

As muitas línguas da conversão: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial

*Cristina Pompa**

Desde as reflexões de O’Gorman sobre a “invenção da América”, a Literatura de Viagem dos séculos XVI e XVII não é mais vista como o testemunho de uma descoberta, mas como o produto de um processo de construção do “outro”. Essa idéia da construção intelectual informa, há vários anos, os estudos sobre as imagens dos índios, oferecidas pelos viajantes, onde a definição do “selvagem” é funcional, principalmente para a identificação da civilização ocidental, que, discorrendo sobre o “diverso”, fala de si mesma, verificando-se.¹

Portanto, não constitui nenhuma novidade dizer que o índio, descrito nos relatos de viagem, é a realidade outra (monstruosa, canibal ou bárbara),

* Doutora em Ciências Sociais pela UNICAMP.

¹ Edmundo O’Gorman, *A invenção da América*, São Paulo, Unesp, 1992 [1958]; Michel De Certeau, *L’écriture de l’histoire*, Paris, Gallimard, 1975; Tzvetan Todorov, *La conquête de l’Amérique. La question de l’autre*, Paris, Seuil, 1982; Gilberto Mazzoleni, *O Planeta cultural. Para uma antropologia histórica*, São Paulo, Edusp, 1992 [1986]; Frank Lestringant, *L’atelier du cosmographe ou l’image du monde à la Renaissance*, Paris, Albin Michel, 1991; Guillermo Giucci, *Viajantes do Maravilhoso. O Novo Mundo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992. Especificamente sobre o Brasil: Laura de Mello e Souza, *Inferno Atlântico. Demonologia e Colonização. Séculos XVI-XVIII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993; Ronald Raminelli, *Imagens da colonização. A representação do Índio de Caminha a Vieira*, Rio de Janeiro, Zahar — São Paulo, Edusp-Fapesp, 1996.

Tempo, Rio de Janeiro, nº 11, pp. 27-44.

que o ocidente conhece bem, de toda uma literatura clássica e medieval: de Heródoto a *Navegatio Sancti Brandani*, do *Livro de viagens*, de John Mandeville ao *Il Milione*, de Marco Polo. Essa imagem do mundo, sustentada e protegida pelo horizonte teológico, é necessária até mesmo para perceber os “fatos”, pois a comparação analógica é o único instrumento epistemológico de compreensão cultural. Como mostra o próprio Colombo, o viajante descreve apenas o que já conhece e que não precisa submeter à “prova” empírica, porque está legitimado pelos discursos dos eruditos e dos santos.

Por isso, já que entre os Tupinambá do litoral não se encontrava nenhum dos esperados sinais da “idolatria” ou do “paganismo”, que caracterizavam outras regiões do Novo Mundo (templos, sacrifícios, ídolos), os missionários e os viajantes da Terra de Santa Cruz resolveram que esses selvagens *não tinham religião*: “(...) esta gentildade nenhuma coisa adora”, dizia Nóbrega, “(...) não tem adoração nenhuma, nem ceremonias, ou culto divino”, escrevia Cardim.² Essas primeiras observações, que se encontram também em todos os outros cronistas, de Pero Magalhães de Gândavo a Gabriel Soares de Sousa, parecem seguir o modelo inaugurado pela carta de Amerigo Vespucci a Lorenzo de Medici, datada de 1502: “Não têm lei nem fé nenhuma, vivem segundo a natureza (...) não têm Rei, nem obedecem a ninguém”.³ Vespucci, de fato, foi o primeiro teórico do “estado de natureza” dos selvagens, teoria que acabou informando também a Bula *Sublimis Deus*, de 1537, que declarava que os americanos não eram animais mudos (*muta animalia*), e sim homens (*veri homines*).

Mesmo se “natural”, ou melhor, justamente por isso, nesse homem a Escolástica mandava identificar um mínimo sinal da presença de Deus, pois, conforme Cícero e, depois, Aristóteles e Tomás de Aquino, não existe povo tão bárbaro que não tenha uma mínima noção de divindade. Eis, então, que a noção mínima de Deus aparece nas mesmas páginas que declaram sua ausência: contradição não apenas interna aos missionários no Brasil, mas à própria cultura ocidental do século XVI, frente à necessidade de conceptualizar a humanidade “outra”, que a descoberta colocava como problema.

² Manuel da Nóbrega, “Informação das terras do Brasil” (Carta aos padres e irmãos de Coimbra; Bahia, agosto(?) de 1549); Serafim Leite, *Cartas dos Primeiros Jesuítas no Brasil (1538-1553)*, São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, vol. I, p. 150; Fernão Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978 (1625), p. 102.

³ “Lettera di Amerigo Vespucci a Lorenzo di Piero de’ Medici...”, Nicola Gasbarro, *1492: Apparve la terra...*, Milano, Giuffrè, 1992, pp. 122-126.

Essa noção de Deus em baixo-relevo estava, no entender dos missionários, no personagem mitológico de *Tupã*, de caráter urânico, ligado ao trovão. Na *Informação das terras do Brasil*, citada acima, Nóbrega revela a pedagogia jesuítica, que construiu o “deus *Tupã*” (mas também o diabo *Jurupari*, a passagem de São Tomé, o conhecimento do dilúvio universal, e assim por diante),⁴ para elaborar, a partir daí, o projeto catequético: “(...) apenas chamam os trovões Tupana, que é como dizer coisa divina. Então não temos outro vocábulo mais conveniente para trazê-los ao conhecimento de Deus do que chamá-lo Pai Tupana”.⁵

A necessidade epistemológica (teológica) de atribuir aos índios umas crenças, mesmo se vagas ou errôneas, obedecia à exigência cultural de interpretar o outro e, paralelamente, traduzir o “eu” para o outro. Para essa tradução, era necessário construir uma linguagem de mediação, que, no início da Idade Moderna, não podia senão se utilizar do código religioso, pois era sempre a partir dele que se dava qualquer interpretação da realidade.

