira não só geográfica, mas também cultural e religiosa, deixava para trás o território colonizado, e a cristandade. Assim era o ser mameluco, marcado por uma ambigüidade fundamental. Dilacerado por uma fronteira interior: entre os vinhos de sua mãe e os vinhos de seu pai... Na verdade tudo dependia do espaço onde se encontravam. No entanto, esse comportamento camaleônico, não deve ser entendido como leviandade ou deliberadamente proposital. Diz Vainfas, que a “plasticidade e a aparente incoerência de suas atitudes acabava por espelhar, no fundo, a própria fluidez da situação colonial, fronteira incerta entre as culturas européia e ameríndia”<sup>14</sup>.

Bebedores do sangue de Cristo, bebedores do cauim — assim eram, pois, os mamelucos que compareceram à mesa do santo Ofício para confessar as suas culpas:

- Quantas vezes comeu no sertão carne nos dias proibidos; sem licença do bispo e sem necessidade?

- Muitas vezes, mas sempre com necessidade por não poder mais me sustentar sem carne.

- Nas vezes em que comeu carne nos dias proibidos não tinha farinha, favos de mel, milho ou outras frutas do mato?

- Várias vezes tinha tudo isso e mais legumes,

“porém que outras pessoas se poderão sustentar e manter com os ditos legumes e frutas somente, sem carne, mas que ele réu, confessante, por ser homem grande de corpo, e nos ditos sertões ter muito trabalho, não se podia sustentar nem manter com as ditas frutas e legumes (...) e por isso comia carne, tendo-a (...).”<sup>15</sup>

- Nas ocasiões em que comeu carne, tinha algum peixe?
- Nunca, tendo peixe, comi carne nos dias proibidos.
- Nos dias de abstinência experimentou comer só legumes e frutas?
- Sim quando não tinha carne ou peixe, mas senti muita fome e dano em minha disposição (...).<sup>16</sup>

Com estas perguntas o visitador deu por encerrada a incursão pela vida do mameluco Domingos Fernandes Nobre, de alcunha Tomacaúna. Neste dia, 27 de março de 1593, como que para não deixar sua argüição incompleta, Heitor Furtado de Mendonça enveredou pelo caminho das interdições alimentares da Igreja. Não obstante Tomacaúna já ter confessado antes, na graça, como ele mesmo disse nesta ocasião, e como, aliás, já confessou, escreveu o notário, muito “maiores culpas”.

De fato no dia 11 de fevereiro de 1592, último dia da Graça, Domingos Fernandes Nobre, de alcunha Tomacaúna, filho de Miguel Fernandes homem branco, pedreiro, e de Joana, negra do gentio, casado com Isabel Beliaga, mulher branca, cristã velha, compareceu pela primeira vez à mesa para confessar suas culpas. Denunciado à farta pelos moradores do Recôncavo e também citado nas confissões dos companheiros de sertão, certamente não viu outra alternativa a não ser confessar-se e pedir perdão no tempo da Graça.

Decidido a confessar “todas as suas culpas”, Tomacaúna desfiou sua vida com ares de quem nada quer ocultar. Contou que vivera cerca de vinte anos, dos dezoito até os trinta seis anos, como gentio. Por este tempo não rezou, nem se encomendou a Deus. Confessou que, afora estes quase vinte anos que vivera no sertão, fez várias outras incursões sertão adentro em busca de ouro ou para apresar o gentio. Numa destas ocasiões tivera relações sexuais com duas afilhadas de batismo e usara dos modos e costumes dos gentios,

“tingindo-se pelas pernas com uma tinta chamada urucum e outra jenipapo, e empenando-se pela cabeça de penas, e tangendo os pandeiros dos gentios, que são uns cabaços com pedras dentro, tangendo seus atabaques e instrumentos, bailando com eles, cantando suas cantigas gentílicas pela língua gentílica que ele bem sabe (...)”.<sup>17</sup>

Confessou que nas diversas vezes que fora ao sertão, teve mulheres ao modo gentílico. E não foram poucas às vezes que Tomacaúna fora ao sertão, e não poucas as mulheres que recebera. Os gentios pareciam ter prazer em dar suas filhas a ele. Com o corpo tomado pelos labores gentílicos, Tomacaúna não viu outra saída que não contar, também, que se

