

NOMBRES, CUERPOS E IDENTIDADES: CRISTIANIZACIÓN Y DOMINACIÓN DE LOS CUERPOS EN EL NORTE DE LA AMÉRICA PORTUGUESA, SIGLOS XVII Y XVIII

**Names, bodies and identities: Christianization
and the domination of bodies in the north
of Portuguese America, 17th and 18th centuries**

**Almir Diniz de Carvalho Júnior¹
Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Brasil**

Resumen: Este artículo pretende explorar las diferentes posibilidades de pensar la diversidad de las lecturas del proceso de cristianización de las poblaciones indígenas en la América portuguesa, considerando la visión de dos misionarios que actuaron en Maranhão y en Grão-Pará, el primero durante el siglo xvii y el segundo a mediados del siglo xviii, período que abarca el inicio y el momento final de las misiones en la Amazonía. El objetivo es analizar el discurso de los misionarios como referencia para estudiar ese proceso a partir de los destrozos de otro universo semántico: los significados atribuidos por las poblaciones indígenas. Para ello se utilizarán fragmentos relativos a nombres, cuerpos e identidades inscritos en los registros de los misionarios.

Palabras clave: Amazonía, Amazonía portuguesa, indígenas, historia de la cristianización.

Abstract: This article aims to open avenues of thought on the diversity of readings of the Christianization of indigenous peoples in Portuguese America, considering the vision of two missionaries who were active in Maranhão and Grão-Pará, the first during the seventeenth century and the second in the mid-eighteenth century, a period that encompasses the time of the missions in the Amazon. The goal is to analyze these missionaries' discourses to create a frame of reference for considering this process from the ruins of another semantic universe: the meanings attrib-

1. Traducción de Carlos Henrique Lopes de Almeida y Sara Concepción Chena Centurión.

uted by the indigenous populations. Therefore, fragments relating to the names, the bodies and the identities registered in those records have been selected.

Keywords: Amazon, Portuguese Amazon, Indians, Christianization, history.

Introducción

El proceso de occidentalización de las poblaciones indígenas en las colonias del norte de la América portuguesa fue complejo. La occidentalización, en el mundo moderno europeo de los siglos xvii y xviii, y particularmente en el mundo lusitano, era sinónimo de conversión al cristianismo. Civilidad y conversión se complementaban y se confundían: una no existía sin la otra. No era posible ser súbdito del rey sin ser católico. Ya fuesen europeos o americanos, no era viable lograr la salvación sin pertenecer al cuerpo de la Iglesia. Desde el papado de Pablo III, a mediados del siglo xvi, se estableció que los indios tenían alma. Por lo tanto, era primordial salvarlos del Demonio.

La colonización de las almas y de los cuerpos de los indios se inició de forma más regular a partir de la instalación formal de la misión jesuítica en aquella región, en la segunda mitad del siglo xvii, bajo la autoridad del conocido misionario Antônio Vieira, y se extendió a lo largo de aquel siglo, alcanzando el xviii. Los intentos anteriores de establecer la misión fueron infructuosos, y Vieira, con el aval de la Corona y poseyendo redes de relaciones políticas más fuertes, tomó para sí esa misión. La expulsión de los misionarios jesuitas, a mediados del siglo xviii, fue el resultado de un modelo de conversión que demostró sus límites y la complejidad de su aplicación. Con anterioridad, Vieira ya había sido expulsado por sus articulaciones políticas y por embates con algunos líderes indígenas, lo que indicaba la dificultad para modelar aquellas nuevas almas para el mundo cristiano (Carvalho, 2013 b: 23-41).

Este artículo pretende explorar las diferentes posibilidades de pensar la diversidad de lecturas de ese proceso. De un lado, la visión de los misionarios que actuaron en Maranhão y Grão-Pará, entre los cuales fueron escogidos dos jesuitas: João Felipe Bettendorff y João Daniel. El primero actuó en la segunda mitad del siglo xvii, momento inicial de la conversión. El segundo, a mediados del siglo xviii, en el momento final del tiempo de las misiones. El discurso misionario apenas fue utilizado como referencia para pensar lo que, en general, quedó oscurecido por los destrozos de otro universo semántico, ilegible y a veces borrado de las preocupaciones centrales de gran parte de la historiografía colonial de la América portuguesa. Johann Philipp Bettendorff llegó a Maranhão en enero de 1661, y durante treinta y ocho años vivió y fue misionario en aquel estado. João Daniel, por su parte, vivió en la Amazonía entre los años de 1741 y 1757. Fue condenado y enviado a la cárcel en Lisboa, donde permaneció entre 1757 y 1783.

1. Diálogos y conexiones: la etnología indígena

En la extrema diversidad de esas lecturas están las posibles apropiaciones que los indígenas construyeron sobre el proceso de conversión. Estas pueden ser reveladas en la intersección entre los vestigios fragmentados en los discursos coloniales y jesuíticos y las posibilidades abiertas por la etnología indígena. Las referencias a la etnología indígena, sin embargo, deben ser consideradas críticamente, evitando en lo posible el peligro del anacronismo. En los últimos años ha surgido una historiografía innovadora que ha tratado de examinar los conceptos tradicionales sobre el lugar de los indios en la historia de Brasil (Carneiro, 1992; Monteiro, 1994; Monteiro, 2001; Almeida, 2003; Pompa, 2003; Resende, 2003; Mattos, 2004; Wittmann, 2007, 2016; Almeida, 2010; Garcia, 2009).

Los nombres, los cuerpos y las identidades que aparecen en el título de este artículo caracterizan la naturaleza y el tipo de los fragmentos aquí escogidos. Serán fundamentales para una lectura diversa, cruzada por campos semánticos de naturaleza diferente, que no se reconocían, excepto cuando se requiera conectar sus significados. Fue en la conflictiva, intensa y dramática «zona de contacto entre culturas» del mundo colonial de la Amazonía portuguesa donde se llevaron a cabo esas posibles lecturas y apropiaciones. Recordemos que la expresión Amazonía portuguesa ya era extraña en aquella época, aquí apenas utilizada para esclarecer las fronteras espaciales actuales que componían esa región. La región era llamada de Maranhão o de Pará. «Zona de contacto» es un término creado por Mary Louise Pratt, que buscó comprender la relación dinámica entre culturas distintas en un territorio compartido (Pratt, 1999).

La conexión de significados o de sentidos que se procesó en el mundo amazónico lusitano fue más que una simple traducción. Tuvo lugar con la ruptura de la frontera entre cosmologías distintas; fue un esfuerzo para absorber al otro a través de un proceso de transmutación. Fue un paso más allá del reconocimiento superficial; significó establecer asociaciones. La conexión de sentidos, según mi entender, no es solamente un cambio semántico en el territorio del lenguaje oral o escrito. El cambio, superaba los límites de ese tipo de comunicación. En las vivencias cotidianas, los gestos se entrecruzaron y trabaron diálogos en el territorio corporal. Aún en el espacio de los discursos, las metáforas se cruzaron, cambiaron señas y produjeron puentes que solamente los iniciados pudieron cruzar. Los códigos estaban marcados en los gestos, en las expresiones de las miradas, en la lectura e interpretación de los sentimientos. Los cuerpos fueron los espacios que más captaron la violencia de los cambios y donde se transmutaron en nuevas expresiones.

