

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH
PROGRAMA DE DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

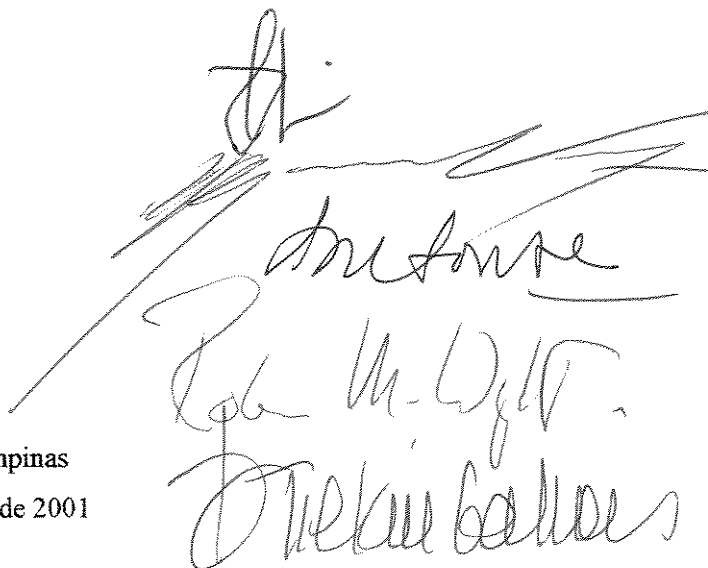
UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
MARIA CRISTINA POMPA SEÇÃO CIRCULANTE

RELIGIÃO COMO TRADUÇÃO
Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Antropologia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas sob a
orientação do prof. Dr. John Manuel Monteiro

Este exemplar corresponde à
redação final da tese
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
11/5/2001

Campinas
Maio de 2001



The image shows several handwritten signatures in black ink. At the top is a large, stylized signature. Below it is a signature that appears to be 'John Manuel Monteiro'. Underneath that is another signature, possibly 'Lop M. Dylt'. At the bottom is a signature that appears to be 'Dreku Barros'.

DE BC
CHAMADA:
F/UNICAMP
P772r
Ex.
0 BC/ 45232
16-392101
 D
R\$ 11,00
07-08-01
PD

100158314-8

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

P772r Pompa, Maria Cristina
Religião como tradução : missionários, Tupi e "Tapuia" no
Brasil colonial / Maria Cristina Pompa. - - Campinas, SP : [s.
n.], 2001.

Orientador: John Manuel Monteiro.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios da América do Sul - Religião. 2. Índios da América
do Sul -- História. 3. Jesuítas -- Missões -- Brasil. 4. Brasil --
Nordeste -- História. I. Monteiro, John Manuel. II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

RESUMO

Este trabalho traz uma análise histórico-antropológica do processo de encontro entre indígenas e missionários no Brasil colonial. A pesquisa visa reconstruir os percursos históricos específicos através dos quais horizontes culturais diferentes (a religião cristã ocidental, por um lado, e os sistemas mítico-rituais indígenas, por outro) constituíram-se como instrumentos conceituais para construir o sentido do “outro”, que a realidade colonial colocava como problema. Identificando as linhas essenciais da releitura e da rearticulação destes horizontes, a tese procura mostrar que o encontro entre a religião ocidental e o mundo simbólico indígena foi, mais do que a simples imposição da primeira e o cancelamento do segundo, um processo de tradução recíproca, em que os símbolos de um e de outro constituíram uma linguagem de mediação. O que se propõe é uma análise que compara dois momentos sucessivos deste encontro: o primeiro entre missionários, viajantes e índios tupinambá do litoral, no século XVI, e o segundo entre missionários e índios “tapuia” do sertão do nordeste, nos séculos XVII e XVIII. O primeiro momento tem como pano de fundo o contexto cultural do debate filosófico e religioso sobre a natureza dos selvagens e a possibilidade de sua catequese. O segundo momento envolve uma análise das fontes voltada para uma nova leitura da história do sertão e de seus habitantes. A comparação mostra diversos processos desencadeados pelo encontro: em primeiro lugar, o processo de construção da “religião dos selvagens”, no século XVI, a partir da adaptação dos esquemas conceituais medievais e renascentistas, processo este que de alguma forma acabou influenciando nas ciências sociais contemporâneas; em segundo lugar, as transformações internas ao projeto missionário, ao longo de dois séculos, em suas relações com os objetivos catequéticos, com a realidade política colonial e com grupos indígenas diferentes; em terceiro lugar, as diferenças nas estratégias de sobrevivência cultural e física dos diversos grupos indígenas, abrangendo a recusa, a aceitação e a transformação da mensagem cristã a partir de seus próprios universos simbólicos.

ABSTRACT

This thesis presents an historical-anthropological analysis of the encounter involving Indians and European missionaries in colonial Brazil. The text seeks to reconstruct specific historical trajectories through which distinct cultural horizons (Christianity, on the one hand, and the mythical and ritual universe of indigenous peoples, on the other) developed conceptual tools used in constructing a meaningful “other”. In identifying key elements for rethinking these horizons, this thesis purports to show that the meeting between Western religion and the symbolic universe of the Indians was far more than the simple imposition of the former or the total subversion of the latter; actually, it involved an intricate process of reciprocal translation, in which symbols from both traditions provided an idiom of mediation. Adopting a comparative focus, this work analyzes two successive moments of this encounter: first, between missionaries, colonists, and Tupinambá Indians along the coast during the sixteenth century, and second between missionaries and “Tapuia” Indians in the northeastern *sertão* (backlands) during the seventeenth and eighteenth centuries. The first situation is discussed against the backdrop provided by the cultural context of the sixteenth-century philosophical and theological debate over the nature of the savages and the prospects of their conversion to Christianity. The second situation requires a more elaborate analysis of documentary sources in order to reconstitute the little-known history of the *sertão* and its inhabitants during this period. In each situation, the encounter unleashed various processes. First of all, the sixteenth-century experience involved the construction of a “religion of the savages”, based on the adaptation of medieval and renaissance conceptual schemes, which in fact have also influenced modern social science formulations. Second, missionary strategies and procedures underwent significant changes over the first two centuries, with respect to their goals regarding conversion, their relationship with broader colonial policies and agents, and their relations with different indigenous societies. Third, indigenous groups themselves adopted different strategies for physical and cultural survival, which involved either refusing, accepting, or transforming the Christian message based on resources derived from their own symbolic universe.

Para Sigis,
que não sabia de antropologia,
mas gostava de história.

“Aquele cultura foi destruída. Respeitar nela o resíduo de indecifrábilidade que resiste à qualquer análise não significa ceder ao fascínio idiota do exótico e do incompreensível. Significa simplesmente aceitar uma mutilação histórica da qual, num certo sentido, somos vítimas também”.

(Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, 1976.)

AGRADECIMENTOS

A John Monteiro, pela orientação, pela confiança, pela segurança.

A Emília Pietrafesa, pela paciência, pelo cuidado.

A Robin Wright, pelo diálogo.

A Adone Agnolin, pela lembrança das raízes.

A Nicola Gasbarro, pelo crescimento das raízes.

A Laura de Mello e Souza e Ronaldo Vainfas, pela competência.

Aos padres De Cock, SJ, e Isidoro Agudo, OFM, pelo acesso aos tesouros.

A José Mindlin, pela sabedoria.

A Isabelle Braz, Regina Celestino, Vittorio Consiglio, Antonieta Vieira, Renata Paoliello, pela amizade.

A Almir Diniz, pela cumplicidade.

A Walmir, Rô, Sofia e Luisa Biella, pela existência.

A Maria Alice Brandão, pelo abrigo.

A Paola Franciosi, pela correspondência.

À Fapesp, pelas sobrevivências.

A todos os outros, pela tolerância de minha distração.

E, sobretudo,

A Sandra Vezzulli, a mamma, pela espera.

A Mondino Pompa, Sigis, pela memória.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
PRIMEIRA PARTE - SÉCULO XVI: OS TUPINAMBÁ.....	15
CAPÍTULO 1. O ENCONTRO E A TRADUÇÃO	17
Os viajantes e seus selvagens	19
A religião dos Tupinambá.....	26
CAPÍTULO 2. TERRA DE MISSÃO.....	45
A missão no Brasil	45
Linguagens e traduções	78
CAPÍTULO 3. O “PROFETISMO TUPI-GUARANI”: UM OBJETO ANTROPOLÓGICO	93
A construção do profetismo	94
Sociologia e antropologia	104
A perspectiva histórica.....	122
CAPÍTULO 4. TEXTOS E CONTEXTOS.....	132
As migrações tupinambá.....	136
Leituras e traduções	150
CAPÍTULO 5. MITO, RITO E HISTÓRIA	165
Os <i>caraibas</i> e suas cerimônias.....	168
Cosmogonia e Catástrofe entre os Tupinambá	181
SEGUNDA PARTE - SÉCULO XVII: OS “TAPUIA”	197
CAPÍTULO 6. O SERTÃO: A OCUPAÇÃO DO ESPAÇO.....	199
O sertão do Nordeste no século XVII.....	200
Os holandeses e seus aliados	207
CAPÍTULO 7. OS “TAPUIA”	221
Uma etnografia histórica.....	221
A Guerra dos Bárbaros.....	270
CAPÍTULO 8. MISSÃO NO SERTÃO	298
Os capuchinhos.....	304
Os jesuítas	321
Outras ordens	337
CAPÍTULO 9. A RELIGIÃO “TAPUIA”	344
Fragmentos de um universo simbólico.....	344
Catequese nas aldeias.....	391
À guisa de conclusão.....	434

EPILOGO	437
BIBLIOGRAFIA	440
Fontes manuscritas	440
Fontes impressas	440
Fontes secundárias	443

Mapas, tabelas e ilustrações

Sertões da Bahia e de Pernambuco (Antonil)	202
Mapa etnográfico do Nordeste do Brasil (Hemming)	220
Homem e mulher tapuia (Wagner – Marcgrave)	250
Ilhas do São Francisco (Martinho de Nantes)	303
Missões do São Francisco (Edelweiss)	307
Mapa jesuítico (Carres)	320
Lista das missões na Bahia em 1758 (Caldas)	343

Abreviaturas

ABN	Anais da Biblioteca Nacional
AN	Arquivo Nacional do Rio de Janeiro
ARSI	<i>Arquivum Romanum Societatis Iesu</i>
DH	Documentos Históricos da Biblioteca Nacional
RIHGB	Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro
RIAGB	Revista do Instituto Arqueológico Geográfico Pernambucano

INTRODUÇÃO

Quando se fala em indígenas e missionários no Brasil colonial, o que se evoca imediatamente são as cartas de Anchieta e Nóbrega, a narrativa de Cardim, os Tupinambá e suas migrações em busca da “Terra sem Mal”. Com efeito, a esmagadora maioria dos trabalhos sobre índios, religião e catequese durante a época colonial focalizam exatamente estes assuntos por duas razões: uma prática e uma teórica.

A razão prática diz respeito às fontes: o material sobre os Tupinambá parece inesgotável. De Thevet a Léry, de Nóbrega a Cardim, de Soares de Sousa a d’Abbeville, até Montaigne e Muratori, todos os autores do século XVI e XVII descreveram em minúcias este incrível “outro”, canibal e profeta, que a descoberta da terra de Santa Cruz colocava como problema para o mundo ocidental. Já a razão teórica tem a ver com o costume, difundido entre historiadores e antropólogos, de configurar o encontro entre os missionários e os indígenas na época colonial como uma choque entre dois blocos monolíticos, um impondo seus esquemas culturais e religiosos e o outro absorvendo-os, sendo destruído (ou aculturado) por eles ou, no máximo, “resistindo”. Neste sentido, a oposição Jesuítas-Tupinambá, uns demonizando, aldeando e catequizando, os outros resistindo em volta de sua imutável tradição, responde bem a este modelo

Juan Carlos Estenssoro (1999) afirma que a antropologia e a historiografia tendem a construir uma imagem errônea da sociedade colonial, onde índios e missionários aparecem como esferas opostas e irreduzíveis: os primeiros procurando permanecer o mais perto possível ao que eram antes da conquista, os segundos tentando a todo custo assimilar a população local para melhor dominá-la. O olhar do ocidente (historiador e antropólogo) tende a congelar os índios e tirá-los da história, mas da mesma forma coloca a religião ocidental sob o domínio da história de longa duração. No esquema interpretativo que opõe resistência e dominação, o catolicismo

é visto como um sistema imutável, tanto quanto a suposta fé pré-colombiana dos índios. Pelo contrário, a riqueza das fontes americanas mostra um mundo de rápidas mudanças, tanto na população indígena e suas crenças, quanto na redefinição constante dos conteúdos da evangelização.

A mesma idéia de “duplo movimento” informa esta pesquisa. As fontes sobre o Brasil colonial mostram também a dialética do encontro na qual há um constante trabalho de transformação no plano das práticas e dos símbolos, onde as primeiras veiculam os segundos e são, ao mesmo tempo, determinadas por eles. Este processo tem suas raízes nos primeiros contatos entre missionários e Tupinambá do litoral, no século XVI, mas não se esgota com a virada do século, onde termina a maioria dos estudos, mesmo recentes. Nem termina com a extinção ou a assimilação dos Tupinambá.

A dinâmica do encontro simbólico, e concreto, entre indígenas e missionários continua, de outras formas, em outros lugares e com outros índios. Esta tese é uma proposta de estudo desse processo, sem esquecer obviamente das relações de poder, mediante a inserção, no panorama das pesquisas sobre o mundo indígena colonial, de uma outra dimensão, a ser analisada comparativamente à dos Tupinambá do litoral do século XVI: a dos “Tapuia” do sertão do nordeste no século XVII¹.

Um aspecto negligenciado nos estudos sobre o Brasil colonial, depois das memoráveis páginas de Capistrano de Abreu, é a construção da colônia no sertão. Muito recentemente, o trabalho de Pedro Puntoni sobre a chamada “Guerra dos Bárbaros” (1998) descortinou este universo, até então conhecido apenas pela historiografia regional, mostrando o papel fundamental exercido pelos grupos indígenas na gestão do Brasil-colônia no nordeste semi-árido, quer como aliados dos portugueses, quer como “inimigos”, resistindo à penetração do gado e do poder colonial nos sertões.

Os Janduí, os Payayá, os Paiacú, os Kariri e os outros “Tapuia” apresentados nas páginas de Puntoni, entretanto, parecem desaparecer com o fim da guerra: os que

¹ O uso das aspas para o termo “Tapuia” se justifica pelo fato de ser este, como veremos, uma categoria colonial e não um etnônimo.

sobreviveram teriam sido engolidos pelas aldeias missionárias e, depois, diluídos na população cabocla. Eles se configuram como atores do processo de construção da colônia sem que, porém, apareça um “ser Tapuia”, ao mesmo título do “ser Tupinambá”, já trabalhado por muitos historiadores. O desafio desta pesquisa, portanto, é justamente o de fazer emergir, a partir dos documentos coloniais, este “ser Tapuia”, ou melhor, o quanto do “ser Tapuia” mudou e foi mudado - e não apenas aniquilado - pelo “ser português” e pelo “ser missionário”, no momento do contato e ao longo da catequese.

Como todas as pesquisas, esta também nasceu de uma curiosidade e de uma insatisfação, surgidas durante um trabalho anterior sobre os movimentos sócio-religiosos do sertão contemporâneo, os chamados “messianismos rústicos” brasileiros (Pompa, 1995). Aquela pesquisa mostrou que as manifestações “messiânicas” do Nordeste são incompreensíveis fora do sistema simbólico - o que poderia ser definido como a “Cultura do Fim do Mundo” - em que se traduz o catolicismo popular sertanejo. A curiosidade, portanto, foi a de entender a gênese, histórica e cultural, deste catolicismo.

A insatisfação foi um desdobramento da curiosidade: todos os estudos sobre o sertão que envolvem a dimensão simbólica, ou religiosa, partem já do “dado” da religiosidade penitencial e sofredora, como se esta fosse inscrita *ab imis* na alma e na carne do sertanejo. Indicações sobre a “escatologia sertaneja”, vista como parte central do sistema cultural regional, aparecem constantemente - mas sempre de uma forma residual. O discurso sobre a religião, ou melhor, o “misticismo”, corre paralelo ao discurso sobre o “atraso” sertanejo - e, aliás, o define. Falar em sertão é falar em Pedra Bonita, Canudos, Caldeirão, nas procissões de penitentes e no fim de mundo. Mas esse universo religioso permanece em uma posição de constatação fenomenológica, sem que nenhuma das categorias interpretativas privilegiadas pelos autores consiga dar conta dele. O religioso, o simbólico parecem não ter o mesmo estatuto explicativo do “político”, do “social”, do “econômico”, do “psicossocial”, e assim por diante

A primeira pista de investigação foi dada por um trabalho de Roger Bastide (1975), em que o sociólogo afirma que no sertão a religião é tão trágica e torturada

quanto a paisagem: religião de cólera divina, de penitência e de apocalipse. Num solo em que a seca encena imagens do Juízo Final, o penitente, vergastado pelas disciplinas, lava com seu sangue os pecados do mundo e o profeta substitui o padre. Bastide foi o primeiro a fazer a coligação histórica entre “fanatismo” nordestino, raízes mitológicas indígenas e pregação missionária, afirmando que o elemento cristão, cujo ponto alto eram o sofrimento e a punição dos pecados, substituiu o elemento indígena e, quando ‘os irmãos pregadores partiram, profetas leigos os substituíram, anunciando o fim do mundo.

Minha hipótese de trabalho, portanto, era a de que os conjuntos simbólicos de caráter apocalíptico e penitencial da religiosidade popular sertaneja fossem o resultado de uma dinâmica histórica complexa, que tinha no encontro entre as culturas indígenas (cosmologizantes e mitificadoras) e a cultura ocidental (historicizante e providencialista) e em suas categorias peculiares de leitura e interpretação das “alteridades” humanas, seu ponto de partida. Estava também convencida de que as figuras matriciais dos pregadores errantes (os “conselheiros”) estivessem, por um lado, nos missionários que percorriam os sertões no século XVII e, por outro, nos xamãs indígenas, que muitas fontes descreviam como “errantes” e “andejos”. O “profetismo tupi-guarani” oferecia um ponto de partida significativo para pensar na apocalíptica indígena como raiz cultural, passada pelo filtro católico, da apocalíptica camponesa.

A partir desta hipótese, comecei a pesquisar as fontes sobre o movimento de evangelização no sertão, a partir no século XVII. A área escolhida compreendeu a bacia do baixo-médio e baixo São Francisco com a região das ilhas e sertões adjacentes: principalmente o “sertão de fora”, constituído pela região das Jacobinas (entre os rios Vasa Barris e Paraguaçu) e algumas áreas específicas dos “sertões de dentro”, como a serra de Ibiapaba, no Ceará, e a região do Apodi e do Açu, no Rio Grande do Norte. A razão desta escolha foi a quantidade do material existente a respeito destas regiões, principalmente as cartas jesuíticas das aldeias missionárias das Jacobinas e do São Francisco e as relações capuchinhas das missões das ilhas do São Francisco.

Mas, como freqüentemente acontece, no decorrer do trabalho a pesquisa tomou outro rumo, devido a duas ordens de fatores, reconduzíveis à problemática da tradução.

Em primeiro lugar, a pesquisa de arquivo (principalmente no Arquivo Romano da Companhia de Jesus) revelou a existência de uma massa enorme de correspondência sobre o sertão, em sua maioria inédita, ou publicada de forma resumida ou mutilada e, portanto, não satisfatória. O estado de conservação dos documentos, a peculiaridade das grafias, o freqüente uso de abreviações e o fato de que todas as cartas eram em latim tornou lenta e problemática a simples transcrição e, muito mais, a tradução dos documentos. Foi portanto necessário fazer alguns cortes, principalmente cronológicos, no projeto inicial, que previa a extensão da pesquisa até o século XIX.

A documentação jesuítica termina, obviamente, com a expulsão dos inacianos, em 1759, enquanto as fontes capuchinhas, escassas sobre o século XVII (com exceção das relações de Martinho e Bernardo de Nantes), se tornam extremamente ricas no século XIX. Como as fontes privilegiadas foram as jesuíticas, por razões que se tornarão claras no trabalho, a pesquisa pode-se considerar concluída com o fim das aldeias missionárias, na metade do século XVII. Ficou para uma fase futura o exame da documentação sobre o século XIX e as “santas missões”, onde é possível identificar mais claramente os temas apocalípticos e milenaristas que permeiam hoje a religiosidade popular sertaneja e que não se encontram de uma forma tão evidente na documentação jesuítica do século XVII, como eu tinha imaginado .

A segunda ordem de considerações remete ao plano epistemológico. A riqueza do material fez explodir um problema: o do encontro e da tradução entre sistemas simbólicos, os ocidentais e os indígenas, com certeza desiguais do ponto de vista de seu poder de imposição, mas que de qualquer maneira, para além do choque, entraram em comunicação. A tese acabou se tornando fundamentalmente, portanto, uma pesquisa sobre a construção do sentido do outro, ou seja, sobre os códigos colocados em jogo, de um e de outro lado do encontro colonial, para entender a alteridade humana que penetrava de uma forma tão inusitada e violenta no mundo e no fluir da história, criando para tanto novos universos simbólicos com os fragmentos

dos tradicionais. Este mundo e esta história já estavam “ditos” e “escritos” com uma linguagem peculiar, a da Sagrada Escritura, da Escolástica e dos documentos eclesiásticos, por um lado, e a dos mitos e dos rituais, por outro. O encontro fez com que este mundo acabasse, e esta história fosse recontada e reescrita, com linguagens que, procurando manter a mesma gramática, tiveram porém que incorporar termos próprios do “outro”.

Assim sendo, o “profetismo tupi-guarani”, que originariamente tinha sido pensado como um plano comparativo de tipo morfológico, acabou sendo uma dimensão comparativa mais rica, englobando também uma análise processual. Com efeito, é impossível pensar na evangelização no sertão, sem ter com clareza a noção do que foi a evangelização no litoral: aquela é fruto desta, de seus erros e de seus acertos. Sobretudo, a evangelização no sertão realizou-se a partir de um modelo que se criou no litoral do século XVI e que foi submetido a verificação e ajustes nas aldeias sertanejas do século XVII.

A proposta metodológica da comparação Tupi-Tapuia segue o método histórico-comparativo da escola italiana de História das Religiões, que considera os fenômenos religiosos como produtos históricos, fundando-se sobre o fato objetivo do constante - lento ou rápido, gradual ou radical - mudar das culturas. Mediante a comparação, este método quer compreender o porte de cada solução cultural, através do confronto com a situação anterior e com outras soluções escolhidas por outras sociedades em situações análogas, nunca idênticas (Brelich, 1979).

Por isso, a dimensão comparativa dos Tupinambá é ao mesmo tempo vertical, permitindo acompanhar o processo de transformação da noção de missão no Brasil, e horizontal, levando à identificação de processos diferenciados de tradução entre universos simbólicos e de respostas culturais, frente a situações específicas. Longe de radicalizar instituições culturais e religiosas tradicionais, em que se encontraria a expressão de seu autêntico “ser” (a “resistência”), Tupi e “Tapuia” elaboraram diferentes estratégias de reconstrução, simbólica e prática, do mundo.

Falando na Conquista, Gruzinski (1988) aponta para o confronto global entre “visões do mundo”, traduzidas em “práticas”: as sociedades postas em contato pela Conquista enfrentaram-se principalmente no domínio das respectivas abordagens do

real. Nesta linha, historiadores e antropólogos estudaram o encontro de *weltanschauungen*, ocorrido no Brasil-Colônia: tanto no que concerne à conceptualização da alteridade indígena pelos invasores, quanto do ponto de vista da leitura indígena da alteridade ocidental.

A pesquisa historiográfica nos textos missionários pode dizer algo sobre as condições histórico-culturais da produção destes textos, colada à produção do discurso evangelizador. Um estudo deste tipo volta-se sobretudo para a reconstituição do lento processo de construção intelectual da humanidade “outra”, no seio da própria cultura ocidental. É este um dos interesses da pesquisa aqui proposta: a identificação da dialética histórico-cultural interior à cultura dos colonizadores, entre a cosmologia medieval, o humanismo renascentista e a *realpolitik* colonial.

Por outro lado, porém, do ponto de vista antropológico, é limitante e ingênuo pensar que os textos de missionários e viajantes não podem nos devolver nada além de informações sobre a cultura ocidental que os produziu. Eles podem também, se analisados com as devidas cautelas, contribuir à reconstituição da dinâmica pela qual o evento histórico da “evangelização”, portador da simbologia religiosa da Europa medieval e renascentista, foi reelaborado pelas culturas nativas a partir de suas próprias representações, ou seja, a dinâmica interna aos sistemas culturais indígenas, que tomaram e transformaram “para si” o que se apresentava como “outro”.

As convergências de horizontes simbólicos, que as fontes mostram repetidas vezes, não são dados preexistentes ao impacto colonial, mas construções nascidas no interior das realizações históricas deste último; devemos pensar, portanto, que os elementos “alheios” foram absorvidos pela cultura indígena porque inseriam-se num preciso contexto significativo, isto é, *faziam sentido*. A criação de um sistema original de representações (uma “cultura híbrida”, diria Vainfas, ou uma “cultura mestiça”, diria Gruzinski) foi uma tentativa da cultura nativa de refundar o sentido. O objetivo da pesquisa apresentada aqui é a análise histórico-antropológica deste processo.

Esta operação historiográfica, porém, deve ser conduzida na consciência das dificuldades inscritas no campo semântico (o dos “textos” missionários) apresentando uma dupla irredutibilidade, a temporal, expressa na oposição antigo/moderno, e a expressiva, marcada pela oposição entre oralidade e escrita. Em outros termos, põe-se

a questão da possibilidade e dos limites do uso das fontes escritas, produzidas pela cultura que se autopercebia como única legítima produtora de valores de civilização, na reconstituição da história das culturas orais, cuja voz foi silenciada justamente pelo discurso “civilizador”.

O risco fundamental é, obviamente, o de utilizar as informações como dados objetivos, esquecendo os determinantes culturais que constituem os “filtros” através dos quais os europeus percebiam a diversidade antropológica e as categorias pelas quais a pensavam e a escreviam. E estes “filtros” não são os mesmos para todas as fontes: havia diferenças internas nestes olhares, pois havia percepções diferenciadas e estratégias específicas de apreensão e transcrição do “outro”, já que cada autor provinha de microcosmos culturais aos quais eram destinados seus textos.

Evitar completamente este risco seria, como dizia Ernesto De Martino (1941), um absurdo teórico e uma impossibilidade prática, já que as categorias de análise pelas quais, enquanto antropólogos, interpretamos a alteridade, começando justamente pelo conceito de “religião”, participam também do mesmo processo histórico interno ao ocidente. Por exemplo, os fatos míticos das culturas alheias, enquanto classificados como “míticos”, estão reunidos arbitrariamente na base de uma história que nada tem a ver com estas culturas: a história que, a partir da relação *mythos-logos* do mundo clássico, chega até a época contemporânea. A única saída razoável para este paradoxo é refazer explicitamente o percurso da história ocidental inscrita nas categorias de observação das culturas “outras”, num contínuo esforço de historicização: o “etnocentrismo crítico”, proposto por De Martino como superação deste absurdo teórico, é a utilização não dogmática destas categorias, movida pela consciência de sua gênese histórica e pela exigência de replasmar seu significado a partir do confronto com outros mundos histórico-culturais (De Martino, 1977).

Tomar consciência da origem histórica tanto das categorias de apreensão da alteridade apresentada nas fontes, quanto de nossas categorias de análise, não significa que as fontes não nos podem transmitir nada além de um discurso ocidental, o único que seríamos legitimados a identificar e reproduzir, porque todo “interno” à nossa cultura e à nossa história. Tendo em vista seu contexto de produção, definindo o lugar dos atores sociais, identificando os conflitos e os ajustes dos interesses de

indivíduos e grupos, os textos nos dizem algo não sobre uma “originalidade” irremediavelmente perdida e impossível de reconstituir, mas sobre o processo de encontro. É por isso que, justamente a partir das noções demartinianas de “problematização do encontro” e de “ciência do confronto”, tento, na primeira parte do trabalho, a historicização de algumas categorias usadas tanto na leitura dos indígenas pelos primeiros viajantes e missionários (as de “profeta” e “santidade”), quanto nas ciências sociais contemporâneas (o “profetismo” tupi-guarani).

Um segundo risco, mais sutil, é o de esquecer que os relatos refletem um processo de “tradução” em andamento, ou seja: o “outro” descrito pelas fontes já está, na maioria das vezes há muito tempo, num processo de relacionamento com o “eu” ocidental, que é seu próprio “outro”. O que ele “é” e o que ele “faz” depende, também, da presença do interlocutor, para quem a informação é dirigida e que, possivelmente, a solicitou. Não estou falando aqui das relações de intersubjetividade que se estabelecem entre observador e observado no trabalho do antropólogo de campo. Os missionários não eram antropólogos, apesar de serem considerados freqüentemente os inventores da etnografia e de serem, de fato, os primeiros teóricos de uma antropologia comparada: basta pensar na obra do jesuíta José de Acosta, por exemplo (Pagden, 1989 [1982]; Bernand e Gruzinski, 1988). Tampouco quero me referir à questão, já amplamente debatida, dos contextos de repressão nos quais a “informação” é colhida, como, por exemplo, os registros inquisitoriais (Ginzburg, 1966 e 1976, Rosaldo, 1986, Vainfas, 1989 e 1995).

Quero aqui chamar a atenção para o fato de que, freqüentemente, o que os missionários, os cronistas, os agentes do governo colonial apresentam em suas fontes é sua própria imagem deformada no espelho, em virtude do processo de tradução apontado acima. Por exemplo, o tratado de paz entre os Janduí de Canindé e os portugueses, de 1692, traduz uma exigência dos indígenas desenvolvida a partir de um costume aprendido com os holandeses; ainda, no processo inquisitorial investigando a “Santidade de Jaguaripe”, a heresia tropical é a imagem especular do próprio ritual católico; finalmente, toda a leitura da “religião” dos selvagens pelos missionários é feita nos termos de uma “contrafação diabólica” em que o Diabo, símio de Deus, constrói o contraponto infernal da própria divindade.

Por isso, principalmente no caso “tapuia”, mais do que recuperar uma suposta “originalidade” indígena e reconstruir o quanto foi “perdido” ao longo do processo do contato, a pesquisa pode, mais realisticamente, tentar entender as linhas essenciais deste percurso de mediações. Por isso, também, a contextualização e a historicização do trabalho catequético nas aldeias “tapuia” só farão sentido a partir da dimensão comparativa constituída pelos Tupinambá; desta forma, a análise poderá dar conta das continuidades e das rupturas com respeito à catequese dos Tupi no século XVI. Parece-me ser esta a única maneira metodologicamente pertinente de tentar reconstituir um universo simbólico que, como aparecerá claro, não se retraiu em busca de uma preservação de identidade, mas se abriu à absorção do outro e à sua própria transformação.

As opções teóricas e metodológicas apontadas se refletem na escolha “técnica” da construção do meu próprio texto. Sem entrar na problemática da “escrita da história” (de Certeau, 1982; Burke, 1992), ou seja, das complexas relações que se estabelecem entre a textualidade da fonte e a própria escrita historiográfica, é evidente que, na etnografia histórica que se pretende fazer aqui, entram em jogo tanto a questão do uso dos textos como fontes, quanto a da interpretação das culturas como textos. O desafio da pesquisa é o de conseguir dar conta da segunda, a partir do primeiro, sem cair na armadilha da construção de um discurso de autoridade que legitima as afirmações do autor (historiador ou antropólogo que seja) do último de uma longa série de textos.

Se a cultura é um texto do qual se pretende desvendar a teia de significações subjacentes, onde o significado está na apreensão da polissemia dos símbolos, produzidos no intercruzamento de diferentes campos semânticos, o texto escrito, produzido a partir da interpretação (uma, entre as possíveis) de um “objeto”, dentro de uma situação histórica e cultural específica (uma, entre as infinitas), é talvez o lugar privilegiado para aprender o processo de mediações culturais, de mudança de registros, de revisão de códigos, de traduções de uma para outra linguagem, que levou à construção do próprio texto.

Por tudo isso, assumindo o risco de tornar o trabalho mais pesado para o leitor, a escolha metodológica na construção de meu texto é a de transcrever amplos trechos

amplos trechos das fontes que, em alguns momentos, poderão parecer excessivamente compridas, dominando completamente a cena. Elas, de fato, constituem em certos pontos uma narrativa quase ininterrupta, onde a voz de um missionário jesuíta se mistura à de outro, de outra aldeia, e os dois se colocam como contraponto à voz de um capuchinho, ou do governador, ou de um mestre-de-campo. Não se trata da pretensão ingênua de “deixar as fontes falarem”, pois as fontes não falam por si, mas da convicção do que a dinâmica do encontro, que interessa aqui, se traduz na polifonia da narrativa.

É óbvio que os textos foram produzidos de um só lado do encontro (mas nem sempre, como aparece claro nas cartas dos Camarões e de Pedro Poty), e é também óbvio que a noção e o próprio termo “encontro”, se usados sem as devidas cautelas, acabam por apresentar uma imagem falsa de “equilíbrio” cultural, que esconde as reais relações de força e as situações objetivas de opressão e até de genocídio. É porém simplista, e não ajuda o conhecimento da história indígena, limitar-se à constatação histórica de um processo inelutável de apagamento das diferenças (Hemming, 1978) ou à teorização antropológica de uma perda definitiva (Ribeiro, 1982 [1970]). Da mesma maneira, é simplista pensar que o “filtro” através do qual o europeu apreende o outro e o escreve em seu texto seja sempre o mesmo (uma tão abrangente quanto vaga “cultura ocidental”), em todas as ocasiões e em todas as escritas. Há diferenças de olhares e de escritas, conforme os autores e os lugares dos quais eles falam enquanto atores sociais de um processo mais amplo, que é a construção da Colônia no Brasil: o sentido da escrita, e da realidade que a escrita descreve, está, também, nestes saltos qualitativos.

Nestas narrativas, o “outro” indígena não é o objeto mudo da descrição alheia, mas se apresenta como interlocutor, determinando as próprias condições do encontro. Por isso, acredito que os textos têm que ser transcritos de uma forma suficientemente ampla para devolver um contexto triplo: o *contexto histórico* em que se produziram determinados acontecimentos, relatados pelas fontes enquanto “fatos”; o *contexto narrativo* em que se articulam as informações; o *contexto cultural* a partir do qual os relatos foram escritos e para o qual eles eram destinados.

Por isso, na releitura das fontes sobre o “profetismo tupi-guarani”, procuro recolocar as frases, tantas vezes citadas pelos antropólogos, no interior das narrativas das quais foram extraídas. O resultado, às vezes, é surpreendente. Por outro lado, na reconstituição da etnografia histórica “tapuia”, bem como na parte relativa ao encontro catequético, vários textos são justapostos, não para acumular informações análogas e torná-las, portanto, “consistentes” (Fernandes, 1975), mas para estabelecer um diálogo entre os próprios textos, para que eles possam fornecer um quadro suficientemente claro do contexto da comunicação.

Dois esclarecimentos, antes de passar a exposição dos tópicos da tese.

O primeiro diz respeito à grafia dos etnônimos. As fontes antigas, em holandês, francês, português e latim, apresentam enormes variações na grafia para indicar um mesmo grupo, cuja identificação, porém, nem sempre está clara. A confusão é acentuada ainda mais pelas transcrições, que não são outra coisa que as “traduções” das quais falei até aqui. Pensamos, por exemplo, na tradução francesa de Gerritsz, holandês, que transcreveu em holandês nomes de grupos “tapuia” relatados oralmente pelo potiguara Pedro Poty. Por isso, mesmo na consciência de tornar ainda menos legível um texto já pesado, preferi não normalizar as grafias, justamente para explicitar os processos múltiplos desta tradução.

Quanto à grafia utilizada no meu texto, conformo-me à convenção da ABA de 1953: uso do *k* em lugar de *c* e *q*, letra maiúscula para os nomes tribais (com a minúscula no emprego adjetival), sem flexão de número e gênero: por isso, escrevo por exemplo “os Kariri”, e não “os cariris”. Na espera de uma reforma e na falta de um acordo a respeito, fica a convenção “antiga” e, mais ainda, a observação moderna de Eduardo Viveiros de Castro (1999). Para o autor, este tipo de grafia é um modo, simbólico, de reconhecer um coletivo linguístico, étnico e territorial: não um somatório de indivíduos, mas uma coletividade única, distinta da comunidade nacional, já que os grupos indígenas não têm, hoje, países ou pátrias que se possam escrever com a letra maiúscula.

Uma última observação: na etnografia histórica sobre os “Tapuia” é apresentada, embora fique não resolvida, a questão da possibilidade destes grupos pertencerem à família jê. É este um aspecto extremamente interessante mas que foi

deixado de lado, seja por falta de competência minha para uma análise deste porte, seja por uma falta de inclinação metodológica para uma comparação voltada para o preenchimento de lacunas na documentação antiga com os dados das culturas contemporâneas. Tenho a certeza de que outros saberão aproveitar neste sentido as informações históricas contidas neste trabalho, melhor do que eu poderia ter feito.

A tese divide-se em duas partes, articuladas respectivamente em cinco e em quatro capítulos: a primeira, que utiliza fontes impressas e já muito conhecidas, se refere grosso modo à conceptualização europeia do “outro” indígena e à elaboração do projeto de catequese, a partir do encontro com os Tupinambá do litoral, no século XVI; a segunda, que se baseia fundamentalmente em fontes inéditas ou pouco conhecidas, tenta traçar o quadro do encontro entre “Tapuia” (principalmente Kariri) e missionários nas aldeias do sertão do nordeste, no século XVII e na primeira parte de XVIII.

O capítulo 1 desenha o pano de fundo do encontro entre europeus e indígenas na Terra de Santa Cruz, recuperando de um lado o imaginário medieval e renascentista, e de outro a cosmologia indígena, que presidiram à própria realização deste encontro, bem como à elaboração de uma primeira linguagem de comunicação simbólica. No capítulo 2, a ação missionária, principalmente jesuítica, no Brasil, é recolocada do contexto mais amplo do projeto eclesial pós-tridentino e é discutida a questão da política lingüística missionária e colonial. O terceiro capítulo é constituído por uma releitura da literatura antropológica sobre o chamado “profetismo tupi-guarani”, visando remeter as interpretações dos diferentes autores às opções teóricas e metodológicas das várias escolas de pensamento. No quarto capítulo, é realizado um trabalho de contextualização das fontes a partir das quais foram elaboradas as teorias sobre o “profetismo tupi-guarani”. Finalmente, no quinto capítulo, tenta-se uma análise das respostas tupinambá ao impacto missionário e colonial, a partir da dialética entre mito, rito e história.

A segunda parte se abre com o sexto capítulo, que reconstitui a história da ocupação do sertão nordestino no século XVII, acompanhando as entradas de grandes e pequenos curraleiros, por um lado, e o estabelecimento das relações entre indígenas

e administração holandesa, por outro. O Capítulo 7 reúne as informações “etnográficas” sobre os primitivos habitantes destes sertões, os “Tapuia”, e seus conflitos com os portugueses, culminados na “Guerra dos Bárbaros”. O oitavo capítulo concerne as entradas de catequese e o estabelecimento das aldeias missionárias nos sertões, introduzindo novos atores sociais disputando seu papel e seu espaço na construção da Colônia. O último capítulo recupera, na medida do possível, os fragmentos do universo simbólico “tapuia”, tentado colocá-los em relação com o discurso e, principalmente, com a prática de catequese nas aldeias: desta maneira, pode-se recompor a dinâmica pela qual, absorvendo seletivamente a alteridade e seus símbolos, os grupos indígenas do sertão do nordeste tentaram reconstruir o sentido do mundo.

PRIMEIRA PARTE

SÉCULO XVI: OS TUPINAMBÁ

CAPÍTULO 1. O ENCONTRO E A TRADUÇÃO

Os relatos de viagem como fruto do processo de “invenção da América”, como diz O’Gorman, já foram e continuam sendo muito estudados. Portanto, não constitui nenhuma novidade, hoje, dizer que, a partir de Colombo, os viajantes encontraram e descreveram apenas o que já conheciam, do Reino do Prestes João ao itinerário teológico, pois a argumentação decisiva não era a prova empírica mas o discurso de autoridade dos eruditos e dos santos. Logo, o índio descrito era a alteridade radical (monstruosa, canibal, ou apenas “bárbara”) que a Europa já conhecia bem de toda uma literatura clássica e medieval (de Heródoto à *Navegatio Sancti Brandani*, do *Livro de Viagens* de John Mandeville ao *Il Milione* de Marco Polo).

Muito mais do que fruto de uma descoberta, a imagem do Novo Mundo, nos relatos de viagem, é o resultado de um longo processo de construção, ou melhor, como apontado por Edmundo O’Gorman já em 1958, de construção filosófica. A “invenção da América”

“...representa o estágio que havia alcançado, em fins do século XV, o processo multissecular dos esforços que o homem do ocidente vinha empregando para entender a sua localização e seu papel no cosmos. É assim que, ao projetar o processo da invenção da América sobre o fundo de seu próprio horizonte cultural, não só se explicará o aparecimento desse ente, mas também que o acontecimento surgirá como uma nova etapa – talvez a mais decisiva – daquele antiquíssimo processo” (O’Gorman, 1992.: 72).

As imagens e narrativas que os viajantes do século XVI carregavam consigo forneciam uma *imago mundi* coerente, sustentada e protegida pelo horizonte teológico. Mesmo quando os horizontes oníricos e fantásticos se apagaram, a “observação” da realidade continuou se dando através da mediação dos esquemas culturais familiares ao observador, mediação esta necessária para organizar e até mesmo para perceber os “fatos”, pois a comparação analógica era o único instrumento epistemológico de compreensão cultural (Agnolin, 1986; Gasbarro, 1996).

Esta idéia da construção intelectual informa há vários anos os estudos sobre as imagens dos índios oferecidas pelos viajantes; todos estes estudos voltam-se para a “descoberta” vista como tentativa de solução do problema do “outro”. É apenas o caso de lembrar o trabalho de Todorov, que mostrou como o “outro”, pelo menos num primeiro momento, foi rejeitado por Colombo (nisto, muito mais homem da Idade Média do que da Renascença), mais preocupado em confirmar o já sabido pela autoridade dos textos sacros.

“Colombo não tem nada de um empirista moderno: o argumento decisivo é o argumento de autoridade, não o de experiência. Ele sabe de antemão o que vai encontrar; a experiência concreta está aí para ilustrar uma verdade que se possui, não para ser investigada, de acordo com regras pré-estabelecidas, em vista de uma procura da verdade” (Todorov, 1983: 18).

Antes mesmo de Todorov, Gilberto Mazzoleni (1975) chamava a atenção sobre a descrição dos “selvagens” em termos de relação entre o “diverso” e o “igual”, onde o índio de Colombo constituía o anti-modelo que – oposto ao ocidente – identificava suas peculiaridades e, sobretudo, sua dimensão de cultura “planetária”, englobadora de diferenças. Este “anti-modelo” assumiu, desde Colombo e sua descrição dos dóceis *Taino* e dos ferozes *Caribe*, um aspecto duplo, fundador a leitura dos “selvagens” feita pelo ocidente até o século XIX:

“Seja no caso de Colombo considerar os taino um povo dócil que vive antes e fora da cultura (ressuscitando o mito de um “paraíso terrestre” perdido), em contraposição aos ferozes caribe que se abandonaram a uma falsa e feroz cultura (renovando o esquema de uma humanidade pré-cósmica), como no caso de ambos os povos representarem uma alteridade natural, embora com signo diverso, contraposta à cultura, nos encontramos diante de um modo de definir o que a cultura ocidental não é (ou não deve ser), ou então o que possui a mais em relação ao estado de natureza” (Mazzoleni, 1992: 42)

Sem a pretensão de oferecer um panorama exaustivo da enorme produção neste sentido, limitar-me-ei a analisar aqui os enfoques de alguns autores que trabalharam especificamente sobre a imagem do índio do Brasil, construída nas fontes dos séculos XVI e XVII.

Os viajantes e seus selvagens

Hélène Clastres foi talvez a primeira a questionar as fontes antigas sobre a religião tupinambá enquanto fornecedoras de dados etnográficos, como até então tinham sido consideradas. Não escapou à antropóloga o fato de que a descrição dos “selvagens” e de sua religião (ou, melhor, da falta desta) é uma construção, devida à impossibilidade de reconhecer nos Tupinambá o modelo de alteridade religiosa constituído pelo paganismo:

“Rebeldes à idéias corrente sobre o que deviam ser os pagãos – adoradores de divindades múltiplas e praticantes de cultos idólatras, esse índios em nada acreditavam, não adoravam astros, nem animais nem plantas, nem contando com padres ou lugares sacros... Em suma, estavam até mesmo aquém do paganismo e a dimensão religiosa parecia faltar completamente à sua cultura.” (H. Clastres, 1978:15).

As observações dos cronistas, então, não surgem a partir da realidade indígena, mas, ajudadas pela peculiaridade das culturas nativas, contam algo sobre seu próprio sistema de crenças e valores:

“As mais radicais tornam os índios perfeitos ateus. As outras, que consentem em creditar-lhes algum conhecimento do sagrado, vêem neles a imagem da inocência: é o bom selvagem, de juízo reto, ainda não pervertido pelo monturo de superstições obscuras: em suma, os missionários chegavam no momento exato para fecundar estas almas virgens.” (*Ibid.*: 17-18).