De uma maneira geral, pode-se dizer que foram os jesuítas os grandes artífices dessa tradução cultural, na medida em que foram criando a “língua geral”, para fim de catequese. Alfredo Bosi identifica em Anchieta o maior desses “tradutores”, procurando transpor a mensagem cristã para o interior dos códigos tupi. Anchieta construiu conceitos que traduziam uma situação histórica e cultural específica: se *Tupã* era Deus, Nossa Senhora era *Tupansy*, mãe de Deus, o reino de Deus era *Tupãretama*, igreja era *tupãóka*, casa de *Tupã*; alma era *anga*, que valia tanto para toda sombra quanto para o espírito dos antepassados. Anjo era traduzido com o extraordinário termo *karaíbebê*, juntando o *bebê* (vão) ao complexo vocábulo *karaí*.⁶ Justamente, Bosi frisa que *karaí* (que, diga-se de passagem, é palavra guarani e não tupi, que usa o termo *caraiíba*) indica tanto a “santidade”, ou seja, o grande xamã, quanto o homem branco. Poderíamos perguntar-nos: que sentido poderia adquirir para os Tupi a idéia de vão, associada à de *caraiíba*, num universo simbólico onde o *caraiíba Sumé* (o São Tomé dos missionários) desaparecera, voando para o outro lado do mar, prometendo voltar? Em outros termos, qual foi o peso da

⁴ O mito do dilúvio, difundido entre os Tupi, levou à certeza da passagem dos apóstolos em terra americana, como “testemunhavam” as marcas deixadas por São Tomé (o herói cultural *Sumé* dos Tupi) em várias pedras encontradas no litoral.

⁵ Nóbrega, *op. cit.*, p. 150.

⁶ Alfredo Bosi, *Dialética da Colonização*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 63-ss.

“mitologia paralela”, construída pelos jesuítas, na revisão do patrimônio simbólico tradicional? Esse é um exemplo do que Ronaldo Vainfas diz a propósito da *Santidade de Jaguaripe*, ou seja, da tradução do catolicismo para o tupi e do tupi para o catolicismo, elaborada, por índios e missionários, nas aldeias jesuíticas.⁷

Está claro que não apenas o léxico tupi foi organizado numa sintaxe cristã, mas que se criou uma nova sintaxe, ou melhor, uma nova organização de sentidos. A religião do mundo clássico era o referente privilegiado do horizonte simbólico europeu, no encontro com as “religiões” ameríndias: a mesma teologia cristã que elaborara a noção de “paganismo” foi projetada na leitura da religião nativa, que existia, *in nuce*, mas que era falsa, fruto da manipulação diabólica.

Esse domínio do demônio sobre os indígenas se manifestava de uma forma bem precisa: através dos xamãs, dos *pajés* ou *caraíbas*, e de suas cerimônias. Nos xamãs, desde o princípio, os missionários identificaram os inimigos mortais da catequese e, portanto, seus “maiores contrários”, para usar as palavras de Nóbrega. Suas cerimônias foram logo demonizadas, mas, ao mesmo tempo, a partir daí, se deu a tradução recíproca entre as duas línguas do encontro colonial, utilizando fragmentos dos dois universos simbólicos, em busca de uma linguagem comum.

A oposição divino/diabólico foi traduzida pela dicotomia verdade/mentira: a teoria patrística da contrafação diabólica da realidade (com que o cristianismo das origens explicara teologicamente o “paganismo” clássico) projetou-se no selvagem da Terra de Santa Cruz. Portanto, a necessidade epistemológica de atribuir aos “outros” uma religião e a exigência prática de estabelecer com esta um diálogo levaram à elaboração de uma linguagem que pudesse dar conta, ao mesmo tempo, da realidade falsa, construída pelo demônio e representada pelos *caraíbas*, e da verdadeira, revelada por Deus e veiculada pelos padres. Eis, portanto, que os *caraíbas* se tornaram os “santos” ou os “profetas” dos Tupinambá e de seus embustes, traduzidos “como dizer coisa divina”. É no conflito radical entre a realidade falsa dos “feiticeiros” e a verdadeira dos padres que podemos acompanhar essa confusão de horizontes, devida à utilização de uma linguagem comum.

⁷ Ronaldo Vainfas, *A heresia dos Índios. Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

Todas as testemunhas jesuíticas, como notou Vainfas,⁸ frisam a “santidade” das cerimônias dos *caraibas*. O relato de Nóbrega, porém, acrescenta o outro aspecto dessa tradução: a do lado dos Tupi.

De certos em certos anos vêm alguns feiticeiros de terras longínquas, fingindo trazer santidade (...) estes são os maiores contrários que aqui temos e fazem crer algumas vezes aos doentes que nós metemos em seus corpos facas, tesouras e coisas semelhantes, e com isto os matamos.⁹

Assim como a leitura jesuítica dos *caraibas* foi feita em termos de distorção diabólica da santidade, a leitura tupinambá dos padres foi feita em termos de xamanismo. Como os xamãs, os jesuítas podiam provocar doenças e morte, através da introdução de objetos no corpo das pessoas. Nesses termos também foi entendido o batismo, principalmente o batismo em massa, *in articulo mortis*, que os jesuítas praticavam em época de epidemias.

A construção de uma nova linguagem, que conseguisse traduzir o tupi para o catolicismo e o catolicismo para o tupi, passou, necessariamente, portanto, pela sobreposição de *caraiiba* a missionário. Essa sobreposição, ou identificação, foi procurada, por um lado e por outro, naquela que, como feliz expressão, Ronaldo Vainfas chama a “batalha pelo monopólio da santidade”.