Los puentes de comunicación entre sentidos tan alejados se ubicaron en el campo donde los peligros de la pérdida del dominio sobre ellos eran más grandes y donde el discurso era más restrictivo. El sexo y la política eran y son áreas peligrosas del discurso y para ellos fueron y son construidos aparatos complejos de control (Foucault, 1996). A todo ellos se unía otra área delicada: la religiosidad. Pienso que la creencia en lo sobrenatural, en particular en la Amazonía

de los siglos xvii y xviii, imantaba y atraía hacia sí esos centros de fuerza, convirtiéndose en un instrumento para el control del poder y del sexo. Inspirado en las ideas de Michel Foucault, desarrolló la idea de ejes discursivos, un principio de variados discursos, en los que imprime un sentido de coherencia e inteligibilidad. Aunque otros discursos que de él derivan tienen como naturaleza la dispersión que gravita alrededor de ese eje, en razón de su fuerza atractiva (Carvalho, 2011a).

Es sabido que el sexo y el poder están en la orden de los cuerpos. Sobre la superficie de los cuerpos el orden ejerce violencias y control. Si la superficie corpórea está ordenada por el control y por la violencia, su profundidad se ve dominada por la restricción moral, un espacio privilegiado de la religiosidad. En la Amazonía Portuguesa no fue distinto. De un lado, las relaciones entre los cuerpos sufrieron un control más rígido por parte de los guías espirituales de los nuevos cristianos. Del otro, el poder también recae sobre la multiplicidad de creencias compartidas, que eran leídas como incómodas supersticiones y hasta como graves pactos con el demonio. Los pilares fundamentales de la «arquitectura» construida por el Imperio portugués para controlar su nuevo mundo en América fueron articulados por medio de las armas, a través de la negociación política y, principalmente, a través del proceso de cristianización de las poblaciones nativas, como ya se ha mencionado. El modelo de control, sin embargo, poseía especificidades que no pueden ser descuidadas y obedecía a un programa intenso de educación de los nativos que vigilaba su civilidad (Carvalho, 2015 b: 115-151).

El proyecto de modernización llevado a cabo por el Imperio portugués, que conjugaba el binomio evangelización y civilidad, tuvo lugar en una colonia alejada repleta de gentes «embrutecidas» y en la frontera de la infantilidad humana, pues así pensaban los «salvadores» de sus almas. El escenario donde se intentó establecer el proyecto, en el ámbito del control de las consciencias y de los cuerpos, convivía con imaginarios múltiples ya originarios de la metrópoli portuguesa y que encontraron en tierras de América una complejidad aún mayor (Mello, 1986; 1993). Para dificultar aún más la tarea, fueron sumergidos en el pensamiento mágico y en la idea de totalidad que permeaba el universo cosmológico indígena, una idea completamente extraña a la referencia cristiana occidental (Carvalho, 2016).

La subversión y la libertad de los cuerpos, sin un eficaz control moral de la Iglesia, convertía la rigidez corporal impuesta por el Occidente cristiano en una norma limitada y de difícil implementación. La historiografía, aunque originaria de contextos temporales diferentes, a lo largo de los años llama la atención sobre el hecho de que el reducido número de portugueses y la necesidad de poblar esas tierras habían llevado a una cierta permisividad de la Corona sobre las relaciones sexuales con las mujeres nativas. Para algunos autores clásicos e incluso en un discurso historiográfico más actual, esa era, entre otras, la razón de la «plasticidade dos lusitanos» (Freyre, 1984 [1933]; Holanda, 1995 [1936]). Por lo tanto, el sentido pragmático de la colonización había flexibilizado las reglas

de conducta moral. Si consideramos solamente la política de colonización y su implantación como la lógica interpretativa fundante para entender ese proceso, se puede hacer tal lectura. Pero, por tras el orden normativo, estaba la actuación de otros protagonistas de este proceso. Una actuación que nacía de contextos semánticos diversos.

Para las poblaciones indígenas, la división entre el cuerpo y la persona —para la Iglesia, el alma— era incomprensible. El cuerpo no se confundía con la carne, idea presente en la Europa cristiana occidental de aquel momento. El cuerpo no era el lugar del pecado o de la expiación. Por lo tanto, otro patrón de percepción moral regía y daba sentido a sus acciones. Al mismo tiempo, en el ámbito de las prácticas, y lejos de los ojos de las instituciones de control, se multiplicaban los delitos contra la moral cristiana en toda la sociedad colonial. Colonos europeos, indígenas y esclavos de origen africano cometían delitos constantes como la bigamia, la sodomía, la poligamia y el concubinato.

Esos delitos aparecieron en muchas ocasiones entre las denuncias elevadas al tribunal de la Inquisición, en visita a la Amazonía colonial, en la segunda mitad del siglo XVIII. El control de los cuerpos por la maquinaria del poder inquisitorial no hacía diferencias entre los cristianos: bigamia, poligamia, concubinato y sodomía eran practicados por negros, indígenas y blancos. Así que, aunque resulte extraño, los pecados de la carne crearon en aquella colonia solidaridades que ponían en duda el poder de la norma corporal cristiana. Por otro lado, si las redes multiétnicas establecían solidaridades en la transgresión del rígido control corporal del ordenamiento moral de la colonia, en uno de los extremos de esa red figuraban los indígenas y sus profundas especificidades culturales.

Al contrario de los blancos, o incluso de las poblaciones africanas trasplantadas el Nuevo Mundo, la cristianización, la individualización y el control de los súbditos indígenas, a través de la normalización moral, corporal y religiosa, constituyeron un proceso lento, inconcluso y, muchas veces, fracasado. Aunque el proceso de imposición del nombre europeo y del bautismo cristiano haya creado nuevas identidades para aquellos nativos, la cuestión es saber cuáles son las fronteras y las características de estas nuevas identidades. ¿Qué las acercaba y las alejaba del ideal de sujeto occidental que implicaba también el ideal de súbdito cristiano?

Este análisis se centra en los indígenas cristianos. Se estudiarán los vestigios de su presencia y de su actuación con el objetivo de desdoblarse los procesos de significación que han construido (Carvalho, 2013a). Para comprender un poco mejor los puentes de conexión de sentidos producidos por esos personajes en el espacio dramático del contacto con sus colonizadores, y para contestar, aunque preliminarmente, la cuestión anterior, es necesario bucear en el juego de significados que permeaban los eventos y las acciones que han sido registrados por el discurso colonial. Principalmente, nos centraremos en los cuerpos, los procesos de apropiación, los nombramientos y las identidades construidas en disonancia con las palabras registradas en el discurso del poder.

2. Nombres, identidades y cuerpos

Alrededor del año 1661, en el estado do Maranhão y Grão-Pará, el misionario jesuita João Felipe Bettendorff se encontraba en la misión junto a los indígenas Tapajós. Había llegado a la región en compañía del alférez João Correia. Su objetivo era bautizar al mayor número posible de indígenas, y para eso contaba con la ayuda de algunos indígenas, a quienes llamó de grandes lenguas, y elaboró varios catecismos en los idiomas hablados en la región. La mayor parte fue producida en «lengua general». La «lengua general» era una lengua de base Tupi hablada en toda aquella región que fue sistematizada por los curas jesuitas. El objetivo era enseñar la doctrina por medio de los catecismos y, luego, bautizar al mayor número posible de nativos.