Ao mesmo tempo, porém, para justificar a evangelização, a cultura tupi é apresentada como portadora, em baixo-relevo, da possibilidade de uma religião monoteísta. Neste sentido, H. Clastres desenvolve a análise dos relatos de Thevet, Nóbrega, d’Abbeville, Staden, Léry.

Jean de Léry é certamente o mais estudado dos viajantes, a partir de Michel de Certeau. Em *A escrita da história* (texto que saiu em Paris, no mesmo ano do de Hélène Clastres: 1975), dedicado à análise da representação histórica transformada em *mise en scène* literária pela prática da escrita historiográfica, o relato do calvinista Léry configura-se como uma viagem em busca do eu, cujo produto final é a invenção do Selvagem. *A Histoire d’un voyage fait en la Terre du Bresil*:

“dá uma forma circular ao movimento que ia de *cima* (*ici*, a França) para *baixo* (*là-bas*, os Tupi). Transforma a viagem em um ciclo, traz de *là-bas*, como objeto literário, o selvagem, que permite retornar ao ponto de

partida. O relato produz um retorno, de si para si, pela mediação do outro.” (Certeau, 1982:214-215).

Nesta mesma direção movem-se as observações de Guillermo Giucci (1992), que analisa a noção de “maravilhoso”, na literatura de viagem, como forma de narrar e absorver imagens, movimentando-se entre realidade e mito. O maravilhoso, assim, revela mais sobre a ideologia que o engendra e consome do que sobre a realidade que declara reproduzir. Em um artigo sobre a visão inaugural do Brasil, o autor avalia o fenômeno da projeção dos valores lusitanos sobre os nativos da terra de Vera Cruz. Os Tupiniquim emergem, na carta de Pero Vaz de Caminha, como bárbaros, desconfiados, servis e desprovidos de cultura. Missão dos portugueses é a de incorporá-los ao desenho do expansionismo luso-cristão (Giucci, 1991: 45-64).

Assim Caminha, depois de ter verificado que os povos encontrados no novo mundo não são infiéis, opta pela necessidade da propagação da “verdadeira fé” entre eles. Caminha é portanto o grande exemplo da continuidade da cultura religiosa, um típico representante do humanismo cultural cristão do século XV, aberto ao conhecimento do outro, dentro dos limites próprios da época. Entre continuidades e aberturas, outro tema importante do horizonte onírico medieval foi carregado para o novo mundo pelos viajantes: o mito do Paraíso Terrestre, alimentado pelo “estado de natureza” dos selvagens:

“O espaço concedido ao homem, ao longo de toda a Idade Média, limita-se a um espaço além do qual encontra-se o Anticristo; os povos que vivem ‘aos quatro cantos da terra’, Gog e Magog e *ferocissimae gentes*, que alimentam-se de carne humana ou de animais crus. Paradoxalmente, entretanto, neste mesmo espaço deposita-se (e este espaço alimenta) a esperança de encontrar o acesso ao paraíso terreno” (Agnolin, 1996: 185).

Sobre esta questão, e sobre a dialética edênico/diabólico escrevem outros autores. Um inteiro, extraordinário livro foi dedicado por Sérgio Buarque de Holanda aos motivos edênicos do descobrimento do Brasil, que encontram uma das suas melhores expressões no “Tratado do Paraíso na América e o ufanismo brasileiro”, os famosos últimos sete parágrafos da *Crônica da Companhia de Jesus*, de Simão de Vasconcelos, que “uma ordem superior” mandou riscar. Como adverte Sérgio Buarque, no prefácio de sua obra, o tema do Paraíso Terrestre no Brasil se mantém longamente na cultura luso-brasileira:

“não seria Vasconcelos o primeiro, como não foi o último, a tentar, com sua fantasia barroca, a dar lugar honroso, na América lusitana, à mística e inconstante topografia edênica: o último, e já bem entrado o século XVIII, deve ter sido um Pedro de Rates Hanequim” (Holanda, 1994: XXII).

Sobre o heresiarca e apóstata Henequim, morto pela inquisição em Lisboa, em 1744, há agora a recente pesquisa de Plínio Freire Gomes (1997), que refaz a incrível trajetória deste ex colono das Minas Gerais, cuja cosmovisão se teceu entre Vieira, o messianismo judaico, ecos de mitologias indígenas, no polifônico universo cultural da colônia do século XVIII.

Laura de Mello e Sousa observa que, se é verdade que as fontes realçam a predominância dos motivos edênicos na descrição da *natureza* da nova terra, do lado da *humanidade* (ou, melhor, sub-humanidade) a alteridade radical representada pelos povos indígenas marca francamente a predominância do diabólico. A mesma humanidade monstruosa que a Idade Clássica e a Idade Média tinham projetado na alteridade antropológica da Índia, depois na da Etiópia e finalmente na da Escandinávia, ia migrando para a América:

“cruzam-se no imaginário europeu a migração do Paraíso terrestre para o Atlântico – as ilhas Afortunadas – e a migração das marginalidades geográficas – homens selvagens e canibais para a mesma região! Tudo parece indicar, portanto, que para o Brasil confluíram, desde o fim do século XVI, as formulações do imaginário europeu acerca de terras desconhecidas e de humanidades monstruosas” (Mello e Souza, 1987.:55).

Da mesma maneira, o demônio, que a evangelização expulsara (ou acreditava ter expulsado) da Europa, reaparecia na América, constituindo-se com a verdadeira “vedete” da heterologia americana (Mello e Souza, 1993: 28-29).

Finalmente, a demonização do índio e a difusão dos estereótipos do bárbaro, do demoníaco, do canibale do bruxo são analisados por Roland Raminelli (1996), do ponto de vista da iconografia. Esta discrepa frequentemente dos textos dos viajantes e a representação dos costumes indígenas não se pauta pela observação empírica, preferindo inspirar-se às alegorias. É o caso da cartografia portuguesa, que propõe motivos oriundos do imaginário medieval mais do que a reprodução dos documentos de jesuítas e colonos. É o caso, também, das “mulheres canibais” das gravuras de Theodor de Bry:

“As mulheres canibais traduzem a alteridade do Novo Mundo, pois antes mesmo da descoberta da América já ocupavam um espaço no imaginário cristão” (Raminelli, 1996: 105).

A editoria do século XVI reutiliza imagens tiradas de contextos diferentes. É o caso das ilustrações da *Warhaftige historia* de Staden, apresentando figuras demoníacas que nada têm a ver com o relato. O editor, desta maneira:

“no interesse de facilitar a comunicação entre texto e leitor, recorreu a imagens bem ao gosto da época, quando as bruxas e os demônios rondavam a imaginação europeia. A difusão dos estereótipos do bárbaro e do demoníaco constitui uma forma de absorver a diversidade cultural encontrada no novo mundo. O índio seria integrado ao imaginário ocidental, recebendo portanto uma classificação e um valor. Contudo, a maneira de visualizar o índio vincula-se igualmente ao mundo colonial e às disputas em torno da conquista, da catequese e do emprego dos íncolas como mão-de-obra. O bárbaro seria então um escravo ou um cristão em potencial” (*Ibid.*: 66).

É este, então, o pano de fundo da cultura de viagem quinhentista e seiscentista, entre Idade Média e Renascença, entre fé e ciência, entre o que deve ver e o que vê e, finalmente, entre o “edênico” e o “diabólico”. Mas há diferenças internas. Estas, menos trabalhadas pelos historiadores da cultura e pelos antropólogos, mais preocupados com o que de comum eles apresentam, poderiam talvez constituir, hoje, um exercício estimulante para compreender as oscilações na representação do indígena nas fontes, a maior ou menor atenção que elas prestam à fala dos nativos, a escolha dos argumentos a serem tratados e dos episódios a serem narrados, e assim por diante.

O relato de Staden, por exemplo, longe de encarnar o otimismo dos conquistadores expresso por Pero Vaz de Caminha, parece, ao contrário, configurar-se como o “cancelamento do discurso do maravilhoso” (Giucci, 1991: 220), livre do mito das fabulosas riquezas do Novo Mundo, bem como da preocupação teológica e providencialista de reconhecer, no “outro” indígena o objeto de evangelização e meio de redenção. Staden move-se no pano de fundo da luta entre franceses e portugueses pelo mercado colonial. Emblema disso é o episódio do comerciante francês, que entrega o alemão aos Tupinambá, para que o devorem, como sendo português e, portanto, inimigo.

No litoral brasileiro da metade de século XVI, as necessidades comerciais organizaram o processo de consolidação e oposição de identidades, formando alianças entre mercadores e indígenas e resultando em dois grupos antagônicos, nos quais se determinavam também as alianças e os conflitos entre grupos nativos. Assim:

“as oposições definem-se, mas ao mesmo tempo se ampliam; tipificam-se, embora se compliquem, consolidam-se, embora tendam a fagocitar-se: a demonização do ‘outro’ infiltra-se no interior do próprio campo europeu e anuncia o cancelamento do mito de sua unidade” (Giucci, 1992: 213).

Este conflito parece refletir-se, de certa forma, até nas diferenças de estilo literário dos relatos de viagens. Neste sentido, Maria Alzira Seixo observa:

“Os textos franceses têm um caráter menos narrativo e mais reflexivo, comunicando a sistematização de um olhar que já tem muito de etnográfico, embora ainda construído sobre a descrição e o factual imediato; os textos portugueses, de preferência, usam a descrição para servir à narração, e nisso estão muito mais próximos do ato de navegar e inventariar, comunicando a natureza mesma do olhar em trânsito” (Seixo, 1996:129).

Também no âmbito antropológico-literário colocam-se as observações de Leyla Perrone-Moysés, que desvendam contextos culturais e atitudes pessoais diferenciadas no interior da própria literatura de viagem francesa do século XVI. A conhecida *querelle* entre Thevet e Léry, por exemplo, é contextualizada pela autora, que lembra que, se as acusações de plágio do primeiro ao segundo são verdadeiras, a obra de Léry tem um maior talento narrativo e revela uma notável abertura para a alteridade e a diferença. André Thevet, monge franciscano, graças aos apoios com que contava na nobreza, tornou-se capelão de Caterina de' Medici e, posteriormente, cosmógrafo do rei Francisco II. *Les singularitez de la France Antarctique* fez um enorme sucesso, o que levou mais tarde o autor a publicar a *Cosmographie Universelle*, no mesmo estilo heteróclito, característico da literatura geográfica renascentista. Essas cosmografias eram o correspondente, em livro, dos “gabinetes de curiosidades” (Perrone-Moysés, L. 1996:86).

O calvinista Léry, menos moralista de Thevet, é o mais fascinado por estes alegres trópicos. Em sua existência sofrida de protestante que vivenciou as guerras

Assim como faz Giucci, na contraposição entre franceses e portugueses, Raminelli coloca mais claramente esta distinção entre católicos e protestantes em seu contexto econômico-político das guerras coloniais e de religião, por um lado, e em seu contexto intelectual de crítica à civilização ocidental por parte dos reformados, por outro,

“O novo conceito de homem selvagem, esboçado por Léry e aperfeiçoado por Montaigne, demonstra a fadiga de indivíduos e gerações perante os costumes ditos civilizados. (...) Para além da crítica intracultural, Jean de Léry concebeu o índio e o mito do selvagem como parte de uma política colonial e antiespanhola. Em sua narrativa de viagem, a conversão torna-se um problema capital, pois os huguenotes procuravam levar a palavra revelada onde os ibéricos praticavam atrocidades. O projeto colonial da França Antártica não se preocupava apenas com a posse do território, mas também com a criação de uma comunidade pautada na obediência dos princípios cristãos” (Raminelli, 1996: 49-50).

Thevet e Léry, emblema deste conflito, são analisados também por Fleischmann, Assunção e Ziebell-Wendt (1991), em um texto que se ocupa da relação entre realidade e ficção em quatro autores quinhentistas: Thevet, Léry, Soares de Sousa e Staden. Parece-me que os estudiosos alemães sejam os primeiros a fazer uma simples mas necessária operação: o esboço do contexto histórico em que os relatos foram produzidos.

Thevet, Léry e Staden escrevem na segunda fase da história brasileira do século XVI (1550-1579), quando a implantação da economia de *plantation* leva à fundamental mudança das relações entre europeus e tupi: do escambo para a escravidão, com os índios submissos à destribalização. Neste período se agrava o conflito entre portugueses e franceses, bem como entre os grupos tupi seus aliados. Soares de Sousa escreve no terceiro período (1570-1600) quando guerras e epidemias já têm dizimado os Tupi do litoral, cujos sobreviventes vivem então nos aldeamentos jesuíticos. Interessante o fato de que, com exceção de Staden, os contatos com os europeus não existem nos relatos, que apresentam o índio no “estado natural”, de acordo com as expectativas do público europeu.

No interior deste contexto geral, textos e autores são colocados nos microcosmos culturais dos quais eles provêm e aos quais são destinadas suas obras. Portanto, o texto do mercenário alemão Staden parece pertencer a um projeto

de cunho sensacionalista, sobre um país até então identificado por rumores horripilantes (Fleischmann – Assunção – Ziebell-Wendt, 1991: 132). Thevet e Léry, vinculados à empresa de Villegagnon, têm uma formação análoga, influenciada pela cultura letrada da Idade Média, que se volta porém para fins diferentes: o primeiro é o exato contrário de Staden, é o autor profissional, cujos escritos orientam-se por normas de razão estatal; o segundo, apesar dos limites de sua formação dogmática, “é um representante da contra-cultura da Reforma, que concede lugar à observação em lugar dos preconceitos” (*Ibid.* 134). Finalmente, Soares de Sousa é a contrapartida portuguesa de Thevet: legitimado pela coroa, sua crônica obedece à razão estatal, tendo implícitas as particularidades ibéricas desse gênero.

Soares de Sousa e Thevet são os menos preocupados com o princípio da “verdade”: sendo os representantes da cultura oficial, têm um encargo, um gênero predeterminado e um destinatário e não precisam se legitimar com a autenticidade da experiência vivida. Léry e Staden, ao contrário, precisam desta legitimação e recorrem à fórmula do “relato de viagem” como experiência pessoal, principalmente o segundo, o menos legitimado de todos, que interrompe freqüentemente o relato para dirigir-se diretamente ao leitor, chamando Deus como testemunha da autenticidade de suas palavras.

Todos estes autores mostram que, além do universo cultural que constitui o “filtro” através do qual os europeus percebem a diversidade antropológica e as categorias através das quais a pensam e a escrevem, há diferenças internas nestes olhares, há percepções diferenciadas e estratégias específicas com que cada cronista apreende e transcreve o “outro” para o papel. A estas diferenças é preciso prestar atenção, pois, como diz Agnolin pensando em Foucault:

“é sobretudo à sua transcrição e narração que cabe a responsabilidade de transformar o fato contingente em fenômeno cultural, e determinar as finalidades que assumem a ordem e o controle culturalmente estabelecidos” (Agnolin, 1996:195).

De todos estes contextos, gerais e específicos, nacionais e religiosos, culturais e políticos, nascem os Tupinambá, “iguais” ou “diversos”, conforme as estratégias, as necessidades, os interesses e as possibilidades de cada autor. Ora, se este trabalho de desvendar diferenças de olhares é fundamental para compreender a

construção do “eu” ocidental através da conceptualização do “outro” índio, ele é válido também, na mesma medida, para tentar compreender a diversidade de percepções e de posturas do próprio “outro”, do índio, frente à realidade europeia, ou melhor, às muitas formas com que a realidade europeia se apresentava.

Os indígenas não eram certamente aquele bloco monolítico que as fontes representam através de seus termos conotativos de uma alteridade negativa e genérica: os selvagens, os bárbaros. E sua diversidade depende tanto de especificidades culturais quanto de estratégias políticas historicamente determinadas, como no caso das alianças e dos conflitos entre grupos indígenas no interior do e paralelamente ao conflito entre franceses e portugueses no Maranhão.

Tentarei desvendar aqui, na medida do possível e levando em conta a questão dos limites do uso das fontes escritas, esboçada na introdução, estas peculiaridades e estas estratégias, no interior de um quadro que está se apresentando cada vez menos bipolar (índios/europeus) e cada vez mais polifônico, harmonizando ou justapondo de forma contrastiva as vozes dos Tupinambá, dos Potiguara, dos aliados, dos inimigos, dos franceses, dos portugueses, dos católicos, dos protestantes.

A religião dos Tupinambá

No caso específico do domínio do “religioso”, as descrições dos viajantes e, sobretudo, dos missionários, são iluminadoras da atitude do ocidente evangelizador frente aos habitantes da Terra dos papagaios. Com efeito, os cronistas não vêem a ver fatos de ordem religiosa onde a Escolástica não manda encontrá-los; por isto, os selvagens Tupinambá são tão “bárbaros” que *não têm* religião. Mas, por outro lado, com eles precisa se realizar o desenho divino da pregação do evangelho aos quatro cantos da terra. Por isto, eles são “gentios”, na acepção de S. Paulo, ou seja, não iluminados pela verdadeira fé, mas passíveis de recebê-la. Entre “bárbaros” e “gentios”, entre selvagens e inocentes, entre a ausência de regras morais e a presença de um fundo de humanidade que pode tornar o índio um bom cristão, se joga a partida da construção do indígena na terra de Santa Cruz.

Entre os Tupinambá, os missionários não encontraram nenhum sinal da “idolatria” ou do “paganismo” que eles esperavam e que caracterizava outras regiões do Novo Mundo, como o Peru incaico ou o México azteca: crenças, sacrifícios, ídolos. Nos relatos, não apenas de missionários de diversas ordens religiosas, ou até de diversas confissões, mas também de viajantes leigos, esta ausência de crença, seja mesmo idólatra, junto com a ausência de outros princípios da civilização – também próprios dos pagãos - é patente.

Já Pero Vaz de Caminha, poucos dias depois do “achamento”(1500), declarava que “... eles, segundo parece, não tem nem entendem em nenhuma crença”. Também pouco tempo depois de sua chegada, o padre Manuel da Nóbrega afirmava categoricamente: “é gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos” (10/4/1549) e, em sua *Informação das terras do Brasil* (agosto de 1549), reforçava a afirmação, dizendo que “*esta gentilidad a ninguna cosa adora*”. Pero Magalhães de Gândavo, em 1570, e Gabriel Soares de Sousa, em 1587, escreviam que os índios não têm “nem fé, nem lei, nem rei”. Também para o jesuíta Cardim:

“este gentio não tem conhecimento algum de seu Creador, nem de cousa do Céu... e portanto não tem adoração nenhuma, nem ceremonias, ou culto divino” (Cardim, 1978 [1625]:87).

André Thevet, de volta da experiência entre os selvagens da “França Antártica”, assim os descrevia:

“...esta região era e ainda é habitada por estranhíssimos povos selvagens sem fé, lei, religião e nem civilização alguma, vivendo antes como animais irracionais...” (Thevet, 1978 [1557]: 98).

Jean de Léry mostrou em várias ocasiões sua aberta simpatia para com os “selvagens”, cujas “barbáries” eram bem menores do que aquelas cometidas na Europa dilacerada pelas guerras de religião. Contudo, ele teve que reconhecer que é difícil aplicar aos selvagens Tupinambá a famosa sentença de Cícero, de que não há nação tão bárbara e selvagem que não tenha sentimento de uma divindade:

“Ver-se-á nesta narrativa que com referência à Religião, tal como a entendem os outros povos, é possível afirmar abertamente que estes pobres selvagens não têm nenhuma e vivem sem Deus Pois, além de não ter conhecimento do verdadeiro Deus, não adoram quaisquer divindades terrestres ou celestes, como os antigos pagãos, nem como os idólatras de hoje, tais os índios do Peru (...) Não têm nenhum ritual, nem lugar

determinado de reunião para a prática de serviços religiosos, nem oram em público ou em particular”. (Léry, 1980 [1578]: 46 e 185).

As palavras de Léry voltam, praticamente idênticas, quase quarenta anos depois da publicação de sua obra, no relato do capuchinho Claude d’Abbeville, que traduz de forma mais articulada o espanto do ocidental (eclesiástico) frente à “falta de religião” entre os Tupinambá:

“Não há, penso eu, nenhuma nação no mundo que não tenha uma religião. Todas adoram a um deus, salvo a dos Tupinambás que não adora nenhum, nem celeste nem terrestre, que não idolatra nem o ouro nem a prata nem as madeiras, nem as pedras preciosas nem qualquer outra coisa. Não tinha, até nossa chegada, religião; portanto não tinha sacrifícios, nem sacerdotes, nem ministros, nem altar, nem templos ou igrejas. Nunca souberam os índios Tupinambá o que fosse nem prece nem ofício divino nem oração pública ou particular. ... Não têm culto algum, nem interior nem exterior”. (d’Abbeville, 1975 [1714]: 251).

A extraordinária coincidência destas observações, é bom lembrar, depende menos de uma coincidência de fatos observados do que da circulação dos relatos entre os escritores. É patente o caso dos jesuítas, cujas cartas circulavam – de acordo com as indicações do próprio Inácio - em várias traduções, entre a casa geral e as diferentes províncias. Também vale lembrar a longa polêmica entre Thevet e Léry, que conheciam muito bem um a obra do outro, e que por sua vez influenciaram os autores sucessivos, de Montaigne ao próprio d’Abbeville. Todos eles parecem ter atingido a uma primeira fonte: a carta de Amerigo Vespucci a Lorenzo de Medici, datada de 1502:

“Não têm lei nem fé nenhum, vivem segundo natureza (...) não têm Rei, nem obedecem a ninguém” (Lettera di Amerigo Vespucci a Lorenzo di Piero de’ Medici..., in Gasbarro, 1992:124),

como também o *Mundus Novus*:

“Não têm templo nenhum e não têm lei nenhuma, nem são idólatras.”² (Amerigo Vespucci, *Mundus Novus*, in Firpo, 1965: 88).

Vespucci, de fato, foi o primeiro teórico do “estado de natureza” dos selvagens, teoria esta última que também influenciou, como veremos, nossos autores.

² Os textos de Vespucci são traduções minhas do italiano (carta) e do latim (*Mundus Novus*). Neste trabalho, todos os textos (antigos e modernos) que não se encontram em tradução portuguesa estão traduzidos por mim. Para os manuscritos, o texto original está transcrito em nota de rodapé.

A coincidência dos relatos dos viajantes revela também o grande debate que estava se travando na Europa, a respeito da natureza dos selvagens ou, melhor, do “estado de natureza” deles. Tratava-se, de fato, do processo de releitura da identidade ocidental frente às novas humanidades que a descoberta apresentava, através da construção de sua alteridade, onde o código religioso era, obviamente, privilegiado. Mas aqui a construção dos outros esbarrava em uma dificuldade; os selvagens da terra de Santa Cruz não apresentavam aqueles elementos que encontramos na longa lista de d’Abbeville e que definem o que é “a religião”: ídolos, templos, sacerdotes.

A recuperação da antigüidade clássica pela cultura humanista fazia com que a comparação nós-outros se desse em termos de “paganismo”: o politeísmo pagão era a dimensão em relação à qual o monoteísmo cristão pensava a si próprio: por isto, a do paganismo (transformado em “idolatria”) constituía a necessária linguagem de reconhecimento das humanidades outras.³ Isto tinha funcionado na Índia e funcionava no México e no Peru; mas, o que fazer da humanidade tupinambá, junto à qual não se encontravam os sinais diacríticos da existência de uma “religião”? A hermenêutica dos viajantes caracterizava, então, pela *ausência* o que se apresentava como impossibilidade de identificar uma presença esperada: se não há ídolos, sacerdotes e templos, não há religião.

Mas este mesmo saber, imbuído de classicidade e Escolástica, entre projeto teológico medieval e cultura humanista, tinha levado à conclusão, codificada pela Bula *Sublimis Deus* de 1537, de que os americanos eram homens (“*veri homines*”), homens “naturais”, de acordo com a primeira noção de Vespucci e com a monumental obra de sistematização teórica de Joesé de Acosta, a *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590), ao falar em *homines sylvestres*. Também os homens de natureza, aliás, principalmente estes precisavam da palavra divina, para que se cumprisse a profecia da pregação do Evangelho aos quatro cantos da terra.

Ora, si esta falta de religião facilitava a catequese, eliminando o trabalho de extirpação da idolatria e permitindo trabalhar num terreno “virgem”, por outro lado a

máxima de Cícero (e também a filosofia de Aristóteles, de Tomás de Aquino e da Escolástica) estava aí, lembrando que não existe povo tão bárbaro que não tenha uma mínima noção de divindade. Se a bula papal tinha reconhecido que o índio era homem, a Escolástica mandava identificar neste homem um mínimo sinal da presença de Deus em seu intelecto.

Eis, portanto, que quase nas mesmas páginas em que declaram a ausência de religião entre os Tupinambá, os nossos autores apontam para a presença desta noção “natural”, mínima, de Deus, entre os selvagens americanos. É uma contradição, não apenas interna aos missionários mas à própria cultura ocidental do século XVI, problema histórico e cultural posto pelo conflito entre o saber garantido pelas certezas da fé e a nova razão “natural”, entre os paradigmas medievais e o novo sistema (poder-se-ia dizer “global”) que está se construindo a partir da absorção das novas humanidades. Examinemos, neste sentido, alguns trechos dos missionários franceses:

André Thevet:

“É por isto que não existe nação tão bárbara que não possua, por instinto natural, uma crença religiosa qualquer e alguma idéia da existência de Deus. (...) No que se refere a este assunto, os selvagens deste lugar mencionam um grande ser, cujo nome em sua língua é Tupã, acreditando que viva nas alturas e que faça chover e trovejar” (Thevet, 1978 [1557]: 99).

Jean de Léry:

“..devemos ter em vista que não lhes pode negar, em que pese sua qualidade de homens naturais, uma inclinação comum para compreensão de alguma coisa superior a todos, da qual dependem o bem e o mal” (Léry, 1980 [1578]: 46).

Claude d’Abbeville:

“Existe entretanto entre êles algum conhecimento de um deus verdadeiro, como se percebe do discurso de Japi-açu, referido no cap. XI, onde, se o leitor quiser, poderá encontrar alguns pormenores sobre as crenças desses índios. Em sua língua chamam a Deus *Tupã*; quando se verificam trovoadas afirmam que Deus as envia, donde a denominação do trovão *tupã-remimonhã*, ‘Deus fez isso’” (d’Abbeville, 1975 [1714]: 251).

³ Para esta aspecto cf. Bernard, C. – Gruzinski, S., 1988. Uma exposição mais aprofundada do uso da categoria do “paganismo” e da “idolatria” como linguagem universal de objetivação da alteridade encontra-se em Sabbatucci, 1991, 65 ss. e, sobretudo, em Gasbarro, 1996.

Vamos ver agora o discurso jesuítico. Nas mesmas *Informações das terras do Brasil*, em que tinha falado que esta gentildade não adora nada, padre Manuel da Nóbrega acrescenta:

“só ao trovão chamam Tupana, que é como quem diz coisa divina. Assim, não temos outro vocábulo mais conveniente para trazê-los ao conhecimento de Deus do que chamá-lo Pai Tupana.” (Nóbrega, *Informações*, in Leite, 1954-57, I: 150).

Cardim se expressa mais ou menos nos mesmos termos:

“...não tem adoração nenhuma, nem ceremonias, ou culto divino, mas sabem que têm alma e que esta não morre (...) e têm grande medo do demônio, ao qual chamam de Curupira, Taguaigba, Macachera, Anhangá. (...) Não têm nome próprio com que expliquem a Deus, mas dizem que Tupã é o que faz os trovões e relâmpagos, e que este é o que lhes deu as enxadas e mantimentos, e por não terem outro nome mais próprio e natural, chamão a Deus Tupã”. (Cardim, 1978 [1625]:102).

Nóbrega e Cardim desvelam aqui a pedagogia jesuítica, que construiu o “deus Tupã” para, a partir dele, elaborar a projeto catequético. A analogia ocasionada pelo caráter urânico de Tupã é a mais patente, mas há outras, como no caso da passagem do apóstolo Tomé ou o conhecimento que os selvagens tinham do dilúvio. Trata-se, aqui, do que Vainfas chamaria de “hibridismo cultural”, derivante da “tradução do catolicismo para o tupi e a tradução tupi do catolicismo”. Voltarei a esta questão.

Os Tupinambá, portanto, não tinham religião, mas apenas – como era óbvio em um povo “natural” - uma vaga noção de divindade. O homem natural trazia consigo, em baixo relevo, a possibilidade de uma religião, e de uma religião monoteísta, conforme a teoria da “degeneração”, devido ao isolamento das tribos do Brasil, depois da primeira Revelação.

A bula do papa Paulo III, além de reconhecer-lhes a dignidade de homens, mandava trazer os “naturais” para a fé cristã através da pregação do Verbo de Deus e do exemplo. A imposição da religião dos conquistadores encontrava assim sua plena legitimação, realizando a grandiosa profecia da Conquista: a construção do Reino de Deus na Terra, com um povo virgem. Aqui está um dos nós conceptuais da pregação missionária, nó que, aliás, tinha dirigido teologicamente até a própria “descoberta”: o milenarismo cristão.

Mazzoleni aponta para a necessidade de ler as antigas crônicas sobre as pregações dos líderes indígenas principalmente em termos de reelaboração cristã e ocidental de longínquas realidades “outras”, não apenas por uma obra de “tradução”, e sim por uma vocação primária - a escatológica e providencialista - dos “intérpretes” europeus:

“Sem dúvida a colonização das Américas (e em particular a evangelização dos ‘naturais’) foi longamente inspirada por impetuosas sugestões salvífico-apocalípticas. O próprio Colombo, fortemente influenciado pela vocação providencialista do meio franciscano ibérico, via em seu próprio nome a qualidade de ‘portador de salvação’ aos não crentes e considerava seu pessoal desenho como um instrumento apto a acelerar a manifestação final do Reino de Deus.” (Mazzoleni, 1993: 103)

Sérgio Buarque de Holanda lembra também que o descobridor julgava próximo o fim do mundo:

“Este pensamento justificaria as descrições de Colombo quando sua imaginação deslumbrada lhe apresentava as terras descobertas sob aspectos paradisiacos e, ainda mais, quando pretendia que em elas ou por elas seria dado ao gênero humano regenerar-se à espera do Dia do Juízo.” (Holanda, 1994: 195).

Com efeito, no *Livro das Profecias*, o Almirante apresentava-se como o mensageiro do novo céu e da nova terra da qual falaram João no Apocalipse e Isaias. Isaias compartilha com Daniel as maiores profecias vetero-testamentárias sobre o fim dos tempos e, mais do que isso, a idéia de que, no fim, se reunirão todas as nações e gentes (Is. 36, 13-20). E exatamente Isaias tornou-se, para Colombo, o profeta do Novo Mundo. Na carta aos reis católicos de 1501, na qual apresentava seus cálculos segundo os quais não faltavam mais do que 155 anos para o cumprimento dos tempos e o fim do mundo, ele declarava também:

“para a execução da empresa das Índias não me aproveitou razão nem matemática nem mapa-mundi; plenamente cumpriu-se o que disse Isaias” (*apud* Chauí, 1998: 459)

O mesmo meio espiritual ibérico, imbuído de tradição profética vetero-testamentária e de milenarismo joaquimita produziu a primeira leva de missionários para as Américas; vários autores (Bataillon, 1954; Phelan, 1970; Prosperi, 1976, entre outros) apontam para o caráter de “fim dos tempos” da pregação no Novo Mundo dos franciscanos, intérpretes das aspirações profético-apocalípticas de uma parte da

cristandade frente à reforma. Milenarista era Martin de Valencia, superior dos primeiros doze “apóstolos” franciscanos enviados em México; também imbuídos de esperanças escatológicas eram frei Toribio Motolinia (um dos doze), e Jerônimo de Mendieta, o teórico dos índios como *genus angelicum* com que reconstruir a igreja no Novo Mundo, antes do fim dos tempos. A pobreza dos índios americanos era um dos elementos essenciais para a realização da Idade do Espírito já que, conforme Gioacchino da Fiore, a passagem aos tempos escatológicos devia cumprir-se através da conversão à pobreza (Delumeau, 1997: 203-210).

Não podemos esquecer que os séculos XV e XVI foram na Europa inteira teatro de uma proliferação nunca alcançada antes das idéias milenaristas, seja na vertente “apocalíptica” (conforme a interpretação agostiniana do Apocalipse), seja na corrente que interpretava o Milênio como advento de uma era de felicidade. Já que os sinais deste momento supremo da história humana tinham uma conotação fortemente “catastrófica”, fica às vezes difícil distinguir nitidamente as duas vertentes (Delumeau, 1997: 91). A procura, às vezes violenta, desta era de felicidade levou ao surgimento (e à perseguição) de muitas seitas heréticas: hussitas, taboritas, lolardos e, depois da Reforma luterana, Thomas Müntzer e os anabatistas (Cohn, 1957).

Na península ibérica, o milenarismo adquiriu características próprias, já que as descobertas alimentavam a idéia de que a difusão do cristianismo entre as gentes marcava a última etapa da história. A passagem do messianismo para o Novo Mundo está ligada, também, ao clima escatológico de marca judaica que se difundiu na península ibérica por volta de 1500. Como diz Jacqueline Hermann (1998), a crença na próxima chegada do Juízo Final teve em Portugal contornos bem mais especificamente judaicos, já que o messianismo tradicional era reforçado num momento histórico em que a minoria judaica deixava de se identificar com suas raízes religiosas e transformava-se em “cristãos-novos” pelo conversão forçada de 1492.

As trovas de Bandarra nasceram nesse clima messiânico judaizante, que atingia também a uma abundante literatura profética produzida na Espanha no começo do século XVI, que difundia a lenda do Encoberto (Delumeau, 1997: 183; Hermann, 1998: 57ss), por sua vez versão ibérica do mito do Imperador dos últimos dias (Cohn, 1957, cap. 5 e *passim*) e a uma narrativa popular sobre os triunfos do

português e as conquistas ultramarinas. Neste clima nasceu, no final do século XVI, o sebastianismo, versão nacionalista lusitana do milenarismo cristão, que terá em Antônio Vieira o seu mais inspirado representante.

De acordo com Eduardo Hoornaert (1992: 24ss) a empresa marítima portuguesa foi expressa em linguagem religiosa, ou mais, profética: Portugal entrou de maneira decisiva nos planos salvíficos de Deus, que lhe confiou a missão de estabelecer seu Reino neste mundo. A obra de Vieira é a tradução deste "Messianismo guerreiro" português: o grande pregador jesuíta é o representante mais significativo da nova ordem proposta pelo projeto escatológico da Conquista Missionária das Índias Ocidentais. Como diz Bataillon:

“É uma história grandiosa a das Missões no Novo Mundo.... É o principal aspecto da Renascença, pois nele se reabrem os tempos evangélicos. E é também um prolongamento insuspeitado de profetismo medieval, de perspectivas apocalípticas.” (Bataillon 1954: 346).

Maxime Haubert mostra como Franciscanos por um lado e Jesuítas por outro transferiram para o continente sul-americano o pensamento milenarista joaquimita:

“Povos inteiros fizeram irrupção na História, povos que, por serem pagãos, pareciam não ter recebido a Boa Nova... Sem dúvida, estava na hora de reler as mensagens do Apocalipse, que tinham dominado a Idade Média, e sobretudo o célebre abade Gioacchino da Fiore.... Depois de dezenas de anos estas profecias alimentavam ainda os Franciscanos, e sobretudo os ditos "espirituais". Com o início da Conquista e da evangelização, seu zelo inflamou-se.” (Haubert 1969: 120).

A obra missionária, então, seria a realização concreta do Reino do Espírito Santo, do qual fala Gioacchino da Fiore, com o *genus angelicum* dos índios. A necessidade de inserir as novas humanidades apresentadas pela descoberta no curso de uma história providencial, que vai da Criação ao Juízo, permitiria uma espécie de “reabertura do tempo”, onde tornava-se possível refundar o mundo cristão com um povo virgem.

No Brasil, percebe-se também um clima milenarista, basta pensar na primeira página da *Histoire de la Mission*, de d'Abbeville, onde o capuchinho transcreve a profecia de Mateus: “*Et predicabitur hoc evangelium regni in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus, et tunc veniet consummatio*” (Mt. 24, 14). Também os outros autores, de Thevet, a Léry a d'Evreux, não deixam de mencionar o

fim dos tempos e o juízo final, que coincidiria com a pregação da palavra de Deus aos selvagens.

Nos jesuitas, este pendor profético é menos evidente, porque a iminência do Apocalipse não condiz com seu projeto catequético de longo prazo. Contudo, se pensarmos na visão edênica de Vasconcelos, que coloca o paraíso terrestre no Brasil, ou no grandioso projeto das reduções jesuíticas do Paraguai como realização do Reino de Deus na terra, ou, finalmente, no grande intérprete do milenarismo barroco: Antônio Vieira, aparece claro que os inicianos também foram sensíveis às instâncias proféticas que animaram a conquista espiritual do Novo Mundo. Voltarei a esta questão no próximo capítulo.

A necessidade, filosófica e teológica, de atribuir aos índios umas “crenças”, mesmo se vagas ou errôneas, obedecia a uma exigência cultural de “ler” o outro e traduzí-lo em seus próprios termos, e, por outro lado, traduzir o “eu” para o outro. Para isto era necessário construir uma linguagem de mediação. O código prioritário de leitura e interpretação da realidade, inclusive das alteridades antropológicas, ainda era, no início da Idade Moderna, o religioso; este último englobava todos os outros: o moral, o político, o filosófico (lembre-se a justaposição de fé, lei e rei). Ou seja, qualquer manifestação social da alteridade que a descoberta apresentava era lido *sub specie religionis*, e traduzido na linguagem religiosa

Bernand e Gruzinski (1988: cap. III *passim*), a partir da “rede” concebida por Las Casas, falam em “grau zero” de idolatria a propósito dos índios do Brasil, e mais em geral, dos indígenas americanos entre os quais não se encontravam ídolos, templos e sacerdotes. Gasbarro (1996: 207ss) esclarece este ponto, falado em “idolatria como linguagem”. Mais do que “adoração de ídolos”, a idolatria constitui um código de interpretação *sub specie religionis*, do outro, tornando-se um esquema universal, aplicável a todas as culturas, a partir da própria idéia de religião, esta sim, comum ao gênero humano. Isto explicaria, por exemplo, a observação de Thevet: “De fato, os americanos são, sem tirar nem por, tão idólatras quando os antigos gentios”.

Contudo, como observa Vainfas, a noção de idolatria é pouco usada pelos missionários a respeito da “religião” dos tupi.⁴ Prefiro deixar de lado, portanto, a noção de idolatria, apesar de seu valor heurístico e conceptual, já que no caso examinado estamos frente à leitura que dos Tupinambá fizeram os primeiros cronistas, através de seus modelos interpretativos. O que interessa, aqui, é notar que a oposição irreduzível *presença/ausência* de religião, que impossibilita qualquer tipo de mediação, retrocedendo na esfera da não-humanidade os selvagens americanos, transforma-se no binômio opositivo *verdadeira/falsa* religião. A partir daí é possível a comunicação e, portanto, a obra de catequese dos selvagens.

A conceptualização do outro via código religioso se encaminha assim em trilhas mais conhecidas e percorriáveis: a religião do mundo clássico é o referente privilegiado no encontro com as “religiões” ameríndias; e como a primeira sistematização teológica cristã tinha elaborado a noção de “paganismo” a partir da oposição verdade-falsidade, a mesma teologia é projetada nas leituras da religião nativa, que existe, *in nuce*, mas que é falsa, fruto da manipulação diabólica. É de fato, o Diabo, o rei da mentira, que falsifica e corrompe as puras imagens da fé para conquistar as almas dos índios.

Eis, então, ao grande antagonista do projeto missionário em terra americana, incontestado senhor das almas dos pobres índios: o Demônio. Muito já foi escrito sobre a preeminência da chave de leitura demonológica na interpretação dos indígenas do Brasil, fartamente utilizada na literatura quinhentista, principalmente missionária (Mello e Souza, 1987 e 1992; Vainfas, 1995; Raminelli, 1996: 109-136). Não deter-me-ei mais, aqui, sobre esta questão. Basta lembrar que de Thevet a Léry, de Frei Vicente de Salvador a Nóbrega, de d’Abbeville a Vieira, todos os homens de fé dos séculos XVI e XVII apontam para o senhorio do Diabo sobre os índios.

Este domínio do Demônio sobre os indígenas se manifesta de uma forma bem precisa: através dos grandes xamãs, os *pajés* ou *caraibas*, que as fontes chamam,

⁴ O próprio Vainfas utiliza esta noção, mas num sentido diferente: mais do que olhar europeu sobre a religiosidade ameríndia, o termo “idolatria” indica a utilização autônoma, mais ou menos consciente, por parte indígena, das estruturas simbólicas cristãs “impostas”, para afirmar sua identidade cultural, freqüentemente em sentido anti-colonial, como no caso da Santidade de Jaguaripe.

obviamente, de feiticeiros e, menos obviamente, de “santos”, “santidades”, ou, finalmente “profetas”. Na falta de outros sinais de idolatria, são estes extraordinários personagens, dos quais as fontes não ignoram nem minimizam o poder, os intermediários entre o Diabo e as almas selvagens.

Desde o princípio, os missionários identificam nos *caraibas* os inimigos mortais da catequese e; portanto, seus “maiores contrários”, para usar as palavras de Nóbrega. São eles que, com suas “cerimônias diabólicas” impedem aos índios de se aproximar da verdadeira fé. São eles que tornam os nativos tão “inconstantes” levando os catequizados de volta aos antigos costumes. São eles que convencem os índios que o batismo praticado pelos padres provoca doença e morte (o que, em época de grandes epidemias, e de batismo *in articulo mortis* não era difícil). São eles que organizam levantes e fugas dos indígenas das aldeias. São eles que conduzem as grandes migrações em busca de novas terras, talvez de “terras da imortalidade”, como diz Gândavo. Enfim: são eles que se opõem com toda sua força e poder diabólico ao grande desenho catequético de marca escatológica, ou seja, à realização do grandioso projeto do Reino de Deus na Terra.

Os inacianos são claríssimos em imputar ao Demônio a ação dos feiticeiros, que porém não se incomodam em chamar de “santidades”, embora tenham quase sempre o cuidado de apontar para sua falsidade.

“... de tempo em tempo se levantam entre eles alguns que se dizem santos e persuadem aos outros que neles entram espíritos que os tornam conhecedores do que está por vir, e profetizam muitas mentiras.” (Pero Correia, *in* Leite, 1954-57, I: 225)

“Entre elles se alevantarão algumas vezes alguns feiticeiros, a que chamão caraiiba, Santo ou Santidade, e é de ordinário algum Índio de ruim vida: este faz algumas feitiçarias e cousas estranhas á natureza, como mostrar que ressuscita a algum vivo que se faz morto, e com esta e outras cousas semelhantes traz após si todo o sertão” (Cardim, 1978 [1625]:102)

“De certos em certo anos vêm alguns feiticeiros de terras longínquas, fingindo trazer santidade e no tempo de sua vinda mandam limpar os caminhos e vão recebê-los com danças e festas segundo seu costume (...) 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.” (Nóbrega, *Informações*, *in* Leite, 1954-57, I: 150).

“...estando lá, vimos uma casinha no meio da aldeia, a qual nos disseram que era de seus santos, que são um homens que enganam e esses miseráveis. E começando a perguntar, descobrimos que estão enganados e traídos com grandíssimas falsidades” (Carta de Maximiano aos Irmãos de Portugal, *in* Leite, 1954-57, I: 248).

Passando às outras testemunhas missionárias, que no início da colônia são quase que exclusivamente francófonas, notamos que o termo que traduz para o francês *pjgé* ou *caraíba* é o de *prophéte*, profeta.

André Thevet declara que “estas criaturas dedicam grande reverência aos seus profetas, aos quais chamam de *pajés* ou *caraibas*, palavras que equivale a “semideuses” e intitula o cap. XXXVI “Dos falsos profetas e magos desta terra, os quais se comunicam com os espíritos malignos” (117). Na *Comographie Universelle*, depois de ter transcrito o mito do herói civilizador,⁵ Thevet é ainda mais claro:

“Eis a doutra destes *Caraibas* (...) os quais antigamente eram grandes nigromantes e são ainda evocadores do Diabo” (Thevet, 1953 [1575]: 60)

Veremos mais adiante a descrição dos rituais dos *caraibas*, feita por Jean de Léry, e sua assimilação ao sabá. Vale lembrar apenas aqui que, em Léry também, o termo usado é o de “profeta”:

“Os selvagens admitem certos falsos profetas chamados *Caraibas* que andam de aldeia em aldeia como os tiradores de ladainhas e fazem crer não somente que se comunicam com os espíritos e assim dão força a quem lhes apraz, para vencer e suplantar os inimigos na guerra, mas ainda persuadem de terem a virtude de fazer com que cresçam e engrossem as raízes e frutos da terra do Brasil” (Léry, 1980 [1578]: 189).

Mais adiante, a comparação bíblica esclarece melhor as características dos profetas tropicais:

“Esses trapaceiros, em suma, nos aborreciam tanto quanto os falsos profetas de Jesabel que odiavam ao profeta Elias, denunciador de seus abusos” (*ibid.* 195).