“riscou pelas coxas, nádegas e braços ao modo gentílico, o qual riscado se faz rasgando com um dente de um bicho chamado paca, e depois de rasgar a carne levemente pelo couro, esfregam por cima com uns pós pretos, e depois de sarado, ficam os lavores pretos impressos nos braços e nádegas, ou onde os põem, como ferretes para sempre.”<sup>18</sup>

Bebera com os gentios os seus fumos, andava nu como eles, e “chorava e lamentava propriamente como eles ao seu modo gentílico (...).”<sup>19</sup> E confessou mais que, em todas às vezes que “andou nos ditos sertões, comeu sempre por muitas vezes carne em todas as Quaresmas e mais dias em que a Igreja defende carne (...).”<sup>20</sup> E finalmente narrou sua epopéia para atrair a Santidade<sup>21</sup> para a fazenda do fidalgo Fernão Cabral. Homem inteligente prova-o a maneira como fez sua confissão. Tomacaúna confessou “todas as suas culpas” não com ares de arrependimento, mas de justificação. Fizera, segundo ele, todas estas coisas sem intenção gentílica. Aceitara as mulheres, dançara, bailara, fizera as incisões pelo corpo, tingira o corpo com urucum e jenipapo, tangerina e cantara com eles para obter favores do gentio: “os gentios, vendo-o fazer as ditas coisas, o tinham também por gentio e lhe chamavam sobrinho e estas coisas fazia (tendo em seu coração a Fé de Cristo), para os gentios lhe darem bom tratamento.”<sup>22</sup> Justificou-se também com relação a não observância das interdições alimentares. Explicou que tentara observar as interdições alimentares dos dias defesos, mas, que por ser homem grande de corpo, e no sertão ter muito trabalho, não conseguia se sustentar apenas com legumes e frutas. Tentara por vezes comer apenas peixe, legumes e frutas, mas tinha sentido muita fraqueza ficando prejudicado em sua disposição para o trabalho. Com efeito, Tomacaúna parece ter convencido o visitador que “tinha a Lei de Cristo em seu coração”, que a não observância dos dias interditados se deviam a razões dietéticas e que todas as suas práticas gentílicas objetivava ludibriar o gentio e depois ao papa da Santidade. Na verdade, o grande ludibriado foi Heitor Furtado de Mendonça. Ludibriado pela astúcia de Tomacaúna. Ludibriado pela “incapacidade de compreender a complexidade cultural do processo colonizador (...).”<sup>23</sup>

Incapacitado de entender não apenas a cosmologia Tupinambá, mas também os mamelucos que o processo colonial gerara, homens ambíguos por origem e vocação, Heitor Furtado de Mendonça se lançou num interrogatório que poderíamos classificar de diálogo de surdos. A alteridade não transparente, não delimitada dos mamelucos, a ausência de uma fronteira fixa entre o “nós” e os “outros”, levou o visitador a inquiri-los como parte do mesmo. A cada inquirição o visitador os conduzia não “para o lado” dos mamelucos reais, exemplo da disjunção que o colonialismo fora capaz de gerar, mas “para o lado”

do mameluco ideal, transformado em cristão velho porque filho ou neto de português, batizado, crismado, capaz de rezar o pai-nosso e a ave-maria. Podemos assim, por hipótese, afirmar que Heitor Furtado de Mendonça tratou o nome mameluco como um simples significante no espaço colonial. A soma das perguntas que a eles foram dirigidas na mesa constitui os mamelucos de Heitor Furtado de Mendonça. Desta forma os mamelucos que podemos apreender nas inquirições do visitador não nos remete ao mameluco de natureza fluída, disjuntiva, resultado da própria situação colonial, mas ao mameluco do visitador: cristão velho, com a Lei de Cristo no coração, onde antes não havia Lei alguma, Deus algum. E conforme demonstrou Raminelli, houve uma explícita condescendência da parte do visitador para com o mameluco. Em seu livro *Imagens da colonização*<sup>24</sup>, Raminelli atribui a condescendência do visitador para com os mamelucos ao fato de serem neófitos. O que não significa dizer que o visitador não se interessou pela vida religiosa deles, conforme assinala Vainfas. Prova do seu interesse foram as inquirições a respeito da não observância das interdições alimentares dos dias proscritos e a quantidade de mameluco que processou.<sup>25</sup>

De fato a condescendência do visitador para com os mamelucos é indiscutível, mas tenho dúvida em tributar essa condescendência ao fato dos mamelucos serem neófitos. A Inquisição já se deparara antes com outros neófitos, e nem por isso foi condescendente. Acredito que tão somente o fato de serem neófitos não os livraria do zelo doutrinal do visitador, sendo caso de considerar de quais neófitos estamos tratando.