Eran tantos los niños que esperaban ser bautizados que el jesuita describe algo insólito: colocaban, escrito en sus frentes, los nombres con los cuales iban a ser bautizados. Todavía más curioso fue el caso de un «principal», cuando se le preguntó por el nombre que quería para sí: el nombre era «Cabo de Esquadra». El misionario retrucó que aquel no era un nombre que se pudiese elegir, y anotó el episodio en sus diarios, quizá como una anécdota. Al final, el indígena principal escogió el nombre de Sebastião. Pero ¿qué había detrás de esa elección? ¿Qué pretendía aquel indígena al elegir tal nombre? (Bettendorff, 1990: 168). Los principales eran los líderes indígenas en general. Ya en el siglo XVIII, ese título fue incorporado a las clasificaciones portuguesas y ganó significado jurídico (Domingues, 2000). «Cabo de Esquadra» se refiere a una posición de liderazgo, de origen más bien militar, en el marco de la conducción del conjunto de embarcaciones.

Ante ese episodio aparentemente sin importancia, muchos observarían lo que podría parecer obvio: la total ignorancia por parte del colonizador de los códigos indígenas. Pero ese hilo aparentemente suelto y aislado está entrelazado y atado a una red de significados que, sin el debido cuidado, podría pasar desapercibida. Es una red que involucra cuestiones de orden diverso que articulan un circuito lógico, aunque ilegible en una primera mirada. Atado a esa punta suelta están las cuestiones relativas a la construcción de persona, al proceso de individualización y a las relaciones con el enemigo.

En otro vector de esta misma red, escapan una serie de líneas que encuentran un enfoque fundante y estructural, según algunos antropólogos, de lo que podría ser la característica central de la cosmología de los pueblos indígenas amazónicos y, en el límite, de los que habitan el actual territorio brasileño: el cuerpo. Así que, aliada a las cuestiones anteriormente mencionadas, se suma otra: ¿cuál es el significado del cuerpo para las poblaciones indígenas amazónicas? Aun trillando el mismo conjunto de dudas, se pueden plantear otras dos cuestiones: ¿cuál la relación para esas poblaciones entre el cuerpo y los ritos de alianza? ¿Cuál es la relación entre el cuerpo y la construcción de sus relaciones de parentesco?

Una advertencia importante: no es posible olvidar que ese episodio ocurrió en un campo de disputas, en una «zona de contacto», no se dio en el contexto

tradicional de aquellas poblaciones, cuando aún no se avecindaba la dramática llegada de sus futuros colonizadores. El episodio nació, y solo podría tener sentido, en el conjunto de relaciones que entrelazaron por lo menos dos grandes universos cosmológicos distintos: el lusitano, católico y occidental, y el chamánico e indígena. Este último estaba compuesto por una enorme fragmentación de grupos étnicos de orígenes diversos, pero articulados a un nivel amplio de lo que, en mi opinión, es una cosmología de base Tupi. Creo que existía una amalgama semántica articulada en el ámbito de la lengua general de base Tupi, que todos los grupos étnicos en contacto con los portugueses, y que habitaban sus misiones, estaban obligados a aprender. Los indígenas cristianos compartían la lengua general para leer la cosmología cristiana (Carvalho, 2005).

Como resulta patente, el nombre, la identidad y el cuerpo son elementos ligados entre sí, ya sea considerando la cosmología indígena, sea considerando la cosmología occidental, que en un lenguaje más ajustado al discurso historiográfico actual podríamos también llamar imaginario occidental cristiano. El cuerpo, el nombre y la identidad se articulan en los dos órdenes de grandeza aquí señalados de forma diversa e involucrada. Para que podamos descifrar ese y otros episodios que parecen flotar sueltos en el discurso de los misionarios, de las autoridades coloniales y de los miembros del tribunal de la Inquisición que por aquella región pasaron, es necesario un ejercicio de lectura más profundo con el objetivo de buscar sus significados ocultos. Debemos abandonar cuanto sea posible la tendencia anacrónica que nos fuerza a proyectar sobre los episodios nuestra lógica temporal, y evitar, también, el peligro de navegar con la mirada tendenciosa del discurso colonial que señala, filtra y matiza los elementos para los cuales construye una importancia singular.

Por lo tanto, es necesario penetrar en la narrativa del colonizador y destripar lo que quedó preso en el subterráneo de su discurso: excavar, si me permiten el neologismo, las «desimportancias». Iluminar su opacidad con otras referencias que continúan silenciadas en las disonancias, en las contradicciones y en los registros emocionales que escaparon a la censura del pretencioso discurso racional. Como se ha mencionado al inicio de este texto, la lectura de esas partes oscuras del discurso de poder solo es posible por medio del diálogo con la antropología, más específicamente, con la etnología indígena. Naturalmente, debe ser un diálogo cuidadoso, una vez que penetramos en un campo disciplinar que trabaja con principios metodológicos y epistemológicos distintos.

Si existe ligazón entre el cuerpo, la identidad y el nombre, existe también una profunda ligazón entre esas referencias y las redes de parentesco, la sexualidad y el matrimonio. Para las poblaciones indígenas de aquella región, según gran parte del discurso antropológico, el enfoque central para la construcción de la persona y el fundamento lógico de su cosmología, es, y era, el cuerpo. Anthony Seeger, Roberto Da Matta y Eduardo Viveiros de Castro, por ejemplo, presentan la discusión sobre la corporalidad en la simbología general de las sociedades. Eso indicaría que la gran mayoría de las sociedades indígenas del continente, estudiadas por los expertos, privilegiaría la reflexión sobre la corporalidad en la

elaboración de sus cosmologías (Seeger, Da Matta, Viveiros, 1987: 11-29). En consecuencia, en primer lugar trataremos el cuerpo indígena. Sin embargo, antes de intentar comprender el significado de la percepción indígena, oculto en el discurso del colonizador, es necesario bucear en las formas de representación construidas por los europeos respecto a los cuerpos de aquellos indígenas.

El cuerpo indígena no fue una preocupación menor entre los misionarios católicos en el interior de las regiones agrestes amazónicas. A él se dedicaron muchas páginas, sea condenando los vicios de la carne y su perversión, sea idealizando su belleza e inocencia. Sumado a ello, el espanto y la repulsa también figuraban en sus escritos. El misionario jesuita João Daniel, ya en la segunda mitad del siglo XVIII, escribió algunas páginas sobre los cuerpos indígenas. Cien años después de Bettendorff, aún se intentaba comprender el lugar de aquellos indígenas en el mundo.

En un primer momento, retoma lo que ya estaba establecido por la Iglesia desde el siglo XVI sobre la naturaleza de persona de los indígenas: «Os habitantes e naturais índios do grande Amazonas são gente também disposta, e proporcionada, como as mais da Europa, menos nas cores, em que muito se distinguem» (Daniel, 1975: 195). Reitera que no era superflua la advertencia de ser persona, pues muchos europeos los consideraban solamente un remedo de persona con semejanza racional, una especie de monstruos, una generación de monos con apariencia humana (Daniel, 1975: 195).