D’Abbeville (1975 [1714]: 256), ao descrever estes personagens, de que o Diabo se utiliza para manter os índios em suas superstições, os chama simplesmente

⁵ Trata-se do mito do grande *caraiba* (em outras fontes seu nome é Sumé, ou Zumé, o mesmo que os jesuítas identificaram com São Tomé), do qual ainda se conservam as pegadas numa pedra. A remoção desta pedra, como veremos, está ligada à catástrofe que destruirá o mundo.

de *pagé*. Apenas, falando nas astúcias do Demônio para destruir os índios, relata que um dia ele convenceu sessenta mil indígenas a segui-lo, prometendo que os levaria todos para “o paraíso terrestre dos *caraibas* e dos profetas”.⁶ Seu companheiro, Yves d’Evreux, intitula um capítulo inteiro, o XI, de sua obra “Como fala o diabo aos feiticeiros do Brasil, suas *falsas profecias*, ídolos e sacrifícios”. Nesta parte, o capuchinho não nega “verdade” às obras dos grandes feiticeiros, mas, através de muitas citações das Escrituras e dos Padres da Igreja, mostra como trata-se de obras do Demônio.

Santos, santidades, profetas. Nem sempre os religiosos, principalmente os jesuítas, lembram de esclarecer o caráter de *falsidade* desta qualidade. Por que, então, os missionários aplicam aos feiticeiros os termos que, em sua cultura, pertencem à esfera do sagrado?

Ronaldo Vainfas enfrenta este problema, relativamente ao termo “santidade”, a partir das observações de Laura de Mello e Souza sobre a fluidez das fronteiras entre Deus e o Diabo no imaginário (principalmente popular) no início da época moderna, onde freqüentemente a santidade é apenas a falsa aparência da natureza demoníaca. Assim, os missionários trazem para a América os dilemas religiosos de uma época em que a necessidade de separar o santo do diabólico é a verdadeira obsessão de inquisidores e teólogos. Este contexto foi rapidamente projetado nos discursos sobre os índios e neste contexto tem que ser enquadrado o uso do termo “santidade” para indicar as “cerimônias diabólicas” dos *caraibas*. (Vainfas, 1995: 62-63)

Na mesma direção de Vainfas, podemos acrescentar alguns elementos, úteis, talvez, para esclarecer esta “fronteira incerta” entre o divino e o demoníaco na cultura ocidental que se debruça sobre o outro americano.

Em primeiro lugar, vimos que os missionários encontram-se frente à necessidade epistemológica de atribuir aos “outros” uma religião, e a exigência prática de estabelecer com esta um diálogo, na base da oposição verdadeiro/falso.

⁶ A partir deste relato, Métraux deduziu que esta fosse uma migração “em busca do Paraíso Terrestre” (Métraux, 1927: 15).

Estas exigências levam à elaboração de uma linguagem que possa dar conta, ao mesmo tempo, da realidade falsa (construída pelo Demônio) e da verdadeira, revelada por Deus e veiculada pelos padres. Vale lembrar, neste sentido, que a Patrística condena a feitiçaria porque *falsa*, não enquanto ineficaz, mas enquanto eficaz a partir da distorção diabólica do mundo natural (De Martino, 1976: 10-11). Este aspecto é bem expresso, como vimos, por d'Evreux.

Eis, portanto, que os feiticeiros são os “santos” dos outros e seus embustes são “como dizer coisa divina”. É no conflito radical entre a realidade falsa dos feiticeiros e a verdadeira dos padres que podemos acompanhar esta confusão de horizontes devida à utilização de uma linguagem comum.

Francisco Pires, em carta de 1552, relata um sermão de Nóbrega numa aldeia indígena:

“...dizendo o padre que aquele 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’”. (Francisco Pires, *in* Leite, 1954-57, I: 386).

Há também outras testemunhas desta “batalha pelo monopólio da santidade”, segundo a feliz expressão de Vainfas. Assim, por exemplo, o padre Azpilcueta Navarro inflamava os índios em suas pregações nas aldeias do sertão:

“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, espalmando as mãos, fazendo as mesmas pausas, quebras e espantos costumados entre seus pregadores, pera mais os agradar e persuadir”. (Vasconcelos, 1977 [1663], I: 221).

Da mesma forma, Pero Correia, ainda irmão, relata as indicações precisas recebidas pelo padre Leonardo Nunes em suas pregações nas aldeias:

“Por todos os lugares e povoações que passavamos me mandava pregar-lhe nas madrugadas duas horas ou mais ; e era na madrugada porque emtão era costume de lhe preguarem os seus Pricipaes e Pagés a que elles muyto creem” (Pero Correia, *in* Leite, 1954-57, I: 220).

Não se trata, portanto, de iniciativas autônomas, mas da pedagogia jesuítica clássica: a utilização de elementos da cultura nativa como “linguagem” para veicular conteúdos da fé católica, na mesma linha da utilização do nome Tupã para indicar Deus, Jeropari ou Anhã para o Demônio e assim por diante. Sem dúvida, nesta

apropriação de certas características dos *caraíbas*, jogou um papel fundamental a questão do *poder*. Ou seja, a “batalha pelo monopólio da santidade” foi uma luta mortal pelo poder espiritual, onde os rivais tentaram se apoderar dos instrumentos, dos símbolos, da fala dos outros. Neste sentido é esclarecedor o exemplo do padre Francisco Pinto (ver mais adiante) que ficou conhecido entre os Potiguara do Rio Grande do Norte, que ele evangelizou no final do século XVI, como *Amanaiara*, “senhor da chuva” como eram os *caraíbas*, e como os dos *caraíbas*, seus ossos se tornaram objeto de culto entre os índios.

Há, então, uma sobreposição entre *caraíba* e missionário, procurada, como vimos, pelos próprios padres, por um lado, e pelos índios, por outro. Basta pensar que o nome *caraíba* foi dado aos brancos (e este nome ainda hoje os designa em muitas regiões do Brasil), enquanto categoria de alteridade, talvez indicando os heróis culturais, cujo retorno tinha sido prometido pelos mitos.

Mas não é tudo. As “santidades” indígenas apropriaram-se não apenas dos signos exteriores, bem como da fala dos padres católicos, certos de poder exercer o ministério sacerdotal. O trecho seguinte, tirado da *Relação* do jesuíta Fernão Guerreiro (1600 a 1609), é um exemplo extraordinário de tolerância recíproca, frente a uma situação “híbrida”, onde a fronteira entre “lícito” e “ilícito” se torna sutil e confusa:

“Chegando às portas da cerca, correu logo pela aldeia uma voz que dizia: aí vem o pai grande, sai (sic) todos a recebe-lo, dizendo isto pelo mesmo principal. Sairam-no todos a recebelo com diligencia e aí começou a entoar uma a ravia, de que nada lhe entendemos e cuido que eles mesmos lhe entende, e isto falando ele e respondendo-lhe os outros à maneira de clérigos que rezam coro. Eu também saí de casa três ou quatro passos. Ele estava como quem ensina a doutrina, misturando mil desbarates, como era dizer Santa Maria, *tupama, 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; dei-lhe a boa vinda. Ele me abraçou dizendo que não me espantasse de se recolher ao mato, porque não queria ser visto de todos... Ao dia seguinte me pediu audiencia, saímos ao terreiro, mandei falar um índio nosso principal. Mas respondeu com contar de sua santidade, mas foi tão prolixo que lhe disse eu que não vinha a ser ensinado nem dos seus, senão para lhe ensinar o caminho do céu e que para isso os queria levar para a igreja...”

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 algum índios que fugiram dos portugueses, se foram pelo sertão adentro, batizaram os seus, posto que não na forma da igreja e a todos do hōmēns põem o nome de Jesus e às mulherēs Maria. Usam da cruz, mas com pouca reverência, e teem outras cerimonias ao modo da igreja. Tem modo de sacerdotes, aos quais obrigam a guardar castidade, na qual si faltam os depõem logo do officio...” (Guerreiro, 1929 [1609]: 381)

Há, portanto, uma leitura da alteridade religiosa nos termos que o horizonte simbólico de cada cultura oferece: neste sentido, a “santidade” para designar os feiticeiros é o oposto especular do termo *caraĩba* para indicar os brancos. Da mesma maneira, naquela que Alfredo Bosi chama a “mitologia paralela” da situação colonial, o *caraĩba* Sumé dos Tupinambá é São Tomé dos missionários. Se o grande *caraĩba* mitológico é o grande santo da tradição católica, não há de estranhar que os *caraĩbas* contemporâneos sejam “santos”.

Quanto ao profeta, poder-se-ia dizer, de antemão, que o termo parece em muitos casos utilizado mais no sentido grego (*prophetes*) de “adivinhar o futuro”, através de oráculos, do que propriamente no sentido bíblico de instrumento de Revelação ao povo de Deus. As fontes concordam em frisar o fato de que o *caraĩba* “diz o futuro” a respeito da saúde e da guerra, com a ajuda dos *maracás*.⁷ Esclarecedora é a passagem de Thevet que define os *caraĩbas* como adeptos da Nigromancia, mostrando claramente, e mais uma vez, a negativização da prática pagã, neste caso, a oracular, operada pelo cristianismo: quem prediz o futuro, fora do modelo bíblico e cristão da “profecia” e da “visão mística” é nigromante, evocador do diabo.

Repropõe-se, aqui, a dicotomia verdade/falsidade já apontada para o termo “santidade”, dicotomia que ganha profundidade a partir de toda a tradição bíblica e cristã dos “falsos profetas”, anunciando a vinda do Anticristo, na véspera do fim dos tempos. Trata-se exatamente daquela vertente milenarista do cristianismo, imbuída da tradição profética vetero-testamentária e da apocalíptica joanina, até Gioacchino da

⁷ Os *maracás* foram os únicos objetos assimilados pelos missionários aos ídolos, constituindo portanto os únicos sinais da “idolatria” indígena.

Fiore, que foi mantida por uma parte dos intelectuais cristãos e teve um momento de grande auge exatamente no século XVI.

Como vimos, esta tradição profética foi trazida para o Novo Mundo e se apresenta freqüentemente nos autores que estamos examinando. Já vimos, por exemplo, os versículos de Mateus sobre o fim do mundo no texto de d'Abbeville. Podemos acrescentar aqui que no texto de d'Evreux está claramente dito que “tudo isto” (a viagem dos capuchinhos e a conversão do gentio da Ilha do Maranhão) foi profetizado por santos inspirados pelo Espírito Santo (e aqui está a marca joaquimita) e por Isaias e Sophonia (d'Evreux, 1929 [1874]: 365ss).

Esta mesma “profecia” é atribuída por Thevet aos próprios caraíbas. Depois de ter relatado a comunicação entre caraíbas e *l'esprit*, ou seja, o Demônio, comenta:

“não insistirei mais sobre a questão se o Diabo sabe e conhece as coisas futuras... Mas isso vos direi: que muito tempo antes que viéssemos para cá, o espírito predissera nossa chegada” (Thevet, 1953 [1575]: 82).

Por sua parte, Léry põe na boca de um velho índio as seguintes palavras:

“...há muito tempo, já não sei mais quantas luas, um *mair* como vós, e como vós vestido e barbado, veio a este país e com as mesmas palavras procurou persuadir-nos a obedecer a vosso Deus; porém, conforme ouvimos de nossos antepassados, nele não acreditaram. Depois dêsse veio outro e em sinal de maldição doou-nos o tacape com o qual nos matamos uns aos outros” (Léry, 1980 [1578]: 196).

Léry põe em relação estas palavras com as tradição cristã da pregação do evangelho às extremidades do mundo antes do Juízo Final; também o huguenote lembra um trecho do Apocalipse para explicar a presença dos dois “profetas”: o verdadeiro, no qual os homens não acreditaram, e o falso, que levou-os à perdição.

Quase as mesmas palavras são usadas por d'Abbeville, ao relatar o discurso do chefe Japi-açu. Apenas, ele substitui o termo *mair*⁸, usado por Thevet, com o de *profeta*.

Está claro aqui o jogo de espelhos que se estabelece entre padres e *caraíbas*, entre verdadeiros e falsos profetas, entre profecias cristãs sobre pregação do

⁸ *Mair* é o termo com que os tupinambá designavam os franceses. O termo parece ter vivido a mesma “aventura semântica” de *caraíba*: *Maira* é um herói cultural da mitologia tupi, cujas ações são, em outras versões, atribuídas a Sumé, justamente, um grande *Caraíba*.

evangelho aos gentios e profecias nativas sobre a chegada dos brancos. Mais do que a uma coincidência de mitologias, estamos frente ao problema teológico (ou seja, epistemológico) da compreensão e, portanto, da tradução das alteridades antropológicas no interior do quadro de uma história preestabelecida, de um e de outro lado do espelho. Isto leva a uma curiosa *coincidentia oppositorum*, que se expressa através de uma linguagem comum.

A das santidades e a dos profetas indígenas é, portanto, uma construção negociada. A linguagem religiosa parece tornar-se, assim, o terreno de mediação onde cada cultura pode tentar ler a diversidade da outra e onde a alteridade pode encontrar seu sentido e, portanto, sua “tradução” em termos culturalmente compreensíveis. Apenas no interior deste campo semântico me parece possível colocar corretamente e, portanto, tentar interpretar, o problema histórico e cultural posto pelos profetas tupinambá.

CAPÍTULO 2. TERRA DE MISSÃO

A missão no Brasil

Nas páginas anteriores vimos os primeiros frutos simbólicos do encontro entre missionários e Tupi no Brasil colonial. Torna-se necessário, agora, indicar as linhas essenciais do projeto missionário no Brasil e suas transformações, entre a metade do século XVI, quando a chegada dos primeiros jesuítas deu início à catequese propriamente dita, e a metade do século XVII, quando começou a missionação no sertão, que será analisada na segunda parte do trabalho.

Acredito que as diretrizes da missão no Brasil, do ponto de vista teológico e institucional, foram determinadas quase totalmente pelo pensamento jesuítico. Com efeito, não há dúvida de que foram os homens da Companhia os teóricos e os realizadores desta grande empresa católica na terra de Santa Cruz. Sobretudo, tendo os inicianos a obrigação institucional de escrever, a documentação jesuítica é de longe a mais completa o que possibilita acompanhar a evolução do que poderíamos chamar de “teologia missionária”, entre a filosofia neotomista, o plano eclesiástico tridentino, o sonho utópico e heróico da Conquista Espiritual e a realidade do cotidiano colonial.

Não que as outras ordens não tivessem precisas indicações sobre as linhas a seguir na missão, e principalmente na missão entre os índios. Mas, se excluirmos a pregação na “França Equinocial” dos capuchinhos franceses no começo do século XVII, as missões capuchinhas entre os índios iniciaram em 1642, interromperam-se entre 1702 e 1720, e continuaram, no meio de várias crises, até 1760 (ver capítulo 8). Ou seja, não se pode falar para os capuchinhos de uma continuidade da missão durante os séculos XVI e XVII, como no caso da Companhia.

Além disso, não temos documentação relativa a uma verdadeira teologia missionária capuchinha para este período; muito menos temos informações neste sentido provindo das outras ordens, como a dos franciscanos e a dos oratorianos. Além da falta de documentos, freqüentemente alegada pelos estudiosos, todos

internos às ordens, não parece haver nelas um suporte teológico à missão do porte dos inacianos, ou até de dominicanos ou franciscanos na Nova Espanha ou no Peru. Falar em projeto missionário no Brasil, portanto, é falar essencialmente nos jesuítas, até porque, como veremos, a ordem jesuítica já nasce como realizadora do projeto missionário e catequético, obediente, por um lado à-regra expressa nos *Exercícios Espirituais* e intérprete, por outro, da idéia de cristianismo proposta pela Contra-reforma.

No primeiro capítulo foram discutidos os anseios proféticos e milenaristas que animaram a idade das Descobertas, do próprio Colombo aos franciscanos na Nova Espanha, anseios que influíram na leitura da alteridade antropológica indígena como *genus angelicum* com o qual refundar uma igreja livre de pecados e construir o Reino de Deus na terra, na véspera do fim dos tempos.

É freqüente, entre os estudiosos, a idéia de que, passado o primeiro momento em que os missionários estavam certos da iminência do fim do mundo, ou pelo menos do advento do Milênio, os mil anos do Reino de Cristo na terra, o sonho milenário foi se apagando, cedendo o lugar, frente à oposição dos colonizadores e à resistência dos indígenas à conversão, à evangelização enquanto projeto de civilização (Bataillon, 1954; Prospero, 1976: 38ss; Haubert, 1990: 43; Mazzoleni, 1999: 116ss;).

Sem dúvida, o momento escatológico foi determinante nos primeiros anos da conquista, enquanto o ordenado projeto de catequese caracterizou o período sucessivo (grosso modo a partir da década de oitenta do século XVI); nisso influíram, por um lado, a realidade da colônia em construção e, por outro, o ditames eclesiásticos tridentinos. Entretanto, estes dois aspectos coexistiram ao longo do processo de cristianização dos índios, não como momentos sucessivos e antagônicos, mas como esferas complementares da “Conquista Espiritual”: a dimensão utópica (e em alguns casos francamente escatológica, como em Vieira) da evangelização não se perdeu, mas ganhou vigor e legitimidade, justamente pela obra dos jesuítas, considerados em geral os menos “místicos” entre as ordens religiosas. Tentamos aqui seguir as linhas gerais deste processo.

Alguns autores do século XVI, principalmente os franciscanos, viram na descoberta de outros povos (para muitos, os descendentes das tribos perdidas de

Israel) os sinais da plenitude dos tempos, da chegada da “undécima hora” (Mt. 20,1). Na *Historia Eclesiástica Indiana*, por exemplo, Jerônimo de Mendieta escrevia que a Igreja se regeneraria com os índios das Antilhas, vivendo sem pecado num paraíso terrestre (*apud* Delumeau, 1997: 209), e Toribio Motolinía pregava a urgência da conversão dos gentios, na iminência do fim (*ibid.*: 206). Por isso, talvez, houve no México situações sem precedentes, com milhares de batizados em poucos dias (Bernand e Gruzinski, 1997: 419).

Ora, antes mesmo da publicação da *Historia* de Mendieta (1597), foi publicado em Roma o *De temporibus novissimis*, de José de Acosta (1590), onde o jesuíta reformulava a relação entre América e Apocalipse. Por um lado, as descobertas mostravam de forma inequívoca razão pela qual o Apocalipse ainda não tinha acontecido: a palavra de Deus não tinha chegado, até então, aos “quatro cantos da terra”. Por outro lado, o fim do mundo não podia ser considerado iminente e era impossível e perigoso tentar calcular sua data⁹, por três motivos: ainda eram numerosas as terras “*in quibus non est fides christiana proposita*”, e a pregação do Evangelho entre todos os povos da terra não significava uma verdadeira “Conquista espiritual” e, finalmente, ainda restavam muitas outras terras onde pregar a palavra de Deus (Acosta, *De temporibus novissimis*, p. 31 *apud* Gasbarro, 1998:202) .

A razão desta revisão das escrituras à luz da realidade americana, que coloca em xeque as esperanças escatológicas mais radicais, tem uma origem bem precisa: o processo inquisitorial do “milenário” dominicano Francisco de la Cruz, levado à fogueira em 1578, que Acosta tinha acompanhado como consultor da Inquisição.

Francisco de la Cruz, imbuído de idéias joaquimitas (a divisão do tempo em três eras), mas também de outros temas milenaristas da época, profetizara a destruição da igreja do ocidente pelos seus pecados e sua transferência para Lima, nova Jerusalém, onde ele reinaria como papa e como rei (a idéia do “imperador dos últimos dias”, característica também do sebastianismo, e a do *pastor angelicus* que animaria Savonarola) (Delumeau, 1997: 212-3).

⁹ Lembramos dos 155 anos calculados por Colombo com tanta precisão.

Não estamos aqui na presença apenas de mais uma expressão do eterno antagonismo entre jesuítas “pragmáticos” e franciscanos “místicos”. Além do fato de que muitos dos “milênários” pertenciam a outras ordens, ou eram até jesuítas¹⁰, a crítica de Acosta tem que ser inserida no contexto do debate teológico que se travava no interior da igreja contra-reformista, debate este suscitado justamente, depois de quase um século das descobertas, pela realidade da evangelização em terra americana.

Do ponto de vista do quadro político de referência, é claro que o combate contra os idéias milenaristas foi uma reafirmação da solidez da igreja, que não precisava ser deslocada para o Novo Mundo, nem queria ver seu projeto a longo prazo abalado por alguma vocação milenarista. Por isso, as profecias milenárias começaram a ser objeto do interesse da Inquisição, e continuaram no século seguinte. É apenas o caso de lembrar os longos anos de prisão de Campanella (para quem o sinal principal do fim das eras era justamente o: “*item evangelium predicatum est in novo orbe*”) e, obviamente, o processo a Antônio Vieira.

Acosta é fundamental para entender a reformulação e a afirmação do projeto missionário da igreja no Novo Mundo. Neste sentido, o *De temporibus novissimis* tem que ser lido no conjunto geral da obra do jesuíta, que até nos títulos leva todas as preocupações da Companhia, da igreja e da época: o *De promulgando Evangelio apud barbaros, sive de procuranda indorum salute* (1589), e a *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590). Para Nicola Gasbarro, trata-se de uma releitura global do papel da religião, depois de cem anos de evangelização: é uma tradução em termos antropológicos da experiência missionária, onde a evangelização se torna um projeto cultural global de reconquista religiosa e civil da humanidade (Gasbarro, 1996: 203).

A reflexão (principalmente jesuítica, no caso) sobre a evangelização e sobre seus resultados em terra americana, levou a repensar a prática missionária, dentro de

¹⁰ Em 1585, o jesuíta Lope Delgado enviou ao padre geral Aquaviva um tratado acerca do Apocalipse de cunho milenarista. Sob conselho de Acosta, este escrito foi queimado e dele não resta senão um breve resumo contido numa carta de Delgado (“...de duratione Ecclesiae, de statu Ecclesiae, de luterana heresi, de miseriis nostrorum temporum...de predicationis evangelii consumatione...et alia nonnulla”) e a censura de Acosta (“...e sientio que podria resultar mucho perjuicio de semejantes escritos e opiniones”), suficientes para nos dar uma idéia do debate teológico que agitava a igreja, e a própria Companhia, na época. A destruição dos escritos de Delgado mostra com clareza qual foi a escolha teológica e política dos jesuítas (Prosperi, 1976: 58).

um horizonte mais amplo da nova filosofia da história da igreja contra-reformista. O tempo não podia acabar, porque o desenho de Deus não estava completo; o Concílio de Trento, respondendo com a sistematização da ortodoxia aos medos apocalípticos suscitados por Lutero enquanto Anticristo, elaborou com minúcias o projeto de catequese, interna e externa, cujo eixo principal não era mais o batismo, mas a confissão, conforme veremos adiante.

Por isso, de nada adiantavam os batismos em massa praticados pelos franciscanos no México, como diz Acosta,

“antes de que saibam mediamente a doutrina cristã, e sem que conste que estão arrependidos de sua vida criminal e supersticiosa” (Acosta, *De procuranda indorum salute, apud* Prosperi, 1976: 55).

Nestas palavras podemos reconhecer as preocupações jesuíticas do mundo inteiro, do Japão ao Brasil. A experiência das missões, junto com a postura eclesiástica pós-conciliar, mais rígida para com qualquer tipo de interpretação não ortodoxa das Escrituras, levou à reformulação, ou melhor à evolução, ao crescimento do projeto missionário. No Brasil, a “inconstância da alma selvagem” dos índios tupinambá, de que tanto se queixavam os padres da Companhia, mostrava a inutilidade dos batismos em massa e a necessidade de um trabalho intensivo e sistemático com os nativos:

...não nos parece bem bautizar muitos em multidão, porque a esperientia ensina que poucos vem a lume, e he maior condenação sua e pouca reverentia do sacramento do bautismo.” (Carta de Manuel da Nóbrega ao Rei João III, julho de 1552, *in* Leite, 1954-57, I: 346).

Para o assunto que nos interessa especificamente aqui, não há dúvida de que o debate teológico acerca da catequese teve sua origem na reformulação do projeto missionário com os índios, e também o acompanhou, levando a uma nova antropologia religiosa. Nela, os temas proféticos não se apagaram, mas convergiram na construção e na consolidação da teologia (e teleologia) da história de cunho providencialista, numa “história do futuro”, para usar a poderosa expressão de Antônio Vieira. Isto não era incompatível com os ditames do Concílio de Trento mas, ao contrário, os realizava plenamente, combatendo a heresia e implantando a

catequese de uma forma sistemática. A experiência das aldeias missionárias foi a mais alta expressão desta esperança.

O que se apagava, portanto - mas não completamente, porque o pensamento messiânico e milenarista continuou subsistindo, tendo no sebastianismo português uma de suas representações mais intensas - era uma das acepções do “Milênio”, aquela mais “catastrófica”, com a idéia do iminente fim do mundo e do advento de mil anos de felicidade antes do Juízo final. Não se apagava, mas ganhava profundidade a utopia da construção do Reino de Deus na Terra, no interior de uma visão providencialista do mundo, da cultura e da história, agora finalmente unificados, no interior de um desenho cristão. De fato, a de Vieira é a expressão mais completa deste desenho e desta acepção teleológica da história, que insere o Brasil e o Quinto Império numa história divina.

Costuma-se dizer que Padre Vieira foi o grande intérprete do milenarismo barroco; sua visão escatológica, porém, é normalmente vista apenas em sua dimensão política, ou, ao contrário, como expressão idiossincrática de seu misticismo visionário. Aliás, é freqüente uma fragmentação analítica do pensamento do grande jesuíta: o Vieira político, o Vieira orador, o Vieira profético. Trabalhos recentes, porém, tentam mostrar a unidade, dentro de uma multiplicidade aparentemente contraditória, da obra de Vieira.

É obvio que uma análise dos conteúdos messiânicos e milenaristas desta obra grandiosa exula das minhas intenções e, sobretudo, das minhas competências. Apenas gostaria aqui de fixar algumas observações, a partir de estudos recentes, para colocar o aspecto das idéias de padre Vieira que mais interessa aqui, sua defesa das missões, inclusive - como veremos - as do sertão, num quadro mais amplo de referência.

Alcir Pécora (1994:41) afirma que não é possível caracterizar corretamente a propriedade retórico-política de Vieira isentando-a de seu peso teológico e, com ele, seu vetor teleológico. Esta observação se liga, e parcialmente corrige, as de Cantel (1960), que encontra o princípio unificador profundo da imensa e aparentemente contraditória obra de Vieira em seu profetismo. Pécora observa, a meu ver com toda razão, que interpretar a obra de Vieira a partir de um princípio unificador significa apenas privilegiar um dos pontos ordenadores de seu pensamento, justamente o

profetismo, sem pensá-lo em conjunto com os outros. Se Vieira foi visionário, nunca o foi fora de uma referência básica às concepções de uma teologia ortodoxa, a jesuítica, de marca neotomista (Pécora, 1994: 41).

O autor explica melhor, ao longo do livro dedicado aos sermões, qual é o sentido desta teleologia, e isto pode ser útil para entender melhor seu “profetismo”, ou “milénarismo” e a profunda diferença entre este e, por exemplo, o dos franciscanos na Nova Espanha nos primeiros anos da conquista. A experiência do contato com o divino não é direta, como nos místicos, mas mediada pela igreja constituída, pelas práticas litúrgicas, pelas hierarquias religiosas, justamente a organização encarregada das relações entre a ordem humana e a transcendência: uma posição estritamente ligada ao contra-reformismo militante (*Ibid.*: 91)

A interação entre igreja e mundo, que traduz a participação do homem ao Ser, implica uma *sobrenaturalização* do Estado: é neste sentido que deve ser entendido o sebastianismo de Vieira, sua adesão entusiástica às profecias de Bandarra e sua convicção profunda que João IV era o “Encoberto”.

A interpretação da história identifica-se com a exegese bíblica: os fatos naturais são mensagem providencial: a história de Portugal é um *texto* (o mais atualizado porque mais recente e mais próximo do cumprimento da profecia) das histórias narradas pelas Escrituras (Pécora, 1994: 167).

Nesta direção movem-se também as observações de João Adolfo Hansen, quando diz que, na concepção teleológica, vieiriana, o acontecido e o que acontecerá estão inscritos *ab aeterno* em um único curso da história, afirmado pelas escrituras, que neste sentido, são proféticas. O tempo não há de chegar porque ele, simplesmente, existe. A identidade de passado e de futuro no presente (conforme S. Agostinho) vem da unidade do conceito de Deus: todos os momentos do tempo são idênticos porque Deus é idêntico a si mesmo. Os fatos remetem à ordem da transcendência. Por isso a história é a realização da profecia e a profecia é já história.¹¹

¹¹ Aqui, estou me baseando no conteúdo de uma palestra proferida por J. Adolfo Hansen no Instituto de Estudos da Linguagem em agosto de 2000.

Não resta dúvida de que Vieira era animado por uma certeza escatológica da realização do Quinto Império, que definiria o fim dos tempos, mas podemos dizer que o aspecto mais significativo de sua escatologia é justamente esta concepção teleológica do tempo como tempo divino tendente à salvação, esta idéia da história providencial, da inserção da história dos homens (e também dos reis) na história já traçada por Deus, onde a profecia não é uma divinação, nem uma antecipação da história, mas o relato da própria história (justamente a “História do Futuro”) ou, como diria Manuela Carneiro da Cunha (1996:86) uma “forma de memória prospectiva”.

Mas nesta memória prospectiva, os acontecimentos não são simples “imagens” da perfeição de Deus, eles são seu *lugar*. Como observa Pécora:

“Para Vieira, a questão relevante da História não é da sinalizar simplesmente o ser absoluto de Deus, mas sinalizá-lo enquanto Providência divina dirigida ao próprio homem. (...) Vale dizer que os melhores leitores desses sinais não poderiam ser se não aqueles mais comprometidos com a conversão dos homens, entre os quais naturalmente está o pregador” (Pécora, 1994: 171)

É isso, a meu ver, que afasta Vieira da escatologia milenária de marca joaquimita, característica do franciscanismo do começo do século XVI na colônia, e faz dele um homem da Contra-reforma e um jesuíta, pois entrega a primazia à ação histórica, humana e concreta da *conversão*, a única que pode garantir a plenitude dos tempos e a comunhão do humano com o divino. Neste sentido, esclarece ainda Pécora:

“...isso que Padre Vieira chama de ‘união de homens’ não pode ser considerado em termos teológicos e morais sem que o seja igualmente em termos históricos. (...) a união humana assinala uma forte identificação entre a Providência, que ordena o mundo criado para seu fim, e a ação voluntária do homem disposto a fazer, ainda neste mundo (e apenas aqui o poderia fazer), as reformas que o preparam para a Salvação. Ou seja, aí, falar em *união de homens* significa, uma vez mais, falar em ação apostólica providencial: *missão no mundo*” (Pécora, 1994: 200).

É este objetivo final (humano) de uma macroconversão, voltada para realização do desenho da plenitude do Ser (divino) que liga Vieira à Contra-reforma e ao projeto jesuítico global expresso nos *Exercícios Espirituais* de Inácio, que fazem com que a Companhia, apesar de ser criada antes do Concílio, já nasça imbuída do espírito reformador.

Este breve *excursus* sobre Vieira tinha como finalidade a tentativa de articular a opinião de alguns estudiosos sobre a “passagem” entre visão escatológica e visão pragmática da catequese, entre franciscanos e jesuítas, para simplificar (e Adriano Prosperi não é certamente simplista em seus estudos sobre a Contra-reforma), e a tese daqueles que consideram a dimensão profético-escatológica como algo permanente, imóvel no tempo (e Delumeau parece cair nesta procura tipológica, apesar de fazer uma “história” das idéias milenaristas).

Na verdade, houve uma evolução das idéias escatológicas, e Vieira mostra este processo: ele é homem da segunda metade do século XVII, da restauração portuguesa, da igreja reformada e, fundamentalmente, um jesuíta. O seu espírito missionário, como vimos, é fundamental em sua utopia, e à luz desta pode ser entendido o profundo apego às missões, do qual teremos um exemplo nas cartas sobre as missões do sertão e outro exemplo no conflito com Andreoni.

A figura de Vieira é emblemática de um período histórico em que aos anseios escatológicos, que cem anos de conquista espiritual não apagaram completamente, se articulou o projeto catequético assim como ele foi construído no Concílio de Trento e como foi projetado, revisto, repensado e rearticulado pelo pensamento jesuítico. Em uma palavra: uma utopia cristã, mesmo se, a rigor, não é esta a palavra certa para o projeto jesuítico, já que o lugar onde realizar o reino de Deus existe: é o espaço das Reduções. Tentemos traçar aqui as linhas gerais da evolução deste projeto.

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). Este excessivo entusiasmo, e as decepções que 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. A descoberta, na Nova Espanha, da “simulação” dos índios, que continuavam praticando seus rituais “idolátricos” apesar da aparente conversão, fez com que fosse elaborado um novo modelo de missão, de tipo “apostólico”, com um *corpus* de agentes especializados, métodos específicos e lugares apropriados. Este modelo foi encarnado pelos Jesuítas.

A própria Ordem jesuítica já nasceu, em 1540, vinte e cinco anos antes da conclusão do Concílio de Trento, com esta vocação apostólica e missionária. Afinal, o dos Jesuítas foi um dos principais movimentos da Igreja católica que, frente à devastadora ameaça da heresia luterana, escolheu realizar a reforma religiosa sob a bandeira papista, tendo um impacto profundo na resposta tridentina ao protestantismo.

Como observa José Eisenberg (2000: 32), do ponto de vista moral, os jesuítas buscavam a santificação pessoal, através do método descrito nos *Exercícios Espirituais*, e do ponto de vista institucional, procuravam se engajar em atividades apostólicas de conversão, às quais eram levados pelo princípio soteriológico tomista de que o trabalho de caridade contribui para a salvação da alma. Neste sentido, de acordo com Adriano Prospero (1996: 567-9), a oferta jesuítica se encontrava com a demanda papal para a retomada de uma ação de tipo universalista. Esta iniciativa papal de interferir diretamente no envio dos pregadores se reconfirmou em Trento: a igreja contra-reformista teve como característica principal a acentuação de seu universalismo e, por isso mesmo, assumiu a direção da Conquista Espiritual.

É assim que surgiu o moderno conceito de missão, tão conatural à Companhia que constituiu sua marca distintiva. Com efeito, a noção de “missão”, assim como foi definida na sétima parte das *Constituições* de 1556-57, incluía a ação pastoral entre “infieis”, “hereges” e “católicos”. A espiritualidade jesuítica era uma abertura para o mundo externo (tanto que a Ordem, ao contrário de todas as outras, eliminou a dimensão monástica e conventual), e a missão era sua tradução mais completa.

Charlotte Castelnau-l'Estoile (1999: 85ss) e José Eisenberg (2000: 36ss) observam que nas *Constituições* o ideal missionário é caracterizado pela mobilidade, pela itinerância, onde a experiência missionária se configura como uma viagem, uma romaria. Isto está implícito também no famoso “quarto voto” da *Fórmula* jesuítica, a total obediência ao papa e a aceitação pelo missionário de ser enviado a qualquer lugar onde sua Santidade quisesse:

“...além daquele vínculo comum dos três votos, com este fim nos liguemos por um voto especial, pelo qual os pontífices ao tempo existentes mandarem, para proveito das almas e propagação da fé. E assim fiquemos obrigados, quando estiver nas nossas mãos, a ir sem demora para qualquer

região nos quiserem mandar, sem qualquer subterfúgio ou escusa, quer nos enviem para entre os turcos ou outros infiéis que habitam mesmo que seja as regiões que chamam Índias, quer para entre hereges ou cismáticos, quer ainda para junto de quaisquer fiéis” (Loyola, *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*, apud Eisenberg, 2000: 36)

Encontramos nesta fórmula, a concepção tomista do paganismo, adotada também na bula *Sublimis Deus*, de 1537, em que há dois tipos de pecadores: hereges e pagãos. Enquanto os primeiros têm que pagar pelo seu pecado (e os jesuítas foram, na Europa como no Novo Mundo, entre os principais consultores da Inquisição), os segundos tem que ser tirados com a conversão da ténegra da ignorância.

A fórmula é significativa também porque nos remete ao quadro político e cultural em que a Companhia começou a agir: a alteridade religiosa contra a qual o catolicismo reformado tinha que lutar (e para a qual a Companhia tinha que se voltar na prática pastoral) era múltipla: dos hereges aos infiéis. Isso confirma a vocação universalista da igreja tridentina e dos jesuítas.

O impulso à catequese dado pelo Concílio de Trento constituía uma reação doutrinária à Reforma e pressupunha uma compactação eclesiástica, realizada mediante um conformismo doutrinal, ou seja, a uniformização de um conjunto de normas (regras a respeitar e coisas a acreditar). Instrumentos fundamentais para esta “conversão”, entendida como aquisição da consciência de deveres e regras, foram os catecismos (a uniformização das regras) e a confissão (como controle da consciência) (Agnolin, 2001: 16-26)¹².

No que diz respeito ao primeiro instrumento de catequese, o catecismo, vale lembrar que a base de elaboração de todos os catecismos escritos no Brasil, inclusive os em língua kariri (ver capítulo 9) foi o *Catecismo Romano* (ou *Tridentino*), resultado da operação de sistematização doutrinal de Trento. Este ultrapassava os compêndios doutrinários anteriores¹³ que começaram a ser chamados “catecismos”

¹² Relatório de circulação restrita, utilizado com o consentimento do autor.

¹³ As *Doutrinas Cristãs* compostas para “rudes” (conforme a definição agostiniana) e crianças já se destacaram enquanto instrumento doutrinal durante a Idade Média. Vale a pena evidenciar, entre elas, a *Disputatio Puerorum* que, desde o século XI, se apresentava como catecismo em forma de diálogo (Agnolin, 2001: 15), sistema este amplamente utilizado nos catecismos em línguas indígenas nas Américas.

só a partir do século XIV, constituindo-se numa *summa* definitiva dos princípios básicos da doutrina (orações, significados dos sacramentos, elementos do Evangelho, etc.), a partir do qual seria possível organizar a *missio*, não apenas entre povos infiéis das longínquas Américas, ou da Ásia e da África, mas até entre as massas camponesas iletradas da Europa, vítimas designadas das “superstições diabólicas”.

O catecismo, entendido como *corpus* de noções, práticas e deveres do novo cristão, preparava a confissão, entendida como consolação do cristão mas também corretivo de desvios e instrumento de controle social. Nos catecismos elaborados nesta base para as missões americanas, há uma prevalência clara do sacramento da confissão em detrimento do batismo, sendo este último ineficaz, como ficou claro na primeira catequese, e sendo a primeira a verdadeira via de construção da consciência do cristão.

Passando ao segundo instrumento de catequese aprimorado no Concílio, a idéia de confissão como controle de consciência é de Adriano Prospero (1996: 265ss), que justapõe a ela a noção de confissão como consolação do cristão. Estes dois aspectos foram longamente discutidos no Concílio. Trata-se do reflexo do grande debate da primeira metade do século XVI no interior da Igreja católica, debate tornado mais candente pela heresia luterana, que varria os elementos de controle social, para deixar apenas a dimensão consolatória. O Concílio de Trento regulou definitivamente a matéria, confirmou a importância sacramental da confissão, em sua forma de confissão auricular privada, e rejeitou a prática, difundida na tarda idade média, das confissões em massa.

Mais uma vez, encontramos os jesuítas à frente do trabalho de elaboração desta noção, antes mesmo do encerramento do Concílio. Com efeito, a confissão é justamente um dos eixos dos *Exercícios Espirituais* de Loyola, onde o exame de consciência diário favorece a memória do pecado e o exercício da penitência. Com efeito, os inicianos foram grandes confessores e, entre a Confissão e a Inquisição como prática de individualização do pecado, escolheram a primeira. Nas instruções jesuíticas para os confessores, encontramos não o modelo do juiz (o inquisidor), mas o do médico, que procura e cura as feridas da alma (Prospero, 1996: 495). Esta dimensão médica volta também, simbolicamente e praticamente, na catequese

indígena, quando os jesuítas, substituindo-se aos xamãs, se propõem como “médicos” dos índios.

Adriano Prospero mostrou muito bem que a renovação da missão, o surgimento da *missio* no sentido moderno, não se deu apenas com relação ao Novo Mundo mas, em primeiro lugar, a partir da situação do combate à heresia e às formas heterodoxas de crenças e práticas católicas no interior da Europa, e principalmente da Itália (as “Nossas Índias”, de acordo com a definição do jesuíta Silvestro Landini) das primeiras décadas do século XVI (Prospero, 1996: cap. XXVIII).

Charlotte Castelnau-l’Estoile (1999: 82-83) parece compartilhar da mesma opinião, quando diz que a visita de Gouveia ao Brasil, entre 1583 e 1585 (da qual, como veremos, surgiu uma reformulação do projeto missionário), não é específica da colônia, mas sintomática da nova fase de consolidação da Ordem, característica do governo do padre geral Aquaviva, em que se chega até à versão definitiva das *Regras*, das *Constituições* e da *Ratio Studiorum*.

Por outro lado, não se pode pensar numa simples projeção, na evangelização das Américas, de princípios e idéias elaboradas em outros contextos, justamente em virtude do universalismo mencionado. Pelo contrário, a missão no Brasil constitui uma extraordinária adaptação ao meio físico e cultural no qual a Companhia se encontrou. Por exemplo, poder-se-ia pensar numa contradição entre o espírito missionário “móvel” que se evidencia nas *Constituições* e a experiência das aldeias, tão característica da evangelização jesuítica no Brasil, frisada pela própria Castelnau-l’Estoile. Mas aí entra em jogo o princípio jesuítico da prudência, conceito este que teve origem também nos *Exercícios Espirituais*, que poder-se-ia resumir na idéia de adaptação das normas e tolerância das violações, desde que estas não fossem extremamente ofensivas para Deus (Eisemberg, 2000: 45).

Esta idéia, originariamente voltada para o exame de consciência diário do exercitante e sucessivamente para as aulas de “casos de consciência”, acabaram conferindo uma marca específica e única ao procedimento (*noster modus procedendi*) nas missões, pelo menos em dois sentidos.

Em primeiro lugar, com respeito à “adaptação das normas”, a implantação das aldeias missionárias no Brasil constitui uma primeira evolução, frente aos problemas

específicos do território, da norma da catequese “itinerante” contida nas *Constituições*. As aldeias, como diz Charlotte Castelenau-L’Estoile (1999: 108) foram uma iniciativa dos padres no Brasil, aliados ao poder colonial: uma adaptação às condições locais de possibilidade de conversão. Desde o começo, portanto, o aldeamento jesuítico foi uma *prática*, mesmo se teologicamente orientada, que sofreu contínuos reajustes e mudanças, frente aos resultados da catequese.

Em segundo lugar, com respeito à “tolerância das violações”, veremos que aqui se encontra um dos princípios fundamentais da prática catequética dos jesuítas, que teve enorme importância e grandes consequências na formação de uma “cultura híbrida” nas aldeias. Nelas, criaram-se os rituais católicos “interpretados” pelos indígenas, ou a tradução não apenas na língua mas nos códigos tupi dos princípios cristãos, conforme as formas de catequese defendidas por Anchieta; por outro lado, a partir do mesmo princípio, produziram-se perigosos “desvios” das quais a Santidade de Jaguaripe é um exemplo. E, finalmente, a persistência de alguns rituais indígenas, traduzidos pelos jesuítas com o termo “jogos” (*Iudi*), e por isso tolerados, nas aldeias “tapuia” do século XVII (ver capítulo 9), mostra a elasticidade de um pensamento catequético que sacrifica o respeito das formas à obtenção dos resultados.

A mudança rápida das estratégias de conversão dos índios tupi da costa pelos jesuítas é sublinhada por José Eisemberg, que aponta para o fato de que já com a chegada da terceira leva de missionários (1553), ficou clara a ineficácia da simples pregação da palavra. A cura dos índios doentes tornou-se uma poderosa arma de conversão. Vimos no primeiro capítulo, e veremos no último, que não se tratou de uma simples aplicação de princípio de medicina hipocrática ao tratamento das doenças (em sua maioria trazidas pelos brancos e, portanto, conhecidas pelos jesuítas), mas de uma verdadeira sobreposição, ou “tradução”, de papéis, entre missionário e xamã.

De um ponto de vista institucional, uma primeira reformulação do projeto de catequese se deu menos de dez anos depois da chegada. Justificado teologicamente e praticamente no *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1556) e no chamado *Plano civilizador*, ou seja, a carta de Nóbrega ao padre Miguel de Torres (1558), o plano de reforma das missões propunha a criação das *aldeias*, uma especificidade brasileira,

onde os índios (mesmo os de diferentes grupos étnicos) seriam reunidos e mantidos sob a administração espiritual e temporal jesuítica, separados da população européia.

Para José Eisenberg (2001: cap 3 e *passim*), esta justificação teológica constitui a raiz do pensamento político – desenvolvido mais tarde pelo teólogo Juan de Mariana- que justifica o domínio pelo medo e consentimento dos governados, e também apresenta o modelo de redução que será aplicado seja no Paraguai seja em outras missões (como aquelas de Juli, no Peru, dirigidas por Acosta). O que é importante notar é que a teologia que sustenta a proposta das aldeias expressa-se em termos perfeitamente ortodoxos: se os índios são “bestiais”, e por isso sua conversão é difícil, não é posta em discussão sua humanidade, reconhecida pela Bula de 1537. A teoria monogenista, da qual Nóbrega era adepto, faz dos índios os descendentes de Cam, o filho amaldiçoado de Noé; sua condição “bestial” é fruto da maldição de sua origem e de sua degeneração, devida à falta de educação. Eles possuem Inteligência, Memória e Vontade: é apenas sua “inconstância”¹⁴ que prejudica o uso destas faculdades humanas.