Francisco Pires, em carta de 1552, relata um sermão de Nóbrega, numa aldeia indígena: “(...) dizendo o padre que aquela era a verdadeira santidade e dizendo aos principais que se preparassem para as coisas de nosso Senhor, da parte do bispo, que era o verdadeiro *Pajé-guaçu*, que quer dizer ‘Grande pai’”.¹⁰

O padre Azpilcueta Navarro

(...) começava a despejar a torrente da sua eloquência, levantando a voz e pregando-lhes os mistérios da fé, andando em roda deles, batendo o pé, espal-

⁸ *Idem*, p. 62 e ss. A partir das observações de Laura de Mello e Souza sobre a fluidez das fronteiras entre Deus e o Diabo, no imaginário popular, no início da época moderna, onde a santidade podia ser a falsa aparência da natureza demoníaca e onde a necessidade de separar o santo do diabólico era a verdadeira obsessão de inquisidores e teólogos, Vainfas observa que esse universo simbólico foi rapidamente projetado nos discursos sobre os índios. Nesse contexto tem que ser enquadrado o uso do termo “santidade”, para indicar as “cerimônias diabólicas” dos *caraibas*.

⁹ Nóbrega, *op. cit.*, p. 150.

¹⁰ Francisco Pires, “Carta dos meninos órfãos ao Padre Pero Domenech, Lisboa” (Bahia, 5 de agosto de 1552); Serafim Leite, *op. cit.*, p. 386.

mando as mãos, fazendo as mesmas pausas, quebras e espantos costumados entre seus pregadores, para mais os agradar e persuadir.¹¹

É a clássica pedagogia jesuítica: a utilização de elementos da cultura nativa como “linguagem” para veicular conteúdos da fé católica, na mesma linha do nome *Tupã* para indicar Deus, ou *Jurupari* e *Anhã* para o Diabo, e assim por diante. Na luta pelo poder espiritual, os jesuítas tentaram apoderar-se dos instrumentos, dos símbolos e da fala de seus “maiores contrários”.

Os missionários não encontraram *crenças* e *ídolos*; é por isso que, para eles, os Tupinambá não tinham religião. Em compensação, encontraram *rituais* e *agentes demoníacos*, e foi nesse terreno que, por um lado, se concentrou a ação repressora (aquela que, em outras terras americanas, foi chamada de “extirpação da idolatria”) e, por outro, se tornou possível a substituição dos símbolos tradicionais pelos novos. Foi, portanto, nas *práticas*, mais do que nas *crenças*, que se operaram a leitura, a interpretação e a tradução de um universo simbólico para o outro.

E esse processo foi de mão dupla: as “santidades” indígenas também se apoderaram não apenas dos signos exteriores, mas também da fala dos padres católicos. A *Relação* do jesuíta Fernão Guerreiro, de 1609, é um exemplo extraordinário dessa “tradução” e desse patamar comum, onde, com os nossos critérios, seria bem difícil distinguir o “lícito” do “ilícito”, o cristão do “gentílico”:

Chegando às portas da cerca, correu logo pela aldeia uma voz que dizia: aí vem o pai grande, saiam todos a recebê-lo (...) Ele estava como quem ensina a doutrina, misturando mil desbarates, como era dizer Santa Maria, *tupana*, *remireco*, que quer dizer Santa Maria, mulher de deus, e outros despropósitos semelhantes. Estava posto de joelhos, com os olhos no céu e as mãos levantadas e abertas como sacerdote que diz missa. (...) Andam estes pobres tão cegos com aquela que chamam a sua santidade, que totalmente teem para si que não há outra e que eles só são os que acertam, todos os outros e nós imos errados; pelas notícias que lá tem das coisas da igreja por alguns índios que fugiram dos portugueses, se foram pelo sertão adentro, batizaram os seus, posto que não na forma da igreja e a todos os homens põem o nome de Jesus e às mulheres Maria. Usam da cruz, mas com pouca reverência, e teem outras cerimônias ao modo da igreja. Tem modo de sacerdotes, aos quais obrigam a guardar castidade, na qual si faltam os depõem logo do ofício (...).

¹¹ Simão de Vasconcelos, *Crônica da Companhia de Jesus*, vol. I, Petrópolis, Vozes, 1977 [1663], p. 221.

Os vocábulos utilizados de um e de outro lado do encontro (*pai, santidade, tupana*) mostram que o esforço de tradução da alteridade chegou a construir uma nova síntese cultural. Já no começo do século XVII, a experiência da convivência e da tradução recíproca transformou em tolerância o que, no começo da evangelização, era visto como manifestação diabólica, por um lado, mortal poder xamanístico, por outro.

Essa experiência, adquirida em um século de evangelização dos Tupi, tornou-se preciosa na atividade missionária entre os “Tapuia” do sertão,¹² na metade do século XVII. As cartas jesuíticas e as relações capuchinhas sobre as aldeias dos Kariri das Jacobinas e do São Francisco descrevem suas “superstições” e, paralelamente, a atividade catequética e repressiva que levou a “extirpá-las”.

A documentação¹³ confirma o quanto já assinalado com respeito aos Tupinambá. Em sua descrição da mitologia e dos rituais indígenas, a “fonte” missionária é já o fruto de uma sobreposição de mediações e de traduções do “eu” para o “outro”, e vice-versa. A cosmologia indígena mostra, já na década de 1670, ou seja, poucos anos depois do início da catequese, o esforço de absorção da alteridade dos brancos e sua tradução em termos nativos. Os (poucos) relatos sobre “crenças” indígenas já apresentam versões cristãs, ou

¹² A de “tapuia” é uma categoria criada no próprio contexto colonial. As línguas não-tupi foram identificadas pelos colonizadores, junto com seus falantes, com o nome genérico — utilizado de forma contrastiva pelos mesmos tupi — de “tapuia”. O dos tapuia, então, é um universo percebido em oposição ao mundo tupi. Nas crônicas, a partir de Gândavo, à extraordinária homogeneidade cultural dos Tupi da costa se apunha a extraordinária diversidade cultural e lingüística dos povos do sertão: gente “de língua travada”, segundo a célebre expressão jesuítica. Outro elemento de caracterização da distinção tupi/tapuia é o geográfico: estes últimos são mais afeiçoados às entranhas “das brenhas e centro dos sertões”. Desde Gabriel Soares de Souza, a noção de tapuia constrói-se colada à noção de sertão, espaço do imaginário em que se desloca, cada vez mais longe, a alteridade bárbara, que a conquista e a colonização vão incorporando aos poucos, em posição subalterna, ao mundo colonial.