En la opinión del jesuita, esas ideas simplemente encubrían los «bárbaros insultos e inauditas crueldades» que los hombres blancos hacían a los indígenas, tratándolos en sus negocios como si fueran bestias o bichos salvajes, matándolos como quien mata mosquitos. De ese tratamiento brutal tampoco escaparían las mujeres. El sexo femenino, según el jesuita, era objeto de abuso por parte de esos hombres que, en sus palabras, «parece que enforcaram, ou alijaram ao mar as consciências, ao passar da linha na viagem da Europa para as terras da América»; con ironía fina, el jesuita refuta las justificaciones que se oían de aquellos que abusaban de las mujeres indígenas:

Vós dizeis que os índios não são gente: por outra parte abusais, como gentios, ou falsos cristãos, do sexo feminino. Pois uma de duas: ou eles são gente como nós, ou são monstros, e macacos? Se monstros? Incorreis nas penas do nefando crime de bestialidade, e como réus deveis dar pública satisfação pelo Santo Ofício, sendo chamuscados, e queimados. E se isto vos cheira a chamusco, deveis confessar, que são gente, e tão homens e verdadeiros racionais como vós: e então também não vos limais, nem livrais do grande crime de homicidas, e como tais deveis ser suspensos em uma forca. Virão entalados nos braços deste Aquiles, suspensos e espetados nas pontas deste dilema, e sujeitarem-se ao vergonhão de se desdizerem, e confessarem homicidas (Daniel, 1975: 195-196).

Para João Daniel, había una gran diversidad física entre aquellos indígenas. Eran, en general, de estatura mediana, como los europeos. Sin embargo, había entre ellos algunos con una altura tal que parecían tener parentesco con gigantes; otros, al contrario, eran pequeños como pigmeos. Era en el color en lo que

más se diferenciaban de los europeos. Eran de un rojo oscuro, según sus palabras, «chamuscados pelo monarca das luzes». Se preguntaba Daniel, entonces, cuál sería la razón de tal color. Una reflexión sobre la diferenciación de los cuerpos indígenas por colores se encuentra en el naturalista luso-brasileño Alexandre Rodrigues Ferreira a finales del siglo XVIII (Carvalho, 2011 b: 33-103). No obstante, fue el conde de Buffon en 1749 (Buffon, 1986) quien se preocupó por establecer las diferencias entre los diferentes tipos de hombres según los rasgos característicos físicos y los colores de la piel.

Para el jesuita, aquellos colores eran consecuencia de las quemaduras del sol. Así, las «naciones» más próximas a los polos y las tierras frías serían más blancas y claras. Según él, inclusive en el río Amazonas habría naciones que serían tan blancas como los más blancos europeos, si vivían en el interior del bosque y a la sombra de los árboles (Daniel, 1975: 196).

Daniel parte de la reflexión sobre los colores de indios e indias para analizar la ausencia de pelos en sus cuerpos. Decía que eso hacía que, entre hombres y mujeres, la diferencia fuera casi nula. De tamaño pequeño, mientras eran chicos, eran lindos. Pero, con la edad, «algum tanto degeneram os homens». La belleza, sin embargo, permanecía en las mujeres mientras no tenían hijos. En opinión del jesuita, si entre los hombres se encontraban varones raros y marcados por la gentilidad, entre las mujeres había muchas que eran lindas y que podrían competir con las más hermosas mujeres de Europa. Algunas de esas «hembras», además de rasgos delicados, tenían ojos verdes o azules y, en las palabras del jesuita: «com uma esperteza, e viveza tão engraçada, que pode ombrear com as mais escolhidas brancas» (Daniel, 1975: 197). Se perciben las ideas de Buffon en el texto del jesuita. Buffon también elaboró, en su libro titulado *Dégénération des animaux* de 1766, una teoría sobre la degeneración de las especies animales (Buffon, 1986).

El jesuita reflexiona, entonces, sobre la naturaleza de la belleza. En su concepción, la belleza de aquellos indios e indias no residía en los colores, sino en las delicadezas, en la fineza de los rasgos faciales y en la proporción de los miembros. Si entre los cuerpos rojos la belleza vendría determinada por la proporción, entre otras naciones de indígenas habría algunos que, también por su color más blanco, no se diferenciarían de los más blancos ingleses y de los más bien esculpidos europeos. Esa visión positiva con la cual João Daniel parece pintar con palabras la imagen de los indígenas, desaparece cuando el jesuita comienza a describir sus costumbres y su indumentaria.

Al describir los «aderezos» con que se presentaban algunas mujeres, las más ilustres y lindas hijas de los jefes, destaca: «um dos enfeites mais ordinários nas mulheres é o trazerem seus grandes colares, e gargantilhas, não de pérolas, aljofres, e brilhantes, porém de dentes dos índios que matam, e comem algumas nações». Por los dientes que exhibían, era posible contar el número de hombres que habían matado y comido. Aquellos «aderezos» eran símbolos de nobleza y blasones de valentía. Cuanto más largo el rosario de dientes, tanto más noble, linda, hermosa y adornada sería la mujer. Según el jesuita: «estimam mais estas

enfiadas, do que se fossem fios de finas pérolas, e corais, ou pendentas de finíssimos brilhantes» (Daniel, 1975: 206).

Aquellos cuerpos, sin embargo, no estaban libres de los vicios. Al revés, según el jesuita, debido al hecho de vivir bajo la ley de la naturaleza, como bestias salvajes, reinaban entre ellos varios vicios. El primero era el de la carne; el segundo el de la embriaguez, y el tercero, aunque no universal, sería el de comer carne humana. Según el jesuita, el mayor de sus vicios era el de la carne. Era tan común y usual que no lo concebían como tal. Al revés, los padres no se incomodaban en vigilar a sus hijos e hijas en lo referente a ese desvío. Daniel consideraba que, en esa cuestión, imitaban la desnudez de los barbaros; pero él intentaba comprender la razón. En su opinión, era el clima, primeramente, el culpable de la aberración: un clima tan caluroso induciría a la desnudez. En segundo lugar, el hecho de que la desnudez fuera universal entre ellos. Y, finalmente, una tercera razón sería la ignorancia de Dios, la falta de leyes y la propensión de su naturaleza corrupta. Opina también que no debería sorprender en ellos esa fragilidad, que se podría disculpar, cuanto más brutos fueran:

A verdadeira vileza deste vício nasce o abuso de oferecerem as mesmas filhas em sinal de amizade e paz, não só uns aos outros, mas também aos brancos [...] porque os recebem de paz para sinal de que estão persuadidos das suas razões lhes entrega o cacique ou principal alguma filha, e é necessária boa retórica nos tementes a Deus para não o ofenderem, nem irritarem aos pais, que têm por ponto de honra e avaliam por desprezo e desdouro o não aceitá-las (Daniel, 1975: 209).

3. João Felipe Bettendorff

El vicio de la carne, casi un siglo antes, ya incomodaba nuestro otro misionario. En una carta escrita en 5 de enero de 1671, al final del término de su primer trienio a la frente de la misión de Maranhão, en los años 1668 y 1671, el jesuita João Felipe Bettendorff describe los peligros cotidianos que podrían afligir al cuerpo y el alma de los misionarios en razón de las tentaciones causadas por los cuerpos de los indios. Karl Heinz Arenz presenta una óptima transcripción y el análisis de la totalidad de la carta (Arenz, 2013: 272-322):

Os da alma de fato há, porque aquela gente anda completamente nua. Além disso, está inteiramente entregue aos vícios da carne e está sempre inclinada e pronta a cometer atos ilícitos. E o que é pior sem pudor e vergonha, dia e noite, ela seduz os desprevenidos, ora com uma palavra, ora com um gesto, ora piscando os olhos, ora mesmo se aproximando até o ponto de tocá-los e abraçá-los, a ver se, desse modo, o caminho para junto dos que dormem ou estão deitados está aberto (Bettendorff, 1671: 282 v, reproducido por Arenz, 2013: 313).