Com efeito, já que a comparação é a varinha de condão do historiador, convém comparar com os cristãos novos que, não importando o grau em que estivessem, nasciam cristãos novos. As filhas de Ana Rodrigues, à guisa de exemplo, sem exceção, se casaram com cristãos velhos. Os filhos resultantes destas uniões eram cristãos novos. Também estes que se casaram com cristãos velhos, e seus filhos e netos, continuavam cristãos novos. E assim bisnetos, tataranetos, todos continuavam com o sangue infecto. Todos marcados pela fronteira ideológica do estatuto de pureza de sangue.

Quanto aos mamelucos, filhos das uniões de portugueses com as índias brasilas, curiosamente nasciam cristãos velhos. Nascidos de uniões consensuais, de aventuras pelos sertões, ora criados na vila, ora na aldeia, eram todos cristãos velhos. Foi assim que todos se identificaram ao visitador.

Assim, meio branco e índio pela metade, o mameluco era um personagem duplo que transitava entre os espaços geográfico, cultural e religioso, cruzando a fronteira entre a vila e o sertão com a naturalidade de quem pertencia aos dois mundos. Desta forma, ao inquiri-los com um repertório de perguntas que apontavam para a cosmologia cristã católica, ao invés de construir ou identificar

uma ponte, o visitador aprofundava o abismo entre ele e os intrigantes mamelucos. Certamente esta não seria a via que conduziria Heitor Furtado de Mendonça ao cosmo mameluco. Tentar alcançá-los pela via do cosmo europeu redundou em fracasso. O visitador esgotou-se numa busca fracassada, de que saiu vencido, sem perceber que lidava com uma nova alteridade: a mameluca, identidade híbrida por origem.

O visitador inquiriu aos mamelucos que, desde o nascimento eram cultural e religiosamente ambivalentes, como se falasse ao mesmo: há quanto tempo estava casado com sua legítima esposa Isabel Beliaga? De que maneira tinha as mulheres do sertão? Poderia ter escusado de comer carne nos dias proibidos pela Igreja?

O mameluco Lázaro da Cunha, que parecia não ter a mesma retórica de Tomacaúna, resvalou em questões perigosas. Contou ao visitador que vivera no sertão por cinco anos, “pouco mais pouco menos”, com os Tupinambá. E que neste tempo viveu como gentio, “tingido, e fazendo e usando todas as cerimônias, usos, ritos, estilos e costumes dos ditos gentios, fazendo tudo assim e da maneira como se ele fora gentio, e tratando com feiticeiros como eles fazem (...)”.<sup>26</sup> Não ocultou ao visitador que tomava parte nas guerras do grupo com o qual andava, e que os ajudava contra outros gentios. Disse que nestas muitas guerras, em que tomou parte, sempre “ferrou muitos deles e matou, e os deu a comer aos gentios, em cuja companhia andava (...)”.<sup>27</sup> Contou que comiam a carne dos inimigos “com grandes festas, bailes e regozijos” nas quais festas, ele sempre esteve presente. No entanto, confidenciou a Heitor Furtado de Mendonça que, para não contrariá-los, por ocasião destes festins, misturava carne de porco à humana e, assim, comia apenas a de porco. Ludibriava assim aos gentios que acreditavam que a carne de porco que ele comia fosse humana... Mesmo a falta de tato de Lázaro da Cunha não despertou a desconfiança do inquisidor, que persistia em perguntas elaboradas para seu mundo, para o “eu” cristão católico: alguma vez em seu coração pensou que podia obter salvação naquela gentilidade? A Lei dos cristãos não era boa para a salvação da alma?