A instituição das aldeias, portanto, é a solução para poder exercer a necessária educação, para depois passar à conversão. É introduzido aqui o conceito de “polícia” (do latim *politia*). Para Eisenberg este conceito corresponderia ao de “civilização” e, mais especificamente, “civilização cristã”; pessoalmente, prefiro pensar na raiz grega (*pólis*) do termo, e na noção de “polícia” como “bom governo”, de acordo com a idéia platônica de “república”. De fato, poder-se-ia pensar, com Norbert Elias (1997[1939]) na “polícia” jesuítica com no “aprimoramento civil dos costumes”, noção esta elaborada, a partir do conceito grego, na época renascentista.

Trata, portanto, da idéia de tornar os índios “homens” (= civis) para fazê-los, depois, cristãos, idéia esta que, expressa magistralmente por Acosta, acompanhará todo o processo de evangelização no Brasil, e que será apropriada também por outras ordens (os capuchinhos Martinho e Bernardo de Nantes, por exemplo, expõem este conceito nos prólogos de suas respectivas *Relations*). E este trabalho só pode ser

¹⁴ Veremos no próximo capítulo esta noção de “inconstância da alma selvagem” e sua análise por Eduardo Viveiros de Castro.

realizado em lugares específicos, as aldeias, cidadelas de Deus, onde exercer o “bom governo”, a educação dos corpos e das almas, em uma palavra, a *redução*, no duplo sentido latim de *reducere*: “conduzir” (para a humanidade civil) e “retirar”, “afastar” (do convívio com outros homens, os colonos). É este, a meu ver, o sentido profundo da utopia jesuítica, que não renuncia ao sonho escatológico de construir a “cidade de Deus”.

As dificuldades da evangelização expressas por Nóbrega no *Diálogo* concernem tanto a incapacidade dos índios em aceitar a catequese, assim como ela tinha sido levada até o momento, quanto a dificuldade dos missionários em conservar seu ardor apostólico: os dois obstáculos tornavam a do Brasil uma “vinha estéril”, expressão esta usada pelo padre geral Aquaviva. Ora, já que nos *Exercícios* e nas *Constituições* a salvação do “próximo” se acompanha à santificação pessoal, este não era um problema de pouca importância. As aldeias, então, se construíam como a única possibilidade, ou único *lugar* de realização do ideal jesuítico no Brasil.

O aldeamento, portanto, não foi fruto de uma instância da autoridade central de Roma, mas uma solução local, um esforço de adaptação à situação econômica, política e religiosa específica da colônia. A viagem, entre 1583 e 1585, do Visitador Cristovão de Gouveia, encarregado pelo Padre Geral Aquaviva de fornecer um detalhado relatório sobre as aldeias e estabelecer um regulamento para elas, representa o esforço do governo central jesuítico de conciliar o ideal das *Constituições* com a prática da Terra de Santa Cruz.

Mas a situação histórica dos anos 80 do século XVI não era mais a mesma do início da experiência. Este período é caracterizado por uma “ofensiva dos colonos” e um aumento da tensão entre estes e os jesuítas, por causa da apropriação da mão-de-obra indígena e do controle sobre os grupos recém-contatados (Monteiro, 1994: 41-56). Foi neste contexto que Gabriel Soares de Sousa escreveu os famosos *Capítulos* contra os jesuítas, aos quais estes responderam com o *Discurso das aldeias*, um balanço crítico da atividade nos aldeamentos, que mostra como o governo foi incapaz

de defender os índios, que morreram aos milhares.¹⁵ Foi também neste contexto e nestes anos (1580-1585) que floresceu a “Santidade de Jaguaripe”(Vainfas, 1995), da qual não falam nem Gouveia em sua relação nem Cardim, que o acompanhava na “visita” e que foi também assistente do Inquisidor Heitor Furtado de Mendonça, quando do relativo processo, em 1591.

O *Regulamento*¹⁶ de Gouveia, portanto, tendo em vista –como apontado – a conciliação do ideal jesuítico expresso nas *Constituições* e a realidade das aldeias visitadas, constitui o marco de uma nova mudança na organização da catequese jesuítica no Brasil. A aldeia é agora concebida como um espaço perigoso e hostil, onde o missionário pode perder a si próprio. Por isso, o *Regulamento* apronta toda uma série de medidas voltadas para exorcizar este perigo, reforçando a ligação entre a aldeia e o colégio da qual ela depende: a visita anual do superior à aldeia e a renovação dos votos do missionário, uma vez por ano, são exemplos simétricos desta preocupação.

Quanto ao controle sobre os índios, de acordo com o *Regulamento*, este se exerce em todos os espaços e em todas as dimensões da vida social: da visita semanal às casas dos índios à autorização do padre para qualquer saída da aldeia dos indígenas. Finalmente, o *Regulamento* desenvolve a pedagogia religiosa dirigida aos índios, baseada no princípio da repetição: a doutrina será ensinada conforme o princípio do diálogo, um conjunto de perguntas e respostas¹⁷. Ao lado disso, o apostolado se baseia nas cerimônias de culto. Vemos aqui que poucas décadas de evangelização, antes e depois dos aldeamentos, já mudaram profundamente a maneira

¹⁵ A *Informação do Brasil e do De(s)curso das aldeas e mau tratamento que os índios receberam sempre dos Portugueses e ordem del Rei sobre isso* está publicada nas *Cartas de Anchieta* (1933). Charlotte Castelnau-L’Estoile (1999:109ss), que analisa em detalhe este documento, diz que este ficou anônimo, até sua atribuição recente ao padre Luiz da Fonseca.

¹⁶ *Confirmação que de Roma se enviou à Provincia do Brasil de algumas cousas que o P. Cristovão de Gouveia Visitador ordenou nela o ano de 1586*. ARSI, Bras, 2, ff. 140-149v, *apud* Castelnau-L’Estoile, 1999: 124-147).

¹⁷ Nesta época, com certeza já circulavam nas aldeias pelo menos o *Diálogo da Fé*, e possivelmente também a *Doutrina Cristã* e o *Confessionário* de Anchieta, que não foram publicados na época e constituíram a base do Catecismo de Araújo, publicado em 1618.

de perceber o que é “indígena” e o que não o é. As cerimônias de culto católico são consideradas no *Regulamento* como “bons costumes” indígenas:

“E que eles guardem os bons [costumes], como dizer o *Salve*, aos sábados, as disciplinas e as procissões da Quaresma, como cantar a missa, se houver cantores, pelo menos para as quatro principais festas para a consolação dos índios e o progresso da Cristandade, como rezar toda segunda uma missa para os defuntos, saindo do cemitério com a Cruz e a água benta, como a de fazer cantar a doutrina pelas crianças depois da *Ave Maria*, e coisas semelhantes” (*Regulamento*. § 19 *apud* Castelnau-L’Estoile, 1999: 143).

Gouveia aqui reconhece uma “indigenização” das festas cristãs. Como veremos, são justamente estas cerimônias de culto o terreno privilegiado da “tradução jesuítica” dos princípios da fé cristã para os índios. É este um outro aspecto, simétrico e especular, do processo de apropriação dos símbolos e da fala dos outros que vimos no caso dos jesuítas se substituírem aos *caraibas*. Veremos no próximo item o quanto foram profundas esta absorção e esta tradução.

No próximo item veremos também a questão da língua, colocada em termos claros pelo *Regulamento* de Gouveia que, neste caso também, mostra a evolução do pensamento da hierarquia romana a este respeito, em função da realidade colonial. Com efeito, o aprendizado obrigatório das língua indígenas se tornou regra da Companhia exatamente nestes anos e, possivelmente, a partir da experiência brasileira. Aqui basta dizer que este problema de adaptação das exigências espirituais traduzidas em regras em Roma e práticas locais, transformadas em versões heterodóxicas das regras, foi um problema que acompanhou a ordem jesuítica até a sua expulsão, em meados de 1700, e informou tanto o diálogo entre a província e Roma, quanto o debate interno à própria Companhia no Brasil. Este debate chegou muitas vezes a momentos de conflito patente e a tomadas de posição claras de Roma, notadamente no que diz respeito à administração das aldeias.

Charlotte Castelnau-L’Estoile (1999, cap. 4) mostra que Roma foi sempre contrária à administração temporal das aldeias, e também, conseqüentemente, ao envolvimento dos jesuítas nos conflitos coloniais. Há uma proibição clara de Aquaviva neste sentido, que mostra que Roma conhecia bem as denúncias contra a atuação jesuítica nas aldeias. Nesta direção, de uma vontade romana de reorganizar as aldeias, tem que ser entendida a ordem de 1598 que fixa em quatro o número dos

missionários por aldeia, onde o superior parece ter mais a função de controle dos outros do que propriamente de evangelização. Por outro lado, os jesuítas da colônia insistiam na administração temporal das aldeias como única maneira delas (e dos índios nelas reunidos) sobreviverem e, com elas, a própria missão no Brasil.

A *Terceira Visita* do padre Manuel de Lima (1607-1609) constitui, conforme o próprio autor, um complemento do *Regulamento* de Gouveia. Foi escrita num momento delicado para a ordem, quando o padre geral Aquaviva emanou uma série de ordens e decretos voltados para a reforma espiritual, principalmente no que diz respeito às missões, cujo documento principal tem o significativo título de *De Renovazione Spiritus*. A partir daí, as regras de Lima são todas na direção de fechar o espaço das aldeias para o mundo externo (por exemplo, proíbe a permanência de colonos ou mamelucos nas aldeias, nem que seja para assistir à missa ou participar das festas religiosas), bem como isola os próprios missionários da população indígena (principalmente feminina)¹⁸.

Estas regras não chegam a negar a aldeia, mas sem dúvida radicalizam a idéia de “perigo” que elas, enquanto mundo externo, representam para os jesuítas e sua disciplina espiritual. A carta do companheiro do Visitador, Jacome Monteiro, é um claro convite a abandonar as aldeias, lugares onde se multiplicam as ocasiões de pecados e abusos, verdadeira ameaça para a integridade da Companhia no Brasil (Castelnau-L’Estoile, 1999: 331ss).

A “resposta” dos missionários do Brasil a esta atitude do centro é um documento extraordinário: *Algumas advertências para a província do Brasil*, possivelmente um documento preparatório para a assembléia de 1609, convocada pelo próprio Visitador¹⁹. Este documento, longe do tom burocrático da correspondência administrativa entre Brasil e Roma, revela as estratégias de

¹⁸ *Terceira visita do padre Manuel de Lima, visitador geral desta província do Brasil*. Biblioteca Vittorio Emanuele, *Fondo Gesuitico*, 1255 (14), *apud* Castelnau l’Estoile, 1999: 319ss. A autora observa que Serafim Leite dedica três linhas à análise deste documento. Estamos aqui frente a um bom exemplo da censura à qual o historiador jesuíta submete a documentação. Veremos nos próximos capítulos outros exemplos desta censura. Pode-se dizer, de antemão, que esta envolve todos os documentos que de alguma maneira ofuscam a imagem da missão e das aldeias no Brasil.

evangelização nas aldeias e a fratura não apenas entre a sede central e o Brasil, mas aquela (que veremos mais adiante na carta de Rolando) entre os jesuítas de missão, conhecedores dos índios e das dificuldades da catequese, e os de colégio e residência.

Logo de saída, o documento resume magistralmente as implicações políticas e econômicas das aldeias, revelando o quanto, apesar da proibição de Roma, os jesuítas estão envolvidos no sistema colonial, mantendo um difícil equilíbrio entre as forças sociais que nele interagem:

“A conservação do Brasil se pode dizer que depende da conservação das aldeias; donde se entenderá quão necessário são as missões para se refazerem²⁰, porque elas assombram aos inimigos estrangeiros, fazem rosto aos aimorés, refocão (sic) aos negros de Guiné que se não levantem, e aos salteadores de caminhos e fugitivos tomam e prendem e os entregam aos seus senhores” (*Algumas advertências...apud* Castelnau-L'Estoile, 1999: 345)

O dado mais interessante desse texto é, para nós, a posição do anônimo autor para com a cultura indígena. Inversamente à posição de Nóbrega no *Diálogo*, que via nos costumes dos índios um dos obstáculos da conversão, o autor deste texto mostra não apenas tolerância para com os usos não contrários à lei de Deus (que era a posição de Inácio e de Anchieta), mas uma estratégia de catequese que passa pelo respeito aos costumes nativos. Cinquenta anos depois do *Diálogo*, o conhecimento das sociedades indígenas que descende da prática de missionação (que experimentou os fracassos das tentativas de erradicar todos os costumes do gentio e de impor os modos europeus) indica novos caminhos de evangelização, onde a aldeia pode até se tornar semi-nômade.

“Os índios conforme a seu costume mudam as aldeias muitas vezes porque assim se conservão mais. Donde he bem que não fação os nossos edificios tão grandes que seja depois dificultoso mudar a aldeia; (...) Como os índios para morrerem basta tomarem melanconia ec. Parece que não he bem tirar-lhes os nossos seus costumes que se não encontram com a lei de Deus, como chorar, cantar e beberem com moderação. E se alguns se desmandarem, dar-lhes a sua penitência. E não quebrar-lhes os nastos de

¹⁹ *Algumas advertências para a provincia do Brasil*. Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele, *Fondo Gesuitico*, 1255 (38) (*apud* Castelnau-l'Estoile, 199: 345ss).

²⁰ As missões, ou seja, as entradas que a lei de 1596 entregara aos jesuítas eram o único meio para “refazer” as aldeias, cujo número de habitantes diminuía constantemente por causa das fugas e das epidemias.

vinho, nem impedir-lhes não vão estar na praia ec (*acrescentado à margem: quando he por pouquo tempo*)” (*Algumas advertências... ibid: 348*)

Podemos identificar neste documento um precedente histórico notável da atitude que caracterizará a vida das aldeias no sertão, na segunda metade do século XVII. Com efeito, por um lado a mudança das aldeias tornou-se uma prática comum no sertão, cujas razões, como veremos no capítulo 8, eram múltiplas, da falta de água e comida à periculosidade da vizinhança dos curraleiros; por outro lado, a tolerância para com alguns costumes “tapuia”, que não fossem aberta ofensa a Deus, tornou-se uma estratégia corriqueira (pelo menos em alguns casos, como veremos), para manter os índios nas aldeias e proceder à prática da catequese.

No século XVII continuaram as discussões entre os defensores e os detratores das aldeias. Também as decisões de Roma a respeito ficaram oscilando. Por isso, a época da catequese no sertão está caracterizada não apenas por conflitos externos (da Companhia contra os curraleiros, por exemplo), como também por conflitos internos. Por exemplo, no 5º ponto das *Instruções* da “Visita” de Jacinto de Magistris (1662) recomendava-se que no Brasil se retomasse o espírito das Missões e da catequese com índios e negros (Leite, 1930-50, V: 280). Tratava-se de um incentivo às missões, e, de fato, nos anos 60 do século XVII foram criadas as missões no sertão. Poder-se-ia pensar, por um lado, numa crise da vocação dos missionários, que Roma tentou consertar²¹ numa vontade de acompanhar com a missão as várias fases do conflito contra os “Tapuia” (a “Guerra dos Bárbaros”, cf. capítulo 8), no que diz respeito ao controle religioso dos “bárbaros” vencidos e aliados. Por outro lado, porém, é desta época o conflito aberto no interior da Companhia no Brasil, a respeito das mesmas missões do sertão.

As contínuas tensões com a Casa da Torre faziam com que boa parte dos Padres do Colégio da Bahia fossem contrários às missões no sertão, inclusive o reitor do

²¹ Charlotte Castelnau-L’Estoile (1999) mostrou brilhantemente que este problema da crise das vocações missionárias (que tornam “estéril” a vinha do senhor) acompanha permanentemente os jesuítas no Brasil, constituindo um sério problema para Roma (como vimos no caso da reforma de Aquaviva), já que nas *Constituições* a salvação do próximo é a condição da salvação da alma do próprio jesuíta..

Colégio, o padre Forti, que acabou aceitando a composição com Garcia d'Ávila depois da destruição das aldeias das Jacobinas, em 1669.

Um caso particular é representado pela atitude do padre Jacobo Rolando: com efeito, o padre flamengo experimentou algo totalmente novo na história da catequese no Brasil, e, além da óbvia censura da província (não sabemos a reação de Roma), obteve até a aprovação de Vasconcelos. O padre se pronunciou radicalmente contra os descimentos (que, como vimos, eram necessários para “refazer” as aldeias que fugas e epidemias esvaziavam) e experimentou a fixação (dele próprio) nas aldeias dos “Tapuia”.

Trata-se, me parece, de uma versão radical das *Advertências* de 1609 citadas acima. A experiência da missão fazia com que cada vez mais a prática de evangelização se afastasse do ideal inaciano e procurasse estratégias locais de realização. Mesmo sem querer confiar muito nas entusiásticas declarações de padre Rolando, por Vasconcelos e João de Barros (ver capítulo 8) sabemos que o experimento foi bem sucedido.

A longa carta de Jacobo Rolando é estruturada em vários pontos, que constituem uma argumentação retórica de sua posição que, de fato, é uma defesa frente às fortes críticas movidas pelos outros padres, com relação ao seu distanciamento do modelo jesuítico costumeiro. Vale a pena transcrevê-la quase por completo porque, além de ilustrar os tons duros deste debate interno à Companhia e devolver um interessante retrato do padre Rolando, uma das figuras de missionário mais controversas, ela constitui um exemplo interessantíssimo da relação entre os missionários “de aldeia” e os “de colégio”, e também porque nos mostra a situação no sertão da segunda metade do século XVII, que iremos analisar em detalhe nos capítulos 8 e 9.

Como vimos, o próprio cotidiano da catequese acabou imprimindo sempre, ou quase sempre, as diretrizes gerais da atuação da Companhia no Brasil, num esforço contínuo de adaptação das regras à prática, pois estas mesmas regras já surgiram como uma organização de *práticas*. O caso apresentado aqui é emblemático de uma dinâmica histórica e religiosa que levou a uma contínua reelaboração de modalidades de catequese. Neste sentido, é de extremo interesse a comparação entre a primeira

época, heróica, da Companhia, e o presente da segunda metade do século XVII; a vida na missão e a convivência com os “Tapuia” levam o padre a mostrar que as situações são incomparáveis:

“S. Francisco Xavier de Jacobina, 9 de janeiro de 1667

Questão: se os Tapuia têm que ser tirados do sertão e levados para mais próximos do litoral ou não. Do pe. Jacobo Rolando ao pe. Comissário.

Vejo que terei que travar um grande combate, mesmo que não queira estabelecer um conflito com quase todos nossos irmãos do Brasil, sobre o ser contrário ao hábito até aqui costumeiro das Missões do Brasil. (...) Mas antes de responder às teses propostas por Vossa reverendíssima, não seja importuno V. R. ler com benignidade e examinar com cuidado estas notas que achei por bem premitir.

1. Os Padres desta nossa Província, pelo menos muitos, no que diz respeito às coisas do sertão são cegos, pois nunca penetraram nele, a não ser por volta de 30 ou 40 anos atrás, por acaso, nem sequer têm idéia do que aí se trata; erram, quando pensam ser apenas esta a aparência das coisas (...)

2. Parece aos Padres Lusitanos desta Província, que os Padres – pelo número deles – deixaram nas sagradas páginas a primeira caridade, não por outra razão, creio, que pelo fato de não ter feito missões, nem informado direito V.R. sobre a necessidade de fazê-las.

3. Para mim está mais claro do que a luz do dia que as missões foram interrompidas e milhares de almas perdidas porque os padres não mantiveram a direção certa na instituição das missões, querendo levar os índios para o litoral, de onde as missões deverão ser trazidas, não seja por outra razão de que R.V os convença, se para a maior gloria de deus a R.V. deseje instituir e promover a salvação de centenas de milhares de almas.

Finalmente, se é licito dizer o que eu sinto, eu acredito que só por esta razão, da interrupção das missões, Deus permitiu que a nossa Província caísse em tantas monstruosidades; com efeito, porquê, estando lá no céu aquele divino amante das almas, teriam sido lançadas no Tártaro, pela nossa negligência, tantas almas, entregues às penas eternas, se não como castigo lançado sobre nós? (...)

Aqueles que tomam a parte afirmativa e pensam em me atacar com um argumento inatacável, dizem que, até o presente, sempre foi costume o dos padres levarem os índios conquistados das selvas e do sertão, e é tão mais recomendável, de acordo com o exemplo profético, mas não com a praxe, dos Heróicos Padres apostólicos. (...)

Consideram necessária a coação (= o descimento), pois acham que, quanto mais apreendidos os preceitos cristãos, tanto mais os iniciados continuarão com constância e não voltarão às antigas selvas (...)

Digo que não há nenhuma razão de tirar os índios de seus sertões para iniciá-los aos princípios cristãos, mas que eles tem que ser batizados em suas próprias terras e nestes mesmos sertões. (...)

Eles não suportam de ser tirados a força, nem iludidos, nem levados pela fome e pela miséria. Com efeito, quantos de muitas milhares de índios sobreviveram sem a ajuda dos padres ou de outros, quando levados à força de suas terras? Talvez um sobre mil esteja vivo? Para eles o clima marítimo sempre foi perigoso, por eles não se acostumarem; lembro a mesma coisa ter acontecido em minha província, das cidades marítimas de Dunkerk e Berg, nas quais, se alguém é enviado para lá pelo provincial, a maioria adocece gravemente, pelo que os padres não acostumados àquele ar são enviados para lá só por motivos muito graves; e por que estes índios, mais fracos por natureza, não deveriam morrer perto do mar? E mesmo que os mais robustos entre eles possam resistir à inclemência do ar, os mataria a fome, como nos ensina a experiência. Com efeito, quem poderia sustentar esta enorme multidão de homens? Talvez nosso colégio? E onde? Talvez nosso poderosíssimo Rei? Mas nem com todo o Tesouro da rainha. Não cuidava por acaso o Rei daqueles que estavam em Cachoeira há dois ou três anos? Cuidava. E mesmo assim foram destruídos por mil desgraças.

No tempo em que era provincial, aquele ótimo zelador de almas que era Vasconcellos (que venero e tomo como exemplo pela doutrina e pelo zelo das almas) instituiu a famosa missão dos Geçarurus [são os Geçaruru?], recolhendo a grande multidão deles em Niterói e criou-os durante muitos dias com afeto paterno. E não morreram aos poucos, de fome e miséria, tanto que se pode dizer que não ficou ninguém? Só citó este entre muitos exemplos para poupar tempo. Dirá alguém que, reduzindo os índios, ensinar-se-á cultivar a terra, a plantar o que precisarem, a fazer roça para se sustentar. Justo. Mas aí pergunto, porque não foi feito nos casos anteriores? E se foi feito, por que os índios são extintos? Finalmente, enquanto a terra produz seus frutos para que eles possam se alimentar, como poderiam viver neste meio tempo? Jejuando? Aqui, os prudentes índios Sapoia queriam saber, certos de nossa chegada, se os levaríamos conosco perto do mar. Diziam: se os padres tentarem, nós nunca o faremos, mas se eles ficarem aqui, adotaremos de bom grado os costumes cristãos. Veja então V. R. como está certo o que eu disse no começo: que é impossível que as missões feitas desta maneira fiquem sem fruto (...)

Mas para que fique tudo mais claro com relação às objeções:

1. De modo algum penso em criticar ou negar os fatos dos nossos heróicos e santíssimos padres, já que os adoro e venero, por serem inspirados pelo Espírito Santo. Mas observo que naqueles tempos e circunstâncias estes fatos eram necessários; hoje os tempos e as circunstâncias são diferentes, para não dizer contrários. É útil e necessário explicar? Nada mais desnecessário. Com efeito, os costumes antigos são uma autoridade não leve, mas é verdade também que eles serão válidos até o momento em que

prevalecerão a razão ou a lei escrita. (...) Portanto, a razão seja de quem atribui tanta autoridade aos costumes e hábitos antigos, desde que mudadas as circunstâncias das causas, faça o mesmo com os efeitos. Disso concluo que, se quisermos seguir a razão, temos que introduzir um outro procedimento nas missões, pois as causas e as circunstâncias dos padres tirar os índios do interior são eliminadas e invariadas (*sic*). Com efeito os padres antigamente reduziam os índios para não viver junto a eles, contra qualquer costume, expostos a mil perigos (...imagino que tirassem os índios do sertão pelo número dos padre ser tão pequeno no começo, que seria insuficiente para as missões do litoral e do sertão). Certamente aqueles dos nossos que hoje cultivam este sertão e assistem os índios, tanto não moram contra o costume, que justamente se pode desconfiar que eles, da mesma maneira que no litoral, estejam ausentes, mais do que servir os ofícios da sociedade bem como a educação dos índios; ao ponto que ele [o sertão], abandonado, é ocupado por europeus e angolanos, que todo o possuem e cultivam, e vivem misturados nas aldeias dos índios. Eliminada portanto a causa do costume do descimento dos índios para o mar, deixa de existir o próprio costume.

Mas seja-me permitido conservar um costume da sociedade. Não de uma província particular, mas da Sociedade. Por quantas sejam [as províncias] não me lembro ter ouvido alguma vez (a Sociedade) levar os índio a defender suas terras. Com efeito, o mesmo não costuma acontecer na Índia, no Japão, na China, no México, no Peru, no Chile, no Canadá, ou em outros lugares das Índias. Mas no Brasil as circunstâncias impõem que isso aconteça. Quais são? A índole dos índios: rude, inconstante, selvagem. Costumes alheios a qualquer prática humana. Sim, de fato. Mas estes não são por acaso da mesma natureza de índole: rudes, inconstantes, selvagens? Leia alguém a história do México, do Peru, da Nova França, e outras; veja o quanto eles são alheios de qualquer costume humano. Sem dúvida, se prestarmos fé, como é justo, aos anais da Sociedade da Índia, de longe aquele parecem piores do que estes. No entanto, a Sociedade os assiste em suas próprias terras, e nem cogita de mudar seu lugar. Precisa que esta província siga este costume, mesmo mil específicas razões impelindo para agir de outra forma. (...)

A resposta à terceira questão: aqueles que acham necessário o descimento. Por que razão, pergunto, aqui no Brasil deveria ser mais necessário do que no Peru, no Chile, no Canada, etc.? Já que dos dois lados há homens selvagens da mesma farinha? E não digam que nestes lugares os Padres assistem os índios vivendo sob a pressão de Espanhóis e Franceses, ao ponto de conviver com eles e enfrentar seus deuses. Desenrole ele o Martirologio de P. Alegamba, e encontre ali o ingente número de mártires, onde aparece claro que não se podem obrigar, por medo o coação.

Qual será o futuro descimento? Serão rodeados (protegidos) por todos os lados pela mão forte dos militares? Em vão. Mas coabitam com os brancos, pelo medo de cujas armas se deterão. Mas aqui já não coabitam

com os brancos? Coabitam. E são tirados de suas terras, e a coabitação que nem os padres antigos desejariam está clara nas aldeias de São Paulo, Copanema, etc. (...)

Dizem que muito freqüentemente acontece que depois de tirados os índios do sertão e levados para o litoral, imbuídos de preceitos cristãos, batizados, logo depois, arrependidos, eles fogem e voltam para suas terras. Não é possível não rir. Então, bons homens, de qual descimento vão falando, se logo que der vontade os índios podem voltar às suas terras? Que descimento é este? (...)

Nem deve aparecer extraordinário que os índios recaiam no vício de voltar de novo às suas terras, pois seria um grande milagre se não o fizessem. Com efeito, sendo arrancados desta maneira, e educados nos princípios de uma fé nova e batizados, são tenros na fé e não podem ser alimentados a não ser com leite, como diz o apóstolo dos Gentios, e não conseguem resistir ao desejo de sua querida pátria e digerir o dura comida (que não sei como se possa dar) que só homens santíssimos mal agüentariam. (...)

Finalmente, se os sacerdotes seculares não hesitam em penetrar este sertão, para trabalhar e assistir os Portugueses em Marasacara (= Maçacara) e, mais recentemente, no alto S. Francisco, distante muitas milhas, e não temem os índios, pois ganham sua comida e roupa, nós nos mesmos lugares, hesitamos em conviver com os índios, ganhando eles para Deus? Talvez que as almas dos índios estejam em condições piores do que antigamente? Ou nossas vidas são mais preciosas do que aquelas dos padres Espanhóis e Franceses, ou mesmo dos seculares?"²² (Bras. 3 (2), f. 61)

²² *Quaestio: Utrum tapuyae à Mediterranei proprius littora adducendi ut christianis iniciantur sacris an non. À Jacobo Rolando ad Commiss. Missa.*

Magnum video, R.P. sustinendum mihi eriti certamen, se (ou "&") quod contra fratrum omnium fere nostrorum Brasiliensium torrentes instituere conflictum non pertinescam; de quia ipsum diuturnae adeo consuetudini institutarum in Brasilia hac missionum, sit contrarium (...). Sed priusquam propositae respondeam thaesi a R.V^o mirum in modum pato, hac, quae praemittenda existimavi R.V^o benigno vultu perlegere atque coram domino perpendere non gravetur.

1^o. Patres Provinciae huius nostrae, saltem plurique, circa ea quae meditullia hac Brasiliae spectant, caeci sunt, cum neque ea penetraverint nunquam, nisi forte ante 30 vel 40 circiter annos, neque quidem iis agatur sciant: errant hanc toto caelo, dum existimant eam hic esse modo rerum faciem (...).

2^o. Patribus Lusitanis huius Provinciae videntur Patres, ex eorum numero, qui, ut in SS Paginis charitatem reliquerint primam, non aliam, crediderim, ob causam nisi quod missiones non instituant, unde neque R.V^o circa missiones instituendas recte edoceant.

3^o. Constat mihi meridiana luce clarius, missiones intermissas, totque animarum millia deperdita pretiosissimarum, quod rectum non tenerunt patres in instituendis missionibus, volentes adducere nempe ad littora indos, modum, unde deferendae similiter missiones erunt, alia nisi missionum sit instituendarum ratio, quam R.V^o ineat oportet eos, si ad maiorem dei gloriam, plurimarum animarum centena millium salutem, R.V^o (demo?) instituere atque promovere (cupiat?).

Denique, si, quomodo sentiam, liceat eloqui, existimem ego, hanc solam ob causam intermissarum missionum, a Deo nostram Brasiliae Provinciam in tantas incidere scyllas permissam; quid enim,

afficiens a coeli vertice divinus ille animarum amator, tot in Thartarum nostro detrusas neglectu animas aeternis, aeternis (inc.?) poenis, quid, inquam, praeter maledicta in nos iaciat? (...)

Aiunt, illi, qui affirmativam tueri cupiunt partem, atque, ut putant, inexpugnabili expugnant me argumento: minimum, omni tetro tempore fuisse in usu, ut indos in sylvis et mediterraneis undique conquistos proprius adducerent patres littora; adeoque oportere eidem insistere consuetudini, utpote SS Patrum Heroum (?) vate apostolicorum exemplo et praxi minimae(...)

Coactionem urgent necessariam, ut puntant, cum ut recte Christiani praecepti excolantur, tum ut Chr. i Sacris initiati perseverent constantas neque redeant in antiquam sylvam (...)

dico, nulla ratione indos e his (ou hiis) mediterraneis abducendos ut Christianis imbuantur institutis sed in suis terris propriis hos est in ipsis Brasiliae meditullis esse baptizandos (...)

Se neque se in posterum indi abduci patiantur illusi partim totiens, partim anecti fame aliisque sem (?) miseriis: quotusquisque enim, observo, indorum plurimorum millium unquam sive diligentia patrum, sive aliorum ope ex hiis extractorum terris supersit? Ex mille forte unus vivat? R.P. clima maritimum semper iis obnoxium fuit, qui a temeris illi non assueverunt; idem accidere memini in meae provinciae civitatis Dukerkiana et Bergensi S. (Minori ?) Maritimis, in quibus, si qui a provinciali ad illas aliunde destinantur ut plurimus decumbunt graviter et tantum non fatum concedunt: quamobrem non nisi gravissimas patres ob causas illi aeri non assueti eo mittuntur: et quonam pacto hi indi naturae tenerioris propius littora non moriantur? Sed eorum aliqui staturae sint robustiores ut aeris inclementia perferre possint; hos fames interint, quemadmodum interimissa toties experientia docuit: quis enim sustentat infinitas poene hominum multitudinem? Anne collegia nostra? Sed unde? Anne potentissimus noster Lusitaniae Rex? Sed neque titus Theusuarus iis sufficiat Reginae. Numquid non prospiciebat Rex iis qui circa Cachoera defenderant ab hinc annis duobus circiter tribus(?)! Prospiciebat hanc, et tamen mille miseriis (iniuriata, inturiare, iteriara, interiore?) universi.

Instituerat provincialatus sui tempore agregius ille animarum zelator Vasconcellus (quem ob doctrinam et animarum zelus unica veneror atque suspicio) missionem praeclaram ad Geçarurus (sic) eorumque ingentem multitudinem collegerat in Netheroaiba atque aluerat diebus plurimis paterno certe affectu, sed norme paulatim fame illisque fascentis (ou faxcentis, ou faxeantis) miseriis extinti sunt, usque adeo ut vix ullus amplius superesse dicatur. Plura non in medium exempla profero, tempori parcens. Sed dicat aliquis (na outra versão não há o "sed"), adducentur indi (ou "dicet", ou "aliquiis", ou "adducantur"), doceanturque terras (na outra versão é "terras suas") colere, plantare quae comedant, verbo Rossas (grifo e maiúsculo no texto) facere, atque ita se sustentent. Recte: verum (ou "veram") rogo te, cum id superioribus non factitatum casibus; vel, si factum, com indi extincti? Deainde (na outra versão é "denique") dum ea quae terrae femina mandent excrescant, quo usui esse possint et victui inservire, tanti unde interea vivanti? Ieiunent? Durum (ou "duram") sane. Hinc, meo quidem iudicio, prudentes indi hic Sapoiás ex aliis quaerebant, certiores de nostro adventu facti, utrum cum illis ageremus nobiscum defenderent proprius ad mare; id, inquiebant, si patres intentent (ou "intentusnt" ou "intentant"), nequamquam faciamus; at si nobiscum hic permanecant, omnes lubentes Christiana suscipiemus facta. Videat igitur RV^a quam recte initio dixerim, missiones eiusmodi esse impossibiles sine fructu(...).

Sed ex objectorum solutione totum fiat clarius: quare (a capo nel testo)

Ad I.^{um} (inc. Parece "Rs", que aparece também mais adiante) Nullo sane modo mentis esse meae heroum nostrum Patrum Sanctissimorum improbare gesta vel oppugnare, cum ea venerer atque adorem (eam, cum,?) ab ipso S. Spiritu edocta: sed. Obsecto quae tum temporis ac circumstantiis talibus (quibus nempe se conformabant patres) unica erant necessaria, ea tempora hoc circumstantiis omnino immutatis, ne dicam contrariis, utilia sunt necessariaeque dicenda? Quid futilius? Consuetudines enim ususque longaevis non levis autoritas est: verum etiam non usque est sui valitura momento ut aut rationem vincat, aut legem scriptam (sic) (...) Rationem igitur vincat qui consuetudini usuique longaevo tantum autoritatis tribuat, ut circumstantiis sublatis causisque, eundem velit effectum. Hinc infero, siquidem sequi rationis velimus dictamen, aliam plane ineundam in missionibus viam, cum causae circumstantiaeque, cur patres forte e mediterraneis extraherent indos, sublatae atque immutatae sint totae. (Demus, Paucis, Domus? Inc) enim patres adduxisse initio indos, ne extra omnem alborum consuetudinem inter barbaros viverent mille expositi iniuriis: (... extraxerint mediterraneis crediderim, indos quod exiguo adeo patres in principio essent numero, ut assistere

O debate se estendeu por muitas cartas, envolvendo não apenas o veemente padre flamengo, mas as altas esferas da hierarquia jesuítica. De qualquer maneira, as aldeias ficaram no sertão com os padres, exceto aquelas destruídas por Garcia d'Ávila, em 1669 (cf. capítulo 8).

indis simul ad mare et in mediterraneis terris non sufficerent). Certe qui hodie ex nostris mediterranea haec incolat, indiisque assistat non tantum non extra omnem consuetudinem habitat, ut merito timeri posse videatur, ne (muriis?, muniis?) soc.^{is} atque resta indorum institutione (quemadmodum prope littora) absint potius quam prosint; usque adeo enim deserta modo haec ab Europeis ac angolanisque occupantur ut tota possideant et excolant indorumque aldeis permixti vivant. Sublata itaque consuetudinis adducendorum indorum ad mare propius causa, auferatur et ipsa consuetudo. Sed, per me licet, consuetudo servanda Soc.^{is} at quae? Provinciae unius particularis, an Soc.^{is}: sed eam quanta quanta ea sit, unquam coëgisse indos suas defendere terras, audisse me non memini: non enim id in India fieri constat, non in iaponia, non in China, non in Mexico, non in Peru, non in Chili, non in Canada, aliisque locis utriusque Indiae plurimi. At in Brasilia certae (castae, costae?) id iubent fieri circumstantiae. Quae istae? Indorum indoles rudis, inconstans, sylvestris; mores ab omni ferme humano usu alieni. Itane (itam?) vero, sed nunquid isti eiusdem sunt naturae, indolis, rudes, inconstans sylvestres? Legat quis historias mexicanas, peruanas, Novae Franciae, aliasque: cernat quam ab omni humana sunt consuetudine alieni: profecto, si fidem, ut par est, Soc.^{is} indicae adhibeamus annalibus, longe illi his pejores esse videntur: et tamen Soc.^{is} illis adsistit in hiismet terris ipsis, neque suas mutare sedes cogit. Eam soc.^{is} morem sequi oportet provinciam hanc, cum mille peculiaris ratio aliter fieri compellat. Imo vero (ou "veto") compellit (...) Ad 3.^{um}Rs Coactionem quam necessaria volunt. Rs. (sic) 1^o quorsum, rogo, potius hic in Brasilia coctio illa necessaria sit quam in Peruano Regno, Chilensi, Canada etc? Cum utrobique eiusdem sint farinae homines sylvestres? Neque quis dicat, indos quibus iss in locis Patres assitunt sub coactione vivere Hispanorum et Gallorum: adeoque Patres secure illis cohabitare suaque (numia?) obire: evolvat enim quisquis ille sit Martyrologium P. Alegambae, ingentes profecto reperiat Martyratorum ibidem numerum; unde clarius liquet, nullo omnino metu vel coactione coërceri, vel certe initio coërcitos fuisse, quicquid nunc fiat temporis.

2^o Qualis illa est futura coactio? Omne valida cingentur undique militum manu? Nequoquam; sed cohabitabunt albis quorum armorum metu continebunt sese. Sed hic iam non cohabitabunt albis? Cohabitant sane. Quorum igitur terris extrahantur hiis, cum aliud neque a patribus ipsis antiquis desideraretur praeter eiusmodi cohabitationem, patet ex aldeis in S. Paulo, Capanema, etc. (...)

Quo vero instantiam probent; sapenúmero, inquirunt, contigit, extractos quidem a mediterraneis indos eiusmodi, et ad littora adductos, Christi anis imbutos praeceptis; baptizatos, sed mox paenitentia ductos aufugisse et suas repetisse terras. Risum quis teneat: quid igitur, boni viri, coactionem iactitatis vestram; cui ea rei inferviat? Si, quandocumque (na outra versão è "quando") volupe indis fuerit, in suas remeare demo (denuo?) terras possint na outra versão è "possint?"). Quid coactionis id est genus? (...)

Porro mirum, nequaquam videri, neque verti debet vitio recipere sese indos denuo in patrias, quandoquidem miraculum foret ingens, id si neutiquam contingerunt. Cum enim eiusmodi recenter extracti, noviter instituti fidei regulis atque baptizati tenelli sint in fide et non nisi lacte emutriri possint, ut Gentium loquitur apostolus, nequaqua suae charae desiderio patriae penatumque (quo maius, vehementiusque nescio an dari possit) resistere valent atque cibum adeo durum digerere, cui vixdum sufficiant viri vel sanctissimi. (...)

Denique, si saeculares sacerdotes penetrare mediterranea hac non dubitant ut Lusitanis in Matasacra, et recenter in superiori parti fluminis S. Francisci a Bahia ducantis et amplius milliaribus distante, ferant opem iisque assistant, neque sibi ab indis timeant, quo victum vestitumque lucrentur suum; nos iidem in locis, ut indos lucrifaciamus Christo Iesu iis cohabitare dubitabimus? An forte indorum animae conditionis animabab (ou animabus) alborum peioris sint? Vel nostrae vitae praetiosiores vitis PP Hispanorum Gallorumque, imo ipsorummet saecularium?.

O de deixar os índios em suas aldeias, separados dos colonos foi também o sonho jesuítico (bem sucedido, de seu ponto de vista) das missões no Paraguai, e foi o sonho do padre Vieira (fracassado) no Maranhão. No Regulamento das Missões, (a “Visita”) composto por volta de 1660, quando era Visitador no Maranhão, Vieira adaptou as regras estabelecidas nas Visitas anteriores à realidade amazônica e a seu próprio pensamento. Com efeito, uma parte relevante é dedicada à questão da liberdade dos índios e da proibição da utilização de sua mão-de-obra pelos colonos. Nos anos 90 do século XVII, explodiu o conflito político entre Vieira e Andreoni, que viu a oposição dos padres portugueses ao poder dos “estrangeiros” (principalmente italianos) na Companhia, e se articulou novamente em volta da liberdade dos índios.

Os “italianos” Andreoni e Benci ratificaram, em 1694, as *Administrações dos Índios*, com as quais os Paulistas se tornavam donos dos índios trazidos dos sertões da “Guerra dos Bárbaros”. No *Voto*, em resposta às dúvidas dos moradores de São Paulo a este respeito, Vieira se declarou radicalmente contrário e denunciou que

“os que os Paulistas trouxeram do sertão não eram tapuias bárbaros, senão índios aldeados, com casa, lavouras e seus maiores, aos quais obedeciam, e os governavam com vida, deste modo humana, e a seu modo política” (*apud* Leite, 1938-50, VI: 337)

Poucos anos antes, como veremos, Vieira providenciara a reorganização das aldeias dos Kariri, chegando até a dar o único voto favorável, na Junta das Missões, à mudança da aldeia de Saco dos Morcegos, seguindo a idéia das *Advertências*. Esta estrêna defesa do espírito missionário e da instituição das aldeias, contra o espírito mercantilista dos “italianos” levou-o a comentar sarcasticamente:

“Mas não se sabe lá que nenhum de todos eles [os padres que assinaram as *Administrações*] tratou, em toda sua vida, com índios, nem lhes sabe a língua, excepto um que lhe fala alguma palavra. Antônio Vieira esteve cinco anos em todas as aldeias da Baía, e nove anos nas gentilidades do Maranhão e Grão Pará, onde em distância de quatrocentas léguas levantou dezesseis igrejas, fazendo catecismos em sete línguas diferentes (...) Também se não sabe que o autor destas *Administrações*, que lá se aprovaram, foi um padre italiano que nunca viu índio e só o ouviu aos Paulistas (...) Do mesmo modo é intolerável que lá se admita a paridade dos índios dos Paulistas, tirânica e violentamente cativos, comparando-se com os das Aldeias da nossa doutrina; não advertindo que estes são índios, que livre e voluntariamente receberam a fé e vassalagem de El-Rey” (carta ao Padre Manuel Luiz, 21/7/1695, *apud* Leite, 38-50, VI:345).

Na verdade, Andreoni viu algum índio, pelo menos uma vez, em 1706, quando visitou as remotas aldeias dos Janduí, do sertão do Ceará (cf. capítulo 8), mas não resta dúvida de que sua vocação não era a de missionário. Curiosamente, depois da morte de Vieira, foi ele, enquanto reitor do Colégio da Baía, a última pessoa a ver os originais da *Clavis profetarum*, de Vieira, e seus comentários a respeito; mesmo com louvores formais, foi o de que algumas de suas opiniões deveriam ser convenientemente discutidas, para ser admitidas ou rejeitadas, e que talvez, melhor seria omiti-las. Afinal, esta tinha sido também a idéia da Inquisição.

Há, finalmente, uma premissa a fazer a respeito das cartas jesuíticas que serão analisadas: um breve exame de sua estrutura retórica. Mais uma vez, a idéia não é a de extrair o que de “verdadeiro” nelas existe, e distingui-lo do “retoricamente construído”, já que, como vimos no caso dos testemunhos do século XVI, é impossível e cientificamente inútil tentar esta operação, mas apenas para entender melhor o contexto literário e cultural no qual as “informações etnográficas” estão inseridas.

A atividade epistolar dos jesuítas foi a verdadeira chave de todo seu sistema missionário. Sua importância justifica o fato de que, diferentemente de outras atividades deixadas, como vimos, à iniciativa individual, esta era regulada por prescrições rígidas, que distinguiam gêneros epistolares conforme o conteúdo e os destinatários. A obrigatoriedade institucional de escrever respondia a várias exigências: a de difusão e “propaganda” dos resultados da catequese para o mundo externo (incentivando também as vocações), a de controle do governo central da ordem sobre os membros dispersos e, finalmente, a de reconfirmação permanente da identidade desses membros. É o que Alcir Pécora chama de “informação”, “reunião de todos em um” e “experiência mística ou devocional” (Pécora, 1999: 381).