Para Bettendorff, al final, la virtud de la castidad era fruto de una batalla constante y diaria entre cuerpo y alma. De ese modo, es posible observar que, con casi cien años de diferencia, el discurso de los dos misionarios jesuitas no su-

frió grandes cambios en cuanto a la percepción de los cuerpos y de los vicios cometidos. Sin embargo, para Daniel era el clima el factor principal que promovería la desnudez y el desvío de las normas de conducta. Para Bettendorff, un hombre del «barroco», probablemente se trataba del diablo, que acechaba a los pocos vigilantes e insistía en robarles el alma. Aunque existan multitud de registros donde se puede percibir las representaciones de los cuerpos indígenas, creo que estos ejemplos ya nos permiten reflexionar sobre los significados contenidos y oscurecidos en los discursos de esos misionarios. El objetivo es visualizar las distintas formas en que esos mismos cuerpos eran percibidos por aquellos indígenas. Es necesario, por lo tanto, recurrir al discurso antropológico sobre el tema.

El aspecto más importante que cabe señalar, nacido del diálogo entre la historia y la antropología, y en el caso específico de la etnología indígena, es la dimensión de la diferencia. Esta sería un puente de conexión entre los dos discursos: el de la historia, la diferencia temporal; el de la antropología, la diferencia «cultural», étnica y lingüística. Por tanto, al analizar el encuentro y la confrontación entre pueblos indígenas y europeos es fundamental tener presente que estamos trabajando con mundos diversos, con sentidos distintos y con cosmologías extrañas entre sí. No es posible proyectar sobre aquellas poblaciones los sentidos percibidos en las «cosmologías» occidentales de la modernidad de los siglos XVII y XVIII. Existía un abismo de incompreensión entre los dos lados del Atlántico.

Siguiendo el discurso antropológico, utilizo aquí algunas reflexiones ya clásicas de Roberto da Matta, Eduardo Viveiros de Castro y Anthony Seeger para introducir lo que podría significar la dimensión de los cuerpos para los pueblos indígenas. El objetivo del estudio de dichos autores era el de señalar las contribuciones de la antropología brasileña en el discurso antropológico mundial. Su tesis principal consistía en destacar que la originalidad de las sociedades indígenas de Brasil residía en una elaboración particular de la noción de persona, con referencia especial a la «corporalidad», en cuanto el idioma simbólico focal (Matta, Viveiros y Seeger, 1987: 11-29).

Los autores utilizaron para su análisis los trabajos etnográficos sobre diversos grupos indígenas brasileños como los Jê, Tukano, Xinguanos, Tupis, etc., que tuvieron por objeto de pesquisa la temática del cuerpo. En la perspectiva del estudio del significado de los cuerpos, estarían presentes las teorías de la concepción, de las enfermedades, el rol de los fluidos corporales en el simbolismo general de la sociedad, las prohibiciones alimentarias, la ornamentación corporal, entre otras. Así, llegaron a la conclusión de que, para la gran mayoría de ellas y, en el ámbito continental, había un privilegio del cuerpo en la elaboración de sus cosmologías. La conclusión es casi obvia: la visión indígena del cuerpo es diferente de la visión occidental. Aquí, complemento: nuestra visión actual sobre el cuerpo se diferencia tanto de la de los indígenas actuales como de la de los europeos y de los indígenas históricos.

Reflexionando sobre la construcción de los individuos y estableciendo una relación entre el lugar del cuerpo en esas sociedades y la forma de la construc-

ción de la persona, los autores señalan una diferencia fundante entre la visión occidental y la visión indígena de los individuos. En la concepción del Occidente, el individuo se constituye a través de la exaltación de una verdad interna. En el caso de las sociedades indígenas, el énfasis recaería en la noción social de individuo, que sería concebido siempre a través de su naturaleza colectiva. Recurriendo a Louis Dumont, los autores señalan, también, que la concepción occidental, particular e histórica de la persona es proyectada sobre las sociedades indígenas estudiadas, mientras que las nociones nativas no se tienen en cuenta (Matta, Viveiros y Seeger: 1987). De acuerdo con los autores, no es inusual constatar, aún hoy, en muchos discursos académicos, la percepción de que las nociones nativas son vaciadas de verdad y están atadas a una visión ingenua y precientífica, mientras que la visión occidental es considerada como racional y científica.

Si se tienen presentes esas ideas, no hay cómo pensar la noción de cuerpo y persona, intentando comprender las nuevas formas de existencia indígena posibles en el ámbito del mundo colonial, sin que se recurra a las probables formas que esas nociones ganaban significado en el contexto colonial, lo que podría llamarse semántica de las poblaciones indígenas coloniales. Hay que considerar las raíces profundas de su comprensión del mundo o, conforme a la teoría antropológica, considerar sus cosmologías. Asociada a esa reflexión, fundamental en el discurso antropológico sobre la región, la dimensión estructural del cuerpo para esas poblaciones se suma a otra obra más actual que abre un abanico de posibilidades de lecturas complementarias. Renato Sztutman, en un reciente libro, bucea en los registros clásicos de los antiguos Tupis, y en análisis también clásicos, como los de Florestan Fernandes, y las asocia a las nuevas investigaciones sobre las etnografías de diversos grupos de aquella región (Sztutman, 2012).

Al abordar la producción de la persona, más específicamente de ciertos tipos de personas, el autor reitera la importancia del ritual antropofágico como elemento central para las poblaciones Tupi en la construcción de líderes, hombres adultos y guerreros. Era en él donde las relaciones con los enemigos se intensificaban y eran esas relaciones con el enemigo la fuente de toda la actuación.

En el caso de las poblaciones amerindias, entre las cuales las de lengua tupi-guaraní, considerando tanto las sociedades antiguas descritas en los registros de misionarios y autoridades coloniales —las que nos interesan aquí— como las actuales, no eran las clases y corporaciones las que tendrían valor operacional para esas poblaciones. Al revés, el énfasis recaería sobre las personas singulares. En ese sentido, volvamos a la cuestión de los individuos indígenas en un contexto de cambio. Para el autor, y para otros etnólogos ya citados, esos individuos no pueden ser pensados en el sentido moderno del término. No habría una mayor flexibilidad de los colectivos y de las unidades sociales. Aquí, la complejidad en la lectura de esos sentidos se torna más evidente. ¿A qué tipo de individuos nos referimos? (Sztutman, 2012: 190)

En primer lugar, es importante entender el ritual antropofágico como el desencadenante de la iniciación de la masculinidad entre esos indígenas. Al mismo tiempo, era el acto de donde emanaba el poder que fortalecería la figura del hombre y del guerrero. La entrada en el mundo masculino significaba la distinción esencial de la mujer. Significaba también la posibilidad de obtener esposas, participar de expediciones guerreras, procrear y tomar lugar en las bebederas del «cauim». El ritual implicaba cuatro relaciones fundamentales, según el autor: las relaciones entre el matador y la víctima, entre el grupo invitado y el grupo anfitrión, entre hombres y mujeres, y entre dioses y hombres (Sztutman, 2012: 191). Esas articulaciones no son de menor importancia, pues les permiten atenuar las diferencias, pero también inauguran una situación de constante peligro. El riesgo era tornarse el Otro, el enemigo, el exterior al grupo. Había que tomar medidas para evitar ese «potencial desorden».