Na verdade, a indiferença do visitador diante de confissões que apontavam para um comprometimento mameluco com a cultura e religiosidade Tupinambá não deve desembocar em conclusão simplista. Como esperar que o visitador desconfiasse de algo que escapava a seu entendimento? Ao desconhecer os códigos da cultura Tupinambá, as mensagens emitidas pelos mamelucos constituíram informações impossíveis de serem decifradas. Beber os vinhos, riscar-se de jenipapo, ter alcunha, bailar, cantar, tomar mulheres gentias não significou para o visitador mais do que “maus costumes”.

Com efeito, e não poderia me furtar a esta comparação, o Heitor Furtado de Mendonça que inquiriu aos cristãos novos não parece ser o mesmo no trato



com os mamelucos. Ambos, cristãos novos e mamelucos afirmaram a mesma coisa ao visitador com respeito às suas práticas: “eram atos exteriores,” no coração tinham a Santa Fé Católica ou no caso dos mamelucos a Lei de Cristo. O visitador foi implacável com os cristãos novos, insistia com eles que suas práticas “eram cerimônias dos judeus, e que, portanto, com muita caridade admoesta que declare e confesse a verdade de suas culpas e a intenção que teve em fazer as ditas coisas (...)”.<sup>28</sup>

A todos os mamelucos que, sem exceção, confessaram a prática de gentilidades quando estavam no sertão, a única coisa que parecia incomodar o visitador era a transgressão das interdições alimentares da Igreja Católica. Portanto insistia nas perguntas: não havia legumes no sertão para que se alimentassem nos dias em que a carne era proscrita? E peixes, não os havia? E frutas? Ao menos tentaram observar os preceitos? Quem mais comeu carne nos dias proscritos?

No caso dos mamelucos, para Heitor Furtado de Mendonça, os sinais exteriores nada mais eram do que sinais exteriores. Calcada na ambição de excluir o múltiplo, onde os sinais exteriores eram quiçá mais importantes para condená-los, a Inquisição foi bem mais branda com os mamelucos do que com os cristãos novos na sua Primeira Visitação às partes do Brasil em 1591. Brandura por não entender que estava diante de um exemplo privilegiado de “múltiplo”, onde os sinais exteriores eram provas contundentes de suas crenças. Brandura certamente derivada da ignorância etnográfica do visitador. Enquanto os inquiria a respeito de abóboras, favas, milho, farinha, peixes e favos de mel, o inquisidor nada mais fez do que arranhar a superfície. Por desconhecer completamente a etnografia Tupinambá, a fluidez do processo colonial e os mamelucos por ele gerados, não abordou a questão que certamente colocaria o mameluco em situação difícil e que permitiria a ele ir da superfície ao fundo. O que o teria conduzido, se feito, à alteridade disjuntiva mameluca. No entanto, fez perguntas que aos mamelucos não diziam muito e ouviu respostas que não soube decifrar.

Tomacaúna contou ao visitador que em todas às vezes que esteve no sertão, “bebia com eles [os índios] seus vinhos.” Ao visitador não ocorreu que, não somente o vinho da videira tivesse função cerimonial e de memória, mas o do outro também. “Bebia com eles seus vinhos”, ao menos por quatro vezes, Tomacaúna fez esta afirmação no decorrer de sua primeira confissão. No entanto, Heitor Furtado de Mendonça não percebeu os liames entre o beber o vinho e o antropofagismo indígena. Constatação desconcertante, conforme já assinalou Vainfas<sup>29</sup>, pois Cardim conhecia muito bem esses liames, como revelou no capítulo “Do modo que este gentio tem acerca de matar e comer carne humana”, em sua “Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica”

concluída em 1590.<sup>30</sup> Por que Cardim, não teria instruído o visitador, visto que esteve presente por quase toda a visitação na mesa inquisitorial, assinando diversos pareceres da visitação como reitor do Colégio da Bahia, inclusive a sentença de Tomacaúna? Ou o instruiu e o visitador ignorou suas informações? Difícil responder. Mas, pelo conteúdo das perguntas do visitador dirigidas aos mamelucos, acredito poder afirmar que, de fato, o inquisidor desconhecia os liames de “beber os vinhos”.

O que teria feito o visitador se conhecesse a cosmologia Tupinambá e, portanto o papel central que o cauim de milho ou de mandioca desempenhava nela? O que teria feito se conhecesse o real significado de “beber com eles os seus vinhos”?