Por isso, o conteúdo e o estilo das cartas mudavam conforme a maior ou menor abertura de sua circulação. Já em 1541, Inácio de Loyola instituía a “segunda carta” (que foi chamada daí em diante *hijuela*), ou seja, a carta de circulação restrita em que os padres e irmãos dariam notícias de tipo administrativo e institucional, a ser anexada à carta principal que teria uma função edificante e que qualquer um poderia

ler. Numa carta do ano seguinte, mostrando conhecer bem a lição latina do *verba volant, scripta manent*, o próprio Inácio explicava esta escolha:

“Cada um da Companhia, quando quisesse escrever para cá, escrevesse uma carta principal, a qual se pudesse mostrar a qualquer pessoa... O que se escreve é ainda muito mais de admirar do que se fala; porque a escrita permanece, e sempre dá testemunho, e não se pode assim bem soldar nem glosar tão facilmente como quando falamos” (*Monumenta Ignatiana*, I, p. 236, *apud* Prosperi, 1976: 51)

Em 1547, o secretário de Inácio, Juan Polanco, enviou uma carta circular a todos os membros, explicando, as razões pelas quais os jesuítas deviam manter uma boa correspondência. As regras detalhadas foram estabelecidas nas *Constituições* de 1558, especificando o tipo de carta, o estilo, o assunto, a frequência. Entre a enorme massa de correspondência, podemos distinguir, grosso modo, dois tipos de cartas (fora dos catálogos, que constam das listas dos padres e de suas características): as *hijuelas*, que tratavam de assuntos internos à ordem e tinham circulação restrita, e as cartas edificantes, das quais as “ânuas” e as “Relações” são um exemplo.

Enquanto as primeiras, por precisa indicação de Polanco, deviam ser sucintas e evitar preâmbulos extensos, detalhes inúteis, artificios da linguagem e ir direto ao assunto (Eisenberg, 2000: 53ss.), os relatos oficiais, destinados à leitura pública na sede central e nas casas espalhadas pelo mundo, bem como à possível publicação, eram moldadas conforme a *ars dictaminis* medieval.

Partindo do pressuposto de que a construção da forma é o elemento chave da narrativa da história, Alcir Pécora (1999) afirma que as cartas jesuíticas, antes de mais nada, devem ser vistas como um mapa retórico em progresso da própria conversão. Ao examinar as cartas de Nóbrega (mas, em geral, as observações podem se aplicar a todas as cartas), ele identifica nelas os cinco pontos clássicos da *ars dictaminis*: a *salutatio*, a *captatio benevolentiae*, a *narratio*, a *petitio* e a *conclusio*. Nestes pontos estão imbuídas também as discussões teológicas da época, sistematizadas por expoentes da Segunda Escolástica (como Francisco da Vitória, por exemplo) a partir das observações de Acosta, Sepúlveda e Las Casas.

O que o autor quer mostrar, obviamente, é que as cartas jesuíticas estão longe de ser efeito espontâneo tanto da realidade objetiva dos indígenas do Brasil, quanto

da reação subjetiva do impacto desta realidade em certa mentalidade católica européia. O conteúdo das cartas, principalmente no que diz respeito à relação entre índios e missionários, é função estrita da operação de ajuste da tradição epistolográfica à situação histórica específica, que é a necessidade da conversão.

Também Charlotte Castelnau-L'Estoile mostra que os escritos “literários” jesuíticos, diferente das documentação administrativa, concorrem para compor o que ela chama a “escrita da missão” (Relações e outras narrativas), que é um outro aspecto do “mapa” do qual fala Pécora, no qual a identidade missionária e a legitimação de seu projeto catequético se constróem colados à construção da própria narrativa.

Neste sentido, a autora analisa cartas que utilizo ao longo deste trabalho, como a ânua de Pero Rodrigues, de 1599 e a Relação de Luís Figueira, de 1609 (cf. capítulo 4, “Leituras e traduções”) como exemplo de “literatura de entrada”. A entrada se presta melhor ao modelo de “relato edificante”, no momento de crise das vocações que determina a “esterilidade “da vinha da qual fala Aquaviva, na virada do século XVI. Neste período, não há mais cartas provindo das aldeias ou, se foram escritas, elas nunca chegaram em Roma (Castelnau-L'Estoile, 1999: 438).

Enquanto a aldeia se cala, sufocada pelas dificuldades da catequese e do cotidiano, a “entrada” recupera o verdadeiro espírito missionário jesuítico expresso nos *Exercícios* e nas *Constituições*: missão é sinônimo de “entrada”. A “Relação de entrada” constitui também um documento político e diplomático, já que ela contém informações preciosas com respeito ao contexto militar e político da colônia: os lugares visitados, as forças ou as fraquezas do inimigo, a recepção dos indígenas (Castelnau- L'Estoile, 1999: 450-451)

Como justamente nota Eisenberg, a distinção entre as *hijuelas*, e as cartas edificantes se manteve durante todo o século XVI. Sucessivamente, me parece que a diferença não foi mais tão rígida. Com efeito, se as *hijuelas* se caracterizam pela urgência dos pedidos (ajuda financeira, envio de material litúrgico e roupa, pedido de novos missionários) ou pelas especificidades do assunto (problemas com os colonos, dificuldades na catequese, fuga de índios), bem como pelo estilo mais imediato,

poderíamos dizer que as cartas do sertão que veremos na segunda parte são deste tipo: por isso, são mais interessantes para nós porque mais livres de artifícios retóricos.

Entretanto, as coisas não são tão simples: a carta de Rolando em defesa das aldeias do sertão, transcrita acima, poderia ser uma *hijuela* pelo conteúdo, já que dificilmente o relato de um conflito poderia ser considerado “edificante”. O estilo retórico dela não respeita todos os pontos da *ars dictaminis*, mas não se pode dizer nem que é breve ou direta, conforme a orientação de Polanco, nem que falta de organização retórica. Sem dúvida, o padre Rolando constitui uma exceção no panorama missionário, mas talvez seja a própria especificidade da época e da região que informa o conteúdo e o estilo das cartas. Com efeito, as ânuas desta época relativas à área sertaneja, mesmo no interior de um modelo experimentado de estrutura epistolar, e mesmo repetindo freqüentemente os modelos clássicos da entrada ou das formas de catequese, contêm informações diferentes com respeito aos costumes indígenas e à maneira dos padres lidarem com eles.

O que quero salientar aqui é que, na segunda metade do século XVII, como justamente frisa o próprio Rolando em sua carta, as exigências catequéticas são outras daquelas experimentadas por Nóbrega ou Anchieta e construídas dentro do esquema retórico mencionado. Se, como diz Pécora, a *narratio* das cartas de Nóbrega é mais a composição de um quadro temático, um conjunto de cenas exemplares, do que o relato de ocorrências verdadeiramente únicas, a *narratio* das cartas do sertão constrói outro tipo de quadro temático, a partir de *situações reais*.

No meu entender, na segunda metade do século XVII os debates sobre a natureza dos índios, sua humanidade, sua possibilidade de conversão estavam, para os jesuítas e os missionários em geral, encerrados. Sobretudo, a construção da alteridade do indígena, que vimos no capítulo 1 e que caracterizara o século XVI, estava, em suas linhas gerais, completa. Nestas alturas, enquanto os grupos tupi da costa já estavam em avançada queda demográfica, o modelo do índio a converter já existia: era justamente o índio tupi. E foi este modelo, construído através de uma série de experiências bem sucedidas ou fracassadas durante um século de catequese, o ponto de partida para ler, interpretar, e traduzir o “Tapuia” do sertão. Como veremos, foi um olhar tupinizante, e tupinizado, que os jesuítas lançaram sobre os Tapuia, assim

como foi uma língua tupinizada, apesar da aprendizagem das línguas “tapuia” e da elaboração da gramática e dos catecismos kariri, a linguagem de mediação, inclusive, religiosa, que eles utilizaram.

Linguagens e traduções

O problema da língua indígena e de seu uso para veicular os conteúdos da fé foi sentido, obviamente, logo no começo da evangelização. Já vimos no primeiro capítulo que, mais do que uma descrição da alteridade, os primeiros relatos procuram remeter os fatos observados a um sistema de códigos conhecidos e portanto compreensíveis. Como observaram Todorov e Greenblatt, o próprio Colombo era um infatigável leitor de signos: ele e os primeiros viajantes, na leitura da alteridade, acharam apenas o que estavam procurando, a confirmação do discurso de autoridade dos eruditos e dos santos; os outros sinais emitidos pelos selvagens americanos, simplesmente, não eram significativos, não eram signos.

Mas mesmo os primeiros viajantes mostraram o incômodo da falta de comunicação, percebida como o veículo essencial para entender o que mais interessava nos outros: a religião. Verrazzano lamentava que “devido à falta de linguagem não pudemos averiguar por sinais ou gestos que grau de religiosidade professava esse povo que encontramos”. A conclusão de Verrazzano, como já vimos para muitos autores, é simples: este “outro” com quem não se pode estabelecer uma comunicação, *não tem religião*, nem lei (Greenblatt, 1996: 144)

Os viajantes compartilhavam com Santo Agostinho a idéia de que existe uma linguagem “de natureza” comum a todos os homens, feito de gestos e sinais, sem palavras e com esta linguagem foram feitas as primeiras tentativas de comunicação. Jogavam-se assim as diferenças culturais no plano da natureza: por isso, era opinião difundida entre os evangelizadores, que a bondade da mensagem cristã, seria “naturalmente” compreendida e aceita pelos selvagens (Mazzoleni, 1999:157).

As coisas não foram tão simples assim, e também os intérpretes nativos foram vistos com desconfiança, por ser prováveis veículos de “influências perniciosas” (Greenblatt, 1996:146). Por isso, apareceu logo a necessidade de aprender as línguas

nativas: afinal, os apóstolos, cujo caminho os missionários estavam percorrendo de novo, tinham recebido de Cristo o dom do conhecimento das línguas.

Como em outras esferas, os jesuítas estiveram também à frente do trabalho de aprendizagem das línguas, e de sua justificativa teológica. Anthony Pagden (1989:202) observa que, na *Historia Natural y Moral de las Indias*, Acosta já estava convencido de que “língua” era sinônimo de “cultura”. Ele sabia que a conversão só seria possível através da compreensão das culturas nativas e, portanto, da comunicação. Como Nóbrega para os Tupinambá, que não tendo rei ou religião não podiam entender o sentido dos ensinamentos missionários, Acosta também sabia que a palavra evangelizadora precisava se adaptar ao nível de compreensão dos selvagens, já que “nossa compreensão de suas idéias os convencerá a acreditar nas nossas” (Acosta, *História*, apud Pagden, 1989: 204).²³

Paralelamente, e justamente por esta razão, muitos evangelizadores percebiam os riscos inscritos na adaptação de conceitos mais “elevados” às simples palavras dos “bárbaros”. O problema estava no fato de que os nativos não tinham palavras (e nem as letras alfabéticas!) para indicar “Deus”, “religião”, “fé”, “autoridade” etc. Vimos no capítulo 1 quais foram as primeiras soluções dos jesuítas (o Deus Tupã, por exemplo). A não correspondência de palavras a conceitos poderia engendrar equívocos e erros teológicos, quando não abertas falsidades.

Este risco era antevisto com clareza pelas hierarquias eclesiásticas na Europa: reduzir a palavra de Deus na língua dos bárbaros seria igual a corrompê-lo, já que estas línguas, consideradas um amontoado de sons inarticulados (e veremos, no capítulo 8, este aspecto da barbárie frisado por todas as testemunhas entre os “Tapuia”), eram quase a língua do Demônio que, conforme Eusébio, falava aos homens mediante barulhos incompreensíveis. O debate sobre esta questão levou os ambientes oficiais hispânicos a optar pela impossibilidade da tradução, sem cometer

²³ Esta idéia da “adaptação” não foi só jesuítica. Veremos que também o capuchinho Bernardo de Nantes sustentará a tese da necessidade de adaptar as noções religiosas à simplicidade dos costumes indígenas. Seu Catecismo kariri, de 1709, utilizar-se-á de muitos termos tirados por exemplo do código alimentar, ou do trabalho (a pesca, a caça, etc.).

graves erros, e, portanto, por deixar a doutrina na língua espanhola (Pagden, 1996: 231).

Mas, como já foi indicado, os missionários “de campo” pensavam de outra forma: eles sabiam que a evangelização não passaria a não ser pelo veículo da língua nativa. No máximo, foram aceitas soluções intermediárias, como aquela de deixar algumas palavras do catecismo em castelhano (ou português), ou latim. O esforço missionário, porém, concentrou-se exatamente nesta “tradução” para os códigos culturais nativos de conceitos europeus, da mesma forma como eles próprios, como vimos, traduziram a si próprios nos mesmos códigos (lembre-se da sobreposição entre xamã e jesuíta, por exemplo). Por outro lado, esta “tradução” foi re-traduzida, ou seja, de-codificada pelos destinatários indígenas da mensagem cristã: o resultado foi a produção de uma religião “híbrida”, no interior de uma cultura de contato.

A necessidade obsessiva da tradução fez com que a elaboração, ou pelo menos a publicação, das gramáticas antecederesse a dos catecismos. Isto é emblemático no caso brasileiro: em 1595 estavam prontas tanto a gramática quanto a *Doutrina da Fé* de Anchieta, que circulavam já em manuscritos há anos, mas só a primeira foi publicada (Agnolin, 2001:30), enquanto a segunda foi integrada, em 1618, o *Catecismo* de Araújo. Evidentemente, considerada a necessidade de enfrentar as despesas de uma e de outra por parte da Província, escolheu-se o texto mais urgente.

As gramáticas tupi foram um esforço de uniformização, antes do que das regras da doutrinas, conforme os ditames de Trento, da própria língua indígena. Criou-se assim uma língua-padrão, a partir de uma homogeneização de diferentes dialetos tupi, conformados à lógica da gramática latina. A elaboração da *Arte*, e mais, a do *Vocabulário na Língua Brasileira*, atribuído ao padre Leonardo do Vale, foram uma obra coletiva: copiados e recopiados por todos os catequistas, cada qual introduzindo modificações e novos vocábulos, no trabalho constante de aprimoramento da língua (Monteiro, 2000: 40). A *Língua geral mais usada na costa do Brasil* é portanto já uma língua híbrida, colonial, instrumento de uma comunicação que, tirando vocábulos de um polo e estrutura sintática do outro, não deixou inalterados nem um, nem outro. A mesma coisa pode se dizer, como vimos e como veremos ainda, da “doutrina”, veiculada por aquela língua.

O compilador da gramática foi Anchieta, professor de gramática latina no colégio de Coimbra, mestre da escrita em língua geral, em que compôs a maioria de suas obras poéticas, como os Autos, dirigidas a Tupi e colonos, já que a língua geral era a língua de todos. Veremos as soluções que ele encontrou para veicular conceitos que não tinham correspondentes no tupi. O grande “falante” desta língua foi, porém, o padre Azpilcueta Navarro (cuja facilidade de aprendizagem da língua derivava, conforme a opinião jesuítica da época, de sua origem basca). Do padre basco vimos, no capítulo 1, a gestualidade e a oratória típicas do grande *caraiíba*; evidentemente, a apropriação da fala e habilidade em seu uso colocava o padre no mesmo patamar dos “senhores da fala”, e disso ele, como qualquer bom missionário, soube aproveitar.

Estamos aqui frente ao que Vicente Rafael (1988: 40-41) chama de “dimensão oral” da catequese, onde a voz tem a primazia sobre a escrita na transmissão do evangelho, e a conversão é uma relação entre quem fala e quem ouve. Voltaremos a esta questão; por enquanto, basta lembrar que esta relação “oral” é emblemática dos primeiros momentos da catequese, quando a igreja que converte é uma igreja fortemente apostólica, na acepção “pentecostal” dos apóstolos: a do dom da fala. Só a esfera lingüística pode dar conta deste apostolado, sobretudo em terra de *rudés*, como diz Agostinho. Mesmo se imperfeita para traduzir o “sopro” divino, a palavra é a marca deixada no coração por aquele sopro:

“a intuição nos atravessa o espírito quase com a rapidez de um relâmpago, enquanto a palavra procede lenta, prolixa e em modo totalmente diverso (...). A intuição, todavia, imprime de forma surpreendente na memória pegadas que permanecem no breve tempo de emissão das sílabas, e são, de fato, essas pegadas que nos permitem modular os signos sonoros daquilo que nós chamamos “língua” (latina, grega, hebraica ou qualquer outra), seja quando tais signos são somente pensados, seja quando são expressos, também, com a voz” (*De Catechizandis Rudibus, apud Agnolin, 2001: 42*).

Charlotte Castelnau-L’Estoile (1999: 154) observa também que esta é uma língua fundamentalmente oral, cuja aprendizagem se fazia no campo, já que Roma, até o Regulamento de Gouveia, não deu diretrizes precisas na matéria. Aliás, a regulamentação a respeito das línguas nas províncias de ultramar se deu justamente nos anos 80 do século XVI, e possivelmente sob o impulso da situação brasileira. A

estudiosa considera que a expressão “grego da terra”, freqüentemente usada nas cartas jesuíticas para indicar o tupi, expressa o profundo sentido deste apostolado em terra de missão, já que o tupi “é a colocação em prática da doutrina teológica”.

De fato, o grego é a língua do Evangelho e da pregação aos gentios, na acepção de São Paulo. Por isso, me parece pouco provável a afirmação da autora, segundo a qual esta expressão não deixa de conotar o estatuto inferior desta língua, ao mesmo título daquela de “negros da terra” (Monteiro, 1994). Pelo contrário, na literatura clássica o grego é a língua por excelência (e os “bárbaros” são aqueles que não falam grego, ou seja, não falam *tout court*, gaguejam). A língua geral, o grego da terra, é a língua da conversão e, por isso mesmo, da civilização: seus falantes não são mais “bárbaros” - adjetivo este agora destinado a indicar os “Tapuia” - mas dignos para todos os efeitos, de entrar no consórcio civil. Não por um acaso, esta língua tupi não é a língua dos Tupi, mas a língua que passou pelo processo de “tradução” (=conversão) jesuítica em termos civilizados.

Sem dúvida, porém, apesar das tentativas literárias de Anchieta, o tupi ocupava um grau inferior nas hierarquias lingüísticas das missões jesuíticas nas Américas, já que não foi produzida uma literatura vernácula, como no caso no nahuatl ou do quíchua, e a cadeira de *Língua Brasileira*, instituída em 1560 na Bahia, foi fechada em 1574, para ser reaberta numa aldeia próxima de Salvador. Com efeito, a língua que se ensinava “a ler e a escrever” nas escolas das aldeias era o português (ou o latim), não o tupi, cuja dimensão letrada ficou em segundo plano com respeito à função comunicativa.

A oralidade da língua, procede, então, como a imagem especular (lingüística) da imagem cultural e religiosa: os tupi não têm literatura porque não têm escrita, assim como não têm ídolos, nem templos. Ao “grau zero da idolatria”, da qual falam Bernand e Gruzinski (1988, cap. III), corresponde um “grau zero” de civilização e de língua (que permanece na dimensão da oralidade). Nas três dimensões, a conversão deve intervir com os instrumentos da língua (geral, ou, para os conteúdos de fé, latina), da civilização (ocidental) e da religião (católica).

A dimensão oral da política lingüística dos jesuítas durou até a hierarquia central tomar consciência da importância capital do estudo das línguas indígenas,

como a própria condição da vocação missionária. A obrigatoriedade da aprendizagem do Tupi, que foi ratificada na Congregação de 1594 (Castelnau-L'Estoile, 1999: 160ss) já entrou como regra no Regulamento de Gouveia, de 1586, se revestindo de uma conotação religiosa e espiritual muito forte, como experiência ou prova pela qual o noviço tinha que passar, antes de entrar definitivamente na ordem.

O que estava em jogo, mais uma vez, era a conservação do espírito missionário jesuítico, que parecia enfraquecido na *missio* brasileira; espírito que, ao mesmo tempo em que se volta para a salvação do “próximo”, nas palavras de Inácio, é a própria condição de salvação do jesuíta. Isto está claramente explicitado no “prólogo” do *Catecismo* de Araújo:

*“Ad maiorem vnionem eorum, qui in Societate viuūt, &c. [?]. Singuli addifcant eius regionis linguam, in qua refident”*²⁴ (Araújo, *Catecismo na Língua Brasília* do Pe. Apud Agnolin, 2001: 36).

Em seu estudo sobre o encontro catequético entre os missionários espanhóis e os Tagalog das Filipinas, nos séculos XVI e XVII, Vicente Rafael analisa a maneira como os espanhóis traduziram o cristianismo na língua nativa, examinando textos como dicionários e gramáticas, bem como manuais de confissão e catecismos compilados por missionários. Enfatizando as diferenças entre modos de significação entre espanhol e tagalog, o autor mostra que a aceitação tagalog do poder espanhol baseava-se nas variações de interpretação do que significa a submissão ou a negociação; evidencia-se, assim, a dialética entre submissão e resistência mostrando o papel da linguagem na história dentro de um contexto de intercruzamento cultural.

Rafael aponta para o fato de que para traduzir o *Catecismo* para fim de conversão, os missionários utilizaram-se de dois aparatos externos: a gramática latina e o discurso espanhol. Ao converter a língua dos Tagalog nos termos da gramática latina, por um lado, e os conceitos católico-espanhóis em palavras Tagalog, por outro, assegurava-se o papel fundamental do padre espanhol na mediação entre Deus e seus convertidos (Rafael, 1988: 32-35).

²⁴ “Para uma maior união daqueles que vivem na Sociedade, cada qual aprenda a língua da região onde reside”.

João Adolfo Hansen observa que a língua dos nativos constituía, para os missionários, a “marca de sua bestialidade” e era doutrinada como “língua da falta”; o enunciado jesuítico postulava que a língua do índio é marcada pela mudez e pela cegueira próprias de suas práticas pecaminosas (Hansen, comunicação oral, *apud* Agnolin 2001: 41). Mas aí estava o grande desafio da catequese, pois, como bem observa Agnolin:

“se a própria língua do gentio representava uma evidencia, digamos ‘material’ da bestialidade, na obra catequética jesuítica essa matéria era destinada a ser plasmada para transformar, paralelamente, a bestialidade de seus falantes. Antes de ‘construir’ catecismos, tratava-se, para os missionários, da necessidade de doutrinarem a própria língua indígena. (...) Quando escrevem em tupi, produzindo discursos doutrinários dirigidos a índios aldeados, os jesuítas operam com conceitos e categorias gramaticais, retóricas, teológico-políticas e metafísicas que não existem nas culturas – e especularmente nos instrumentos lingüísticos, na matéria destinada à replasmação” (Agnolin, 2001: 44).

Mas esta “replasmação” (como a chama Agnolin, utilizando uma expressão cara à História das Religiões italiana, de matriz historicista) não foi de mão única, apesar do desequilíbrio de forças no interior do mundo colonial. Todos os autores concordam em frisar o fato de que a “conquista” lingüística e espiritual (e a segunda indistinguível da primeira) foi, também, um “encontro” de línguas e horizontes simbólicos.

Vicente Rafael, por exemplo, afirma que, ao transferir significados entre colonizadores e colonizados, a tradução articulou as linhas fundamentais do discurso de poder que a conversão implica. Mas, de outro lado, a ela levou também a uma separação definitiva entre o sentido original da mensagem cristã e sua formulação na língua vernacular, pois a necessidade de utilizar as línguas nativas limitava o discurso universalizante (e uniformizante) cristão. (Rafael, 1998: 21). Na belíssima descrição do sermão de um padre falando em espanhol e em latim para uma platéia tagalog, o autor utiliza a metáfora da pesca: os nativos, na enorme quantidade de palavras sem sentidos que caía em cima deles, procuraram encontrar algo que pudesse ser inserido num sistema significativo, procuraram “pescar” o sentido (*ibid.*: 4).

Em seu ensaio sobre a *Dialética da colonização*, Alfredo Bosi diz que aculturar é sinônimo de traduzir (Bosi, 1996: 65). Não utilizarei aqui o termo “aculturação”,

pela pesada carga de ambigüidades que este acarreta, ao traduzir, na maioria das vezes²⁵, uma absorção passiva pelos “aculturados” de modos culturais impostos, junto a uma perda de seus modos de ser, o que justamente tentarei contestar aqui. Contudo, faço minhas as palavras de Bosi, quando diz que, se a primeira vista a cultura letrada parece repetir sem alternativa o modelo europeu, posta em situação, em face ao índio, ela é estimulada, até constrangida, a inventar (Bosi, 1997: 31).

O próprio Bosi nos oferece exemplos extraordinários desta operação de “invenção”, característica principalmente do teatro anchietano, criando aquela que com feliz expressão o estudioso define uma “mitologia paralela”: nem teologia cristã, nem mitologia tupi, mas uma terceira esfera simbólica: bispo é *Pai-guaçu*, pajé maior, Nossa Senhora é, às vezes, *Tupansy*, mãe de Tupã. O reino de deus é *Tupãretama*, igreja é *tupãóka*, casa de Tupã. Alma é *anga*, que vale tanto para toda sombra quanto para o espírito dos antepassados. Demônio é *Anhanga*, espírito errante e perigoso (Bosi, 1996:63).

A noção de anjo é expressa com *karaíbebê*. Justamente, Bosi frisa que *karaí* (que, podemos observar, é palavra guarani e não tupi, que usa o termo *caraíba*) indica tanto o “profeta”, a santidade, quanto o homem branco, que sentido pode ter para os Tupi a associação desta noções com a idéia de vôo, expressa no sufixo *bebê*? Aqui, a partir da “aventura semântica” deste termo, que vimos no primeiro capítulo, podemos acrescentar: que sentido terá para os Tupi a idéia de vôo associada à de *caraíba*, num universo simbólico onde o *caraíba* Sumé (o São Tomé dos missionários) desapareceu voando para o outro lado do mar, prometendo voltar? Em outros termos, qual foi o peso da “mitologia paralela” construída pelos jesuítas, na revisão do patrimônio simbólico tradicional? Este é um exemplo do que Vainfas diz a propósito da Santidade de Jaguaripe, ou seja, que jesuítas e Tupinambá teceram juntos, nas aldeias, a teia da “santidade”.

Está claro que nesta esfera, que os missionários chamam de “religião”, não apenas há um léxico tupi organizado numa sintaxe cristã, mas uma nova sintaxe, ou

²⁵ Obviamente nem todos os autores, principalmente nos últimos anos, utilizam o termo neste sentido: basta pensar e Gruzinski (1988) ou em Vainfas (1995) e, antes destes, em Wachtel (1971).

melhor, uma nova organização de sentidos. Como diz Bosi, há um novo Tupã, que entra na economia humanizada da encarnação cristã e que tem mãe, Tupansy, que é sua filha também. E aqui é permitido ao homem de letras o que não é permitido aos historiadores e aos antropólogos: um ousado paralelo com as palavras de Dante, no último canto da *Divina Commedia*: “*Vergine madre, figlia del tuo figlio...*”. (Bosi, 1996:67). Contudo, se pensarmos que a *Commedia* é a mais elevada tentativa de “traduzir” a teologia tomista em uma língua vernácula (o *volgare* italiano) e em uma estrutura estilística popular (a comédia), talvez nos seja permitido também este paralelo, já que para os jesuítas, como para todos os missionários da época pós-tridentina, não há grande diferença de substância entre as massas camponesas européias e os “infiéis” (Prosperi, 1997: *passim*).

Exemplos mais articulados deste percurso que poderíamos chamar de “encontro de sentidos” são apresentados no precioso estudo, ainda em andamento, de Adone Agnolin sobre os catecismos jesuítas do século XVI. O autor aponta para aqueles que define como “compromissos lingüísticos”, fruto de desentendimentos, ou de pragmatismo que às vezes faz “vista grossa” frente aos pseudo-entendimentos, e de um consistente grau de performatividade, em que se dá a comunicação catequética:

1. a introdução de palavras portuguesas ou latinas;
2. os neologismos (como palavras compostas em parte por um termo português ou latim e em parte – geralmente o sufixo – por um termo tupi);
3. a seleção e o destaque de um significado dentro da floresta de significados de uma palavra indígena específica;
4. construções sintáticas peculiares para construir conceitos que não encontram soluções lingüísticas satisfatórias na língua indígena;
5. especificações a respeito das relações entre significante e significado em relação a determinados símbolos etc.

Um exemplo do primeiro tipo é oferecido pelas primeiras linhas do *Diálogo da Fé*, manuscrito do Pe. Anchieta. À pergunta do Mestre “*Marãpe imongaraíbipýra renõindábeté?*” Responde o Discípulo “*Cristãos.*” A resposta do discípulo manifesta claramente uma escolha: a de não traduzir a adjetivação “Cristão”, assim como o seu substantivo “Cristo”. Há uma justificativa do próprio missionário para introduzir esta

e outras expressões portuguesas/latinas: também nas línguas europeias verificou-se o mesmo em relação à adoção de termos gregos, hebraicos etc., para expressar conceitos que não teriam pertencido às línguas europeias; poder-se-ia supor, portanto, a possibilidade de obter o mesmo resultado com os Tupi.²⁶

Ora, a pergunta do mestre apresenta também uma solução do quarto tipo, já que a tradução portuguesa da pergunta, do próprio Anchieta é: “Qual é o apelido [o legítimo nomear] dos que ‘são batizados’”. O termo “batizado” é construído com uma palavra que condensa quatro termos tupi: o substantivo *y*, que indica, neste caso, a “água”; o verbo *monhanga* (contraído), que significa “fazer”; o substantivo *karaíba*, do qual já vimos a complexidade semântica, aumentada ulteriormente pelo vocabulário catequético missionário, no qual passou a indicar “o que é sagrado” (os *sacra* latino); e o sufixo *pyra*, que indica “o que está próximo”. Literalmente, portanto, Anchieta traduz o termo “batizado” com a expressão que corresponderia a “feito pela água o que está próximo do sagrado.”²⁷ (Agnolin, 2001: 46).

A permanência de termos em latim, ou nas línguas ibéricas, nos catecismos indígenas remete ao problema da “intraduzibilidade” de certos signos (Deus, Virgem, Espírito Santo, Cruz, etc.), estudado por Vicente Rafael. A prática de deixar alguns termos não traduzidos, que era para os missionários a garantia da ortodoxia, acabou remetendo os signos para outros campos semânticos, para os nativos. O autor aponta para a enorme atenção dada por estes ao *som* do discurso de evangelização e, por outro lado, à indiferença e distração com que aceitavam o conteúdo deste discurso. Ouvindo as palavras não traduzidas, os Tagalog as tomavam pelo que eram: significantes opacos sem significado, que formavam um “branco” temporário no fluir semântico de sua língua. Este vazio semântico era preenchido por significados intrínsecos à cultura nativa: assim aconteceu, por exemplo, com a palavra *viático*

²⁶ Esta mesma justificativa foi apontada por Acosta a respeito de termos como Deus e Trinitas cf. Pagden, 1989: 230).

²⁷ Veremos que Bernardo de Nantes se queixará, na *Relation*, do fato de que para muitos Kariri, o batismo equivale a “comer sal”, como muitos padres seculares eram acostumados a dizer. Entretanto, não terá problema em definir a comunhão como “comer o corpo de Cristo”. Isto revela, possivelmente, uma tradução que, pelo menos entre os Kariri, remete de uma forma mais intensa ao código alimentar.

que, retida em seu “som” desconhecido, acabou deslizando no registo do tagalog *bauon*, que remete à noção de comida para uma viagem, que não é a viagem eterna, como querem os espanhóis. Se trata de um mantimento que protege durante uma viagem perigosa, principalmente do risco de encontrar os espíritos que provocam doenças e morte (Rafael, 1988:116-119).

Este exemplo mostra que os sinais introduzidos da palavra de Deus são introduzidos pelos nativos dentro de sua própria linguagem: uma maneira de controlar o risco da indecifrababilidade do mundo, uma maneira de reorganizar os códigos, não apenas linguísticos como também sócias, no interior da organização hierárquica do mundo colonial. Mas esta “tradução” não se dá apenas no plano linguístico. Vimos, no item anterior, que no regulamento de Gouveia as festas religiosas católicas impostas na catequese são definidas por ele como “bons costumes indígenas”. Isto significa que este processo de tradução, já no final dos anos 80 do século XVI se encontrava em estado avançado.

Um exemplo disso é a descrição de Fernão Cardim a respeito da festa realizada nas aldeias de Espírito Santo, na Bahia, justamente na ocasião da visita de Gouveia, em 1583.

“Chegamos á aldêa á tarde; antes della um bom quarto de legua, começaram as festas que os indios tinham aparelhadas, as quaes fizeram em uma rua de altissimos e frescos arvoredos dos quaes saiam uns cantando e tangendo a seu modo, outros em cilada saiam com grandes grita e urros, que nos atroavam e faziam estremecer. (...) Outros saiam com uma dança d’escudos á portugueza, fazendo muitos trocados e dançando ao som da viola, pandeiro, tamborim e fruta, e juntamente representavam um breve dialogo, cantando algumas cantigas pastoris. Tudo causava devoção de baixo de taes bosques, em terras estranhas e muito mais por não se esperarem taes festas de gente tão bárbara. Nem faltou um *anhangá*, sc. diabo, que saíu do mato; este era o diabo Ambrosio Pires, que a Lisboa foi com o padre Rodrigo de Freitas. A esta figura fazem os indios muita festa por causa de sua formosura, gatimanhos e trajetos que faz; em todas as suas festas metem algum diabo, para ser delles bem celebrada. (...) As mulheres nuas (coisa para nós mui nova), com as mão levantadas ao céu também davam seu *Ereiupe* [as boas vindas], dizendo em portuguez ‘louvado seja Jesus Cristo’. (...) Aquella noite, os indios principaes, grandes linguas, pré-gavam da vida do padre a seu modo, que é da maneira seguinte: começavam a pré-gar de madrugada deitados na rêde, pelo espaço de meia hora, depois se levantam e

correm toda a aldeia pé ante pé muito devagar, e o prégar é também muito pousado, fregmatico e vagaroso. (Cardim, 1978[1625]: 145-6).

Vários são os momentos da narrativa que indicam que a “tradução” estava sendo feita dos dois lados: a pregação sobre a vida do padre no estilo do *carai*ba, a festa “gentílica”, com urros espantosos, que causa, porém, “consolação”, a nudez das mulheres que provoca apenas estranheza. O detalhe mais interessante é sem dúvida o do *anhangá*, o diabo, que no catecismo indica claramente o inimigo do gênero humano, mas nesta ocasião é tolerado como elemento característico da festa, pela sua “formosura”, um diabinho inócuo e jocoso, em suma. Voltaremos, no caso dos Kariri a esta questão da tolerância para com os “jogos” (*ludi*) indígenas, que colocam em cena, porém, os mesmos personagens e constam dos mesmos rituais noutros casos perseguidos.

Juan Carlos Estenssoro observa que na relação de evangelização há um duplo movimento de aproximação-rejeição. Um primeiro movimento aproxima os evangelizadores dos indígenas, na tentativa de conhecê-los as crenças para ajustar suas estratégias proselitistas, e os indígenas dos missionários, na tentativa de conhecer este enorme poder, do qual a vitória dos conquistadores é a manifestação, para reproduzir autonomamente o catolicismo. Paralelamente, há outro movimento, o de afastamento, que do lado indígena pode se expressar nas formas mais evidentes de rebelião ou movimento religioso e social (ou também, poderíamos acrescentar, de conservação, oculta ou não, das práticas tradicionais); do lado católico, este segundo movimento tem características mais formais, de impedimento à reprodução autônoma do catolicismo, cuja forma mais patente é a proibição do sacerdócio indígena. Este duplo movimento desloca continuamente as fronteiras entre cristianismo e idolatria, mas também as aproxima cada vez mais (Estenssoro, 1999: 183-4). Não é à toa que, no caso andino estudado por Estenssoro, mas também nos nossos, o Diabo como “imitador de Deus”, imagem especular e negativa da obra divina, é invocado tantas vezes nos textos, como vimos no caso dos Tupinambá do litoral, e como veremos no dos Tapuia do sertão.

Há uma outra observação de Estenssoro, que bem comenta o que foi discutido nestas páginas e indica algumas trilhas interpretativas para as páginas que se seguem.

Com efeito, o autor afirma que muitos historiadores e antropólogos identificaram as manifestações religiosas descritas nos textos antigos como sobrevivências de religiões pré-coloniais ou, em outros casos, formas de resistência ao catolicismo invasor. Com isso, constrói-se uma imagem do mundo colonial errônea e simplista, onde indígenas e espanhóis, ou portugueses, teriam vivido drasticamente separados e opostos, por vontade essencialmente conflitantes. O “mérito” dos índios estaria apenas na “resistência” à dominação, na busca permanente de manter suas crenças e práticas pré-contato (Estenssoro, 1999: 181).

Estas observações dizem respeito não apenas às sociedades indígenas “congeladas” (de tão “frias”), “resistindo” à História, ao Estado, ao Deus ocidental, como também ao próprio catolicismo, imobilizado também sob o signo da longa duração. Entre “imposição” e “resistência”, a imagem que freqüentemente se tem é a de um diálogo impossível, que acaba desembocando na “assimilação”, ou na “aculturação”, ou seja, no desaparecimento dos traços culturais “originais” junto, na maioria das vezes, com os próprios grupos portadores destes traços. Veremos no próximo capítulo, que é exatamente esta a idéia informadora dos estudos sobre o “profetismo tupi-guarani”, ou seja, o mais autêntico “ser” tupi-guarani que se manteve (“resistiu”) ao longo de séculos de história colonial.

Do que foi dito até aqui, está claro que as coisas não ocorreram nestes termos: o trabalho de evangelização e o de aprendizado do cristianismo foram um contínuo movimento de mudanças rápidas e reajustes incessantes de sistemas simbólicos, de um e de outro lado, para que eles pudessem continuar a fazer sentido num mundo que não era mais o mesmo onde aqueles sistemas se formaram. Nunca houve, do lado indígena, a aceitação passiva e a absorção indiscriminada da fé imposta pelos missionários, e tampouco houve um fenômeno de “resistência” entendida como negação total da catequese e afirmação de seus costumes tradicionais, ou “volta” a eles. O que houve foi um processo de negociação ou, para dizer melhor, de “tradução”; o que houve foi a escolha de estratégias para solucionar o problema, linguístico e cultural, de reconhecer no “outro” elementos redutíveis ao mundo cultural do “eu”.

Pioneiro neste tipo de abordagem é o texto de Serge Gruzinski sobre a “colonização do imaginário” (1988), onde o autor tenta colher a dinâmica dos sistemas culturais continuamente reconstituídos pelos índios na Nova Espanha. Sem perder de vista os contextos políticos e sociais destes encontros, Gruzinski, pela primeira vez na historiografia da América latina, explora a assimilação dos traços europeus, junto com suas transformações e mal-entendidos. Mais do que exumar uma “autenticidade” milagrosamente preservada ou definitivamente perdida, o trabalho acompanha o processo de ocidentalização ao longo de três séculos. Mesmo se não abandona conceitos hoje um tanto problemáticos, como o de “aculturação”, o trabalho de Gruzinski é fundamental, para nossos fins, principalmente em sua distinção entre a “idolatria” indígena e a “religião” católica.

A primeira é um procedimento intelectual, porque põe em jogo a memória, a descrição, a interpretação e a previsão, e ao mesmo tempo um saber, que serve para pensar o tempo, o espaço, as relações domésticas e a sociabilidade. Mais em geral é um conjunto de códigos, uma “gramática cultural” organizadora de relações. Junto a tudo isso, e justamente por isso, a “idolatria” é uma prática, um repertório de ações, comportamentos e estratégias voltadas para a obtenção de resultados imediatos. Sendo ao mesmo tempo uma operação intelectual, um ato afetivo e uma prática, a “idolatria” não precisa de explicações, nem de legitimações: aqui está a profunda diferença com o cristianismo, onde a “prática” precisa da “crença”, e uma e outra são exclusivas. Talvez neste sentido, e a partir daí, poderemos interpretar a “inconstância” dos indígenas, que querem o cristianismo sem abandonar as práticas “idolátricas”.

Outros trabalhos recentes que caminham no mesmo sentido de analisar processos de encontro e negociação, mais do que constatar definitivas “perdas”, são os reunidos em *Transformando os deuses* (Wright, 1999). Os autores desenvolvem suas pesquisas seguindo basicamente três linhas: a análise da antropologia construída pelos missionários e suas traduções em discurso e projeto evangelizador; a compreensão da lógica que molda o processo de conversão, a partir das cosmologias e das instituições indígenas; as formas das práticas missionárias e a formação de campos inter-religiosos no contexto das missões.

Seguindo estas indicações metodológicas, que apontam todas para uma análise processual dos fenômenos culturais, tentarei trabalhar as “religiões indígenas” no Brasil colonial, a partir de sua historicização, ou seja, da contextualização dos “dados etnográficos” sobre elas. No caso da “religião dos Tupinambá”, este trabalho de contextualização, realizado no capítulo 1, acabou descobrindo que a noção de “profeta” foi muito mais uma construção colonial do que propriamente uma categoria intrínseca do pensamento tupi-guarani.

Antropólogos e sociólogos contemporâneos identificaram a “religião” dos Tupinambá com seu “profetismo”, baseando seus estudos justamente nas fontes que foram examinadas no capítulo anterior. Antes de tentar analisar em que consistiu, propriamente, este “profetismo tupinambá”, torna-se necessário, a meu ver, aplicar o mesmo trabalho de contextualização aos textos e às idéias destes autores, para desvendar, aqui também, o percurso histórico e cultural através do qual estas idéias se formaram.

CAPÍTULO 3. O “PROFETISMO TUPI-GUARANI”: UM OBJETO ANTROPOLÓGICO

Vimos no primeiro capítulo em que contexto cultural foi produzida a idéia de “profeta” e o sentido que ela assumiu no encontro colonial. Esta idéia, culturalmente construída, foi “herdada” pela antropologia, que a partir do começo do século XX começou a falar de “profetismo tupi-guarani”, o fenômeno religioso indígena cujo tema central consistiria principalmente, mas não exclusivamente, nas migrações “místicas” dirigidas pelos profetas *caralbas*, em busca de uma terra maravilhosa, onde não seria mais necessário trabalhar, e onde não existiriam nem doença nem morte: a Terra sem Mal. As migrações, registradas por viajantes e missionários a partir do século XVI, entre os grupos indígenas tupinambá do litoral do Brasil, teriam se mantido mais ou menos idênticas, até o nosso século, pois os etnólogos identificaram movimentos análogos entre os grupos guarani do sul do Brasil e do Paraguai até os anos de 1940.

Nas páginas seguintes, tentarei analisar estes trabalhos antropológicos, remetendo-os também aos contextos intelectuais em que foram produzidos, contextos que determinaram preocupações científicas e abordagens metodológicas, bem como conclusões explicativas. O que aparece com bastante clareza, é que as ciências sociais do século XX, encontrando categorias já constituídas nas fontes, as utilizaram porque para elas também faziam sentido, obedecendo, como no século XVI, a uma função analógico-classificatória e a uma exigência epistemológica.

Em outros termos, o objetivo de todos os autores era muito mais o estabelecimento de “teorias gerais”, tipologias classificatórias e chaves generalizantes, do que leitura e estudo pontuais dos fatos etnográficos e históricos. Isto levou a uma leitura redutiva das informações sobre estes fatos, informada por um duplo “discurso de autoridade”, estabelecido pela “prova” das fontes históricas e das informações etnográficas.

Desta forma, as hipóteses dos primeiros estudiosos (principalmente Métraux) tornam-se “dados” objetivos para autores posteriores, os quais não procuram mais as

fontes originais limitando-se a citar o etnólogo belga, no que diz respeito a dois pontos básicos. Em primeiro lugar, pelas semelhanças que apresentam os dois conjuntos culturais (o tupinambá do litoral da época colonial, observado pelos cronistas, e o guarani do Paraguai e sul do Brasil, registrado pelos etnógrafos na primeira metade deste século), eles foram identificados como sendo um único “sistema” tupi-guaraní. Em segundo lugar, com base nesta identificação, o “mito da Terra sem Mal” e o conseqüente “messianismo” foram definidos em geral como um conjunto cosmológico intrínseco à cultura Tupi-guarani como um todo, segundo muitos autores, preexistente à conquista e mantido intacto ao longo dos séculos de história de contato, como núcleo irredutível do “ser” cultural tupi-guarani.

A construção do profetismo

Em 1914 foi publicado no *Zeitschrift für Ethnologie* o ensaio de Nimuendajú sobre o conjunto mítico da Criação e da Destruição do Mundo na religião dos Apapocuva, o grupo guarani estudado pelo etnólogo alemão entre 1905 e 1907. Com este ensaio, entram na literatura etnológica o tema da Terra sem Mal, o da migração profética e, mais em geral, o que foi chamado de “cataclismologia” guarani: uma cosmologia-escatologia que prevê para um futuro mais ou menos próximo um cataclismo cósmico do qual, porém, é possível escapar alcançando em vida - assim como narra o mito do xamã Guyraypoty - o Paraíso. Desde então, o discurso “religioso”, o “misticismo”, o “pessimismo” como fundamento da filosofia da história tupi-guarani, se tornaram alguns entre os assuntos favoritos da investigação etnológica.

Na introdução à edição portuguesa do livro de Nimuendajú (1987), Eduardo Viveiros de Castro observa que a marca deixada por seu recorte inaugural foi tão forte que mesmo suas lacunas fizeram escola. Com efeito, a produção etnológica sobre os Guarani tem-se concentrado na compilação e exegese de mitos, cantos, enfim, sobre o *discurso* religioso guarani, deixando de lado suas condições e implicações sociológicas. O discurso predomina sobre o esquema ritual, a

representação sobre a instituição, o tempo cósmico-escatológico sobre o espaço social (*Ibid.*: XXX).