¹³ Os documentos sobre as aldeias do sertão, apresentados aqui, são, em sua maioria, inéditos, conservados no Arquivo Romano da Companhia de Jesus (ARSI). Alguns dos textos foram publicados por Serafim Leite (*História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa, Livraria Portuguesa — Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, vol. 5, pp. 311 e ss., 276 e ss. e 298 e ss.). Contudo, o estudioso jesuíta operou uma série de “censuras” sobre as cartas, nas partes que não transmitiam uma imagem particularmente edificante da missão jesuítica no sertão. Leite traduziu também muitos termos latinos com vocábulos de origem tupi, hoje consagrados pela etnologia (“*pajê*” por *venefici*, “cabana sagrada” por *templum*, e assim por diante). Finalmente, em alguns casos as descrições das cosmologias indígenas são omitidas, justamente por não serem “puras”, e sim já “sincréticas” (que é justamente o que interessa aqui). Por tudo isso, as traduções dos textos em latim são minhas.

cristianizadas, de temas mitológicos; melhor dizendo, já expressam aquele processo de “colonização do imaginário” (Gruzinski), ou de “hibridismo cultural” (Vainfas), ou, enfim, de tradução, que marca a percepção e a devolução, para o outro, da nova realidade colonial e missionária.

Tanto os capuchinhos quanto os jesuítas recuperaram a idéia, construída no século XVI, para os Tupi, da “noção confusa” de Deus. Podemos observar que a “confusão” atribuída aos índios é determinada pelo esforço de personalização, de identificação e de classificação (ou seja, de “racionalização”) do observador missionário, bem como pela sua (fracassada) busca de “crenças”.

A noção de “fé” é um produto histórico, não uma realidade ontológica.¹⁴ Os conceitos de Fé ou de Crença nascem da escolha cristã, onde a “profissão de fé” é a sua marca inseparável; pensemos, por exemplo, nos primeiros santos, cuja vida heróica e cujo martírio foram justamente o “testemunho de fé”, ou no *Credo*, que identifica até liturgicamente o catolicismo.¹⁵ Portanto, foi a religião (a cristã, no caso) que construiu historicamente a fé, não é a fé que identifica a religião. Contudo, o fideísmo cristão foi informando toda a cultura ocidental, chegando até as ciências contemporâneas da diversidade, a antropologia e a história das religiões, onde não é difícil encontrar o uso acrítico desses termos (“Os Tupi acreditavam em...”). Ora, se até nos textos contemporâneos de antropologia encontramos essa “fé na fé”, é tão mais claro que a confusão e a fragmentariedade das crenças dos “Tapuia” dependiam do fato de que entre eles não havia “crenças”, os únicos sinais que, juntamente com os altares e os templos, os missionários podiam reconhecer como elementos de uma bárbara “religião”.

Um problema análogo é o da personificação. Não apenas os “Tapuia” (bem como os Tupi) deveriam acreditar em algo, mas principalmente em *alguém*. É esse um outro aspecto da construção categorial que organiza a percepção da realidade. O problema da “religião” indígena foi sempre resolvido, desde os missionários do século XVI até uma certa etnologia religiosa contemporânea, induzindo o indígena a “personificar” algo que pode não ser

¹⁴ Esta discussão é característica da História das Religiões de marca historicista (não fenomenológica). Sobre a questão da “naturalização” de categorias históricas no domínio do religioso, cf. Ernesto de Martino, *Naturalismo e Storicismo nell' Etnologia*, Bari, Laterza, 1941, e Dario Sabbatucci, *La prospettiva storico-religiosa*, Roma, Il Bagatto, 1990.

¹⁵ A definição das diferentes comunidades de “crentes” como “confissões” (= profissões de fé) é cronologicamente próxima da época das descobertas (Dieta de Augusta, 1530) e certamente determinou o rumo da catequese nas Américas, inclusive a importância dada ao sacramento da “confissão”.

personificável, mas que é a única maneira de estabelecer uma comunicação com o campo religioso nativo.

Afinal, o que o missionário procurava no “outro” era o “pai nosso que está no céu”; o que encontrou foi transformado numa “crença em alguém” para, a partir daí, desenvolver seu projeto evangelizador. Isso aconteceu, como vimos, com *Tupã*, entre os Tupinambá, mas não aconteceu com os “tapuia” Kariri, para os quais, no catecismo do jesuíta Luís Mamiani, como no do capuchinho Bernardo de Nantes,¹⁶ o nome de Deus teve que ser, também, *Tupã*.

Se é de “crença” que se fala, ela não pode deixar de carregar em si a marca do ocidente cristão, que da “crença” é o inventor. Martinho de Nantes intitula significativamente o seguinte trecho “artigo de fé de sua religião”:

Eles me contaram várias vezes que o grande deus do céu, que eles chamam Touppart (sic) tinha mandado para a terra um grande amigo para morar com eles, e que vivia como eles, e vivia também nu. Parecia velho, mas não sentia as fraquezas da velhice. Chamavam-no o Grande Pai; recorriam a ele em todas as aflições, a que ele sempre dava remédio.¹⁷

Touppart, Tupan. É muito provável que Martinho de Nantes tenha lido os relatos de Claude d’Abbeville e de Yves d’Evreux, os capuchinhos franceses, que, no começo do século XVII, estiveram entre os Tupi (Potiguara) do Maranhão.¹⁸ O “grande deus” dos Kariri é, portanto, já o produto de várias leituras e traduções. Bernardo de Nantes, em sua extraordinária *Relation*, de 1702, referida aos anos oitenta e noventa do século XVII, relata:

Poder-se-ia dizer, também, que os índios chamados Chumimi tiveram antigamente algum obscuro conhecimento da Missão do Filho de Deus na terra. Eles dizem que Deus tinha dois filhos e que o menor, zangado com o maior, abandonou-o e fugiu. Depois de muitos anos o maior, sentindo a falta do irmão, falou para seu pai que ia até a terra procurá-lo. Ele veio e encontrou-o junto com seus descendentes, que o maltrataram muito e, depois de ter infligido

¹⁶ Luis Vicente Mamiani, *Catecismo da doutrina christã na Língua brasílica da Naçam kiriri*, Lisboa, 1698; Bernardo de Nantes, *Catecismo da língua kiriri*, Leipzig, Ed. fac-similar, 1896 [1702].