“Beber os vinhos” ou a cauinagem, era a reunião dos Tupinambá onde se bebia o cauim que precedia a cerimônia antropofágica indígena. Várias passagens dos cronistas do quinhentos mostram claramente que a reunião em torno dos potes de cauim tinha uma função específica. Cardim afirma que “ha no beber dos vinhos muitas particularidades que durão muito (...)”.<sup>31</sup> E narra com detalhes a cerimônia. Conta-nos ele que determinado o tempo em que se há de matar o prisioneiro, as mulheres se põem a fazer a louça: “panellas, alguidares, potes para os vinhos, tão grandes que cada um levará uma pipa (...)”.<sup>32</sup> E enquanto as mulheres confeccionavam as louças para os vinhos, os principais da aldeia mandavam convidar os amigos de diversas outras aldeias, os quais não escusavam o convite. Esta, a própria “festa das matanças”, como ele a chamava, durava cinco dias, onde os bebedores tinham diante de si, a igual distância de cada um: uma bebida da qual cada um era servido igualmente, “os homens passam dançando, uns após outros, junto das mulheres que entregam a cada um a sua cuia cheia (...) tantas vezes quantas necessárias para que na centena de potes ali enfileirados não fique uma só gota de cauim.”<sup>33</sup> Staden também narra a preparação para a cerimônia. Tão logo o prisioneiro esteja pronto para ser devorado,

“fabricam muitas vasilhas, nas quais põem suas bebidas (...). Assim que tudo está preparado, determinam o tempo em que deve morrer o prisioneiro e convidam os selvagens de outras aldeias para que venham assistir. Enchem então de bebidas todas as vasilhas (...)”.<sup>34</sup>

Certamente Staden, prisioneiro dos Tupinambá, se apavorava cada vez que via as mulheres aprontando vasilhas... Considerou um milagre, de Deus, a morte da mulher que, segundo ele, faria as vasilhas “nas quais se iria preparar a bebida para o banquete da minha morte.”<sup>35</sup> Léry também registrou a ligação da cauinagem com o ritual antropofágico:

“Quando querem divertir-se e principalmente quando matam com solenidade um prisioneiro de guerra para o comer, é seu costume (...) beber o cauim amornado e a primeira coisa que fazem as mulheres é um pequeno fogo em torno dos potes de barro para aquecer a bebida”.<sup>36</sup>

Naturalmente há que se considerar os filtros. A reunião para caunar certamente não passava pelo divertimento. O tanger dos instrumentos, os cantos e as danças, o corpo tingido de urucum, as penas coloridas a enfeitar-lhes os corpos por ocasião desta cerimônia, levou os cronistas a considerá-la uma festa no sentido europeu. Um festim, um bacanal, conforme Léry. A cauinagem, ou o beber junto, reclama uma análise global de seu significado na sociedade e cosmologia Tupinambá, algo que não posso fazer aqui. Mas posso afirmar que esta cerimônia coletiva estava muito longe de ser uma festa pela festa. Não podemos considerar as incisões de jenipapo, as alcunhas, o casamento e o ter várias esposas fora do contexto das cauinagens.

Mas a cauinagem não se prestava somente ao cerimonial que precedia a antropofagia e todos os atos a ela ligados, era também espaço da memória. Cauinavam para contar os feitos da guerra, ou seja, de como haviam prendido e executado os inimigos com tacape, cerimônia que preludia a antropofagia ritual dos Tupinambá. Nesta ocasião, revelavam as alcunhas que recebiam por ter matado o prisioneiro, “(...) os cavaleiros nunca fazem menção dos seus nomes, senão quando há festas de vinhos, na qual só se houve a prática da guerra, como mataram, como entraram na cerca dos inimigos, como lhe quebraram as cabeças.”<sup>37</sup> Frei Vicente conta que, ainda que rogassem, as alcunhas não eram reveladas “senão com grandes festas de vinho e cantares em seu louvor (...).”<sup>38</sup> Gabriel Soares de Sousa, também relata essa prática: “Costuma-se entre os tupinambás, que todo aquele que mata contrário, toma logo nome para si, mas não o diz senão a seu tempo, que manda fazer grandes vinhos (...).”<sup>39</sup>