Há, a meu ver, outras marcas deixadas pelo recorte inaugural que fizeram escola. Após a fascinante descrição do trágico destino da última migração “mística” dos Apapocuva, Nimuendajú levanta a hipótese de que a mola propulsora das migrações dos antigos Tupinambá, descritos pelos cronistas em permanente movimentação no litoral no início do século XVI, não seria a força de expansão bélica, mas uma razão religiosa, a mesma dos Apapocuva: a busca da Terra sem Mal (*Ibid.*:108).

A partir daí, articulando os dados etnográficos sobre os Guarani modernos com as fontes do século XVI e XVII, Métraux (1927; 1979 [1928]) tentou recompor o quadro da cultura tupinambá da época colonial, pressupondo a substancial identidade entre as duas sociedades.

Este “pecado original” parece percorrer todos os estudos “clássicos” sobre estes grupos; até nos trabalhos dedicados especificamente aos Tupinambá ou aos Guarani, os autores não deixam de recorrer, para *explicar* aspectos de uma cultura, aos dados da outra, pressupondo uma única e imutável “cultura tupi-guarani”.

Apresento aqui, pois, uma revisão crítica da bibliografia clássica sobre o chamado “messianismo tupi-guarani”, a partir de um enfoque diferente: a perspectiva histórica presente nas contribuições dos anos '80 e '90, que oferece sugestões metodológicas significativas para uma abordagem mais completa dos movimentos em pauta.

Dada a amplitude do assunto, o recorte temático escolhido privilegia os movimentos tupinambá dos séculos XVI e XVII. Contudo, não é possível deixar de lado, na análise, a bibliografia relativa ao conjunto da Terra sem Mal dos Guarani do século XIX e XX, em virtude do “pecado original” apontado acima.

Basicamente, discuto alguns temas elaborados ao longo da história dos estudos e aponto, na linha das contribuições mais recentes, para diferentes hipóteses de trabalho. Por isso, a crítica às obras “clássicas” deixa às vezes de lado as indubitáveis e importantes aquisições, para indicar principalmente alguns problemas, notadamente aqueles que dizem respeito à historicidade dos movimentos. Não se quer aqui, é claro,

desconhecer a validade e o porte científico dessas obras, mas apenas, como disse, contextualizá-las e historicizá-las.

Métraux foi o primeiro antropólogo a utilizar os relatos de missionários e viajantes dos séculos XVI e XVII para a reconstituição das “migrações históricas” dos Tupinambá, por um lado, e de sua religião, por outro. A abordagem de Métraux insere-se na tradição das grandes hipóteses dos americanistas da época (Rivet, Nordenskiöld), voltada para a reconstituição das rotas migratórias dos grupos tupi-guarani, a distribuição territorial dos elementos culturais específicos, a classificação dos mesmos. As migrações revestem grande interesse para o enfoque difusionista do autor (mais claro no texto sobre a civilização material dos tupi-guarani, de 1928), visando uma comparação que possa reconstituir as unidades culturais maiores dos grupos tupi-guarani.

O sentido desta comparação está claro: quando as fontes antigas não permitem conhecer completamente as crenças e os ritos dos Tupinambá,

“Tais lacunas são, em parte, preenchidas pelos estudos de Nimuendajú. Este sábio estudou profundamente a mitologia dos apapocuva e tembé, considerados os derradeiros rebentos da horda migratória dos tupinambá. São de fato surpreendentes as analogias existentes entre os ritos e a mitologia dos apapocuva e dos tembé e os ritos e a mitologia dos seus remotos ancestrais, de modo a permitir que aqueles expliquem ou completem os antigos textos” (Métraux, 1979: XXXV).

Por essa via, Métraux procura elementos culturais *específicos* dos Apapocuva que, para ele, são *próprios* dos tupi-guarani; o que interessa, com efeito, são as *semelhanças* que constituem a *prova* da “unidade cultural dessas tribos em seus antigos tempos” (*ibid.*). A comparação, portanto, seja entre as fontes antigas, seja entre estas e os dados etnográficos atuais, é funcional ao preciso desenho de reconstituir unidades. A partir dos dados relativos às migrações “místicas” dos Apapocuva do século XIX e XX, e de sua mitologia apocalíptico-escatológica, com a ajuda de algumas crônicas, pode ser reconstituído o horizonte das migrações “históricas” tupinambá, que seriam, em sua maioria, fruto da “crença obstinada na existência de um Paraíso terrestre” (Métraux, 1927: 36).

Definitivamente esclarecedor do procedimento de Métraux é o seguinte trecho:

“Pormenores, freqüentes vezes obscuros, fornecidos a respeito do assunto pelos antigos cronistas, tornam-se mais compreensíveis quando os comparamos aos acontecimentos, relativamente recentes, que se produziram no seio de alguns grupos guarani do Paraguai e do sul do Brasil. *Pode se empreender o estudo dos movimentos messiânicos dos tupinambá partindo-se do conhecido para o desconhecido, isto é, do exame dos fatos contemporâneos para a interpretação dos velhos textos.*” (Métraux, 1979: 176, grifo meu)

Uma primeira comparação entre tribos contemporâneas estudadas pelos etnógrafos (Apapocuva e Tembé visitados por Nimuendajú, Chiriguano descritos por Nordenskiöld) mostra a difusão (e portanto a antigüidade) de um idêntico Mito do Paraíso, que Métraux já define, tomando a expressão registrada *apenas* entre os Apapocuva, mito da “Terra sem Mal”.

A partir daí, os “velhos textos” são interpretados de maneira unívoca, apenas enquanto *confirmam* a tese de que todas as migrações tupinambá são de origem religiosa. De fato, das numerosas migrações tupinambá, pre- e pós-coloniais, apenas de uma - a de 1609 no Maranhão - os cronistas fornecem seguras motivações religiosas (d’Abbeville, 1975 [1614]: 252; d’Évreux, 1929 [1874]: 351-352). De outras migrações conduzidas por grandes “feiticeiros”, os *caraibas* (como a mais antiga, de 1539, a de 1605 no Maranhão, ou a de 1562 na Bahia), as fontes citadas por Métraux fazem buscas de novas terras ou fugas frente aos portugueses, sem mencionar o objetivo do “Paraíso Terrestre”. Sobre a migração de 1539²⁸, apenas Gândavo afirma:

“Os quaes como nam tenham fazendas que os detenham em suas patrias e seu intento nam seja outro senam buscar sempre terras novas, afim de lhes parecer que acharão nellas *immortalidade* e o descanso perpetuo” (*apud* Métraux, 1927: 21).

28 De acordo com as fontes de Métraux (principalmente os textos publicados por Jimenez de la Espada em Madrid, entre 1881 e 1897, sob o título de *Relaciones Geográficas de Indias*), esta migração teria levado cerca de dez mil índios a deixar o litoral brasileiro, rumo ao ocidente. Os trezentos remanescentes da marcha chegaram, dez anos mais tarde, à cidade de Chachapoyas, no Peru. Os cronistas assinalam como sua causa o insaciável desejo de guerras e de aventuras. O acontecimento provocou muita impressão nos espanhóis que acolheram os migrantes, sobretudo porque estes últimos teriam narrado acerca de regiões fabulosamente ricas em ouro e pedras preciosas encontradas no caminho. Por isso, alguns entre eles foram guias da expedição de Pedro de Ursua para o Amazonas, em 1560, em busca do Eldorado.

Mostrarei mais adiante o contexto do qual Métraux extrai a frase citada (o capítulo da História da província de Santa Cruz, de 1576, intitulado “Das grandes riquezas que se esperam da terra do sertão”). Vale antecipar, aqui, que Gândavo não menciona o líder da marcha, Viarazu ou Curaraci nas fontes espanholas, que, por sinal, era um chefe e não um xamã; que Gândavo não fornece a data da migração, nem o número de participantes, enquanto outras fontes falam entre dez mil e treze mil índios; que ele não releva a presença de dois portugueses acompanhando Viarazu, como os outros autores; que esta fonte, finalmente, discorda das outras quanto à duração da viagem, pois em Gândavo ela é de pouco mais do que dois anos e para os demais de cerca de dez anos. Poder-se-ia perguntar se as fontes estão falando da mesma coisa, e por que Métraux utiliza justamente esta para sustentar sua argumentação.

Os numerosos outros documentos citados por Métraux, a bem ver, descrevem *cerimônias* envolvendo os grandes feiticeiros e não o que ele chama “sintomas precursores” de uma migração à Terra sem Mal. Assim são as descrições de Nóbrega, do jesuíta anônimo da “Informação do Brasil” (que é, de fato, Anchieta), de Léry e de Cardim, que veremos no próximo capítulo.²⁹

Vale aqui ressaltar que este tipo de análise, como vimos, é funcional à definição do mito da Terra sem Mal como um conjunto cultural característico da cultura tupi-guarani, e é conseqüente à afirmação com que o autor apresenta os dados:

“A presença de mito idêntico entre tribos há séculos insuladas é prova suficiente em favor de sua antigüidade. Os textos que agora vão ser examinados não deixam subsistir nenhuma dúvida a esse respeito; atestam, além disso, que *as aspirações messiânicas dos tupi, assim como as respectivas lendas básicas, pertencem às primitivas noções religiosas de todos os indígenas da família em espécie*. São os fatos modernos suficientemente claros para dar idéia do alcance e significação dos antigos textos referentes aos fenômenos da mesma ordem”. (Métraux, 1979: 180-181, grifo meu).

Portanto, apesar das observações finais do capítulo, relativas à influência sobre o “messianismo” da situação de “aculturação”, as “aspirações messiânicas” existem

ab origine na cultura tupi-guarani e constituem seu traço distintivo, assim como a antropofagia ritual³⁰. A presença entre os Tupinambá (amplamente demonstrada pelos cronistas) de uma cosmogonia de tipo “apocalíptico”, que projeta a possibilidade de uma destruição da Terra no futuro, além do que no passado mítico, é suficiente para comprovar também a existência do “messianismo”. As fontes não atestam uma relação tão automática, mas aí estão os dados dos Guarani modernos para “preencher as lacunas”.

Assim, migrações tupinambá do litoral norte até o Peru no século XVI, revoltas guarani no Paraguai espanhol da mesma época, êxodos apapocuva do século XIX: tudo isso, para Métraux, é “Terra sem Mal”. *caraibas* tupinambá, xamãs guarani, chefes portugueses ou mamelucos das mais diversas épocas: todos esses personagens são “messias”. A comparação de Métraux procura as *semelhanças*, explicativas de uma unidade e unicidade cultural, e negligencia as *diferenças*, reveladoras de processos históricos, desencadeados pelas diferentes modalidades de impacto colonial (evangelização, exploração econômica, escravidão, epidemias), nas diferentes regiões, nas diferentes épocas, junto a diferentes grupos.

Com *La religion des tupinamba*, nasce um dos maiores “mitos de origem” da etnologia religiosa da América do Sul: o mito da Terra sem Mal e do “messianismo”

29 A este respeito, remeto à intuição de Ronaldo Vainfas sobre o caráter de “rito”, e não apenas de “movimento” da Santidade de Jaguaripe (Vainfas, 1995: 51), bem como às observações de Isabelle Silva (1997: 65-70).

30 “Os movimentos messiânicos representam, pois, um fenômeno particular de aculturação. Ocorre no momento crítico em que determinada população se sente incapaz de sustentar a ruína ameaçadora e angustiante” (Métraux, 1979: 195). É a partir destas observações que Eduardo Viveiros de Castro pode afirmar que Métraux “termina por tomá-los [os movimentos] como reação à conquista européia” (Viveiros de Castro, 1985: 9). Pelo que foi exposto até aqui não se pode concordar com Viveiros de Castro. A aparente contradição entre as duas afirmações de Métraux, em um mesmo capítulo, deve-se ao fato de que a segunda refere-se a uma série de movimentos de aberta *revolta* contra os espanhóis entre os Guarani (o de Oberá e o de Yaguariguay, citados por Lozano, o de Juan Cuara, citado por Del Techo), entre os Chiriguano (como o de Apiawaiki, de 1892, citado por Bernardino de Nino) e entre os Guarayos da Bolívia (de 1799, citado por Cardús). Esses movimentos, assim como outros mais recentes, como os dos “Cristos” do Rio Negro, sempre citados por Métraux, *incluem* o branco, pois o *prevêem* no plano cosmológico (freqüentemente os “messias” se dizem Cristo e utilizam símbolos católicos) e o identificam como inimigo no plano histórico. Neste caso, evidentemente, Métraux deve falar em *reação ao branco*. Quanto ao termo *aculturação*, deve-se notar que Métraux utiliza esta expressão no prefácio à edição brasileira de sua obra, publicada muitos anos depois da primeira edição francesa. O capítulo relativo ao “mito da Terra sem mal” apresenta-se profundamente modificado e ressentido de toda a discussão sobre o problema da “aculturação”, desenvolvida pelas ciências sociais neste intervalo.

como elementos característicos da cultura tupi-guarani. O arcabouço metodológico que circunscreve esse mito consiste em *explicar* a cultura tupinambá pela cultura guarani moderna, e considerar, ao mesmo tempo como “pressuposto” e como “conseqüência”, a segunda como derivada da primeira³¹.

As fontes antigas estão também na base das duas grandes obras de Florestan Fernandes: *A organização social dos tupinambá* (1963 [1949]) e *A função social da guerra na sociedade tupinambá* (1970 [1952])³². Também nos trabalhos de Fernandes, como nos de Métraux, a escolha teórico-metodológica, no caso a funcionalista, acaba por determinar a maneira de tratar as fontes e de considerar os materiais. Com efeito, a conclusão dos dois trabalhos é a de que tanto a organização social (fundada no sistema de parentesco), quanto a organização “ecológica” (definida pela exploração, distribuição e consumo dos recursos naturais), quanto o conjunto “guerra-captura-antropofagia” estavam determinadas pelo sistema religioso, eram - de fato - *instrumentum religionis* (Fernandes, 1970: 364). É a religião, afinal, o lugar do “ser” tupinambá, sendo os demais domínios do social apenas meios de expressão dela.

Mas essa religião, que engloba relações funcionais entre os outros domínios, não é uma religião “messiânica”, ou melhor, o messianismo faz sentido apenas enquanto *funciona* como instrumento de controle social e de orientação carismática da *eunomia* do grupo. Com efeito, as mesmas fontes antigas de Métraux (D’Évreux, Léry, Thevet, Nóbrega, e, principalmente, Soares de Sousa, etc.) são utilizadas para mostrar como as migrações tupinambá eram uma técnica de restituição do equilíbrio biótico quebrado pela ocupação destrutiva, e, ao mesmo tempo, traduziam-se

31 Os dados de Nimuendajú sobre o xamanismo apapocuva constituem também o pressuposto dos trabalhos de Métraux sobre os “profetas”, aqueles que ele chama *les hommes-dieux* (Métraux, 1967, cap. I e III).

32 O suporte das etnografias modernas é utilizado raramente por Fernandes, mesmo porque nelas não há informações relativas à guerra, que é seu alvo de interesse. Contudo, sobretudo no que diz respeito ao conjunto religioso e ao estatuto do *pajé*, o autor remete aos estudos modernos, com afirmações como esta: “Tais aspectos da questão poderão ser melhor apreendidos nas descrições de etnólogos contemporâneos (veja-se particularmente Curt Nimuendajú, *Leyenda de la Creación*)” (Fernandes, 1963: 343 n. 154).

socialmente na intensificação dos laços de solidariedade intragrupal e tribal (Fernandes, 1963: 98ss).

Análoga função de conseguir a *eunomia* desempenharam as grandes migrações, algumas das quais - admite Fernandes, na base de Nimuendajú - “estavam de fato ligados à crença na Terra sem Mal”. Frente à consciência de condições insatisfatórias de vida (desequilíbrio biótico ou *deprivation* determinada pelo impacto colonial) mitos tribais e papel do *pajé* constituíam as condições de desenvolvimento do messianismo como meio de redenção coletiva.

O autor identifica dois tipos de migração: aquelas com fixação em áreas dentro do território sujeito ao domínio do grupo local ou tribal, e aquelas de conquista, que invadem territórios pertencentes a outras tribos, com deslocamento parcial ou total dos primitivos grupos de população. Sendo justamente estas últimas, as maiores, as que parecem ter o caráter “messiânico”, conclui-se que “as próprias condições de contato provocaram a emergência de *revivals religiosos* e de movimentos messiânicos” (Fernandes, 1963: 110). Mas,

“(…) em última análise ele não representa somente uma resposta ao branco: mas primariamente às próprias condições insuportáveis de vida. Deve-se admitir, em vista disto, que aconteceria a mesma coisa em outras situações da vida tribal, sem intervenção do branco; entre outras, quando o equilíbrio biótico se rompesse de modo muito desfavorável”(Fernandes, 1963: 105-106).

Na abordagem funcionalista, entre os dois tipos de migração não parece haver uma diferença de qualidade, e sim de *intensidade*: ambos são compreensíveis nos termos de um *sistema tecnológico*. Os fatores religiosos, assim como as sanções morais correspondentes, constituem formas específicas de controle social. Desta maneira, a ação coletiva das migrações para restabelecer o equilíbrio biótico adquire um força especial: a formidável força de expansão dos Tupinambá. Trata-se do exame de uma sociedade que *funciona*: neste sentido, e apenas neste, é lido, em pouquíssimas linhas, o “messianismo” tupinambá.

Sobre as “migrações”, Fernandes afirma - ao contrário de Métraux - existirem “apenas dados esparsos, não susceptíveis de aproveitamento sistemático” (Fernandes, 1963: 110). É obvio que o diferente tratamento dado às fontes pelos dois autores

depende da diversa posição teórico-metodológica, uma procurando rastros de um percurso de difusão, outro querendo descobrir mecanismos de funcionamento. Por isso, é claro que, enquanto o interesse de Métraux concentra-se na “cultura material”, nas “migrações”, na “religião” e principalmente na “mitologia”, reconstituídas com a ajuda dos dados modernos; a pesquisa de F. Fernandes aponta para o “sistema de parentesco”, os “grupos locais”, as “formas de controle social”. Assim, suas fontes são recortadas, conforme sua capacidade de fornecer elementos para uma explicação “técnica” dos fenômenos sociais, em termos da função por eles desempenhada em uma estrutura social integradora³³.

Os trabalhos de Egon Schaden (1969 [1964]; 1974 [1962]; 1989 [1959]) sobre os Guarani inserem-se na problemática relativa à “aculturação” e à “mudança cultural”, característica da investigação etnológica brasileira nas décadas de 50 e 60. Por isso, a leitura do “messianismo” é feita nesses termos. Por isso, também, a interpretação deste conjunto mítico-profético articula a idéia de reação aos processos de desintegração cultural à do caráter *nativo* do messianismo, oscilando, nos diferentes ensaios, entre o primeiro e o segundo fator como predominantes. Na análise dos movimentos, portanto, é necessário levar em conta

“ (...) a presença eventual de dois fatores: em primeiro lugar, os decorrentes do estado de *deprivation*, ou penúria cultural, que se instala durante a crise aculturativa, da qual é característico; em segundo, a existência, na cultura nativa, de uma certa categoria de elementos míticos e religiosos indispensáveis à formação de um clima sociopsíquico propício à eclosão do movimento. A distinção entre fatores “exógenos” e “endógenos” no

33 Em um trabalho sobre a contribuição etnográfica dos cronistas, F. Fernandes explica seu método, que consiste em: 1) a aplicação da estatística à comparação do conteúdo das fontes; 2) a comparação qualitativa do conteúdo das fontes. A primeira permite determinar a) a frequência das informações discriminadas por tópicos gerais, b) a extensão da variedade de informações fornecidas pelas mesmas fontes, sobre cada tópico geral; a segunda conduz à sistematização dos dados disponíveis e à indicação das principais possibilidades de aproveitamento científico das mesmas (Fernandes, 1975: 210-215). Desta forma, o autor chega a analisar noventa e três problemas - exceção feita aos aspectos ergológicos - em conexão com o sistema guerreiro da sociedade tupinambá. Com relação a seis problemas, é possível isolar trinta e nove tópicos distintos. (*Ibid.*: 208). Tal procedimento é, no mínimo, um tanto artificial: o ponto de partida para reconstituir um “sistema integrado” como o da guerra na sociedade Tupinambá acaba por ser uma absoluta fragmentação das fontes e sua recomposição em unidades arbitrárias. Esta arbitrariedade, observa E. Viveiros de Castro (1984-85: 19, n. 3) é em tudo semelhante à das “tábuas” dos “traços” elaboradas por Métraux em seu texto sobre a cultura material tupinambá (Métraux, 1928).

messianismo (...) se afigura, de fato, fundamental para a análise do problema.” (Schaden, 1969: 246)

Em alguns momentos, o autor parece privilegiar os fatores endógenos:

“O essencial do que acaba de ser dito é que o messianismo guarani não remonta em suas origens primeiras a nenhuma condição de anomia (ou talvez melhor: disnomia) social, nem tampouco a manifestações de desintegração cultural. A sua origem se explica perfeitamente por motivos de ordem religiosa” (*Ibid.*: 247).

Em outros textos, ele aponta para os fatores “exógenos”:

“Não se pode, no entanto, afirmar que [o messianismo] seja condicionado sempre e unicamente por fenômenos desenvolvidos no interior da própria cultura nativa. É por essa razão que discordamos de Métraux, quando invoca o caráter anticristão e antieuropeu dos movimentos místicos provocados pelos messias como argumento a favor da origem puramente indígena desses últimos. A nosso ver, as manifestações xenófobas, que constituem um aspecto quase geral do messianismo, devem-se principalmente a uma situação de desequilíbrio provocado pelo contato com a civilização ocidental” (Schaden, 1989: 58).

Esta aparente contradição se explica, talvez, com o fato de que justamente a idéia de aculturação e de mudança proporciona, nos trabalhos de Schaden, uma maior atenção aos *processos* históricos de *transformação* cultural, e às especificidades das diferentes conjunturas vividas pelos grupos indígenas em contato colonial. Schaden é o primeiro a evidenciar alguns elementos, ligados às especificidade históricas das *formas* do messianismo, a saber:

a) a não necessidade de uma ligação entre o mito do cataclismo futuro e a idéia da “idade de ouro”. Na *Mitologia heróica*, ele postula a possibilidade de que essa ligação, presente no mito apapocuva, seja uma “formação secundária”, específica apenas dessa tribo e ausente em outras tribos da mesma família lingüística (Schaden, 1989: 50).

b) a dupla presença do branco neste conjunto mítico-profético, como entidade provocadora de desequilíbrio cultural, e como presença aculturadora, introdutora de elementos cristãos na “mitologia heróica”³⁴, devida à maciça presença jesuítica nos séculos XVII e XVIII (Schaden, 1974: 184).

34 Já Nimuendajú, apesar de sua teoria “nativa” do messianismo, apontava para alguns motivos desse aporte cristão ao conjunto mítico-ritual apapocuva, como no caso da cruz e do batismo.

c) a noção de “transformação dos mitos” (Schaden, 1974: 175), ou seja, a idéia de que as manifestações messiânicas, assim como as representações cataclísmicas, variam e são reinterpretadas conforme as novas e diferentes circunstâncias (Schaden, 1969: 249-250).

Schaden distingue em seu trabalho diferentes formas de representar a Terra sem Mal entre os três grupos guarani por ele estudados (os Nãndeva, os Mbüá e os Kayová), e propõe estudá-los separadamente, pois diferentes são as situações históricas por que passaram os três subgrupos guarani. Se isto é válido para os Guarani contemporâneos, a sugestão parece ainda mais válida para os Tupinambá e Guarani dos séculos XVI e XVII: Schaden sugere maior atenção ao devir histórico de cada grupo, à especificidade de cada solução messiânica. Mas a pesquisa antropológica sobre os “movimentos tupi-guarani” não parece ter prestado muita atenção, a não ser nos últimos anos, a essa sugestão.

Sociologia e antropologia

A preocupação com os fatores “exógenos” e “endógenos” encontra-se também na extensa obra de Maria Isaura Pereira de Queiroz, que utiliza porém a oposição endógeno/exógeno num sentido muito mais restrito do que nos trabalhos de Schaden. Com efeito, remetendo ao conceito de “causalidade interna” e “causalidade externa” de Roger Bastide (1956)³⁵, a autora refere-se apenas às “causas estruturais” dos messianismos e define estes últimos em termos de “reforma” ou “revolução”.

A leitura dos movimentos tupi-guarani insere-se no quadro de uma comparação planetária, movida por preocupações totalizantes. Esse método comparativo, orientado por critérios tipológicos e classificatórios, está voltado - como no caso de Métraux - para a identificação de *semelhanças*, *homogeneidades*. Maria Isaura Pereira de Queiroz procura categorias que permitam definir uma “sociologia do messianismo” global, capaz de dar conta das mais variadas manifestações, nas mais variadas épocas, nos mais variados grupos étnicos e sociais.

Tais critérios levam a autora a arrolar num único rótulo (os “movimentos liderados por *caraíbas*”) os movimentos descritos por Nimuendajú, Métraux e Schaden (Pereira de Queiroz, 1977: 185-208), aliás, o que é descrito é um único movimento, liderado por um único chefe-*pajé-caraíba*, com um único horizonte mitológico de dilúvio-incêndio-fim do mundo: um “tipo ideal” weberiano, abstraído de qualquer contexto histórico e lançado no universo abstrato do presente sociológico, onde

“(…) os líderes (guarani) encarnam uma divindade mítica tribal. Recebendo um sonho ou uma inspiração da divindade, anunciam o fim do mundo, incitam os componentes da tribo a dançar, a fim de alcançar a Terra sem Males. *Agem como os caraíbas que Anchieta e Nóbrega descrevem a pregar de aldeia em aldeia (...) incitando os Índios a seguirem para a Terra sem Males. E, nesta atividade, reeditam os mitos.* Assim, enquanto alguns movimentos seguem o mito de Nanderuvuçu, que inspirou principalmente os movimentos da época colonial, outros - os do século XIX notadamente - seguem o mito de Guyrapoty” (Pereira de Queiroz, 1977: 192; grifo meu).

O ponto de chegada, que é na verdade um ponto de partida, um pressuposto, é que “o mito da Terra sem Mal funcionava tal e qual, sem mudanças nem inovações” (*Ibid.*: 206). Mas, analisando melhor as fontes (o que Pereira de Queiroz não faz, limitando-se a citar Métraux), poder-se-ia perguntar: onde Nóbrega e Anchieta dizem que os *caraíbas* incitavam os índios a seguirem para a Terra sem Mal, anunciando o fim do mundo? Aliás, onde as fontes antigas falam em Terra sem Mal? Qual é o mito “reeditado” por estas pregações? Como podem os movimentos coloniais (notadamente os Tupinambá de Pernambuco, Maranhão e Bahia) ter se inspirado no mito de Nanderuvuçu, que é registrado apenas junto aos Apapocuva da região entre São Paulo, Paraná e Mato Grosso, no século XX? A mistura das fontes, funcional a um projeto explicativo globalizante, chega aqui às suas últimas conseqüências: as finalidades teóricas acabam determinando o tratamento das informações.

O objetivo da autora é a procura de categorias classificatórias dos movimentos, no interior de uma visão sociológica que visa a desvendar a *função* desempenhada pela ação messiânica “relativamente à estrutura e organização social das sociedades

35 Esta terminologia vem do pensamento da sociologia “*dinamista*” francesa, bastante influente na época no Brasil, através da mediação de Bastide.

globais às quais se vincula” (Pereira de Queiroz, 1977: 44). Portanto, as migrações tupinambá dos séculos XVI e XVII são classificadas, junto às guarani dos séculos XIX e XX, em um único *tipo*: os movimentos “puros”, ou seja, inteiramente nativos, na medida em que visam a solucionar uma *anomia interna* à tribo, mediante uma reconfirmação da antiga estrutura. Eles são, portanto, “reformistas”. Este tipo está diferenciado dos movimentos do “tipo” Santidade (ver adiante) que, apesar de ser liderados por *caraibas*, nascem das relações de dominação/subordinação, utilizam formas religiosas sincréticas e apresentam soluções “revolucionárias”.

Ao constatar que elementos e condições das migrações tupi-guarani (mitologia, forma do movimento, ritmo, estrutura dos grupos, importância do sistema familiar) são inteiramente nativos, *sem que haja processo de sincretismo* com elementos da civilização ocidental, Pereira de Queiroz, endossa a hipótese de Nimuendajú e Métraux, de que havia movimentos tupinambá anteriormente à chegada dos brancos:

“Solução caracteristicamente primitiva, permite supor que qualquer outra crise de graves conseqüências internas também utilizaria do mesmo recurso a fim de saná-la. Ou, noutras palavras, que se neste caso a crise foi produto do contato com os brancos, este contato se coloca nos eventuais fatores de desorganização e desestruturação que podem ter como resultado um movimento messiânico, não aparecendo como imprescindível para a produção deste”(Pereira de Queiroz, 1977.: 203).

Uma afirmação que lembra muito a de Florestan Fernandes citada acima. E também, como em Fernandes, há certa contradição entre a idéia de “solução nativa a problemas nativos” e “modalidades de contato”.

Com efeito, as diferenciações que a autora propõe entre movimentos (entre os “puros” e os “sincréticos”, ou entre os antigos e os modernos), a autora remete sempre - de acordo com sua posição teórica - ao *tipo de sociedade* com a qual os aborígenes estavam em contato³⁶. Não se resolve, portanto, a contradição entre a

36 Esta postura funda-se no pressuposto de que os movimentos messiânicos se desenvolvem *sempre* em sociedades cuja estrutura é regida pelo sistema de parentesco. A partir daí, a análise visa a descobrir que tipo de sociedade os movimentos pretendem construir. Se dá, assim, a seguinte tipologia geral:

1 - movimentos que dizem respeito à formação de sociedades globais e que pretendem retornar à antiga organização;

2 - movimentos que dizem respeito à configuração interna de sociedades globais, ora reagindo contra processos de mudança social (revolucionários), ora reagindo contra processos de *anomia* (reformistas);

suposta preexistência do conjunto mítico-profético da “Terra sem Mal” à chegada dos brancos, e o fato de que as sociedades indígenas protagonistas dos movimentos estavam, de diferentes maneiras, em contato com os europeus.

Ao tentar diferenciar os movimentos *puros* tupinambá dos movimentos do tipo Santidade, a autora remete às formas de relação colonial, ao tipo de contato. Os movimentos puros decorreriam de uma fase da colônia em que o contato se dá numa forma de igualdade, mediante alianças; os outros se dariam em situação colonial de dominação/subordinação. Nota-se aqui a influência de uma certa sociologia “dinamista” (o termo “situação colonial” é de Balandier) que pareceria abrir para a análise das diferenças culturais e históricas:

“A explicação poderia estar no fato de não terem tomado uma forma única as relações inauguradas pelos portugueses.” (Pereira de Queiroz, 1977: 207).

Mas em Maria Isaura Pereira de Queiroz a diferenciação nunca é histórica, e sim sociológica. Uma boa exemplificação disso é quando - apesar de classificar em um único “tipo” os movimentos entre as tribos indígenas da época colonial e os dos Guarani atuais - descobre-se uma “pequena diferença” entre eles. Os primeiros entraram em contato com a sociedade colonial que se formava no Brasil, e não com parte dela; os segundos, ao contrário, entram em contato não com a sociedade global, mas com uma parcela que é a sociedade “rústica”. Esta diferença, porém, é anulada pela classificação sociológica:

“No entanto, tanto a sociedade global da época descobrimento quanto esta sociedade rústica são estruturadas da mesma maneira, isto é, por grupos de família regidos por sistemas de parentesco. Aquela diferença deixa, portanto, de ter importância, tanto mais que nos dois casos os grupos étnicos se mantêm no mesmo nível”. (*Ibid*: 208)

Encontramos aqui também a comparação voltada para a procura de *semelhanças*. Desta maneira, a identificação de diferenças não remete a concretas situações culturais mas, a partir da concretude histórica, constrói tipos ideais

3 - movimentos que dizem respeito ao mesmo tempo à formação e à configuração de sociedades globais, pretendendo subverter a estrutura hierárquica interna (movimentos revolucionários). Os movimentos “primitivos” brasileiros, divididos entre tipos “puros” e “de tipo Santidade”, estão variadamente distribuídos nessas categorias. (Pereira de Queiroz, 1977: 152, 330 e *passim*)

abstratos. As especificidades históricas e culturais desaparecem, engolidas pelas “categorias”, que ignoram a dimensão temporal.

Neste ponto, talvez valha a pena abrir um parêntese e antecipar alguma conclusão.

O próprio material analisado até aqui salienta a existência e a persistência de um equívoco nas interpretações dos movimentos tupi e guarani, a respeito de sua suposta independência ou, ao contrário, dependência do contato com a civilização ocidental. Schaden parece quase chegar a desvendar este equívoco, muito claro em Pereira de Queiroz, Métraux e Fernandes e até, em certa medida, em Nimuendajú.

O equívoco consiste na ambigüidade com que, tanto na análise dos fatos tupinambá antigos quanto na dos Guarani modernos (e, em medida maior, quando as duas culturas são confundidas e integradas uma na outra), é considerado o problema *contato*, que oscila entre a explicação causal das migrações (a *deprivation*) e a modalidade de expressão messiânica. Em outros termos, nunca está claro, nos autores, quando o branco é considerado *motivo* da eclosão do messianismo e quando é visto em termos de aporte cultural ao messianismo, ou seja, de *sincretismo*.

Com efeito, uma coisa é dizer que a mitologia apocalíptica, ou a relação entre grande xamã e herói mítico, ou a crença na existência de uma terra da imortalidade preexistem à chegada dos europeus e constituem elementos distintivos das culturas tupinambá e guarani. Outra coisa é dizer que também a migração em busca desta famosa Terra, sob o signo do sagrado e do mítico, nada deve ao contato e é preexistente a este.

O fato das migrações “místicas” não apresentarem uma explícita referência aos brancos (na forma de rituais sincréticos ou nas formas das profecias que anunciam a destruição dele, como acontece em outros movimentos tupi e guarani da época colonial) levou os autores a pensar que estas fossem também uma instituição cultural nativa, anterior aos brancos. Essa posição vem da dificuldade, típica da época das obras “clássicas” mas também difundida hoje em dia, em pensar as culturas nativas como algo *em processo*, em permanente tensão dinâmica entre sistemas simbólicos e contingências históricas.

Todos os autores concordam em dizer que o messianismo (na específica forma das migrações) é um produto original tupi-guarani. Por outro lado, eles apontam (ambiguamente) para o possível estado de *deprivation* devido ao choque cultural. A superação desta contradição está em dizer que a migração é uma “solução nativa a problemas nativos” (problemas “ecológicos” para Florestan, problemas de “anomia interna” para Maria Isaura): os europeus constituem assim um problema “acidental”, resolvido de uma forma tradicional.

Se nos colocarmos de outro ponto de vista, o histórico-religioso (que tentarei explicitar mais adiante) as coisas adquirem uma outra dimensão e o problema não é mais se o messianismo tupi-guarani seria ou não anterior aos brancos; mas sim: como, nas diferentes situações de contato, em diferentes épocas, frente a diferentes problemas sociais e históricas, as culturas tupinambá e guarani elaboraram respostas originais? Como os conjuntos mítico-rituais foram relidos e re-significados para continuar a dar sentido ao mundo?

Nesta perspectiva, a presença dos brancos não pode ser percebida apenas como desencadeadora de *reações* ou *resistências*, vistas em termos de *volta* aos costumes nativos, mas como uma realidade nova que obriga os diferentes grupos, com diferentes modalidades, a *reconstruir simbolicamente*, mas também *historicamente*, o mundo. O que foi chamado de “messianismo tupi-guarani” pode ser um produto original sem deixar de ser causado pelo choque cultural: esta é a tese proposta aqui. A chave de leitura é a especificidade histórica e cultural, sem por isso cair em um relativismo absoluto. Neste sentido, parece totalmente inviável a posição metodológica que explica o passado de alguns grupos com o presente de outros, pressupondo a “cultura nativa” imobilizada em uma dimensão atemporal onde o discurso mítico (a “não-história”) permanece idêntico a si mesmo ao longo de cinco séculos de história colonial.

Uma exemplificação reveladora desta posição encontra-se em René Ribeiro, o qual afirma que, no movimento da Santidade,

“(…) os líderes não só prometiam levá-los à Terra sem Mal, como acenavam-lhes com a libertação do jugo jesuítico, a restauração de seus ritos e tradições e a volta de um tempo de abundância e esplendor” (Ribeiro, 1982: 223).

Ora, mesmo deixado de lado o uso ilegítimo da expressão “Terra sem Mal” para os Tupinambá, há aí outros dois erros históricos. A documentação sobre o movimento da Santidade prova, em primeiro lugar, que esta não levou de forma alguma a um êxodo “místico”, em segundo lugar, que o movimento não pregava uma volta à antiga religião, mas construiu uma religião nova, conciliadora de horizontes religiosos múltiplos: o dos índios, o dos escravos negros, o dos mamelucos, o dos colonos, pois foram estes também, como mostra Ronaldo Vainfas, os adeptos da Santidade. Evidentemente, para Ribeiro, *todos* os movimentos tupi-guarani *têm que* buscar, necessariamente, a Terra sem Mal. Maria Isaura ainda diferenciava *tipos*, já Ribeiro, no interior de seu quadro classificatório, modifica arbitrariamente o dado histórico, mostrando a periculosidade das tipologias pré-constituídas.

No início dos anos 60, a sociologia e a antropologia se tornam portadoras de instâncias de mobilização ético-política frente à “descolonização” e ao início do diálogo intercultural. O texto de Lanternari, sobre os *Movimentos religiosos de liberdade e salvação dos povos oprimidos* é um bom exemplo deste engajamento político e cultural que desvendava e denunciava as insuficiências e contradições internas ao ocidente, à luz de mundos culturais novos, no momento em que estes últimos tomavam consciência de si.

O interesse do etnólogo italiano é histórico e sociológico, com uma opção específica para o estudo da “descolonização” em termos de “libertação”. Para ele, um nexos fundamental liga os “cultos de libertação” às experiências coloniais e às exigências de emancipação política e social. Estes movimentos, portanto, não podem ser compreendidos completamente a não ser tentando determinar historicamente sua origem e seu desenvolvimento. Os movimentos religiosos de libertação e salvação dos povos coloniais podem ser analisados apenas

“remetendo de forma sistemática as manifestações religiosas às condições históricas concretas: condições que se identificam com as experiências existenciais às quais a sociedade está ligada no momento histórico considerado e com as exigências culturais, induzidas por aquelas experiências no mesmo momento. Experiências e exigências estão na

base de qualquer manifestação e transformação religiosa”. (Lanternari, 1977: 8)³⁷

Os fatores que determinam os movimentos podem ser de origem interna e externa, ou, como diz o próprio autor, “endógenos” e “exógenos”. Voltam aqui as preocupações de Schaden e de Maria Isaura, mas a posição de Lanternari parece diferente:

“Na realidade, não há movimento de origem “externa” em que não estejam imbricados motivos de crise de origem interna, enquanto a nenhuma formação profética de origem “interna” faltam repercussões decisivas para o exterior. De resto, basta pensar que qualquer golpe externo gera crise, visto que põe internamente a sociedade frente à alternativa de uma escolha entre uma via tradicional, já superada pelos fatos, e uma nova via, a elaborar no seio da própria cultura”.(Ibid.: 295)

Esta especificidade histórico-cultural, que é analisada em detalhe pelo autor nos trabalhos sobre os *cargo-cults* da Melanésia (Lanternari, 1976), ou sobre os processos de descolonização (Lanternari, 1972), evidenciando a relação dinâmica que se estabelece entre a “religião do retorno”, presente no patrimônio tradicional de algumas tribos, e a dinâmica profética. Os temas míticos mais susceptíveis de uma reelaboração em chave profético-messiânica são aqueles que prevêm a volta do herói desaparecido, ou dos mortos, ou dos espíritos.

Esta observação nos chama logo à memória o caso dos mitos tupinambá relatados por Thevet e Nóbrega, a respeito do herói Sumé (encontrado também por Montoya na mitologia dos antigos Guarani e não assinalado entre os Guarani modernos) que, com um vôo prodigioso, alcançou algum lugar, além do mar.

Infelizmente, apesar de ser extremamente promissora, esta hipótese de trabalho não é utilizada para a análise dos movimentos tupi-guarani. Lanternari acolhe, poder-se-ia dizer, “acriticamente”, as idéias de Nimuendajú e Métraux (que Pereira de Queiroz limita-se a qualificar como “hipótese”) sobre a preexistência dos profetismos tupi-guarani ao contato cultural com os brancos e as transforma em “dado” objetivo:

“Os Índios do Brasil, especialmente os tupi-guarani, oferecem um dos mais interessantes exemplos de continuidade e persistência do surgimento e da renovação de movimentos messiânicos, da época pré-colonial à era

³⁷ As citações de Lanternari, bem como as de Mazzoleni são traduções minhas dos originais italianos.

colonial, até hoje: sempre na base de mitos messiânicos originários". (Lanternari, 1977: 173).

Já tentei reconduzir às específicas linhas teóricas as interpretações de Métraux, Fernandes, Schaden e Pereira de Queiroz, cujas opções para uma ou outra hipótese (a anterioridade ou a posterioridade do profetismo ao contato colonial) aparecem fortemente determinadas, respectivamente, pelo difusionismo, pelo funcionalismo, pela teoria da aculturação e pela categorização sociológica. No caso de Lanternari, a opção parece mais difícil de reconduzir à teoria informadora de seus trabalhos, pois esta teoria - a histórico-religiosa - tem sua preocupação fundamental na especificidade histórico-cultural das diferentes manifestações religiosas. Por isso, torna-se quase inexplicável a aceitação acrítica de Lanternari das hipóteses da anterioridade do messianismo tupinambá ao impacto colonial, bem como sua substancial identificação com a religião dos Guarani modernos.

Um hipótese interessante é a de Gilberto Mazzoleni (1993), em seu trabalho sobre os movimentos proféticos brasileiros, indígenas e "rústicos". Mais do que à impositação científica, Mazzoleni atribui a atitude de Lanternari à *opção política*, apontada acima, característica da posição de muitos estudiosos na época. Com efeito, a atribuição aos Tupinambá de um conjunto messiânico "original" seria instrumental à recuperação da dignidade e da criatividade cultural dos povos "de interesse etnológico", contra uma interpretação "reacionária" que via neles apenas objetos de uma história alheia. Na tese de um messianismo indígena original estão implícitos, por uma lado, a crítica ao ocidente apontada acima e, por outro, o pressuposto de que um instituto tão fundamental e complexo quanto o profetismo não é prerrogativa exclusiva de um único horizonte cultural, considerado como "hegemônico". Frente a isso, Mazzoleni observa:

"Se admitimos a possibilidade de que um instituto tão particular (ou seja, articulado, totalizante e específico ao mesmo tempo) possa surgir autonomamente em contextos tão diferentes (...) então, é justamente esta singularidade que deve ser verificada e definida adequadamente. Não é correto, ao contrário, dar por demonstrada uma origem autônoma e plural de uma construção tão específica, para poder afirmar o pleno título de "culturas criativas" para sociedades remotas. Além de não ser oportuno metodologicamente, tal procedimento não permite aquisições originais: com efeito, pelo próprio fato de responder a específicas realidades, tais

sociedades não podem não ter sido originalmente criativas”. (Mazzoleni, 1993: 50).

Nesta linha, Mazzoleni observa também que, ao reconsiderar hoje a literatura etnológica sobre os messianismos, produzida nos anos sessenta e setenta, sobressaem claramente as sugestões ideológicas dos autores. Nesse sentido, os movimentos têm sido considerados em função de estratégias e objetivos políticos totalmente internos ao ocidente e totalmente estranhas ao campo de investigação. Assim, na ênfase polêmica que o ideólogo ocidental produzia em favor das culturas orais ameaçadas de extinção, chegava-se, às vezes, a paradoxos mais ou menos conscientes (*Ibid.*: 51).

Para o estudioso italiano, é esse o caso da famosa contribuição de Hélène Clastres ao estudo do profetismo tupi-guarani: *Terre sans Mal* (1978 [1975]).

Muito já foi escrito, a favor ou contra este ensaio intrigante. Apesar de uma séria crítica à tese central do livro, Eduardo Viveiros de Castro o considera o esforço interpretativo mais importante, a contribuição decisiva à compreensão da filosofia e da cosmologia guarani, entendendo com isso a “visão tupi-guarani do Homem” (Viveiros de Castro, 1984-85: 19). Outros autores apontam para o recorte “reducionista” e para a exagerada “desenvoltura” no uso de fontes, que torna a interpretação “unívoca” no sentido de uma antropologia política (Meliá, 1988; Fausto 1992; Monteiro, 1992; Mazzoleni, 1993).

Não quero aqui retomar o percurso de Hélène Clastres, nem todas as críticas que a esse percurso foram feitas. Apenas, como para os outros autores, tentarei ver qual pode ser o “pressuposto” epistemológico (ou ideológico) de suas conclusões científicas, qual é a relação estabelecida entre Tupinambá e Guarani, no que diz respeito ao conjunto mítico-profético da “Terra sem Mal”, e como são trabalhadas as fontes a fim de demonstrar a tese central do livro .