¹⁷ Martinho de Nantes, *Relação de uma Missão no Rio São Francisco*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979, p. 99. (*Rélation succinte et sincère de la mission di père Martin de Nantes*, Paris, 1706. Ed fac-similar, publicada por F. G. Edelweiss, Salvador, Tipografia Beneditina, 1952.)

¹⁸ Claude D’Abbeville, *Histoire de la Mission des Pères Capucins en l’Isle de Maragnon et terres circumvoisines*, Paris, Huby, 1614; Yves d’Evreux, *Voyage dans le nord du Brésil*, Paris, Franck, 1864.

muitos tormentos, amarraram-no a uma árvore onde morreu de sede, do que a mãe dele ficou muito aflita. Depois da morte, ele aparecia num lugar e nou- tro e, finalmente, eles o viram subir de novo para o céu, para cima de uma certa montanha, e depois disso não o viram mais.¹⁹

A busca de Bernardo é análoga à dos missionários do século XVI entre os Tupinambá, procurando as noções do dilúvio, da passagem de Tomé, da imortalidade da alma, ou seja, os “rastros” de um percurso de descendência, que, ligando os selvagens às tribos perdidas de Israel, à estirpe de Cam ou à pregação de São Tomé, pudessem conferir consistência à unidade do gênero humano e fundamento à *profecia* da pregação do evangelho entre todos os povos da terra.

Também uma carta jesuítica anterior aponta para o conhecimento con- fuso, “natural”, de Deus, entre os “Tapuia”.

Na sua natural barbárie, dizem que outrora Deus vivia no ar e que, querendo fazer a terra, retirou um pedacinho de terra de seu próprio corpo e fez, mistu- rado com saliva, uma massa, na qual assoprou com toda a força, fazendo gran- de estrondo, e de repente a terra, com todo seu peso, ficou suspensa. Então com as mãos tirou as raízes dos montes e provocou inundações das águas, das quais tiveram origem as fontes e os rios e o mar. Feito isso, acrescentam que de seu corpo emitiu um enorme raio, do qual foram fabricadas as esferas trans- parentes dos céus, o sol, a lua e as estrelas, e já que os céus estavam em volta, aí fixou sua morada; mas como enjoou da solidão, voltou para a terra e depois de penetrar no útero de Maria, nasceu dela e, levada a mãe ao céu, subiu de novo.²⁰

São os próprios jesuítas que nos fornecem elementos para entender esse “Gênese tapuia”: a passagem “dos nossos”, nos tempos passados, que, pos- sivelmente, se refere às entradas jesuíticas do final do século XVI. Assinala- mos, também, mais um “filtro tupi” na narrativa a respeito da esfera religio- sa dos “Tapuia”, análogo a *Tupã*: é o termo *abarê*, palavra tupi para indicar os padres jesuítas (que volta, nos catecismos kariri, no termo para indicar o pa- dre: *warê*):

¹⁹ O manuscrito da Relação de Bernardo de Nantes (*Relation de la Mission des Indiens Kariris du Brésil situés sur le Grand Fleuve de S. François du costé du Sud a 7 degrés de la ligne equinoxiale. Le 12 septembre 1702, pour F. Bernard de Nantes, capucin predicateur missionnaire appliqué*, sem numeração de página), incompreensivelmente ainda não publicado nem traduzido, encontra-se na biblioteca de José Mindlin.

²⁰ *Sexennium Litterarum 1651-1657*. ARSI, Bras. 9, f. 17.

Entre eles há notícia não obscura dos nossos, segundo a qual eles antigamente andaram por estas regiões e tentaram em vão a conversão destas gentes, e eles os chamam em sua língua *abaré*, porque costumam distingui-los dos outros que não são religiosos, pelo corte da barba.²¹

Foi, portanto, um cristianismo “tupinizado” que os “Tapuia” absorveram nas pregações volantes dos jesuítas, no final do século XVI, e que devolveram aos capuchinhos e, de novo, aos jesuítas, no século XVII. O Gênese bíblico, o conto evangélico da morte e da ressurreição de Cristo e a assunção de Maria estão aqui absorvidos e organizados numa ordem significativa de tipo mítico, entrando a fazer parte da origem do mundo (terra, céu e águas). A presença do Deus cristão é fundada pelo mito, junto com o mundo.

Quase vinte anos depois, em 1673, da aldeia de Santa Teresa (Cana-brava), o padre Jacob Cockle fala nas “superstições” dos Kariri:

Além de um Deus único, que fica no ar, a quem chamam Meneruru, veneram muitos santos, que chamam Nhisos: assim falou comigo um dos mais velhos: por Meneruru foi criado Cemacuré, cuja mulher de nome Eba, tocada pelo marido não de outra maneira que com uma varinha, pariu virgem Crumnimni, pai de todos os brancos. Chamam um outro filho de deus Ken BaBaré e outro Varikidzan, que festejam todo ano, ou cada seis meses com um rito ou jogos de oito dias, cobertos variamente ou com o corpo nu pintado.²²

Aqui, também, a cosmologia cristã é reinterpretada do ponto de vista nativo, ou melhor, a mitologia indígena se “abre” à incorporação de elementos novos, que possam dar conta da nova realidade dos brancos: uma “mitologia cristã” (o Deus celeste, uma Nossa Senhora que, virgem, tem um filho) funda a origem dos brancos. Ao lado dela, continua a existência das entidades kariri, a mais importante das quais é *Varakidzan*.