Organizada para celebrar uma cerimônia pública: a execução do inimigo, ou para narrar suas façanhas e contar suas novas alcunhas, a cauinagem não podia, portanto, acontecer diariamente. E de fato, Léry diz que ela acontecia mais ou menos uma vez por mês. Staden a associa ao tempo que o abatí (milho) ou as raízes de mandioca estavam prontos para a fabricação do cauim. Tampouco beber o cauim era cerimônia aberta à participação de todos da aldeia. A participação na cauinagem era permitida apenas a quem já tivesse matado inimigo, ou pessoas casadas. Vale dizer que aos homens só era permitido o casamento após ter tomado e matado inimigo e “correndo-lhe primeiro suas festas.”<sup>40</sup>

Cauinavam para executar o inimigo e celebrar o ritual antropofágico. Na contrapartida, parece que não se podia cauinar sem a presença do corpo do executado. De acordo com as informações dos cronistas do quinhentos, os Tupinambá guardavam moqueada uma parte do corpo da vítima para quando quisessem beber os seus vinhos: “(...) guardam alguma da assada no moquém por relíquias, para com ela de novo tornarem a fazer festas, se senão oferecerem tão cedo matarem outro contrário”<sup>41</sup>; “(...) e guardam alguma, muito assada e mirrada, a que chamam moquém, metida em novelos de fio de algodão e posta em caniços ao fumo, para depois renovarem o seu ódio e fazerem festas (...)”<sup>42</sup>

Tem-se, pois uma atividade organizada e codificada. Temporalidade e participação reguladas. Atividade ou cerimônia registrada por todos os cronistas do quinhentos, a reunião em torno dos potes de cauim, ou a beberagem Tupinambá evidenciava que não se bebia cauim a qualquer hora, de qualquer modo, ou com qualquer pessoa. Havia normas para que pudessem beber os seus vinhos: “O curioso é que os tupinambás nada comem durante as bebedeiras do mesmo modo porque não bebem durante as refeições”.<sup>43</sup>

Assim não há dúvida de que quando Tomacaúna confessou ao visitador que bebera com eles “os seus vinhos” ele estava confessando muito mais do que isso. Ou tudo isso. Confessava, assim, sua presença nas cerimônias de canibalismo e todas as práticas desencadeadas a partir dela. Práticas que admitira ter feito para ganhar a confiança do gentio indômito ou como disse um outro mameluco por galanteria. Ninguém se riscava por galanterias, conforme queria fazer crer ao visitador o mameluco; ninguém tomava alcunha a seu bel-prazer; ninguém contava em forma de canto suas façanhas a qualquer tempo. Havia um tempo demarcado, o tempo da cauinagem. Mas cauinar não era só cerimônia, era também memória. Memória inscrita, após a execução do inimigo, em seus braços, pernas e nádegas, ao ponto de alguns não ter parte no corpo que não estivesse riscado.<sup>44</sup> Memória pelo novo nome que tomavam. Alcnhas que os lembravam quantos contrários já haviam executado.

Contar pelo canto, riscar-se, tomar um novo nome eram atos interligados e dependentes do ato maior: a cauinagem. Na cauinagem, a suma festa deste gentio, segundo Jacome Monteiro, é que se executava e comia o inimigo, que se contava as alcunhas que iam ganhando e como tinha aprisionado o inimigo e lhe quebrado a cabeça.<sup>45</sup>

Acredito poder afirmar que a cauinagem constituía o ponto de amarração da cultura e da cosmologia Tupinambá. A afirmação de “beber os vinhos” poderia, portanto, ter servido ao visitador de maneira privilegiada para interrogar os mameucos. Pois, ao contar ao visitador que “bebia com eles seus vinhos”, implicitamente Tomacaúna estava confessando muito mais do que isto. Bebeu os vinhos, fez as incisões na pele, tomou alcunha, ganhou muitas

mulheres, filhas do gentio, cantou, bailou tangeu. O que faltou confessar? Penso que nada. Faltou ao visitador o preparo para ler a carta aberta que era o próprio corpo de Tomacaúna. Mas não lhe ocorreu que os “lavors muito primos” denunciava a identidade cultural e religiosa Tupinambá. O corpo tomado pelas marcas da memória parece nada mais ter sido do que um emaranhado de riscos.