Los antecedentes del ritual buscaban anular esa diferencia. El proceso comenzaba con la captura del enemigo durante la exposición de guerra. Después de ser hecho preso, daba comienzo el período de la domesticación del prisionero por la familia que lo adoptaba. Recibía una esposa y, en ese sentido, un lugar en la red de parentesco local. Si había antecedentes, había también cuidados para después de la realización del ritual. En el ritual, el matador del enemigo preso también precisaba ser liberado de la potencia de su víctima. Había un proceso de «re-familiarización» una vez que la subjetividad se había confundido con la de su víctima. Era necesario un período de reclusión, pues la porción del enemigo que él incorporaba también debía ser amansada. Aquí entramos en un aspecto importante de la dimensión del ritual. Todos los cuidados tomados antes y después del mismo representaban fases del proceso de individuación. En ese sentido, afirma el autor:

Em princípio o estrangeiro anônimo era feito parente, recebia uma esposa e tinha seu corpo modelado [...] segundo os padrões locais. Ele deixava de ser um inimigo qualquer para se tornar alguém dotado de uma posição no interior do grupo. Ao final, era a vez do matador, feito inimigo voltar a ser parente e assumir uma posição no grupo, o que pode ser observado no momento da reclusão, quando ganhava um novo nome e recebia incisões. A sua porção «outro» deveria, então, ser apaziguada ou, noutros termos, integrada, resultando uma singularidade renovada (Sztutman, 2012: 192).

Los cuidados mencionados arriba no evitaban que, durante el clímax del ritual, cuando acontecía la borrachera, la muerte en el terrero y el proceso antropofágico, se diese un doble movimiento de «des-individualización» y de «indiferenciación». Por otro lado, a esa fase de «des-individualización» o «indiferenciación», sucedía la fase de la individuación y de la diferenciación: cada una producto de la otra. La mencionada diferenciación sería, por tanto, un proceso de interiorización de las relaciones evidenciadas. Y el autor añade: «os grupos anfitriões e convidados voltavam a se separar, desta vez tendo firmado entre si laços de aliança política e econômica, o final do festival era não raro marcado por troca de dádivas». Finalmente, el matador, al integrar así su porción enemiga, volvía

del ritual renovado: nuevo nombre, nuevas marcas y una nueva capacidad para procrear. Pero el camino era peligroso. Al confundirse con el enemigo y adquirir una gran potencia predatora, se encontraba en riesgo de tornarse también un enemigo de su grupo, o aun de transformarse en bestia, en un jaguar (Sztutman, 2012: 192-193). El autor usa la teoría del perspectivismo amerindio de Eduardo Viveiros de Castro. Según Viveiros, la noción de naturaleza y cultura, a partir de la epistemología occidental, no puede ser utilizada para describir dimensiones o dominios internos de las cosmologías no occidentales. En el caso específico del perspectivismo, la «humanidad» no es atributo solamente de los humanos (Viveiros, 1996: 115-143).

Considerando las ideas del autor, es posible deducir algunas cuestiones que pueden ayudar a entender cómo los indígenas de la Amazonía comprendían sus relaciones con los colonizadores. El «otro», para esos grupos indígenas, parecía confundirse con la frontera, con el enemigo, con el peligro y, a la vez, con el necesario riesgo de renovación. No existiría posibilidad de reproducción de esa sociedad sin la relación con esa diferencia. El enemigo, por lo tanto, debería ser incorporado, debería ser domesticado, aunque significara arriesgarse a la disolución de las identidades del mismo grupo.

A pesar de ese buceo en la complejidad del ritual antropofágico y de su importancia para la incorporación de la diferencia y la afirmación de una identidad renovada, aún quedan sin respuesta algunas cuestiones antes señaladas y permanecen oscuros los significados de los eventos descritos arriba: el nombre de bautismo elegido por el indígena que inició este texto, el significado del collar de dientes que adornaban los cuellos de la chicas más nobles, o incluso la costumbre que tenían algunos indígenas de entregar sus hijas a los blancos como señal de buena fe. Es necesario, por tanto, descifrar el posible significado de los nombres en el proceso de individuación de esas poblaciones indígenas y toda la complejidad que los envuelve. En la tentativa de esa descodificación, retomamos el significado del cuerpo en el orden de las cosmologías amerindias.

La construcción de la persona, el proceso de individuación y la relación con el enemigo, ya señalados al inicio de ese texto, y entendidos como puntos de una red articulada con los aparentes hilos sueltos de la elección del nombre de bautismo, del ornamento confeccionado con los dientes de enemigos o la práctica de entregar las hijas a los blancos, parecen ahora menos ilegítimos y más comprensibles. Como ya se ha visto, la relación con el enemigo era una relación complementaria, de oposición y de integración, de enemistad y parentesco. Sin el enemigo, no era posible la renovación y la singularización de los individuos. En otras palabras, la relación con el enemigo desencadenaba un proceso de individuación y esa individuación se daría a través de la construcción de la persona, que pasaba, consecuentemente, por la fabricación del cuerpo.

En este punto resta comprender cómo ese cuerpo se transformaba y cuál era la importancia del nombre y de las marcas para la construcción de la persona. Para las poblaciones indígenas, tal como se ha dicho, no había, ni hay, separación entre cuerpo y persona. Había una unidad expresada en la piel que se

transformaba a lo largo de la vida del individuo. Las marcas corporales eran las marcas de su inserción social. A través de la piel, el individuo mostraba su pertenencia a la comunidad. En la piel, llevaba las marcas de su iniciación, de su coraje, de los hombres que había matado, del poder que le fue dado y del lugar que ocupaba en el grupo.

Renato Sztutman, al analizar las referencias que algunos «misionarios cronistas» hicieron sobre las marcas en los cuerpos de aquellos indígenas, llega a la conclusión de que esas escarificaciones, además de ser marcas visuales, formaban parte de unos hábitos para mantener un cuerpo fuerte y saludable. De esa forma, el cuerpo quedaría protegido de los ataques externos, y sería capaz de interiorizar la actuación predatoria. Al mismo tiempo, tanto las marcas como los nombres conferirían longevidad a sus portadores y les asegurarían el camino, después de la muerte de su alma celestial, al reino de la abundancia (Sztutman, 2012: 228). El autor recurre a los relatos del cura Yves d'Évreux, *Viagem ao Norte do Brasil* (1616), y del misionario André Thevet (1557 y 1575), que tratan de los Tupis antiguos (Fernandes, 1989).