Na festa de *Varakidzan* (ou, noutras grafias, *Varakidran*, *Vuankidzan*, *Arachizâ*, *Erachizam*) concentrava-se, no tempo das missões, a atividade ritual dos “Tapuia” e seu mais irredutível apego à tradição: com efeito, essa é a cerimônia descrita com maiores detalhes e é contra ela que os jesuítas apon-taram seus esforços de extirpação da idolatria, já que nessa festa havia um “ídolo” (uma cabaça, contendo pequenas pedras e ossos) e, sobretudo, apa-reciam em força os *malefici*, os “feiticeiros”, enquanto chefes das cerimônias e enquanto adivinhos ou profetas. As cartas mostram que qualquer atentado

²¹ *Ibid.*

²² Jacobus Cocleus, “Carta ao P. Geral Oliva”, 20/11/1673, *ARSI*, Bras. 26, f. 32.

por parte dos jesuítas (a destruição da cabana sagrada, ou das flautas) levava à fuga para outras aldeias ou até a construção de aldeias novas.

A descrição da festa é muito comprida e não cabe transcrevê-la aqui. Vale apenas transcrever o trecho em que se fala justamente da construção de uma aldeia nova, onde um grupo “tapuia”, depois da destruição de seu *templum*, pelo padre, resolveu celebrar sua festa:

Como não se atrevem na aldeia, alguns deles construíram a meia légua daqui duas ou três casas; limparam uma área para a roda das danças e colocaram aí os partidários de Vuankidzan as pequenas posses. E como eles tinham ouvido eu falar em Roma, naturalmente sede do pai de todos, assim os partidários chamaram também Roma o novo povoado, naturalmente sede de Vuankidzan. E ali fizeram ritos pagãos.²³

Aqui também temos um exemplo extraordinário de apropriação “para si” do que se apresenta como “outro”: o termo Roma, centro da cristandade, passa a traduzir o sentido mais profundo da identidade dos “Tapuia”, que, nessas alturas, não pode mais prescindir da alteridade cristã.

Se os jesuítas concentraram seus esforços contra a festa de *Varakidzan*, por outro lado mostraram uma certa tolerância para com outros ritos, considerados menos perigosos, apesar de “bárbaros”, e assimilados aos “jogos” (*ludi*), conforme as indicações de Inácio e de Anchieta, voltadas para a manutenção das tradições “boas” dos indígenas. E foi justamente por aí que “passaram” os rituais cristãos. Basta pensar nas “disciplinas” (flagelações) da semana santa, descritas não apenas nas cartas jesuíticas, mas também na *Relation*, de Martinho de Nantes, a que os índios, e principalmente os jovens, se dedicam com tanto afinco. As flagelações eram um dos momentos cruciais da festa de *Varakidzan*.

Mas é no batismo, que os missionários aprenderam logo a usar como objeto de negociação, que se desdobrou completamente o processo de leitura e tradução da alteridade, pois é nele, e através dele, que se deu a identificação entre padres e xamãs. Com efeito, se o batismo passou a ser administrado com maior atenção e menor frequência pelos padres,²⁴ começou a ad-

²³ *Annuae litterae provinciae brasiliensis ab anno 1670 usque ad 1679*, ARSI, Bras. 9, f. 241.

²⁴ O conteúdo moderno do conceito de “missão” nasceu da crise do modelo de conversão, baseado no sacramento do batismo, administrado por predicadores fervorosos (como os franciscanos da primeira metade do século XVI). Esse excessivo entusiasmo e as decepções que se seguiram levaram à redação de documentos pontifícios, que, junto com a Bula de 1537, regulavam também, de uma forma menos simplista, a administração do batismo. O conceito pós-tridentino de missão, que teve nos jesuítas seus maiores realizadores, antepõe o sacramento

quirir, proporcionalmente, um valor terapêutico extraordinário. Inúmeros são os casos de curas “milagrosas”, operadas pelo batismo, sobre doentes à beira da morte. As fontes oferecem abundantes exemplos, onde o “milagre” não era necessariamente a cura da doença, mas podia ser também uma morte santa. De qualquer maneira, o batismo configura-se como o meio mais adequado para afugentar o Demônio: nesse sentido, está mais para um exorcismo do que propriamente para o sacramento que torna o homem membro da comunidade cristã; isso já lança luz sobre o papel do padre, que, nesse caso, se substitui ao de xamã, na cura da doença provocada pelos “espíritos”.

Nos relatos, aparece claramente o conflito com os xamãs pela gestão do poder de cura e pela oscilação dos indígenas entre uns e outros, para obter a saúde:

Um Tapuia tinha um filho gravemente doente. Foi ao padre, para ele impor as mãos sobre o doente e rezar rezas de igreja por ele. Feito isto, o pai chamou outro Tapuia, para que sarasse o doente com as cantilenas gentílicas. Sabido isto, o Padre chamou o pai e censurou ele, que ouviu envergonhado a repreensão e prometeu não fazer nunca mais algo parecido.²⁵

A procura do batismo como instrumento cerimonial para obter *saúde*, conforme a noção tradicional de cura xamanística, está clara neste trecho:

Entrando este ano de 1673, chegando às nossas portas, uma mulher cujo filho eu tinha batizado pouco antes, disse para mim: ‘vejo que aqueles que são lavados à fonte sagrada gozam de boa saúde, eu também quero ser batizada’. Depois de educada então aos mistérios da fé e sobre o outro fim, de longe mais nobre, pelo qual o batismo é desejável, batizei-a junto com o marido. Pouco depois o menino enfraqueceu até quase à morte. Esta mãe amedrontada retrocedia frente à nossa vista e como era assídua na igreja, ali mesmo, entre as outras preces li o evangelho de João apóstolo sobre a cabeça do menino e a despedi, esperando em Deus, o menino começou a melhorar e está bem. Neste tempo, embora fizesse o mesmo com a filhinha de outro, trabalhando com grande risco, a mãe, sem nenhuma fé em Deus, levou a inocente ao seu curador, distante 3 milhas daqui, ainda viva, e depois de dois dias a trouxe de volta morta.²⁶

da confissão, enquanto cura da alma e consciência do pecado, ao batismo, considerado inútil, sem um adequado preparo (cf. Adriano Prosperi, *Tribunali della Coscienza. Inquisitori, Confessori, Missionari*, Torino, Einaudi, 1996). Depois dos primeiros anos de catequese entre os índios no Brasil, a orientação para os jesuítas (e também, mais tarde, para os capuchinhos) foi a de não batizar logo adultos, a não ser *in articulo mortis* (em ponto de morte).