“Riscos” que o visitador não valorizou, posto que o que contava era a herança cultural de sua ascendência branca. Pois qual cultura, qual religião, qual Deus teria o mameluco herdado de sua ascendência indígena? Sem lei, sem rei, sem fé, a ascendência mameluca fora vista como “homens de cera, prontos a receber uma forma”.<sup>46</sup> Conforme afirma Viveiros de Castro, “os missionários não viram que os ‘maus costumes’ dos tupinambás eram sua verdadeira religião, e que sua inconstância era o resultado da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religiosas (...).”<sup>47</sup>

As ações e costumes dos gentios que foram rotulados pelos primeiros jesuítas de “maus costumes”, constituía para estes, o problema a ser superado e não a presença de uma doutrina inimiga. No século XVI, a religião sem culto, sem ídolos e sem sacerdotes dos Tupinambá foi interpretada pelos jesuítas como ausência de religião. Desta forma, é possível concluir que, se os naturais da terra não ofereciam uma resistência religiosa, tampouco o mameluco, que ao nascer já provinha deste “vácuo religioso”, pelo lado materno. De modo que como que por um ato da genética nascia católico porque filho de português católico. O mameluco, que já nascia cristão velho, portanto possuidor de rei, de lei e de fé, não foi visto pelo visitador como uma ameaça à fé católica.

Eis o ponto, o mameluco era um neófito especial. Sem o perigo de querer retroceder a uma antiga religião, pois não a possuía. Sem o perigo de tentar enganar o Santo Ofício praticando sua religião em segredo como faziam os judeus ou mouros. Neófitos sem passado religioso, assim eram os mamelucos do visitador.

Diante desse quadro, o visitador sentenciou Tomacaúna, no dia 29 de março de 1593, em somente cinco mil réis e a pagar as custas do processo. Um pouco aborrecido, é verdade, pois afirmou que bem que Tomacaúna podia algumas vezes ter se escusado de comer carne, “com tanta abundância de legumes (...).”<sup>48</sup>

A brandura com que o visitador tratou os mamelucos foi a mesma com que tratou os portugueses cristãos velhos que, em expedição pelo sertão, haviam desobedecido os interditos alimentares dos dias proibidos pela Igreja. O Santo Ofício não os considerou hereges ou perigosos para a Fé Católica. Não havia uma crença a ser extirpada, tampouco um desvio de fé a ser combatido. É possível que Cardim tenha contado ao visitador a respeito de suas convicções acerca da vida religiosa dos gentios: “não tem adoração nenhuma, nem

cerimônias, ou culto divino (...).”<sup>49</sup> Talvez seja por isso que ele não aborreceu o visitador com as informações a respeito das “festas das matanças”, pois ele também não via nisto nada além do que gentilidades...

A não observância dos interditos alimentares católicos por parte dos mamelucos, portanto, não foi vista pelo visitador como uma forma de rechaçamento à identidade cristã velha, tampouco de exibir ou demonstrar uma alteridade radical. O visitador não viu nestas práticas nenhuma resistência consciente dos mamelucos ao evangelho, em nome de outra crença. E de fato isto era verdade. Mas isso não significa que ele tenha entendido a realidade mameluca: a irredutibilidade de uma cultura híbrida aos ditames da religião cristã.

---

<sup>1</sup> Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. –Confissões da Bahia- 1591- 1592. Ronaldo Vainfas (Org). 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras,1997, p. 17.

<sup>2</sup> TODOROV, Tzvetan. A conquista da América: a questão do outro. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 223-224.

<sup>3</sup> DICIONÁRIO do Brasil Colonial (1500-1808). Ronaldo VAINFAS (org.). Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 365-367.

<sup>4</sup> *ibid.*, p. 367.

<sup>5</sup> SOUSA, Gabriel Soares de. Tratado descritivo do Brasil em 1587. 9. ed. Recife: Massangana, 2000, p. 220.

<sup>6</sup> *ibid.*, p. 221.

<sup>7</sup> Juins são filhotes de um tipo de rãs.

<sup>8</sup> *ibid.*, p. 225- 226.

<sup>9</sup> CASCUDO, Luis da Camara. História da alimentação no Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 2. ed., 2 vols, vol. 1, p. 87.

<sup>10</sup> VAINFAS, Ronaldo. A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p.148.

<sup>11</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 47.