Logo na Introdução, as críticas de Clastres às duas “trilhas” interpretativas seguidas pela literatura etnológica apontam para o erro metodológico destas e apresentam um proposta diferente:

“Ambos procedem do mesmo aproche da história dessas culturas: *pelo avesso*, reconstruindo o passado dos Tupi-Guarani a partir do que hoje se sabe, ou se acredita saber, acerca de sua religião. Propor o problema nesses termos acaba por esquivá-lo porque consiste em já pressupor a sua solução.

Por isso devemos mudar de ótica: assumimos a posição inversa e optamos por retomar a história a partir de seus primórdios. Para isso, dispúnhamos de um fio condutor: os guaranis falam hoje da Terra sem Mal - ora, trata-se de um tema muito antigo, cuja presença já era atestada no século XVI entre todos os tupi-guarani. Nossa primeira tarefa é, portanto, tentar descobrir que significado ele tinha naquele momento, inserido num contexto histórico e cultural que não é o de hoje”. (H. Clastres, 1978: 12-13, grifo meu).

Não se pode não concordar com essa proposta, que à primeira vista repõe o problema em termos historicamente corretos, estigmatizando a atitude, até então freqüente, de explicar o passado com o presente e, ao mesmo tempo, chamando a atenção para as diferenças históricas e culturais que separam os dois contextos em que o fenômeno “migração” se construiu. Neste sentido, extremamente interessante é a releitura das fontes, na tentativa de desvendar o olhar etnocêntrico que as informava: mais do que as crenças indígenas, diz a autora, elas revelam o “teocentrismo” dos conquistadores. Da rica mitologia indígena, os cronistas retiveram só os temas familiares, os que podiam ser interpretados nos termos da “verdadeira religião” (H. Clastres, 1978: 22 e *passim*).

Do mesmo modo, é criticada a leitura “deformada” de Métraux, não apenas porque esta descontextualiza o profetismo reconstituindo uma cultura antiga com elementos de uma contemporânea, mas também porque, a partir do personagem do “profeta”, identifica como “messiânicas” situações muito diferentes, como no caso da revolta de Oberá ou do episódio de Guiravera (*Ibid.*: 70-79).

A partir desta crítica histórica, esperaríamos uma análise atenta das fontes e uma recontextualização pontual dos conjuntos mítico-rituais: pelo menos uma distinção entre cultura e história dos Guarani do século XVI, dos Tupinambá do século XVI e XVII, dos Guarani do século XIX e XX. Mas não é esta a intenção da autora que, de fato, aos *a priori* que ela imputa a Métraux ou a Schaden, substitui seus próprios (os mesmos de Pierre Clastres e de uma “antropologia política” com vocação anarco-libertária), que acabam por invalidar suas intuições brilhantes.

Com efeito, a busca da Terra sem Mal é outro aspecto daquela “luta contra o Estado” e contra o Poder, travada pelos povos guarani da selva, da qual fala Pierre Clastres (1978 [1974]), aliás, é a radicalização desta luta: é a escolha filosófica de uma cultura que anula a sociedade e suas leis, projetando a única possibilidade do

“ser” cultural e físico num espaço que abole as regras do viver social, junto com as regras do viver *tout court*. Longe de ser um messianismo, que tenta frear a desorganização social, o profetismo tupi-guarani a promove. (H. Clastres, 1978: 60) A migração tupinambá (não está mencionada a apapocuva) é a escolha suicida de uma sociedade, no auge de sua potência, que opta pela autodestruição, como preço a pagar para a liberdade de “ser como os deuses” (*Ibid* : 68 e *passim*)

Para sustentar essa tese, embora H. Clastres proponha que o ponto de partida não sejam mais os modernos Guarani, mas os antigos Tupi, ela comete os mesmos erros dos outros autores. Por exemplo, ela utiliza o termo Terra sem Mal (*yvy marã ey*)³⁸ que pertence ao universo religioso dos Guarani modernos - ao invés de “terra onde não se morre”, ou “terra bonita”, ou “terra dos mortos”, da qual falam os cronistas. Também é utilizado o termo *Carai* ou (que se encontra nas fontes relativas aos antigos Guarani) a propósito dos antigos Tupinambá, ao invés do termo usado pelos cronistas: *caraíba*. Claro, trata-se de detalhes; mas se para a autora é um erro metodológico identificar Tupi antigos e Guarani modernos ³⁹, evidentemente não o é unificar Tupi e Guarani antigos em uma única cultura tupi-guarani, para a qual

“a Terra sem Mal foi o núcleo em volta do qual gravitava o pensamento religioso (...) De modo que, mesmo na falta de movimentos migratórios, a crença na existência de uma morada da imortalidade, acessível aqui e agora, é um dado incontestável da cultura tupi-guarani” (H. Clastres, 1978: 56).

Tal afirmação é sintomática do pensamento de H. Clastres, que pressupõe as antigas migrações tupinambá como sendo *todas* de caráter profético. Este procedimento está claro a propósito da famosa migração para Chachapoyas, de 1539. Já vimos que Gândavo é o único cronista que atribui esta migração à busca da

38 A grafia dos termos guarani referidos à Terra sem Mal, bem como ao cataclismo cósmico varia conforme os autores: Nimuendaju propõe *Yvy marãey* para a Terra sem Mal e *Mbaé meguá* para o cataclismo; H Clastres sugere *yvy marã ey* e *mba'emeguã*; Meliá utiliza os termos *yvy marãe'y* e *mbae meguã*. Em meu texto utilizo a grafia proposta por Nimuendaju

39 Contudo, esta identificação é feita claramente quando, para mostrar a importância de Tupã na cosmologia tupinambá, a autora recorre à comparação com os Guayaqui (visitados por ela e por Pierre Clastres na década de sessenta), para os quais a personagem mais importante é Chono, o trovão. A comparação justifica-se, para a autora, “pois os Guayaqui nunca estiveram em contato com os brancos” (H. Clastres, 1978:28).

imortalidade, enquanto os outros fazem dela uma fuga frente aos portugueses. O que era uma indicação em Métraux se torna um postulado em Clastres:

“A observação de Gândavo, de que os Índios não possuíam terras cultivadas⁴⁰, é parcialmente errônea, na medida em que esse autor vê a causa ocasional das migrações naquilo que é mais propriamente a sua consequência. (...) Notemos, em todo caso, que a ausência de agricultura prova que Gândavo não se enganou a respeito da causa final desta migração. Quanto à outra razão adiantada pelos cronistas espanhóis (fugir da servidão) é inaceitável, porque ‘não tem a menor consideração pela história. Com efeito, devemos recordar que nessa data não se pode praticamente falar em colonização’ (H. Clastres, 1978: 62)

Então, a autora aceita a interpretação, embora “parcialmente errônea” de um cronista, e rejeita todos os outros na base de uma evidência histórica que precisaria de informações mais precisas, sobretudo porque desta migração, como reconhece a própria H. Clastres, não se pode identificar o ponto de partida. Além disso, persiste a ambigüidade encontrada acima: talvez seja verdade que nessa época não se possa ainda falar em colônia; mas nada podemos dizer sobre os efeitos que a simples presença do branco (mesmo quando ainda não escravista) teve na *Weltanschauung* indígena, e sobre as categorias de pensamento que essa presença afetou.

Muitos dos antigos cronistas explicam a chegada recente dos Tupinambá ao litoral com a “reputação de fertilidade e abundância dessa província”. No intento de mostrar sua tese, Clastres opera uma ousada identificação entre “terra fértil” e “terra sem mal”:

“Isso pode ser interpretado de duas maneiras diferentes que, aliás, não se excluem em absoluto: razões ecológicas e econômicas induziram os Índios a procurarem novos *habitats*, talvez (mas haveria que demonstrá-lo), para atender às suas necessidades. Razões de ordem mítica, porém, puderam associar a rica terra (ou assim suposta) do litoral à Terra sem Mal” (H. Clastres, 1978: 59).

Uma identificação surpreendente, pois se na filosofia tupi-guarani a Terra sem Mal é justamente o lugar onde se anulam as regras da sociedade (o trabalho, as relações de troca matrimonial, a alternância vida/morte), isto é, é o lugar de

40 Esta falta de agricultura é inferida por Clastres das palavras de Gândavo que citamos anteriormente. A partir delas, a autora sustenta que durante a viagem de dez anos (que, como vimos, contrasta com a informação de Gândavo) os Tupinambá nunca pararam para cultivar.

destruição programática da própria sociedade (o Mal), não se compreende como ela pudesse adquirir esta conotação de “fertilidade”, pressuposto daquela produção agrícola que o profetismo justamente quer anular.

Mas é assim que se construiu o mito da Terra sem Mal como conjunto intrínseco à cultura tupi-guarani, que pressupõe a possibilidade de alcançar, aqui e agora, a imortalidade, sem passar pela prova da morte. Este “aqui e agora” é outro dado inferido a partir das famosas descrições de Nóbrega e Léry a respeito das grandes cerimônias dos *caraíbas*, na qual estes últimos convidavam os índios a não trabalharem, pois os alimentos cresceriam sozinhos, as flechas caçariam sozinhas no mato, as velhas se tornariam moças, as mulheres casariam com quem quisessem, etc.

Tentarei mostrar mais adiante que esta é, para todos os efeitos, uma “grande festa” de renovação, que inaugura uma *temporânea* “inversão da ordem”, ritualizada e controlada, funcional a um restabelecimento da mesma ordem. De fato, nem da descrição de Léry, nem da de Nóbrega é possível deduzir que os *caraíbas* convidassem os índios para a viagem em busca da “Terra sem Mal”. Ao contrário, as fontes afirmam que estas cerimônias eram *periódicas*, e que, depois delas, os grandes xamãs deixavam as aldeias e voltavam para o mato.

Por outro lado, mesmo pressupondo as grandes cerimônias como “sintomas” da migração e os discursos dos *caraíbas* como descrição da (não)vida futura na Terra sem Mal, Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985) observam brilhantemente que nesses discursos se mantém o núcleo irredutível da reprodução cultural e física tupinambá: a vingança. De fato, os “profetas” não negam a guerra e o canibalismo, fundamentos do ser social tupinambá, mas o exasperam, anunciando que os índios capturarão e comerão muitos inimigos.

Mais uma vez assistimos, portanto, a um tratamento forçado das fontes, utilizadas apenas enquanto funcionais à demonstração de uma tese pré-constituída. A partir desses “dados objetivos”, se chega à tese, *que na verdade é o ponto de partida*,

de que a razão “interna” do profetismo tivesse origem em uma insanável contradição entre poder político e poder religioso (entre chefes e *caraibas*)⁴¹.

É essa também a tese de Pierre Clastres que, trabalhando a “hipótese forte” da demografia sul-americana (P. Clastres, 1978: 56-70), propõe para os tupi-guarani uma população muito maior do que aquela calculada pela demografia tradicional: a partir daí, o autor deduz que na época da chegada dos europeus as sociedades tupi-guarani estavam vivenciando o nascimento do poder político, o dos chefes, contra o qual a sociedade “igualitária” insurgia, através de seus grandes xamãs. Vários autores sucessivos, porém, afirmam que esta hipótese demográfica, e, portanto, sua consequência “política”, apresenta sérios problemas, devido à falta de rigor com que o autor trabalha os dados históricos (Meliá, 1988: 46ss.; Fausto, 1992: 386; Viveiros de Castro, 1984-85: 18-19; Monteiro, 1992: 478) Toda a construção teórica, portanto, deve ser ainda demonstrada.

Note-se de passagem que o trabalho de Pierre Clastres é um exemplo típico daquela mistura entre grupos guarani contemporâneos (Mbya: os Mbüa de Schaden) e antigos Tupinambá e Guarani. A justificativa de Clastres para essa posição metodológica é filosoficamente forte, mas continua etno-historicamente frágil: ele parte do pressuposto de que os Mbya, pequenos bandos que sobrevivem nas matas do este paraguaio, conseguiram conservar sua identidade tribal “contra todas as circunstâncias e provações de seu passado”. Esta identidade reside, assim como para os Tupinambá e Guarani do século XVI:

“(…) na convicção dos Índios de que seu destino está ordenado pela promessa dos antigos deuses: que vivendo sobre a terra má, *yvy mba'é megua*, no respeito às normas, eles receberão daqueles lá do alto os sinais

41 “É muito provável, como sugere Métraux, que migrações semelhantes (...) tenham acontecido antes da chegada dos europeus. Sem dúvida, essa hipótese não poderá nunca ser demonstrada; contudo, a mera existência de *Karai*, atestada já pelos primeiros observadores, basta para torná-la muito plausível” (Clastres, 1978: 56). Por que a presença do *Karai* é sintoma, em si mesma, da migração para a Terra sem Mal? Porque o postulado de Clastres é o da ligação indissolúvel e prioritária entre essas personagens e aquele complexo mítico-ritual, como se o próprio surgimento do grande xamã fosse, *em si*, o anúncio do colapso social tupinambá. Sobre o mesmo postulado se basearam também as conclusões (diferentes) de Métraux e Schaden. Poderíamos perguntar até que ponto a base desse postulado está na tradução “etnocêntrica” feita pelos cronistas da personagem do *Caraíba* com o termo “profeta”.

favoráveis à abertura do caminho que, além do temor do mar, os levará à terra eterna”. (P. Clastres, 1978:112).

Observamos que o *mbaé meguá* é, para os Apapocuva, de Nimuendajú, o cataclismo cósmico previsto pelo mito e do qual os índios deviam escapar mediante a migração para a Terra sem Mal. Supondo que ambas as traduções estejam corretas, descobrimos uma profunda mudança de sentido do *mbaé meguá* em meio século: de uma eventualidade futura a uma realidade imanente e inevitável. Se em poucos anos houve uma transformação semântica tão radical, como podemos pensar na “constância capaz de atravessar a história sem parecer afetada por essa”, entre os antigos agricultores guerreiros e os bandos contemporâneos de caçadores, ao longo de cinco séculos de conquista e evangelização?

Voltando ao texto de Hélène Clastres, a autora alude várias vezes à complexidade da organização social tupi-guarani, única entre os povos da Floresta Tropical: hierarquização da chefia, submissão dos vencidos, etc., documentada pelos cronistas. Daí a afirmação, freqüentemente repetida (H. Clastres, 1978: 45, 59, 78), de que mudanças profundas estavam sendo produzidas nas sociedades tupi-guarani no século XVI, a um passo do surgimento do estado, desencadeando o conflito entre poder político e poder religioso:

“De modo que (exceto se admitíssemos que este conjunto coerente que é a Terra sem Mal pudesse ter surgido bruscamente e ao mesmo tempo, em todas as sociedades tupis-guaranis, coincidindo com a chegada dos europeus) somos levados a formular a hipótese de que o profetismo gerou-se na medida exata em que as sociedades se transformavam e ampliavam, como a *contrapartida crítica e negadora das transformações políticas e sociais que se inauguravam.*” (H. Clastres, 1978: 59-60, grifo da autora).

Já foi apontada acima a confusão, permanente nos estudiosos, entre as concepções cosmológicas tradicionais sobre a “terra da imortalidade” e os movimentos proféticos em busca dessa terra. Em Hélène Clastres, a confusão se repete e se complica. Para a autora, não é plausível que o conjunto da Terra sem Mal possa ter surgido ao mesmo tempo em todas as sociedades, em relação à chegada dos brancos. Seria plausível, ao contrário, que ele tenha surgido como reação às transformações políticas internas. Mas quais são as fontes (além das hipótese de Pierre Clastres) que atestam a presença desse conflito entre político e religioso,

portador de transformações, surgido no mesmo momento em todas as sociedades tupi-guarani?

Para documentar esse conflito, Hélène Clastres recorre a dois episódios, o de Oberá e o de Guiravera, relatados pelos cronistas e interpretados por Métraux como exemplos típicos do “messianismo tupi-guarani”. Vale apenas assinalar que esses episódios não são tirados das crônicas dos Tupinambá (dos quais, por sinal, Clastres utiliza as mesmas citações que Métraux), mas das dos antigos Guarani, que, como ela própria afirma, nunca viajaram para a Terra sem Mal.

A revolta de Oberá ocorreu em 1579 na região de Asunción, submetida pelos espanhóis ao regime da *encomienda*. Trata-se de uma verdadeira revolta contra os espanhóis, conduzida por um índio batizado que se apresentava com todos os caracteres do *karai*, o homem-deus. Sua pregação não fazia alusões à Terra sem Mal; pelo contrário, ele mandava os Guaranis abandonarem o trabalho para os espanhóis e pegarem as armas contra os opressores, numa guerra em que eles estariam protegidos magicamente. Nesta guerra, Oberá contou primeiramente com o apoio de um chefe local, Tapui-Guaçu que, porém, abandonou-o em seguida para se aliar aos espanhóis, começando a desconfiar que Oberá não fosse um grande *karai* mas apenas um *pajé* comum.

É este um exemplo típico das complexas relações de aliança e conflito que se estabeleciam entre os grupos tupis-guaranis nas situações de guerra (cf. Monteiro, 1992; e Fausto, 1992). Justamente, H. Clastres aponta para a grande diferença, não notada por Métraux, entre as migrações proféticas tupinambá e guarani e esse episódio: Oberá não convida os adeptos à busca da Terra sem Mal, mas os incita à revolta. Nesta base, porém, Clastres considera esses acontecimentos como “políticos”, exemplo do conflito entre profeta e chefe:

“Façamos abstração do que se refere à personagem de Oberá (seus gestos, seus discursos, sua maneira de viver, as marcas de respeito que exigia dos outros eram de um *karai*) para só considerar os acontecimentos: estes são apenas lutas por prestígio, conflitos políticos, rivalidades entre chefes, ou entre chefes e profeta. Nisso tudo não existe sombra de uma preocupação religiosa (...)” (H. Clastres, 1978: 73)

Por que deveríamos fazer abstração da dimensão religiosa que é justamente o que confere a Oberá sua peculiaridade? Por que, ao contrário, não analisar esta peculiaridade para descobrir o que a cultura faz, a cada vez, de suas instituições, frente a situações históricas específicas? A história de Oberá, recolocada em seu contexto (o de uma região já submetida ao regime da *encomienda*), mostra a criatividade cultural e a determinação política de grupos que se opõem à dominação nos termos que sua tradição religiosa (revisitada) oferece.

É por isso, acredito, que Bartomeu Meliá define a história de Oberá como uma resposta profética à dominação colonial (Meliá, 1988: 30-41). Esta definição, elaborada em termos de “revolta”, e não de migração mística, é a mais clara demonstração de que o universo religioso tupi-guarani não permaneceu idêntico a si mesmo durante séculos, enraizado no núcleo constitutivo da “busca da Terra sem Mal”, mas se transformou no tempo e conforme as circunstâncias. Evidentemente, quem está procurando mostrar exatamente esta permanência não pode examinar a figura de Oberá a não ser “fazendo abstração” de seu caráter religioso.

Outro acontecimento atribuído por Métraux ao “messianismo” tupi-guarani e por H. Clastres ao conflito entre religioso e político é o que opõe o *karai* Guiravera e o jesuíta Montoya. Trata-se, a meu ver, de um dos exemplos mais interessantes do encontro e da “tradução”, nos termos recíprocos, dos dois sistemas simbólicos que estavam se defrontando no Guairá do século XVI. Guiravera acaba por “reconhecer” uma superioridade mágica do interlocutor e se converte (não podemos esquecer que os jesuítas, e especialmente Montoya, foram os principais “tradutores” em termos guarani da palavra cristã). Antes disso, porém, há momentos de conflito em que o *karai* ameaça e chega a atacar a recém nascida missão do Guairá, enquanto o chefe local Taiaoba se batiza e defende o jesuíta.

Aqui também, Hélène Clastres afirma que o episódio não pode ser comparado com um messianismo, e nisso pode-se concordar com ela, mas não se pode concordar com a idéia de que ele

“(…) em compensação, ilumina muito bem as rivalidades políticas que opunham *morubixabas* e *carais*. Não apenas Taiaoba não manifestou a mínima veiledade de resistência à penetração jesuítica como, desde o começo, viu nos padres possíveis aliados contra os *carais*, já que estava

consciente que sua escolha implicava uma declaração de guerra contra estes; isto sem dúvida, porque o poder do chefe de província já andava algo enfraquecido, enquanto o dos *carais* tendia, pelo contrário, a afirmar-se. A relativa abundância de chefes-profetas significaria que, nessa região, o processo de transformação do poder (...) já estivesse em andamento? Esta é somente uma hipótese, mas permitiria vislumbrar uma lógica por trás desses acontecimentos.” (H. Clastres, 1978: 78)

Se a lógica é apenas a de uma antropologia política que procura no “poder” a razão primeira e última dos fenômenos culturais, a interpretação não pode ser senão esta, e a análise deve necessariamente utilizar-se de dicotomias irredutíveis, que remetem a realidades “objetivamente” opostas: uma exclusivamente religiosa e profética (a busca da Terra sem Mal), outra unicamente política (a resistência aos espanhóis ou aos portugueses) (*Ibid.*: 60). Mas se mudarmos de perspectiva e, ao invés de categorias lógicas em oposição, observarmos dinâmicas históricas concretas, como o processo de evangelização do Guairá, e admitirmos a capacidade nativa de se inserir estrategicamente nestas dinâmicas, as atuações de Guiravera, Montoya e Taiaoba adquirem uma profundidade e um sentido diferentes.

A perspectiva histórica

A antropologia política dos Clastres exerceu grande influência na década de 70; a partir dos anos 80, porém, começaram a ser questionados o uso arbitrário de algumas teorias demográficas, a visão “filosófica” da cosmologia tupi-guarani e, sobretudo, a escassa atenção aos processos históricos. Paralelamente, iniciou a ser produzida uma literatura nova e diferente, de corte historiográfico, voltada justamente para a reconstituição dos processos vivenciados pelos diferentes grupos tupi e guarani.

A obra de Bartomeu Meliá é a pesquisa mais cuidadosa sobre a etno-história guarani, pesquisa que se baseia principalmente na análise atenta da primeira documentação jesuítica. Deve-se principalmente ao padre Meliá a crítica mais fundamentada à interpretação “clássica” de Métraux, bem como à abordagem moderna de Hélène Clastres, ao mito da Terra sem Mal.

O ponto de partida de Meliá é que entre os Guaraní “históricos” e os atuais ocorre um longo processo de mudança cultural, profundamente marcada pela colonização e pela evangelização jesuítica. Em um ensaio de 1981 (reeditado em 1988), o autor desvenda – mediante simples análise filológica - um dos “pecados originais” apontados acima: a identificação do Mito da Terra sem Mal como algo irredutivelmente “guaraní” desde a época pré-colombiana até hoje.

“En el Tesoro de Montoya la expresión *yvy marane'ý* aparece traducida como “suelo intacto, que no ha sido edificado”; y *ka'a marane'ý* como “monte donde no han sacado palos, ni se ha traqueado”. Estas acepciones indican un uso ecológico y económico, que dista bastante del significado religioso y místico de “tierra sin mal” con que reaparece la expresión *yvy marane'ý* entre los guaraní actuales (...). Si *yvy marane'ý* en su acepción mas antigua registrada documentalmente es simplemente un suelo virgen, su búsqueda económica puede haber sido el motivo principal de muchos de los desplazamientos de los guaraní. La historia semántica de *yvy marane'ý*, de suelo virgen hasta “Tierra sin Mal” probablemente no está desligada de la historia colonial que los guaraní han tenido que soportar.

En la búsqueda de un suelo donde poder vivir su modo de ser auténtico, los guaraní pueden haber hecho cristalizar tanto sus antiguas aspiraciones religiosas quanto la conciencia de los nuevos conflictos históricos. *Yvy marane'ý* se convertía en “tierra sin Mal”, tierra física, como en su acepción antigua, y a la vez tierra mística, después de tanta migración frustrada”. (Meliá, 1988: 107-108)

De novo os motivos “ecológicos” de Florestan, aliás, citado por Meliá; mas sugere-se aqui a existência de um *processo* de transformação histórica que levou a uma mudança semântica da linguagem guaraní, de ecológica a mística.⁴² Pressupõe-se assim algo nunca considerado até então: a possibilidade de que os grupos Tupi e Guaraní possam ter “repensado” seus sistemas de significação e “transformado” seu universo cultural a partir do impacto com o ocidente colonizador e evangelizador.

Trata-se, a bem ver, de outro exemplo da mesma “aventura semântica” (Meliá, 1988: 17-29) vivida pelo termo *karaí* entre os Guaraní e *caraíba* entre os Tupinambá: da designação do grande xamã, o termo passou a indicar espanhóis e portugueses. Longe de indicar, desde sempre, o núcleo central do pensamento tupi-guaraní, o

⁴² Em um trabalho posterior (Meliá, 1989), o autor retoma e desenvolve esta relação, sublinhando a complexa trama de significações cosmológicas à qual remete a idéia de “terra” entre os Guaraní.

termo sofreu profundas transformações semânticas. O mesmo pode se dizer para, Tupã, Sumé, e assim por diante. Ou seja, o que fazia sentido dentro de um sistema de significação tradicional passa a construir significativamente o “novo” mundo, determinado pelas novas contingências históricas e pela presença de uma alteridade antropológica. E o processo de reconstituição semântica é duplo: os conquistadores também, e especialmente os jesuítas, precisam “reduzir” o Guarani às suas categorias.

A comparação à qual Meliá submete as fontes documentais é bem diferente da que vimos em Métraux, Schaden, Pereira de Queiroz e, de certa forma, Clastres. O objetivo é o mesmo, ou seja, “reconstituir a etnologia guarani”, mas o procedimento é outro, aliás, são dois:

“... um consiste na leitura atenta das mesmas fontes, comparando textos análogos, analisando as divergências, tentando des-ideologizar os trechos mais prejudicados, avaliando a maior ou menor autenticidade dos diversos autores, a fim de reencontrar as constantes da visão que os jesuítas poderiam ter dos guarani. Com o outro, se tenta semantizar distintamente os elementos oferecidos pela documentação jesuítica segundo a totalidade cultural dos guarani atuais. Não se trata de buscar simples coincidências, nem de sobrepor traços semelhantes, já que entre os guarani atuais e os históricos há um longo processo de interferências exteriores que produziu mudanças significativas; e sim de procurar as categorias fundamentais para uma reestruturação semântica que seja autenticamente guarani. (Meliá, 1988: 100).

Meliá, portanto, não renuncia à possibilidade de reconhecer o núcleo irredutível do “modo de ser” guarani: este modo de ser, porém, é reconstituído historicamente, a partir da análise e da comparação rigorosa das fontes.

Dessa forma, Meliá descobre que o “modo de ser” guarani (o *teko*, testemunhado seja pela documentação antiga seja na etnografia atual), remete a duas categorias fundamentais: a espacialidade e a tradição. É no interior dessas categorias que se pode ler significativamente o instituto cultural da “migração”, ao longo da “aventura semântica” mencionada.

Com isso, toma-se definitivamente distância de Hélène Clastres, bem como da sociologia e da antropologia anteriores que, como vimos, construíram o Mito da Terra sem Mal:

“Sem dúvida, a documentação disponível não permite deduzir, pelo que se refere aos guarani dessa época [a de Montoya], que todo o

pensamento e a prática religiosa dos Índios gravitam em torno da Terra sem Mal” (Meliá, 1988: 107).

Entre as interessantes propostas de Meliá, há a idéia clara de que, entre Guarani e brancos, houve um encontro, e uma “tradução” recíproca, de horizontes culturais, onde particularmente um, o jesuíta, era um horizonte utópico. Essa idéia, que já tinha sido proposta por Maxime Haubert (1969), ganha nova profundidade em Meliá, que nos conduz para dentro do cotidiano das *reducciones*, o “lugar” das utopias jesuíticas, onde se redefiniam as categorias de tempo e espaço dos índios, construindo assim o espaço de uma novo “modo de ser”, tanto dos missionários quanto dos Guarani:

“A redição, como novo produto espacial, produzia um novo modo de ser, ou seja, se orientava para criar cultura em todas as ordens: política, econômica e religiosa” (Meliá, 1988: 204).

A problemática levantada por Meliá reflete uma mudança no interior das investigações etnológicas relativas aos tupi-guarani. A partir da obra do padre jesuíta, entre as preocupações dos pesquisadores não se encontra mais a de provar ou desmentir a suposta anterioridade do messianismo à chegada dos europeus. O que interessa, agora, é determinar as modalidades históricas com que os grupos tupi e guarani elaboraram maneiras específicas de construir sentido, no interior de processos diferenciados.

A preocupação de determinar mais claramente as instâncias do processo catequético na formação do conjunto mítico-ritual dos Guarani está na base do trabalho de Judith Shapiro (1987), por exemplo. Neste breve mas interessante artigo, a autora mostra como, desde os primeiros contatos no século XVI, até as propostas da igreja progressista contemporânea, o trabalho missionário foi uma permanente obra de “tradução” da ideologia cristã nos termos cosmológicos tupi-guarani. Tal cosmologia, desta maneira, tornou-se desde o começo, o instrumento da edificação do projeto eclesiástico.

Por outro lado, a necessidade de devolver ao conjunto da Terra sem Mal, que pertence aos Guarani modernos, seu caráter de resultado de uma processo, lógico e

histórico, é o ponto de partida metodológico de uma pesquisa minha de 1981.⁴³ Mediante a comparação entre a cosmogonia tupinambá e a “cataclismologia” dos Guarani contemporâneos, o trabalho tentou devolver aos diferentes grupos e às diferentes épocas os elementos culturais que, desde Métraux, foram confundidos em um único conjunto. Da mesma forma, relacionando a mitologia com o ritual pertencente aos grupos distintos e remetendo esta relação às específicas contingências históricas (que levaram formas diferenciadas de contato com os ocidentais), identificaram-se diferentes percursos culturais, ao longo da história dos Tupinambá e dos Guarani. Esses percursos vão das “migrações místicas”, aos ataques armados contra as fazendas, à constituição de religiões “sincréticas”, à absorção “para si” dos elementos da evangelização, até a “tanatomania”. A originalidade das culturas tupi e guarani, longe de residir numa ideologia profética que mantém cristalizado um conjunto de significantes ao longo dos séculos, consiste, ao contrário, em atribuir a estes significantes novos significados, frente à exigência de construir e reconstruir incessantemente seu ser cultural.

A partir de algumas das hipóteses contidas no trabalho mencionado, Gilberto Mazzoleni (1993) desenvolveu suas observações sobre os “messias” do Brasil. O texto realiza uma leitura crítica das obras mais significativas sobre o “profetismo tupi-guarani”, no interior de uma visão historicista que enfatiza a orientação “política” dessas obras, como no caso mencionado de Lanternari. Por outro lado, Mazzoleni desvenda uma contradição, à qual não escapam os próprios antropólogos, que consiste na aplicação de categorias formadas no decorrer da história do ocidente (como a de “profeta”, ou de “messias”), na leitura de fatos culturais alheios, como os tupi-guarani e, ao mesmo tempo, definir estes mesmos fatos como algo intrinsecamente “nativo”.

Nessa direção, o autor italiano apresenta algumas reflexões que, justamente por levarem a marca da visão historicista, contribuem para uma formulação do problema

⁴³ A publicação “marginal” (o arquivo histórico da ordem dos jesuítas) do trabalho de Meliá, sobre o “modo de ser” guarani, não o tornava de fácil acesso; meu artigo saiu no mesmo ano, sem que tivesse conhecimento da obra do padre Meliá. Mesmo assim, há algumas interessantes convergências, sinal da mencionada mudança nas preocupações etnológicas.

em diferentes termos. Algumas dessas reflexões, por sua vez, voltam na impostação desta pesquisa⁴⁴; por exemplo a seguinte:

“Métraux funda sua hipótese no fato de que atualmente encontra-se entre os guarani a presença do tema mítico-ritual da “terra sem mal”: tema que teria sua antecipação no que os missionários e cronistas escreveram sobre a idéia do iminente fim do mundo nas mitologias indígenas desde o século XVI. Mas o fato de que os tupinambá de então, assim como os guarani modernos, viviam na convicção (respaldada por seu *corpus* mítico) do próximo fim “desta terra”, não implica absolutamente na presença de um “movimento messiânico”. Bastaria aqui lembrar que a visão “periódica” (ou seja por eras ou idades) existente em muitas mitologias não gerou imediatamente um “movimento messiânico”. Um *corpus* mítico, de resto, não é um repertório fóssil que nos documenta historicamente um passado longínquo, mas antes uma bagagem cultural que vem se enriquecendo, justamente para ser sempre atual, e responder aos eventos dos quais uma comunidade orientada pela mitopoiese⁴⁵ tem que dar conta. Daí as versões míticas sempre novas, para responder às inesperadas contingências de uma realidade complexa e mutável: e entre elas, a chegada dos missionários e cronistas europeus” (Mazzoleni, 1993: 21-22).

A tese central do livro, pois, é uma proposta totalmente nova para os movimentos tupinambá: a da “releitura”, a partir da cosmogonia nativa, dos conteúdos proféticos da pregação cristã:

“Os primeiros (incertos e fragmentários) testemunhos destas pregações nos dizem como - no desenvolvimento do impacto colonizador - determinou-se primeiramente uma reação indígena inspirada pelas instituições xamanísticas e pelos instrumentos mítico-rituais tradicionais; em seguida, com a absorção progressiva (e original) do novo horizonte judaico-cristão, determinou-se o aparecimento de novos chefes carismáticos, que se referiam explicitamente ao parâmetro messiânico clássico” (Mazzoleni, 1993:21).

Finalmente, as idéias de Meliá, que já foram de Maxime Haubert, sobre o “encontro de horizontes”, entre Guarani e jesuítas, encontram-se no estimulante artigo de Eduardo Viveiros de Castro (1992), sobre a “inconstância da alma selvagem”, e, sobretudo, no livro de Ronaldo Vainfas (1995) sobre a “Santidade de Jaguaripe”

⁴⁴ O presente trabalho, de fato, é mais um capítulo de um diálogo estabelecido com G. Mazzoleni, desde a orientação de minha *tesi di laurea*, em 1980.

⁴⁵ Do grego *mythos* e *póiesis* = geração de mitos.

O texto de Viveiros de Castro procura determinar as razões culturais da “inconstância” dos Tupinambá (tão sedentos de receber a catequese e tão rápidos em esquecê-la e voltar às práticas pagãs), da qual se queixam os missionários, nos documentos antigos.

Aqui também, as fontes são relidas não para recuperar um “ser” tupinambá originário, e sim para recompor o quadro multifacetado que opunha dialeticamente um “ser tupinambá” a um “ser europeu”, onde um e outro codificavam a alteridade antropológica nos termos de seus respectivos patrimônios culturais. Eis, então, que, enquanto para os evangelizadores os Tupinambá são “homens de cera, prontos para receber uma forma (...) vácuo religioso clamando por ser preenchido” (Viveiros de Castro, 1992: 27), nos Tupinambá aparece o “desejo de ser outro, mas segundo os próprios termos” (*Ibid.*: 26). E esses termos remetem à cosmologia tupi, que ao fundar a disjunção entre homens e heróis, funda a mortalidade, mas, ao mesmo tempo, considera uma e outra como algo não definitivo.

Daí o apelido de *Caraíba*, ou *Maira*, dado aos missionários, errantes “senhores da fala” como os grandes xamãs, poderosos como os personagens míticos, já que os europeus “vieram partilhar um espaço que já estava povoado pelas figuras tupi da alteridade: deuses, afins, inimigos, cujos atributos se intercomunicavam” (*Ibid.*: 32). Daí, também o encontro entre mensagem apocalíptica cristã e tema nativo da catástrofe cósmica. Mas não se trata apenas de “convergências de escatologias”, como quer Hélène Clastres; é algo mais profundo, que remete, mais uma vez, à história e às experiências:

“A explicação para a receptividade (inconstante...) ao discurso europeu não me parece dever ser procurada apenas ou principalmente no plano dos conteúdos ideológicos, mas naquele das forma de relação com a cultura e a tradição, de uma lado, e naquele das estruturas sociais e cosmológicas globais, de outro. Uma cultura não é um “sistema de crenças”, mas - já que deve ser algo - um conjunto de estruturas potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos: é um dispositivo “culturante” de processamento de crenças” (Viveiros de Castro, 1992: 33)

Atrás desta afirmação, está a denúncia do autor contra uma antropologia incapaz de perceber as culturas como algo *dinâmico*:

“Nossa idéia de cultura desenha uma paisagem antropológica povoada de estátuas de mármore, não de estátuas de murta. Acreditamos que toda sociedade tende a perseverar no seu próprio ser (...) Mas sobretudo cremos que o ser de uma sociedade é seu perseverar: a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura.” (*Ibid.*: 26-27).

Finalmente, também a última pesquisa sobre o “messianismo” tupinambá coloca-se na linha das investigações que procura entender, por um lado, a especificidade de cada manifestação, e por outro, as modalidades do “encontro de horizontes”, que possivelmente definiram esta especificidade. Trata-se do trabalho histórico de Ronaldo Vainfas sobre a “Santidade de Jaguaripe”, de 1585.

O olhar histórico de Vainfas permite uma crítica punctual e convincente às interpretações que - a partir de Métraux - codificaram o caráter puramente indígena, independente do contato colonial, do “messianismo tupi”, e inseriram a “Santidade” nesse esquema.

A “Santidade” é recolocada por Vainfas em seu contexto histórico e cultural: o litoral brasileiro do final do século XVI, quando a introdução da lavoura canavieira, os massacres, a escravidão, a catequese e as epidemias delineavam o quadro daquela que Balandier chamou de “situação colonial”. Nessa situação, o movimento não levou a migrações “místicas”, mas elaborou uma nova religião, com conteúdo fortemente anticristão mas com símbolos às vezes cristãos, cujos adeptos não foram apenas índios, e sim mamelucos, colonos, escravos.

O que interessa é mostrar a transformação do conjunto mítico-ritual tradicional, entre cosmogonia e apocalipse e mais, em geral, o dinamismo da cultura tupi que, longe de permanecer idêntica a si mesma, reviu seus conjuntos simbólicos e os reutilizou em função da resistência anticolonial.

O mérito principal de Vainfas é o de ter desvendado o papel da evangelização na construção simbólica da Santidade. Com Fausto (1992: 386), ele recusa a definição simplória de “sincretismo”, que acaba por tornar incompreensível o sutil e multifacetado trabalho cultural de produção de símbolos, frutos de leituras cruzadas e de traduções da alteridade étnica e cultural em termos familiares: do catolicismo para o tupi, do tupi para o catolicismo. Seria esse o sentido profundo da utilização jesuítica, no trabalho cotidiano de catequese, de termos como *Tupã*, ou *karai*, ou

Tupanaçu. Seria esse o sentido profundo do “batismo ao avesso”, dos nomes de santo juntos aos nomes tradicionais, da igreja, do ídolo cultuado na Santidade.

Linguagens, traduções: uma “colonização do imaginário”, para usar as palavras de Gruzinski, um “processo aculturador”, para usar as do próprio Vainfas, que funcionava nas duas direções, pois, segundo Vainfas, foi nas missões que os Tupinambá e os jesuítas construíram o “catolicismo tupinambá” e teceram, juntos, a teia da Santidade.

E essa circulação de olhares e de leituras não é apenas bilateral (índios - jesuítas), mas é multivocal. No processo de definição da Santidade, estão outros atores: os mamelucos, expressão da ambivalência cultural e espelho da própria fluidez da situação colonial, homens e mulheres brancos, portugueses e brasileiros, cristãos velhos e cristãos novos. A Santidade seria, portanto, uma formação híbrida, pois os colonos também inscreveram o catolicismo na mitologia tupi, a ponto de despertar nela a religiosidade popular lusitana, embebida de magia. Tudo isso representado no “Teatro da Inquisição”, onde um outro olhar se acrescenta aos demais: o do Inquisidor, em busca de formas “familiares” de heresia ou de bruxaria, que não encontra na idolatria tropical.

Poder-se-ia imputar ao historiador uma excessiva confiança em aceitar as conclusões de certos antropólogos - como quando, influenciado por H. Clastres (1978: 49-50), acaba por admitir que nas festas da Santidade falava-se na “promessa da nova terra” (Vainfas, 1995: 60-61), o que não está nas fontes. Contudo, Vainfas trabalha com a historicidade e a especificidade de um movimento definido e nos devolve um exemplo da teia de significações tridimensional em que negros, colonos, jesuítas, Tupi e inquisidores “tornavam familiares” alteridades culturais.

Finalizando, os trabalhos dos anos 80 e, principalmente, dos anos 90, apontam todos para uma mesma direção: a recuperação da historicidade das manifestações religiosas até então arroladas no rótulo de “messianismo tupi-guarani”. As migrações tupinambá do século XVI não são as rebeliões dos Guarani das *haciendas* do século XVII; Oberá não é Viarazu, nem Guiravera, apesar de serem todos “grandes *pajés*” ou *karaís*, ou *karaíbas*; as migrações apapocuva não são a Santidade de Jaguaripe. É preciso remeter cada elemento cultural a seu contexto histórico específico, e

relacioná-lo com outros elementos pertinentes. Por isso, torna-se indispensável a releitura das fontes, para desvendar as dinâmicas culturais, as escolhas funcionais, as estratégias individuais e coletivas produzidas nas diferentes situações.

Estas últimas indicações declaram explicitamente a inutilidade interpretativa e a definitiva renúncia metodológica aos rótulos classificatórios e generalizantes que marcaram, quase desde o começo, o estudo desses movimentos e que construíram o objeto antropológico denominado “Terra sem Mal”.

CAPÍTULO 4. TEXTOS E CONTEXTOS

A leitura crítica das obras “clássicas” sobre o dito “profetismo tupi-guarani” desdobra-se numa reflexão teórica em torno de dois núcleos problemáticos que apresentam ligações múltiplas entre si. Estes núcleos remetem, por um lado, ao valor etnográfico das fontes documentais dos séculos XVI e XVII na reconstituição do universo religioso tupinambá e, por outro lado, ao significado metodológico da opção teórica para a abordagem que privilegia a relação dialética entre mito e história neste universo.

Na literatura etnográfica, apenas dois autores examinaram cuidadosamente as fontes quinhentistas e seiscentistas em busca de “dados” sobre os Tupinambá: Florestan Fernandes e Alfred Métraux. Os demais limitaram-se a citar as fontes *apud* (como Pereira de Queiroz, ou Schaden), ou acrescentaram apenas um ou outro trecho das fontes já citadas pelos dois estudiosos. Tentei mostrar como o recorte teórico-metodológico dos dois autores acaba por determinar a maneira de tratar as fontes antigas e de extrair “informações etnográficas” delas. Vale a pena, talvez, observar um pouco mais de perto a relação entre o uso das fontes e a opção teórica destes autores.

Como vimos, a abordagem de Métraux se insere na tradição das grandes hipóteses dos americanistas da época: o que interessa é a definição de “grandes unidades culturais”, seja no que diz respeito a migrações históricas e à cultura material dos Tupinambá (nas obras de caráter mais abertamente difusionista), seja no exame da religião desses grupos. Para esta recomposição, Métraux parte dos dados etnográficos contemporâneos, fornecidos por Nimuendajú, sobre as migrações em busca da “Terra sem Males” e recorta as fontes antigas para que estas demonstrem a existência deste conjunto cultural também entre os antigos Tupinambá. O capítulo sobre o “Mito da terra sem males” de *La religion des Tupinambás* é uma espécie de mosaico, em que as notícias sobre os antigos Tupinambá se misturam com

informações sobre os Guarani do primeiro século da colonização, os Apapocuva de 1912, os Tembé da mesma época, os Chiriguano do século XIX, e assim por diante.

No caso de Fernandes, o aproveitamento que o método funcionalista pode fazer das fontes antigas é amplamente descrito no citado trabalho sobre a contribuição etnográfica dos cronistas. A arbitrariedade deste procedimento, já apontado por Eduardo Viveiros de Castro, reside, a meu ver, também em outro ponto; o tratamento das fontes que Fernandes chama “aplicação do critério qualitativo” é, de fato, a abordagem das informações a partir de um recorte pré-constituído: a idéia de que a guerra é a forma de manutenção do equilíbrio social interno. Nesta base são isolado os tópicos “significativos”. Este recorte torna-se o ponto de partida metodológico e, ao mesmo tempo, o critério de veracidade. O mesmo critério é utilizado especificamente com relação às migrações dos Tupinambá “em busca da Terra sem Males” que, na hipótese de Florestan, eram uma técnica de restituição do equilíbrio biótico quebrado pela ocupação destrutiva, e, ao mesmo tempo, traduziam-se socialmente na intensificação dos laços de solidariedade intragrupal e tribal, procurando o estado de eunomia.

Neste sentido, em sua crítica ao trabalho de Florestan, João Pacheco de Oliveira observa:

“De que adianta recorrer a extensas pesquisas bibliográficas e elaborar, meticulosamente, quadros etnográficos, se ali apenas figuram as informações consideradas consistentes do ponto de vista sociológico, isto é, que se ajustam perfeitamente às teorias vigentes e aos modelos de análise social então reconhecidos? Não é justamente a validade de tais teorias e modelos que caberia demonstrar? Em função desse aspecto a pesquisa bibliográfica termina inteiramente desprovida de dinâmica e de valor próprio, não trazendo senão exemplificações empíricas às construções sociológicas já estabelecidas” (Oliveira, 1987: 157).