²⁵ *Annuae litterae provinciae brasiliae ab anno 1665 usque ad 1670*, ARSI, Bras. 9, f. 207 v.

²⁶ Jacobus Cocleus, “Carta ao P. Geral Oliva, 20/11/1673”, ARSI, Bras. 26, f. 33.

Justamente essa sobreposição, ou melhor, essas identificações de papéis entre xamã e padre, junto com a ambigüidade do próprio batismo, enquanto cerimônia de cura, fizeram com que o batismo, algumas vezes procurado como fonte da saúde, noutras ocasiões fosse temido, enquanto veículo de morte: “Acreditavam que o batismo dado aos moribundos fosse uma horrível feitiçaria, que levava à morte, por isso os gentios escondiam seus filhos quando estavam doentes, para que os sacerdotes missionários não os achassem”.²⁷

Martinho de Nantes, que relata as várias ocasiões em que foi quase morto por ser “feiticeiro”, escreve:

(...) depois de um ano de permanência, havendo sobrevindo uma espécie de peste, que matou diversos, batizava os que encontrava em risco de morte, instruindo o melhor que podia e julgando de suas boas intenções pela assiduidade das orações. Mas, como eles notaram que todos os que eu batizava morriam, vários deles, pelo temor da morte, não queriam ser batizados e nem por isso deixaram de morrer.²⁸

Veículo de morte por um lado, instrumento de salvação eterna por outro, em muitos relatos jesuíticos, o batismo fechava — com as esperanças de salvação — uma vida de pecado e ofensa a Deus, que mostrava, assim, seu castigo e seu perdão, principalmente para quem não aceitava a fé cristã e a autoridade dos padres, cujo poder estava justamente nessa faculdade (xamanística) de dar, simultaneamente, a vida e a morte.

Nos dois catecismos kariri, aparecem longas listas de “abusões gentílicas”, condenadas como pecados mortais. Todas elas envolvem os feiticeiros mas, a bem ver, trata-se, na maioria dos casos, dos rituais que o próprio missionário realizava. Mais uma vez, a distinção entre um e outros passa pela oposição verdade/mentira, ou melhor, verdade/aparência. Os xamãs, como instrumentos do Demônio (o “símio de Deus”), são a imagem diabólica e distorcida da realidade de Deus, cujo instrumento é o padre.

No “Roteiro para a Confissão”, do catecismo de Bernardo de Nantes, há indicações detalhadas sobre as perguntas a fazer a respeito do primeiro mandamento:

(...) Fisestelhe [a Deus] oração? Pedistelhe que vos deparasse caças? Não vos lembraríeis mais por ventura das abusões de vossos antepassados? Não teríeis

²⁷ *Annuae litterae ex Brasilia anno 1693*, ARSI, Bras. 9, f. 379.

²⁸ Martinho de Nantes, *op. cit.*, p. 10.

cantado o waiwca (que he cãto supersticioso), ou outras cantigas de Pagãos? Pintaste-vos por v?tura de Junipapo, ou de Urucu? Fostes cantar o Sophoniu? (he cantar dissoluto, & barbaro, quando banquetão). Toldastes vos de vinho nelle? Lembraste-vos de vossos antigos deuses, Badze, Wanaguidze e Politão? Fostes fazer vossa antiga confissão ao mato? (...) Chamastes por ventura aos feiticeiros, para assoprar e bufar sobre vossos parentes doentes? Consultastes as bruchas para adivinharem? Semeastes cinzas à roda da cama dos doentes para afugentar ao diabo?²⁹

O discurso dos missionários, então, “filtra”, através da oposição fundamental verdade/mentira, uma série de práticas que acabaram passando da jurisdição xamanística à católica, permanecendo fundamentalmente as mesmas: a confissão (que passa do mato ao padre), a cura (das cantigas pagãs ao batismo e às rezas católicas), o afastamento do “diabo” (das cinzas à água benta), o uso do vinho (da bebedeira “gentílica” ao vinho da missa), o culto à “divindade” (de *Badzé*, *Wanaguidze* e *Politão*, entidades míticas kariri, à Trindade, onde o “pai” é *Tupã*).

Além da cura, da gestão do culto e da confissão, os padres assumiram mais duas prerrogativas fundamentais dos “feiticeiros”: a profecia e a capacidade de fazer chover. No primeiro caso, eles se tornavam profetas de morte para quem não se sujeitava a Cristo:

Tendo-os eu apanhado em flagrante de noite e suspeitando das vãs cerimônias, eu predisse a morte da menina se eles não parassem. Eles teimavam em continuar a festa. E ela, depois de purificada à fonte sagrada, foi para o céu depois de dois dias.³⁰

Dous outros foram ainda assassinados miseravelmente pouco tempo depois que eu lhes houvesse dito que Deus não tardaria a castigá-los (...).³¹

Mas é na invocação da chuva que se desdobra todo o poder dos padres:

A grande seca tinha queimado os campos e as sementes negavam o fruto esperado. Com grandes preces os índios imploraram ao padre para ele pedir chuvas a Deus. O Padre reuniu uma multidão em volta dele no meio da aldeia, no início da noite, para recitar as ladainhas dos santos. Eis que, no romper do dia, juntar-se as nuvens e chover, mas a chuva foi tanta quanto os desejos dos índios, e quanto mais eles recitavam ladainhas, mais o céu respondia com chuva.³²

²⁹ Bernardo de Nantes, *op. cit.*, pp. 128-30.

³⁰ *Annuae Litterae provinciae brasiliensis ab anno 1670 usque ad 1679*, ARSI, Bras. 9, f. 241.

³¹ Martinho de Nantes, *op. cit.* p. 21.