El autor cree que, entre los antiguos Tupis, la escarificación consistía en la acción de producir escaras en la piel mediante la aplicación de incisiones superficiales o profundas, otorgando a las personas la interiorización de relaciones o actuaciones. Los nombres, y también las marcas, no eran solamente expresiones o efectos de una relación, significaban poder, pues permitían a quien las portaba influir en el otro. Para los tupis del siglo xvi, según los registros de Hans Staden, citados por el autor, tanto los nombres como las marcas eran un ornamento valeroso. Significaban la singularidad de un hombre, pues eran producto de las relaciones establecidas con el enemigo (Sztutman, 2012: 229). El autor recuerda que los cuerpos de los guerreros estaban cubiertos por grandes incisiones, lo que puede ser observado en la iconografía de los viajeros de los siglos xv y xvi. Las marcas representarían, aproximadamente, la cantidad de víctimas y hechos guerreros llevados a cabo por su portador. Señalaban la cualidad de las relaciones con los enemigos. Eran como una especie de biografía del guerrero inscrita en su cuerpo.

Un aspecto importante de esas marcas es que llevaban el cuerpo del guerrero a un estado de indiferenciación y de generalización cuando él y su enemigo eran uno solo. Yo diría: un campo de las singularidades perdidas. Al mismo tiempo, aún según el autor, había un proceso de integración de esa misma alteridad a través del proceso de cicatrización. De cualquier forma, las marcas parecen proporcionar al cuerpo el vínculo y la incorporación en la unidad social, en el grupo del guerrero. Pues, una vez domesticado el enemigo se integraba por la cicatrización en la piel de su ejecutor. Él y el matador pasaban a pertenecer al grupo de origen del último.

Si la cicatriz en la piel revelaba para el Occidente moderno de los siglos xvii y xviii la figuración de una singularidad, en lo que tenía de rara, monstruosa, feroz y degenerada, para las poblaciones indígenas tupis tradicionales, entre otros grupos, significaba la inscripción de una apropiación, de un lugar social, de un

espacio de poder. La singularización del individuo se daba por otros medios. Era el nombre el que marcaba esa diferencia. Pero, como ya se ha visto, no es del individuo occidental moderno del que se está tratando. Antes de abordar con mayor profundidad esa diferenciación, hay entender la función de los nombres para el proceso de singularización de esos indígenas. Reflexionando sobre la función de los nombres entre los grupos tupis-guaraní, Sztutman echa mano de las ideas de Viveiros de Castro para corroborar la perspectiva de singularización que caracterizaría ese proceso de nombramiento:

Como demonstrou Viveiros de Castro, entre os povos de língua tupi-guarani, os nomes são sempre «nomes de outros», podendo advir de animais, inimigos e deuses [...] os nomes veem-se investidos de forte função de singularização, ou seja, não há estoques deles, tampouco critérios rígidos de transmissão, abrindo espaço para escolhas pessoais. Distanciando-se da função classificatória, os nomes próprios seriam, assim, a marca máxima da singularidade e, nesse sentido, «a fonte das identidades vem de fora, da tríade que forma a figura do Outro: deus-morto-inimigo» (Sztutman, 2012: 230).

La adquisición de los nombres era un acto individual y, muchas veces, heroico. Los nombres eran singulares porque no eran transmisibles. Aunque esa constatación de Viveiros de Castro figure como un patrón para los pueblos Tupi-guaraní, existía, según él, otro sistema de nombramiento. Mientras para los grupos Tupi los procesos de nombramiento eran exonímicos, esto es, basados en nombres exógenos, lo que expresaría la ausencia de grupos o clases actuando en la constitución de identidades, para algunas sociedades Jê, como los Kaiapó y los Timbira, el sistema era inverso, o sea, «endonímicos». Una suma de nombres circulaba en el interior del grupo siguiendo reglas de transmisión y un sistema de clasificación (Sztutman, 2012: 231).

El enfoque aquí, sin embargo, recae sobre los grupos Tupi por las razones ya señaladas anteriormente y, en particular, sobre los pueblos tupis de Amazonía. Reforzando un poco esas razones, el fragmento propuesto implica trabajar con grupos indígenas en contacto —los mismos incorporados— con el universo colonial europeo, los indígenas cristianos. El proceso de su inserción, a su vez, se hizo a través de la catequización producida en lengua general, de base Tupi. Al mismo tiempo, como ya se discutió en otro momento, durante el siglo xvii y parte del xviii la gran mayoría de esos indígenas descendían de los primeros cristianos catequizados, que eran tupis (Carvalho, 2015c: 21-49). Respecto al significado del nombre entre los antiguos tupis, es importante citar ese fragmento de Sztutman:

Entre os antigos Tupi, tanto o nome como a pele carregavam índices de uma relação que não situavam a pessoa em um mapa preestabelecido, mas a constituíam como lugar mesmo da diferenciação. A relação social em questão —a relação com o inimigo— diferenciava os indivíduos sob uma base comum. Ninguém era a atualização de uma posição, e sim a expressão de um evento, o que pressupunha uma forma instável e cambiante (Sztutman, 2012: 233).

Retomo el hilo que se quedó suelto arriba sobre el significado del individuo para esas poblaciones. En ese «individualismo salvaje» no había una personali-

dad individual. Un aspecto fundamental de esa forma de pensar el individuo para aquellas poblaciones indígenas es que había una continua construcción de singularidades nacidas de las relaciones con las alteridades: con los enemigos, con los animales, con los dioses o inclusive con los blancos.

Enfatizando el significado del individuo para esas poblaciones, Sztutman recuerda que el individuo revelado por el sistema de nominación «caníbal» no puede ser confundido con el individuo moderno o incluso con el culto a la personalidad. Para él y para un grupo de etnólogos, entre ellos Lévi-Strauss, el individuo tupi no es sino la exteriorización de las relaciones adquiridas que no se asemejan a la idea de un «yo profundo». Y añade: «o “individuo” tupi — a persona singular, como prefiro — es definido pelo evento e pelo inimigo, ele não tem, em princípio, uma interioridade». Resumiendo: la experiencia radical del encuentro y el enfrentamiento con una subjetividad rara, en el ámbito del ritual antropofágico, hacían de esas subjetividades potencias genéricas que, una vez dominadas, podrían ser convertidas en cualidades inherentes al matador y, al mismo tiempo, un elemento definidor y singularizador de su subjetividad (Sztutman, 2012: 232-234).

Conclusiones

Considerando los elementos que la literatura antropológica nos proporciona, es posible alejar la nebulosa que envuelve los episodios descritos anteriormente. Es posible componer algunas lecturas respecto a sus significados. El indígena que eligió el nombre de «Cabo de Esquadra» no ignoraba el juego de nombramiento que encerraba su inserción en el mundo cristiano. El ritual de bautismo parecía guardar un curioso vínculo con el ritual antropofágico, si observamos en el acto de nombrar la creación de una singularidad, una subjetividad rara y desconocida. Así como en el ritual de la muerte, el adulto adquiría el nombre gracias a su relación con el enemigo. Su presencia, su fuerza y el ritual de bautismo constituían el acto que generaría una nueva singularidad.