<sup>12</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. Caminhos e fronteiras. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 10 e 56.

<sup>13</sup> *ibid.*, p. 56.

<sup>14</sup> VAINFAS, *op. cit.*, p. 148.

<sup>15</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa, processo 10776

<sup>16</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa, processo 10776.

<sup>17</sup> Confissões da Bahia, *op.cit.*, p.349-350.

<sup>18</sup> *ibid.*, p. 348.

<sup>19</sup> *ibid.*

<sup>20</sup> *ibid.*, p. 356.

<sup>21</sup> A Santidade ameríndia foi estudada por Ronaldo Vainfas em A heresia dos índios. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

<sup>22</sup> *ibid.*, p. 349.

<sup>23</sup> VAINFAS, *op. cit.*, p. 181.

<sup>24</sup> RAMINELLI, Ronald. Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha à Vieira. Rio de Janeiro: Zaahar, 1996, p. 141-145.

<sup>25</sup> VAINFAS, *op.cit.*, p. 171.

<sup>26</sup> Confissões da Bahia *op. cit.*, p. 224.

<sup>27</sup> *ibid.*, p.225.

<sup>28</sup> Confissões da Bahia., *op. cit.*, p. 74.

- 
- <sup>29</sup> VAINFAS., op. cit., p. 171.
- <sup>30</sup> CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980, p. 95.
- <sup>31</sup> *ibid.*, p. 98.
- <sup>32</sup> *ibid.*, p. 96.
- <sup>33</sup> LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, São Paulo, 1980, p. 130-131.
- <sup>34</sup> STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1974, p. 179.
- <sup>35</sup> *ibid.*, p. 107.
- <sup>36</sup> LÉRY, op. cit., p. 131.
- <sup>37</sup> CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem *Revista de Antropologia*. São Paulo. USP, 1992, v. 35, p. 54.
- <sup>38</sup> SALVADOR, Frei Vicente. *História do Brasil: 1500-1627*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1982, p. 85.
- <sup>39</sup> SOUSA, op. cit., p.283.
- <sup>40</sup> CARDIM, op. cit., p. 88.
- <sup>41</sup> SOUSA, op. cit., p. 288.
- <sup>42</sup> SALVADOR., op. cit., p. 87.
- <sup>43</sup> LÉRY, op. cit., p. 131.
- <sup>44</sup> SOUSA, op. cit., p. 284.
- <sup>45</sup> MONTEIRO, Jacome. Relação da província do Brasil, 1610. In: S. Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: *Civilização Brasileira/Portugália/INL*, v. VIII, p. 409-410.
- <sup>46</sup> NÓBREGA, 1549 apud Castro, op. cit., p. 27.
- <sup>47</sup> CASTRO, op.cit., p. 25.
- <sup>48</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa, processo 10776.
- <sup>49</sup> CARDIM, op. cit., p. 87.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa, processo 10776
- CARDIM, F. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980, p. 95.
- CASCUDO, L.C. *História da alimentação no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 2. ed., 2 vols, vol. 1, p. 87.
- CASTRO, E. V. de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem *Revista de Antropologia*. São Paulo. USP, 1992, v. 35, p. 54.
- DICIONÁRIO do Brasil Colonial (1500-1808). Ronaldo VAINFAS (org.). Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 365-367.
- HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*, 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 47.
- HOLANDA, S. B. de. *Caminhos e fronteiras*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 10 e 56.

---

MONTEIRO, J. Relação da província do Brasil, 1610. In: LEITE S. História da Companhia de Jesus no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/Portugália/INL, v. VIII, p. 409-410.

Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. -Confissões da Bahia- 1591-1592. Ronaldo Vainfas (Org). 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 17.

LÉRY, J. de. Viagem à terra do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, São Paulo, 1980, p. 130-131.

RAMINELLI, R. Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha à Vieira. Rio de Janeiro: Zaahar, 1996, p. 141-145.

SALVADOR, F. V. História do Brasil: 1500-1627. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1982, p. 85.

SOUSA, G. S. de. Tratado descritivo do Brasil em 1587. 9. ed. Recife: Massangana, 2000, p. 220.

STADEN, H. Duas viagens ao Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1974, p. 179.

TODOROV, T. A conquista da América: a questão do outro. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 223-224.

VAINFAS, R. A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p.148.