³² *Annuae litterae provinciae brasiliae ab anno 1665 usque ad 1670*, ARSI, Bras. 9, f. 208.

A maior preocupação do povo do sertão, a falta de chuva, foi, logo no início, portanto, canalizada para o interior da liturgia cristã, junto com o outro grande flagelo da época, a varíola: nos dois casos, era o padre o intermediário entre os índios e Deus, a quem os índios impetravam a salvação.

Da festa aos rituais funerários, os “Tapuia” elaboraram estratégias que oscilavam entre recusa e aceitação, entre fuga para conservar as tradições e escolha de submeter suas existências a um poder extra-humano, sentido como maior: o do Deus cristão e de seus agentes. Daí as rápidas conversões, as penitências públicas, as rezas, principalmente para a seca e a varíola. Não podemos esquecer, de fato, que o contexto em que se deu a catequese foi um contexto de conflitos e mortes (que culminaram na chamada “Guerra dos Bárbaros”), de fome, de descimentos e de ataques dos curraleiros. Tanto as missões capuchinhas quanto as jesuíticas foram alvo da perseguição dos poderosos senhores da Casa da Torre, nos anos 60 e 90 do século XVII. Por outro lado, os próprios fundamentos simbólicos e sociais do mundo “tapuia” foram os mais afetados pela pregação jesuítica: a proibição das cerimônias, a imposição do casamento monogâmico, a invocação do castigo divino, sob forma de morte e doença, sobre os costumes tradicionais e os depositários do sagrado, definidos como “infames superstições” e “operadores do mal”. Nesse contexto, junto às estratégias de sobrevivência física, houve a exigência cultural de refazer simbolicamente o mundo. Se mitos e ritos davam sentido ao mundo, foi justamente nessas condições de “fim de mundo” que eles puderam e tiveram que ser refeitos, “recontados” com uma nova linguagem, que englobava a dimensão dos brancos e a dos missionários.

Um último aspecto desse processo de leitura e tradução reside na questão terminológica: no caso das aldeias dos “Tapuia”, as cartas apresentadas podem oferecer algumas indicações sobre o uso que da língua foi feito pelos jesuítas e sobre os termos dessa “tradução”. Nas cartas latinas, a terminologia é de grande interesse para entender a que tipo de universo simbólico remete a “realidade” registrada pelos padres. Um século depois de sua elaboração, para o caso dos Tupi, ela mostra a radicalização de certos temas e o desaparecimento de outros. Por exemplo, não há mais a ambigüidade do português em definir “santidades” ou “profetas” ou xamãs. O termo latino utilizado é inequívoco: *malefici* ou *venefici* (conforme o *Malleus Malleficarum*, 1486), enquanto o xamã principal da cerimônia de *Varakidran* é *archiveneficus*.

A ambigüidade, por outro lado, permanece na hora de definir os próprios seres cultuados, que são, alternativamente, *daemones* ou *dei*, ao passo que

a cabana do culto é *tugurium* ou *templum*. Ainda, as práticas rituais tradicionais são definidas, às vezes sem meios-termos, como “idolatria”, mas permanece, com toda sua carga de ambigüidade, o termo *sacra*, que, além de indicar as “coisas sagradas” da religião cristã, é também o termo usado pelos padres da Igreja para definir as práticas pagãs do ocidente pré-cristão.

Finalmente, a definição de alguns rituais “não-idolátricos”, como *ludi*, jogos, aparentemente em obediência ao preceito de manter os costumes “saudáveis” dos índios, oferece um exemplo de negociação constante do espaço que podia e do que não podia ser ocupado pela catequese. Afinal, o perigo de que os índios abandonassem a aldeia e fugissem para o mato ou para outras aldeias, chefiados por seus *malefici*, estava sempre presente, como mostram alguns episódios relatados nas cartas.³³

Percebe-se, aqui, que, nessas oscilações terminológicas e conceituais, não foi estranho o modo de receber e interpretar a mensagem cristã pelos próprios “Tapuia” e, por outro lado, sua irredutibilidade no apego a certos “costumes dos antepassados” (*mores maiorum*). Pensemos, por exemplo, nos dois “Gêneses tapuia”, os mitos, que reorganizaram os ensinamentos cristãos a partir da cosmogonia nativa, e, também, na interpretação indígena do batismo, tido como letal, tanto que as crianças doentes eram escondidas, para evitar o sacramento *in articulo mortis*, mas, por outro lado, procurado, como mostra o episódio da mulher, narrado por Jacob Cockle.

Mas o sentido do sacramento é outro: a mulher quer ter mais saúde. Juntam-se aqui duas traduções. A primeira é a leitura do poder missionário, nos termos do poder xamanístico: os xamãs tratavam das doenças nos rituais de cura, assim como faziam os padres com o batismo. A segunda é a própria tradução missionária do batismo, necessário, como eles dizem, *ad indorum salutem*, para a salvação dos índios: na língua latina, o termo *salus* traduz tanto “salvação” quanto “saúde”. Poderíamos perguntar-nos quais vocábulos da língua kariri foram utilizados para traduzir o latim *salus*.

Para concluir, parece-me que esses exemplos mostram que a linguagem religiosa foi o terreno de mediação, onde cada cultura pôde procurar, e

³³ Bernardo de Nantes é certamente o mais lúcido dos evangelizadores com relação à negociação permanente: “Para tirar aos poucos deles, sem impedir de se divertir, o costume que tinham antigamente, de celebrar festas supersticiosas e diabólicas, nos opomos apenas às que eram más, mudando o motivo delas. Assim, os banquetes que faziam em louvor de falsos deuses, *Politun* ou *Ûranaquidzé*, eles fazem hoje religiosamente em louvor dos santos de que levam o nome” (*op. cit.*).

encontrar, o sentido do “outro” e elaborar estratégias de adaptação, recusa e resistência cultural. Se, por um lado, não se pode negar à realidade colonial seu caráter de “dado” imposto às sociedades indígenas, por outro lado, é tarefa da antropologia histórica a identificação dos processos e dos instrumentos através dos quais se tornou uma construção cultural negociada.