Para los «indígenas coloniales» en vías de convertirse en cristianos - como es el caso del indígena de ese episodio ya no habría más rituales de antropofagia. Los prisioneros de guerra ya no morirían en el terrero. El prisionero no era más que un sujeto pleno al que se le ofrecía un vínculo de parentesco. Así, recibía una familia, una mujer, un suegro. Sería devorado en el festín antropofágico. Era una muerte honrosa. Con la llegada de los europeos, su lugar simbólico sufrió una mutación, las guerras alteraron su sentido. No era más que un cambio que afectaba a una «economía de personas y capacidades»; la posición-sujeto del enemigo fue obliterada por la posición-objeto del esclavo. En opinión de Renato Sztutman, hubo un cortocircuito ontológico con la introducción del tráfico de esclavos por parte de los europeos. La venganza sería contenida en nombre de la constitución de una red de intercambios basada en el ciclo del sometimiento (Sztutman, 2012: 198).

Si el nombre era adquirido en el terrero, así como el prestigio y la nueva subjetividad, ¿cómo hacer para restablecer ese proceso que era en sí mismo el motor de la constitución de nuevos hombres y nuevos guerreros? Teniendo en cuenta todas estas consideraciones quizá se pueda ahora comprender la elección del indígena de un nombre tan inusual como «Cabo de Esquadra».

Los collares de dientes que adornaban y ennoblecían a las mujeres indígenas entran, también, en el circuito del ritual antropofágico. Poderosos guerreros habían inscrito en sus cuerpos poderosos enemigos y conquistaron, con ese hecho, el derecho a desposar mujeres, pero no solamente mujeres, más que eso, conseguían articular redes de relaciones de poder en el ámbito de los grandes jefes y principales. Como sabemos, el derecho de adquirir nombres también pasaba por la muerte del enemigo en el terrero. Por fin, la rara costumbre de entregar sus hijas a los blancos con quienes negociaban, también forma parte de la lógica de los cambios que tiene por fundamento convertir al otro, al enemigo, en familiar. En otras palabras, exorcizar el peligro pacificando por la vía de las relaciones de parentesco al enemigo extranjero, estableciendo con él lazos de alianza política y económica. Esos episodios necesitan ser leídos a través de la lente de las cosmologías en las cuales fueron gestados y ganaron vida. De esa forma, desdoblados sus significados, permitirán visualizar lo que contenían de misterio y de ilegibilidad.

Bibliografía

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de (2003). *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Río de Janeiro: Arquivo Nacional.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de (2010). *Os índios na História do Brasil*. Río de Janeiro: FGV.
- ARENZ, Karl Heinz (2013). «“Não Saulos, mas Paulos”: uma carta do padre João Felipe Bettendorff da Missão do Maranhão, 1671». *Revista de História*, São Paulo, núm. 168, enero-junio, págs. 271-322.
- BETTENDORF, João Felipe (1990 [1694-1698]). *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém: Fundação Cultural do Pará – Secretaria de Estado da Cultura, 2.ª ed.
- BUFFON, Georges-Louis Leclerc (1986 [1749]). *Del Hombre. Escritos antropológicos*. México: Fondo de Cultura Económica, trad. de Angelina Martín del Campo.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (1992). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz (2005). *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tesis de doctorado. Campinas: Unicamp.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz (2011a). «A magia do novo-índios cristãos nas fronteiras da Amazônia colonial». *Revue Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates. École des Hautes Études en Sciences Sociales – EHESS. Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/62258>.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz (2011b). «Tapuia, a invenção do Índio da Amazônia nos relatos da Viagem Filosófica, 1783-1792». En: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz, y No-

- RONHA, Nelson Matos de (org.). *A Amazônia dos Viajantes. História e ciência*. Manaus: EDUA-UFAM, págs. 33-103.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz (2013a). «Índios Cristãos no cotidiano das colônias do Norte, séculos XVII e XVIII». *Revista de História*, São Paulo, FFLCH/USP, núm. 168, págs. 69-99. Disponible en: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/59144>.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz (2013b). «A ordem da missão e os jogos da ação: conflitos, estratégias e armadilhas na Amazônia do século XVII». *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, UFF, vol. 19, núm. 35, págs. 23-41. Disponible en: <http://www.historia.uff.br/tempo/site/?p=1836>.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz (2015a). «Guerreiros Indígenas e Líderes Militares na Amazônia Portuguesa, séculos XVII e XVIII». En: CARDOSO, Alírio; BASTOS, Carlos Augusto, y NOGUEIRA, Shirley (ed.). *História Militar da Amazônia. Guerra e Sociedade, séculos XVII-XIX*. Curitiba: CRV, págs. 57-72.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz (2015b). «Cristianismo e Civilização. Educação Jesuítica na Amazônia Portuguesa, século XVII». En: TOLEDO, César de Alencar Arnaut et al. (orgs.). *Origens da Educação Escolar no Brasil*. Maringá: PR: EDUEM, vol. IV, págs. 115-151.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz (2015c). «A Revolta dos primeiros índios Cristãos: Guerra e Conflitos na construção da Amazônia Portuguesa, século XVII». *Revista Fronteiras e Debates*, Macapá, UNIFAP, vol. 2, núm. 1, págs. 21-49. Disponible en: <https://periodicos.unifap.br/index.php/fronteiras>.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz (2016). «Conectando Sentidos. Índios cristãos e a domesticação do cristianismo». En: FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos (org.). *A Companhia de Jesus e os Índios*. Curitiba: Prismas, págs. 51-71.
- DANIEL, João (1975). *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Anais da Biblioteca Nacional, núm. 95, t. 1.
- DOMINGUES, Ângela (2000). *Quando os Índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- FERNANDES, Florestan (1989 [1948]). *A organização social dos Tupinambás*. São Paulo: Hucitec-UnB.
- FOUCAULT, Michel (1996). *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola.
- GARCIA, Elisa Frúhauf (2009). *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- MATTOS, Izabel Missagia de (2004). *Civilização e revolta os botocudos e a catequese na província de Minas*. Bauru: Edusc.
- MELLO E SOUZA, Laura de (1986). *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MELLO E SOUZA, Laura de (1993). *Inferno Atlântico, demologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MONTEIRO, John Manuel (1994). *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MONTEIRO, John Manuel (2001). *Tupi, Tapuias e historiadores: estudo de história indígena e do indigenismo*. Campinas: Unicamp.
- POMPA, Cristina (2003). *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC.

- PRATT, Mary (1999). *Os Olhos do Império. Telatos e viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 2.ª ed.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves (2003). *Gentios brasílicos, índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tesis doctoral. Unicamp: Campinas.
- SEEGER, Anthony; MATTÁ, Roberto da, y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1987). «A Construção da Pessoa nas Sociedades Brasileiras». En: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Río de Janeiro: Editora da UFRJ – Editora Marco Zero.
- SZTUTMAN, Renato (2012). *O Profeta e o Principal. A ação política Ameríndia e seus Personagens*. São Paulo: EDUSP-FAPESP.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1996). «Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio». *Mana. Estudos em Antropologia Social*, Río de Janeiro, vol. 2, núm. 2, págs. 115-143.
- WITTMANN, Luisa Tombini (2007). *O vapor e o botoque: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC, 1850-1926*. Florianópolis: Letras Contemporâneas.
- WITTMANN, Luisa Tombini, y SOUZA, Fábio Feltrin de (org.) (2016). *Protagonismo indígena na história*. Tubarão y Erechim: Copiart-UFFS.

Fecha de recepción: 1 de abril de 2017

Fecha de aceptación: 27 de abril de 2017

Fecha de publicación: 2 de noviembre de 2017