As conseqüências operacionais deste tipo de postura não escapam também a Hélène Clastres, que identifica perfeitamente o arbítrio metodológico das correntes de estudo que enfocam a história das culturas tupi-guarani “pelo avesso”, reconstruindo o passado dos tupi-guarani a partir do que hoje se sabe acerca de sua religião. Não obstante suas louváveis intenções, porém, a autora acaba repetindo o mesmo erro, pois também pressupõe - de acordo com a antropologia política de Pierre Clastres - a

solução do problema, que estaria no conflito entre o religioso e o político, à véspera do nascimento do Estado nas sociedades tupi-guarani pré-coloniais. É por isso que ela escolhe como ponto de partida exatamente o ponto que é já o produto daquela reconstrução arbitrária que ela critica: a idéia de que as “migrações em busca da terra sem males” sejam um traço existente *ab aeterno* nas culturas tupi-guarani. Tentarei mostrar, nos próximos itens, até que ponto esta antigüidade do tema pode ser deduzida das fontes.

O trabalho de “crítica das fontes”, não no sentido historiográfico “clássico” de critério de veracidade, mas na abordagem antropológica voltada para a descoberta do “olhar” europeu sobre o “outro” indígena e do “discurso” construído em cima deste olhar, vem sendo aprimorado nestes últimos anos. No próximo item apresento algumas trilhas interpretativas, no interior da ampla literatura neste sentido, que talvez possam abrir o caminho para uma abordagem do “profetismo” tupinambá, bem como de outros produtos culturais, em termos de revisão lógica da cosmogonia (tanto indígena quanto européia) em função de redefinição da história, frente à necessidade de dar um novo significado ao “outro” e a “eu”, na nova realidade colonial.

Este processo de identificação do “outro” e do “eu”, ou, melhor, de *construção* do “outro” a partir do “eu” e de modificação do “eu” na relação com o “outro”, não envolve apenas os indígenas, mas também os colonos e, principalmente, os evangelizadores. Neste sentido, coloca-se a necessidade de estudar esta contrapartida ocidental da reconstrução indígena do mundo, e as ligações, contrastes e rupturas entre os dois pólos de uma mesma “refundação da história”.

Em seu trabalho sobre a “Santidade de Jaguaripe”, Ronaldo Vainfas mostra preocupações análogas às que apresentei acima, ao abordar os registros da “efervescência religiosa” dos Tupinambá de várias regiões, nos séculos XVI e XVII:

“Do conjunto deles, não obstante sejam fragmentários, podem ser extraídas informações de valor etnográfico e histórico inestimável sobre a religiosidade tupi no momento de encontro. Por outro lado - convém não esquecer - são os olhares europeus que presidem a coleta das informações e a estrutura das narrativas: olhares em parte etnográficos, em parte demonizadores. A decifração de tais narrativas não é, portanto, tarefa fácil, movendo-se insegura em terreno pantanoso.” (Vainfas, 1995: 51)

Esta sensibilidade historiográfica para com o olhar demonizador europeu acaba por proporcionar, porém, um importante achado de ordem especificamente etnológica:

“No cruzamento dessas duas possibilidades de leitura da narrativa européia acerca da religiosidade ameríndia, entre aquela que busca as crenças nativas e a que descortina o olhar ocidental, percebo, primeiramente, que o chamado profetismo tupi foi dimensionado quer em termos de ritual, quer em termos de movimento - dimensões que não se excluem necessariamente, não obstante me pareçam distintas. E percebo, em segundo lugar, uma curiosa recorrência na qualificação desta religiosidade indígena, *seja em sua dimensão cerimonial, seja enquanto movimento de massa.*” (Ibid. grifo meu)

As conseqüências desta descoberta, a saber, a dimensão cerimonial dos cultos que ele chama, seguindo os cronistas, de Santidade, não são exploradas pelo historiador; portanto, pretendo conduzir a pesquisa neste sentido, levando um pouco mais adiante esta hipótese. A proposta é a de uma ulterior leitura das fontes no interior de uma abordagem processual, que parte da relação entre mito e história, na análise dos fatos tupinambá do século XVI-XVII.

Tentei mostrar a periculosidade da mistura de informações pertencentes a grupos, regiões e momentos históricos diferentes, mesmo quando apresentam, como diz Carlos Fausto (1992: 381) “um ar de familiaridade”. Por isso, procuro não utilizar aqui as fontes históricas relativas aos Guarani do Paraguai ou do Guairá de época colonial, ou as informações etnográficas sobre os Apapocuva e, em geral, os Guarani do nosso século. Desta maneira aparecerá mais claro, a meu ver, o real porte etno-histórico dos “dados” sobre o “misticismo” tupinambá.

As citações das fontes poderão parecer excessivamente compridas. Esta escolha, porém, como apontado na “Introdução” justifica-se por uma exigência de ordem metodológica. Com efeito, proponho aqui uma leitura dos textos antigos que

1. devolva um contexto triplo: o *contexto histórico* em que se produziram determinados acontecimentos, relatados pelas fontes enquanto fatos; o *contexto narrativo* em que se colocam as frases extraídas pelos etnólogos modernos, à sustentação de suas hipóteses interpretativas; o *contexto cultural* a partir do qual os relatos de viagem foram escritos e para o qual eles eram destinados;

2. prescindida das comparações indevidas (porque voltadas para o preenchimento das lacunas existentes na documentação) entre dados pertencentes a grupos diferentes (genericamente “tupi-guarani), regiões diversas (Paraguai, Maranhão, Rio de Janeiro) e momentos históricos distantes entre si (fim do século XIX, início do século XVII);

3. tente compreender, mais do que explicar os fatos relatados, o sentido destes fatos para os diferentes atores neles envolvidos: Tupinambá, outros índios, jesuítas, capuchinhos, colonos.

As migrações tupinambá

Em seu trabalho de 1927 sobre as “migrações históricas tupi-guarani”, Alfred Métraux descreve, entre as outras, duas migrações tupinambá no Maranhão com características marcadamente religiosas⁴⁶ A primeira, de 1605, originada em Pernambuco, era conduzida por um “estranho personagem”, possivelmente um português, ou um mameluco, que se apresentava como um grande xamã. A segunda é francamente descrita pelo autor como causada pelo “desejo de alcançar o Paraíso Terrestre” (Métraux, 1927: 12).

Entre as fontes citadas por Métraux, a mais rica é sem dúvida Claude d'Abbeville, o capuchinho que, junto com Yves d'Evreux e outros dois irmãos franceses, esteve entre os Tupinambá da Ilha de Maranhão entre 1612 e 1614, na segunda tentativa – a do capitão La Ravardière – de construir a “França Antártica” no Brasil. O texto em questão é o capítulo XII da *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas*, intitulado “História de certo personagem que dizia ter descido do céu”. Seguimos, portanto, sua descrição da migração de 1605:

⁴⁶ Tratar-se-ia, de fato, da segunda e da terceira das três migrações tupinambá no Maranhão. A primeira teria ocorrido entre 1560 e 1580, tendo sua origem provavelmente em Pernambuco ou na Bahia, e sua motivação em guerras internas ou fuga frente aos portugueses, por causa da guerra sangrenta conduzida por Mem de Sá, ou pelas expedições dos colonos em busca de escravos. (Métraux, 1927: 6-10, com base em Soares de Sousa e d'Abbeville).

“Há sete anos mais ou menos, certo personagem, cujo nome e qualidades calarei por mais de uma razão, sabendo que os índios tupinambá, que habitavam antes no trópico de Capricórnio, se haviam refugiado na Ilha do Maranhão e regiões circunvizinhas para escapar ao domínio dos portugueses, saiu de Pernambuco com um seu companheiro, alguns portugueses e de oito a dez mil índios, entre mulheres e crianças, todos da mesma nação. Não se sabe se suas intenções eram boas ou se o guiava um intuito mau. Mas foi por certa estranha resolução e particular objetivo, que o levou a empreender tão longa viagem de quinhentas a seiscentas léguas através de florestas tenebrosas, horríveis desertos e grandes incômodos, e também a apreender a língua dos ditos índios de modo a dela se servir tão perfeitamente quanto os naturais do país.

Fez o trajeto por pequenas jornadas, acomodando-se os mais fracos de sua comitiva. Alimentou-se esta, durante a viagem, unicamente de raízes que extraíam da terra, de frutos colhidos nas árvores, de peixes e pássaros que apanhavam e de outras espécies de animais, e também de farinha que carregavam; e quando esta lhes faltava, paravam para plantar a mandioca e se demoravam no lugar até que estivesse no ponto para a fabricação da farinha. Nada representava para essa pobre gente a fadiga de tão longa e penosa viagem, de tal modo respeitavam o personagem e tal amizade lhe tributavam por ter ele adquirido entre os índios a reputação de Profeta.

Dava-lhes este a entender, por encantamento ou malícia, não ser homem nascido de pai e mãe como os demais, mas ter saído da boca de Deus, o qual o fizera baixar à terra para lhes anunciar a palavra divina. Dizia-lhes ainda ser êle quem tornava a terra fértil, por meio do sol e das chuvas a que comandava e, em sumá, que lhes outorgava todos os bens e alimentos. Soube por pessoas da comitiva que quando tinha necessidade de vinhos e outras coisas, atrasava-se um bocado e, erguendo os olhos, dizia em voz clara: “Meu deus, meus pobres soldados carecem de vinho”, ou de outra coisa “e peço-vos que lhes deis o que precisam”. E logo depois lhes traziam algumas garrafas de vinho, ou o que pedira, e lhes afirmava que Deus o enviara, o que causava geral espanto. De modo idêntico agia para obter água quando ela se fazia necessária à tropa que o acompanhava; pois após ter dito sua prece, ordenava a alguém de cavocar a terra no lugar escolhido, assegurando que ela ali se encontraria. E com efeito, segundo me afirmaram os que o viram, jamais errou embora antes nunca tivesse havido água no lugar. Essa e outras coisas o tornavam muito estimado desse povo, que não sabia como explicá-las.

Quando lhe suplicavam que comesse ou bebesse, recusava, assegurando não ter precisão como os outros homens de alimentar o corpo para viver; nutria-se de um licor que Deus lhe enviava do céu. E em verdade nenhum índio jamais o viu comer ou beber enquanto permaneceu em sua companhia. O companheiro alimentava-se como os outros; e quando o personagem entregava aos índios as coisas que Deus, por seu intermédio,

lhes enviava, o companheiro participava, com os soldados, da distribuição; mas o profeta nada queria, a não ser sua carne celeste, como dizia. Se tomava outro alimento era tão às escondidas que ninguém o via e sempre de acordo com o companheiro. Assim pensavam a seu respeito os mais argutos.” (d’Abbeville, 1975 [1614] : 65-66).

Segue a narração da chegada deste bando à região dos “canibais”; os Potiguara, segundo Métraux, e de seu acampamento na montanha chamada Cotiba. Os índios das sete ou oito aldeias da região fogem para a “montanha de Ibiapaba” e ali se fortificam. Inicia a luta entre estes índios e seus aliados franceses contra os portugueses e índios de Pernambuco. A luta dura um mês. O personagem e o capitão português mandam uma carta aos franceses por meio de uma mulher, pedindo um encontro para tratar a paz. Depois de muito parlamentar os franceses e os índios da montanha se rendem aos portugueses, menos alguns mais valentes, entre os quais

“...um tal Jurupari (o Diabo) resistiu com muita bravura causando-lhes sérios embaraços, porquanto muitos de seus partidários se entrincheiraram em diversos lugares, preferindo morrer a serem escravizados pelos portugueses...”.

A guerra continua durante um mês.

“Durante esse tempo, o personagem dava aos índios que se haviam entregado conselhos no intuito de abrandá-los e conquistá-los. E para tornar-se mais digno de admiração e impor sua autoridade, fazia-se carregar por dois índios numa espécie de padiola, não andando nunca a pé e assim percorrendo todas as aldeias”.(Ibid.: 67)

(...)

“Ia pelas cabanas discorrer, afirmando que o Paí grande chegara e era preciso recebê-lo; que não descendia de pai e mãe como os outros homens, mas tinha nascido da bôca de Deus e descido do céu para anunciar a palavra divina; deviam portanto acreditar nêle e obedecer-lhe em tudo e por tudo. E acrescentava que este personagem era quem fazia luzir o sol, quem mandava chuva na época certa, quem fazia frutificar as plantas, quem prodigalizava, em suma, a abundância de todos os bens; e que se não fosse obedecido enviaria epidemias, a fome e a morte; e a todos, inclusive os descendentes, faria escravos”.(Ibid.: 68-69)

Isto cria grande espanto entre os índios da montanha de Ibiapaba, que pedem conselhos aos franceses, perguntando se na França há coisas parecidas. Finalmente, um jovem intérprete francês tem um sermão sobre Deus, sua unicidade e potência e sobre as mentiras dos falsos profetas. Isto convence os índios da montanha.

“...os índios da Montanha Grande logo se puseram a desprezar êsse personagem, que antes haviam tido por grande profeta; consideravam-no agora um grande mentiroso, um impostor e um homem mau, e que tudo o que fazia visava insultá-los” (*Ibid.*)

Daí os índios passam a desejar matá-lo. Até que um dia, desgostados pela postura arrogante do personagem, o atiram dentro de um pântano, e aí o largam entre zombarias. Finalmente, em um dos assaltos à aldeia do “tal Jurupari”, o personagem é morto pelo filho deste.

“Os restantes, em pequeno número, vendo morto o personagem que acreditavam ser profeta, enterraram-no ali mesmo e voltaram para Pernambuco. Muitos índios da montanha grande retiraram-se então para a Ilha do Maranhão, e como ainda tinham presente na memória a conduta, a doutrina e o fim trágico dêsse personagem, que tantos males lhes causara, razão de sobra lhes cabia para fazer-nos todas as perguntas acima referidas”⁴⁷ (*Ibid.*: 70)

No trabalho de 1927, Métraux parece bem cauteloso sobre a natureza desta migração: além de falar em “*expedition de pillage*” (p.11), ele afirma que a migração aconteceu “*dans un but très difficile à déterminer*” (*Ibid.*). No trabalho sucessivo sobre a religião dos Tupinambá, de 1928, porém, ele já declara que esta marcha tinha o objetivo de alcançar a “Terra sem males” (Métraux, 1979: 185), mesmo se d’Abbeville é claríssimo em afirmar que o intento do “personagem” era desconhecido.

Na verdade, este acontecimento é histórica e simbolicamente complexo. Esta complexidade será analisada com maiores detalhes no próximo item. Para os fins imediatos, é suficiente relevar alguns elementos. Por exemplo: o líder é português, mas se comporta como um homem-deus, um *caraiíba*. Por outro lado, a expedição apresenta características militares específicas, que a colocam no quadro das complexas redes de alianças e conflitos entre índios, franceses e portugueses. Um traço específico é constituído pelo “tratado de paz”, inconcebível na ideologia da

⁴⁷ As perguntas às quais se refere d’Abbeville são as de Japi-açu, “principal” da Ilha do Maranhão, de quem fala também padre d’Evreux, que, possivelmente lembrando o episódio, pergunta aos padres: “Descendestes do céu? Nascestes de pai e mãe? Não sóis humanos como nós? E porque, além de não quererdes mulheres, ao contrário dos outros franceses que conosco negociam há quarenta e tantos anos, vós agora ainda impedis de que os vossos companheiros usem de nossas filhas, o que reputamos grande honra, porquanto dêles podem ter filhos?” (*Ibid.* 63)

guerra tupinambá. Finalmente, de novo a dimensão religiosa no nome, bem estranho, do chefe rebelde: Jurupari. Tudo isso torna esta migração bastante anômala. O que está certo, porém, é que a fonte não indica seu objetivo, nem menciona a presença de danças e cantos ao longo da marcha, característica esta que, como veremos, define a migração “mística”.

Quanto à migração de 1609, a fonte é de novo d'Abbeville, acompanhado também por d'Evreux. Antes de citar suas fontes, porém, Métraux procede da seguinte forma. Ele começa por afirmar que entre as antigas crenças tupi-guarani a mais vivaz é aquela na existência de um Paraíso Terrestre:

“Nenhuma das antigas crenças dos Tupi-Guarani foi tão viva como aquela a respeito de uma terra onde não existiria forma alguma de sofrimento, onde as enxadas cavariam sozinhas a terra e os cestos se encheriam milagrosamente, sem que os homens fizessem algum esforço” (Métraux, 1927: 12).

Para confirmar suas afirmações, o etnólogo se remete a Cardim, Nóbrega e um “jesuíta anônimo”⁴⁸, cujas palavras examinaremos mais adiante; sucessivamente, ele descreve longamente as “últimas vítimas” desta crença: os Apapocuva, Guarani do Paraguay estudados por Nimuendajú no começo de nosso século. Estes últimos tentaram inutilmente alcançar com uma migração “mística”, a *yvy-marãey*, Terra sem Mal, morada de Ñandecy, mulher de Ñanderuvuçu, o Criador, onde o xamã mítico Guyraypoty conseguiu escapar antes da destruição do mundo pelo dilúvio. Logo em seguida, escreve:

“Durante uma de suas viagens, possivelmente em 1609, La Ravardiére encontrou nas proximidades da Ilha de Santa Ana de Pernambuco os Potiguara que abandonaram tuas terras para alcançar o Paraíso terrestre” (Métraux, 1927: 15).

Do mesmo modo, o autor refere-se a uma migração anterior, a de 1549 que chegou no Peru “depois de ter procurado em vão a Terra sem Mal” (*Ibid.*). Examinarei em seguida este êxodo para o Peru; voltamos agora às fontes sobre a migração do Maranhão: d'Abbeville e d'Evreux, que Métraux cita no final deste

⁴⁸ O “jesuíta anônimo é Anchieta”, cuja “*Enformação do Brasil e de suas capitánias*” de 1584, foi publicada por Varnhagen em 1844, na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Foi esta versão que Métraux consultou. A autoria da *Informação* era, na época, ainda duvidosa.

excursus sobre os Apapocuva, para sustentar - imagino - a identidade de manifestações ocorridas a uma distância de milhares de quilômetros e de três séculos de história de relação com o ocidente.

Neste caso também, recolocamos o trecho de d'Abbeville no contexto mais amplo de seu discurso sobre a religião dos Tupinambá:

“Entretanto, ao que afirmam, depois da destruição da sua raça pelos *peró* (os portugueses), muitos foram maltratados pelo Diabo, que lhes apareceu encarnado num de seus antepassados e discorreu acêrca de suas misérias e dos meios para se libertarem; disse-lhes que fôra com êles mas que agora era puro espírito e que, se quisessem acreditar nêle e seguí-lo iriam todos para o paraíso terrestre com *caraibas* e profetas. Dando crédito às palavras persuasivas do diabo seguiu-o o povo em número superior a sessenta mil.

Como porém o diabo, na realidade, só desejava a sua desgraça, já na travessia do primeiro rio fêz com que boa parte morresse afogada. Outros foram mortos pelos inimigos e os restantes levados para o deserto onde deviam continuamente dançar em homenagem a Jurupari. E o diabo mandava-os semear muita cousa mas nada colhiam e nem sequer sabiam onde se encontravam. Afinal verificaram que se achavam próximas do rio Turi, mais ou menos a seiscentas léguas de Pernambuco, de onde vinham.

Na primeira viagem que o senhor de la Ravardiére fêz a essa região, descobriu êsses índios e os trouxe consigo para junto de seus companheiros da mesma nação. E contam êles hoje essa história, na qualidade de testemunha oculares dos maus tratos do diabo e dizem que, afinal, a promessa de Jurupari se cumpriu, porquanto se encontram agora no país dos *caraibas* e dos profetas. E isso por vontade de Deus, que assim fêz em prol de sua salvação”. (d'Abbeville, 1975 [1614] : 252, grifo meu).

E padre Yves d'Evreux, relatando uma de suas “conferências” com o “principal” Jacupen, cita as palavras do velho cacique, muito triste e decepcionado, por sinal, por não ter recebido o batismo antes de seu filho, e ter que “aprender dele o que devia ensinar-lhe”:

“Penso nisto e torno a pensar muitas vezes, principalmente depois de vossa vinda e da de outros padres: lembro-me da crueldade de Jeropary para com a nossa nação, porque tem feito morrer a todos, e persuadiu nossos feiticeiros de conduzir-nos ao centro de uma floresta desconhecida, onde dançaríamos constantemente, alimentando-nos somente do amago das palmeiras e da caça, sucumbindo muitos por fraqueza e debilidade.

Sahindo nós de lá, e vindo nos navios do Maruuichaue la Ravardiére para a Ilha do Maranhão, armo-nos Jeropary outra emboscada, instigando

por meio de um francez aos Tupinambás para matarem e comerem muita gente nossa: se não é a vossa chegada acabariam conosco. (...)”

O velho chefe se lamenta da triste vida que eles levam, da falta de ferramenta e canoas.

“...falta-nos ferramentas, fogo e canoas, e o que é mais, vem ainda perseguir-nos nossos inimigos, ora os Peros, ora os Tupinambás, e finalmente outras nações adversarias: finalmente a nossa posição é peor do que a dos animaes da terra. (...)”

Antes de passar adiante convem explicar o que elle quiz dizer, quando fallou da desgraça de sua nação devida aos conselhos dos seos feiticeiros, e á carnificina feita pelos tupinambás. Havia entre elles um grande feiticeiro, que entretinha com o diabo visiveis relações, e gozava de tal poder entre elles que todos lhe obedeciam. Aproveitou-se o diabo de tal ensejo para seduzir e enganar esta populaça, ensinando ao feiticeiro o que devia dizer-lhe para elle ir tomar posse d'uma terra, onde tudo, facil e sem trabalho lhe appareceria á medida de seos desejos.

Esta nação, tão cheia de prejuisos, seguiu este desgraçado, não intermediando muito tempo sem conhecer a zombaria do espirito do conductor, porque falleceram milhares, e acharam-se no meio de vasta floresta, dançando constantemente como elle lhe ordenou, até que chegasse o espirito para lhe indicar o lugar procurado.

Ahi achou-se o senhor de la Ravardiere, demonstrou-lhe seo engano, o que reconhecido, seguram-no e embarcaram-se em seos navios com destino á ilha do Maranhão, onde algum tempo depois um miseravel francez tendo uma questão com o principal desta gente, para vingar-se instigou os Tupinambás a matal-o subindo esta carnificina a cem ou á cento e vinte, entre mortos e prisioneiros.

Tal barbaridade foi praticada cinco ou seis meses antes da nossa chegada”. (d’Evreux, 1929 [1874]: 351-352, grifo meu).

Aqui há o motivo da dança e dos cantos. Ao contrário do anterior, este texto está claríssimo quanto à meta desta migração: é o Paraíso Terrestre, ou a Terra dos *caraibas* (que, no final, acaba sendo a terra dos próprios brancos e missionários). Claríssima e muito concreta é também sua razão de ser: a libertação das misérias.

Vale a pena, também, lembrar que o contexto ao qual se refere o chefe Jacupen é um contexto bem mais bélico do que “místico”. Por exemplo, parece bastante provável que o Jurupari citado por d’Evreux não seja simplesmente “o diabo”, e sim o personagem bem concreto de quem fala d’Abbeville (e, como veremos mais tarde,

também o padre jesuíta Luís Figueira, com o nome de Diabo Grande). Se explicaria assim a presença do “francês”; com efeito

“Existem várias informações sobre uma obscura escumalha, de ‘outlaws’, de várias matizes, igualmente refugiados na zona cearense, cuja existência parece indubitável. (...) Formavam quilombos espalhados pelas várzeas e praias do litoral, ou na serra da Ibiapaba. A imensidade do Brasil protegia aqueles núcleos de revoltados, uns contra a disciplina de bordo, outros contra a justiça del-rei, ou as penas e trabalhos da escravidão, precedendo ao mocambo de Palmares a tranqueira de homisiados no Ceará. Poderia mesmo ser uma ramificação do célebre reduto nordestino, formado mais cedo do que se supõe, rezidindo no Ceará desde 1590 ou 94, obstinados adversários da ocupação portuguesa, sob o comando de um francês Mombille, aliado dos caciques Diabo Grande e Mel Redondo.” (Prado, 1941: 281, grifo meu).

A outra migração à qual Métraux atribui o caráter “místico” é aquela relatada nos documentos publicados por Jimenez de la Espada em Madrid, entre 1881 e 1897, sob o título de *Relaciones Geográficas de Indias*. As fontes narram da chegada de cerca de trezentos índios em Chachapoyas, no Peru, em 1549. Os documentos concordam em designar o litoral do Brasil como ponto de partida destes índios. O acontecimento provocou muita impressão nos espanhóis que acolheram os migrantes, sobretudo porque estes últimos teriam narrado de regiões fabulosamente ricas em ouro e pedras preciosas encontradas no caminho. Por isso, alguns entre eles foram guias da expedição de Pedro de Ursua para o Amazonas, em 1560, em busca do Eldorado.

Infelizmente, não tive acesso a algumas fontes citadas por Métraux⁴⁹. Entretanto, ao constatar que a maioria dos cronistas assinalam como sua causa o insaciável desejo de guerras e de aventuras, o autor cita Gândavo como única fonte que aponta para “sua verdadeira razão”: a busca da terra da imortalidade (Métraux, 1979: 184).

Eis, então, o texto (e o contexto) de Gândavo, extraído da sua História da província de Santa Cruz, de 1576, ao capítulo XIV, intitulado “Das grandes riquezas que se esperam da terra do sertão”:

⁴⁹ Além do citado Jimenez de la Espada, Métraux utiliza também Toribio Ortiguera, *Jornada del Rio Maragnón*. Nueva Biblioteca de autores españoles, vol. XV, Madrid, 1909.

“Esta Provincia Santa Cruz, além de ser tam fertil como digo, e abastada de todos os mantimentos necessario pera a vida do homem, he certo ser tambem mui rica e haver nella muito ouro e pedraria, de que se tem grandes esperanças. E a maneira como isto se veio a denunciar e ter por causa averiguada foi por via dos Indios da terra. Os quaes como nam tenham fazendas que os detenham em suas patrias e seu intento nam sejam outro senam buscar sempre terras novas, afim de lhes parecer que acharão nellas immortalidade e descanso perpetuo, aconteceu levantarem-se huns poucos de suas terras e meterem-se pelo sertão dentro: onde depois de terem entrado algumas jornadas, foram dar com outros Indios seus contrarios e ali tiveram com elles grande guerra. E por serem muitos e lhes darem nas costas, nam se puderam tornar outra vez a suas terras: por onde lhe foi forçado entra pela terra dentro muitas legoas. E pelo trabalho e má vida que neste caminho passaram, morreram muitos delles e os que escaparam foram dar em huma terra, onde havia algumas povoações mui grandes, e de muitos vizinhos, os quaes possuiam tanta riqueza que afirmavam haver ruas mui compridas entre elles, nas quaes se nam fazia outra cousa senam levar peças douro e pedrarias.

Aqui se detiveram alguns dias com estes moradores: os quaes vendo-lhes algumas ferramentas que elles levavam consigo perguntaram-lhes de quem as haviam, ou porque meios lhes vinham ter ás mãos. Responderam-lhes que huma certa gente habitava ao longo da costa da banda do Oriente, que tinha barba e outro parecer differente, de que as alcançavam, que sam os Portuguezes. Os mesmos signaes lhes deram estoutros dos Castelhanos do Peru, dizendo-lhes que também da outra banda tinha noticia haver gente semelhante, então lhes deram certa rodellas todas chapadas douro e esmaltadas de esmeraldas e lhes pediram que as levassem, pera que se acaso fossem ter com elles a suas terras lhes dicessem que se a troco daquellas peças e outras semelhantes lhes queriam levar ferramentas, e ter comunicação com elles, o fizessem que estavam prestes para os receber com muita bõa vontade.

Depois disto partiram-se dahi e foram dar em o Rio das Amazonas, onde se embarcaram em algumas canoas que fizeram e a cabo de terem navegado por elle acima dous annos, chegaram á Provincia do Quito, terra do Perú, povoada de Castelhanos. Os quaes vendo esta nova gente espantaram-se muito, e nam sabiam determinar donde eram e a que vinham. Mas logo foram conhecidos por gentio da Provincia Santa Cruz por alguns Portuguezes que entã na mesma terra se acharam. E perguntando por elles a causa de sua vinda contaram-lhes o caso meudamente fazendo-os sabedores de tudo o que lhes havia succedido. E isto veio-nos á noticia, e assi por via dos Castelhanos do Perú, onde estas rodellas foram vendidas por grande preço, como pela dos mesmos Portuguezes que lá estavam quando isto aconteceu, com os quaes falaram alguns homens deste Reino, pessoas de autoridades e dignas de credito, que testificam ouvirem-lhes afirmar tudo isto por extenso da maneira que digo. E sabe de certo que está toda esta

riqueza na terras de ElRei de Portugal, e mais perto sem comparaçam das povoações dos Portuguezes que dos Catelhanos. Isto se mostra claramente no pouco tempo que puzeram estes Indios em chegar a ella, e no muito que despenderam em passar dahi ao Perú, que foram dous annos, como já disse.” (Gândavo, 1980 [1578]: 144-145, grifo meu).

A estranha afirmação de Gândavo sobre a “imortalidade e descanso perpetuo” - que pouco combina com o tom geral do capítulo (e do livro), muito pragmático - justifica, segundo Métraux, a definição desta migração como uma “busca da terra sem males”. Talvez valha a pena, a este respeito, lembrar que o líder da marcha, Viarazu ou Curaraci nas fontes, do qual Gândavo não fala, é descrito como um chefe e não como um xamã; que Gândavo não fornece a data da migração, nem o número de participantes (“uns poucos”), enquanto outras fontes falam entre dez mil e treze mil índios; que ele não menciona a presença de dois portugueses acompanhado o líder da marcha, Viarazu, como os outros autores; que esta fonte, finalmente, discorda das outras quanto à duração da viagem, pois em Gândavo ela é de pouco mais do que dois anos e para os demais de cerca dez anos. Poderíamos nos perguntar se as fontes estão falando da mesma coisa, e por que Métraux utiliza justamente esta para sustentar sua argumentação.

Quanto à “terra da immortalidade”, cabe observar que em nenhuma parte de suas obras, Gândavo menciona este lugar, como fazem os outros autores antigos (ver adiante). Ao contrário, no capítulo X da *História*, “Do gentio que ha nesta Provincia, da condição e costumes d'elle, e de como se governam na paz”, ele é categórico sobre o assunto:

“ Nam adoram a cousa alguma, nem têm para si que ha depois da morte gloria para os bons e pena para os maos, e o que sentem da immortalidade dalma nam he mais que terem para si que seus difuntos andam na outra vida feridos, despedaçados, ou de qualquer maneira que acabaram nesta.” (*Ibid.* :124).

Se a imortalidade dos Tupinambá é esta (pelo menos para Gândavo), talvez isto comprove que a referida migração é muito mais uma expedição bélica do que um “êxodo místico”.

Já começa a ficar claro, pelas fontes, que estas migrações tupinambá em busca do Paraíso Terrestre estão muito menos documentadas do que se poderia pensar. O

último exemplo é emblemático desta leitura forçosa dos antigos fatos. Falando do “tumulto e místico entusiasmo” de algumas cerimônias tupinambá⁵⁰, Métraux comenta:

“ A inquietude e agitação religiosa que os missionários assinalaram entre as tribos costeiras do Brasil, não eram senão sintomas precursores de uma migração à 'Terra sem mal'. Várias tentativas feitas pelos tupinambá para realizar o seu sonho deviam ter fracassado, apenas começadas. Em 1562, por exemplo, como se sabe, três mil índios da Bahia fugiram para o sertão, acompanhando dois feiticeiros que haviam arrastados atrás de si aqueles índios 'com embustes e razões diabólicas'. Este êxodo foi obstado a tempo pelos jesuítas.” (Métraux, 1979: 183)

A fonte à qual Métraux refere-se neste caso, sem citar suas palavras, é Simão de Vasconcelos. Lemos então o segundo livro das “crônicas”, onde o cronista jesuíta está relatando a obra do Padre Provincial Luís da Grã, na evangelização das aldeias indígenas da Bahia, em 1562:

“Na aldeia de S. Tiago lavou na água do sagrado batismo 120 catecúmenos. Na de São João 550. Na de Santo Antonio quatrocentos. Na do Bom Jesus duzentos e vinte e quatro. E aqui parou, por traça do inimigo infernal, invejoso do bem destas almas; porque tendo enviado diante a preparar os catecúmenos da aldeia do S. Pedro o Padre Antonio Rodrigues, recebeu logo escrito seu, em que dizia, que não só os índios daquela aldeia, mas também os de Santo André de mão comum se tinham acolhido para o sertão (e torna aqui o espírito invejoso do ano passado a fazer das suas). O caso foi que os feiticeiros das brenhas, achando-se menos acompanhados de seus antigos súditos e defraudados da honra, e proveito que deles recebiam, entraram e sentimentos, e procuraram com embustes, e razões diabólicas perverter os destas aldeias, que eram mais modernas e menos constantes ainda na doutrinas dos padres; e foram elas tão eficazes para com eles, que os levaram todos após si: senão que parece preveniu o Céu o espírito pressago do Padre Grã, mandando diante o Padre Antonio Rodrigues, o qual sabendo o desarranjo, suposto que fraco, e enfermo, se pôs a caminho por montes assaz ásperos, em busca deles, com tal sucesso, que por providência divina a poucas jornadas entrou com chusmas de mais de três mil almas, homens e mulheres e meninos, tão carregados de suas alfaias, cabaços, cuias, patiguás, potes, bugios; e tão famintos, e cansados (fora do que cuidaram, por ser grande a quantidade de gente, e o sertão estéril) que foi fácil tornar a reduzi-los envergonhados, e faze-los capazes dos enganões daqueles

⁵⁰ Este tumulto registrado pelos missionários seria provocado pela “cerimônia dos *caraibas*” ou pelo aspecto insólito da lua. Nas páginas a seguir apresento uma interpretação diferente desses fatos.

feiticeiros que pretendiam impedir-lhes a salvação, a fim de seus interesses somente” (Vasconcelos, 1977, II: 72)

Por sua vez, Vasconcelos deve ter se baseado na carta do Padre Leonardo do Vale, escrita por comissão do Padre Luís da Grã, aos padres e irmãos de S. Roque, Lisboa, datada 26 de junho de 1562:

“O P.e Antonio Rodrigues foy a S. Pedro dizer a primeira missa o dia da dedicação da Basilica dos Apostolos S. Pedro e S. Paulo [18 de novembro de 1961, nota de S. Leite], aonde havia bem poucos dias que chegara, quando lhe derão rebate que a gente que estava junta em S. André era fugida, porque, posto que elles folgassem muito de serem cristãos e viverem juntos debaxo da obediencia dos Padres, não faltão messageiros do demonio que lhe metão falsos medos com os brancos, a que parece que Nosso Senhor permite que elles temão tanto e mais do que antes erão temidos delles, e ajudara tambem a isso os feiticeiros que entre elles há polo descredito e falta de pitaça que ha conversão lhes causa.

Mas ainda que o Padre Antonio Rodrigues estava mal desposto, e tanto que avia mui pouquo que por boas novas de sua disposição escrevera a este Collegio que já podia estar assentado em huma cadeira na Igreja e fazer huma pratica á gente, não podendo sofrer que ho inimigo levasse tal bocado, se determinou segui-los, não ho estorvando a vantajem e trabalhosa rota que levavão por ser por despovoado e terra mui fragosa, confiado todo em a bondade do Senhor, e amor que os Indios lhe tinhão. E finalmente, alcançando-os com grande trabalho, começou de hes fallar palavras de pai, e amorosas, como elle costuma; e elles, como já começavão a sentir o desgosto do deserto e canseira com o fato e gente miuda, corridos de sua liviandade e mau conselho, se tornarão com elle; e asi se restaurou aquella Aldea, pola intercessão do Apostolo Sant'André, em que pode haver perto de 3000 almas”. (Vale *in* Leite, 1954-57, III: 484-485)

Além da interessante transformação dos fatos entre um e outro autor (como a aldeia de São Pedro que, entre Padre Leonardo e Vasconcellos, acaba fugindo também para o sertão), é de se admitir que estas informações são escassas demais para encontrar nelas, e em outras análogas, uma identidade, ou mesmo alguma semelhança, com as migrações apapocuva “em busca da Terra sem Males”, ou também das dos próprios Tupinambá do Maranhão descritas acima.

Poder-se-ia observar, por exemplo, que a fuga de três mil índios “para o sertão”, sob a lideranças de feiticeiros, era uma situação nada rara, em época de epidemias, como este ano de 1562, quando os xamãs costumavam acusar os Padres de espalhar o contágio. Contudo, na base da interpretação de Métraux, autores como Hélène

Clastres (1978: 55), ou até Ronaldo Vainfas (1995: 64), tão cuidadoso na análise das fontes, definem esta fuga como uma migração em busca da Terra sem Males.

Resumindo, se resistirmos à tentação de explicar os antigos acontecimentos tupinambá através da analogia com modernos fatos apapocuva, e tomarmos apenas as informações que nos entregam as fontes, a certeza de que o “Paraíso Terrestre”, ou a “Terra da imortalidade”, ou, finalmente, a “Terra sem Males” fossem a meta dos êxodos “religiosos” tupinambá se reduz a pouca coisa.

Com efeito, apenas d’Abbeville e d’Evreux não deixam dúvida a respeito da migração de 1609, cujo objetivo era alcançar a “terra dos *caráibas* ou profetas” ou o “Paraíso Terrestre” (d’Abbeville), ou a “terra onde tudo apareceria sem trabalho” (d’Evreux). Além disso, as breves e obscuras palavras de Gândavo a respeito da migração que em 1549 alcançou Chachapoyas, no Peru podem também atribuir este êxodo à busca da “terra da imortalidade e descanso perpetuo”. Nos outros casos, as fontes não permitem inferir que esta fosse a motivação.

Não se quer negar, com isso, o caráter religioso ou “escatológico” das migrações. Pelo contrário, a simples presença, em quase todos os casos, de feiticeiros ou líderes carismáticos (mesmo quando mestiços ou portugueses), aponta para este caráter. Simplesmente, vale a pena refletir sobre o fato que nem sempre e nem necessariamente o projeto escatológico construído nas migrações, ou em algumas delas, se realizava na “terra dos *caráibas*”. As fontes indicam que isto aconteceu com certeza em um só caso ou, no máximo, dois.

As outras manifestações religiosas, da “Santidade de Jaguaripe”⁵¹ às fugas, foram diferentes, o que lança uma luz nova sobre estes movimentos que, longe de representar algo “intrínseco” à cultura tupi-guarani como um todo, independentemente do contato, como querem alguns autores, configuram-se como um conjunto de soluções lógicas e históricas específicas a problemas contingentes diferenciados. Difícil acreditar, lendo as fontes que falam dos maus tratos dos *Peros*, das guerras entre portugueses e franceses envolvendo grupos indígenas, do medo dos

⁵¹ Não examino aqui o complexo problema da “Santidade de Jaguaripe”. Remeto ao cuidadoso estudo histórico de Ronaldo Vainfas (1995).

padres, das epidemias, da perda de credibilidade dos grandes xamãs frente à evangelização, da presença de xamãs mestiços, que estes problemas não estivessem relacionados à presença dos brancos e suas conseqüências.

Métraux, como vimos, foi o primeiro a descobrir a profunda ligação entre estas manifestações e o conjunto cosmogônico tupinambá. Hélène Clastres, apoiando-se nesta ligação, vai muito além, afirmando que, mesmo na falta de movimentos migratórios, a crença na existência de uma morada da imortalidade, acessível aqui e agora, é uma dimensão original da cultura tupi-guarani, que não pode ser compreendida em função de uma ‘situação colonial’.

Esta afirmação é emblemática das interpretações de quem vê o “profetismo” como algo independente do contanto e preexistente à conquista. De fato, estas argumentações baseiam-se na ligação profunda entre as migrações, os grandes xamãs, os *caraibas* e cosmologia tupi-guarani.⁵²

Examinarei no capítulo 6 estes elementos do sistema cultural tupinambá, com o cuidado já utilizado para as migrações, ou seja, sem fazer referência às fontes guarani, antigas ou modernas. Já que, de qualquer maneira, mesmo em medida muito inferior à suposta pelos etnólogos, a migração “mística” existiu, pelo menos em um caso, e constitui um problema antropológico e histórico, tentarei colocar este problema de maneira a fornecer pistas de investigação novas para sua resolução.

Antes, porém, apresentarei uma proposta de leitura “cruzada” das fontes relativas à expedição à serra de Ibiapaba, de 1607. Esta leitura constitui-se como corolário da análise das fontes e obedece à exigência de devolver aquele contexto triplo (o histórico, o narrativo, o cultural) no interior do qual os fatos acontecidos e os fatos narrados não coincidem necessariamente, e onde a realidade vivida mostra-se bem mais complexa da que aparece nas páginas de Métraux, ou de Florestan, ou de Clastres. Esta leitura acrescenta mais duas vozes à polifonia colonial: a dos jesuítas e a dos capuchinhos.

Leituras e traduções

Para documentar a “migração mística” dirigida por um misterioso “personagem”, que ele data em 1605, Métraux recorre ao relato de Claude d’Abbeville. Já a análise deste documento, como vimos no item anterior, mostra um acontecimento simbólica e historicamente complexo. Mas d’Abbeville não é a única fonte sobre o Maranhão (o Ceará) nesta época: a pesquisa de fontes impressas e manuscritas revelou a existência de uma rica documentação, já parcialmente conhecida pelos historiadores regionais.

Esta documentação nos oferece, possivelmente, uma outra versão dessa famosa migração. Temos assim a oportunidade de realizar uma comparação entre “versões” (a de d’Abbeville e dos capuchinhos, a de F. Pinto e dos jesuítas, a de Métraux e dos antropólogos) não apenas de um episódio, mas principalmente das leituras que cada um, de acordo com seus sistemas simbólicos, suas práticas, suas estratégias, seus interesses, faz das “alteridades” antropológicas (os Potiguara, os Tupinambá, os portugueses, os jesuítas, os capuchinhos) e históricas (o presente, o passado contado, o passado lido através das fontes).

A idéia de uma comparação entre estas fontes nasceu, quase por acaso, do achado de alguns documentos inéditos sobre a expedição dos Padres jesuítas Luiz Figueira e Francisco Pinto à Serra de Ibiapaba. A leitura da obra de Serafim Leite, o comentário do Barão de Studart à “Relação” de Luiz Figueira e, finalmente, do texto de J. F. de Almeida Prado sobre *Pernambuco e as Capitânicas do Norte* confirmou ser este um trabalho necessário. Com efeito, os três historiadores concordam em afirmar que o “personagem” da qual fala Claude d’Abbeville no capítulo XII de sua *Histoire de la Mission* era, quase com certeza, o jesuíta Francisco Pinto, pacificador dos Potiguara e mártir dos *Tobajara* da Serra de Ibiapaba, chamados *Cararijus*.⁵³

⁵² Utilizarei aqui o termo *caraiiba*, usado nas fontes relativas aos tupinambá, pois o termo *karai*, utilizado por H. Castres provém das fontes relativas aos antigos guaranis, que, por sinal, nunca realizaram migrações.

⁵³ Veremos no capítulo 8 que não se trata de “Tobajara”, mas dos “Tapuia” Tarairiú.

O Padre Pinto, figura paradigmática de pregador e mártir jesuíta, evangelizou os índios do sertão do nordeste na segunda metade do século XVI. Grande conhecedor das línguas indígenas, foi um dos artífices da pacificação dos Potiguara do Rio Grande do Norte. Venerado pelo famoso chefe Camarão, adquiriu grande prestígio no sertão, pela fama de provocar a chuva: daí o nome *Amanayara*, com o qual era conhecido entre os índios. Morto pelos *Tobajara* chamados *Cararijus*, justamente na Serra de Ibiapaba em 1608, seus ossos tornaram-se objeto de culto entre os índios da região, pelo poder de provocar a chuva. Seu martírio é lembrado por quase todos os historiadores do Brasil e os escritores da Companhia, de Frei Vicente de Salvador a Vieira.⁵⁴

No capítulo de sua obra dedicado ao Ceará, J. F. de Almeida Prado narra, entre as outras coisas, a expedição do aventureiro Pero Coelho de Souza, de 1603, voltada principalmente para o aprisionamento de índios, que terminou no combate de Ibiapaba, e a missão dos padres Figueira e Pinto, de 1607, que terminou com a morte deste último. Interessante notar como a composição da expedição aparece já como uma extraordinária mistura de “potiguaras, tabajaras, espanhoes, franceses, brancos crioulos, mamelucos e até portugueses” (Prado, 1941:283). Também entre os resistentes “estavam franceses, índios, mestiços de vária orijem, mamelucos franco-brasilicos de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande” (*Ibid.*). Depois da narração destas expedições, o historiador conclui:

“O capuchinho francês, Claudio d’Abbeville, dedicou um capítulo de seu livro a certa tentativa do gênero, intitulado *Histoire d’un personnage qui se disoit estre descendu du Ciel*. Narrava as peripécia de um burlão cujo nome o capucho oculta, que rezolvera, mais alguns portugueses e oito ou dez mil índios, homens, mulheres e crianças, seguir por terra de pernambuco ao Maranhão. (...) A narrativa das proezas do intrujão é muito confusa. Parece que nela se confundem os acontecimentos da missão de Francisco Pinto e Luis Figueira, com os da bandeira de Pero Coelho. O leigo era muito capás das mistificações que lhe atribui o Capuchinho, posto que dê a entender que poderia tratar-se de um eclesiástico, como o Padre do Ouro⁵⁵, pois certas

54 Há também uma vasta iconografia relativa ao martírio do padre (cf. Raminelli, 1996: 73ss).

55 A do jesuíta Antonio de Gouveia, o aventureiro conhecido como o “padre de Ouro”, é outra história ainda.

alusões levam a esta suposição, bem como o cuidado que mostra em não revelar nome algum” (Prado, 1941: 317-318).

Já em 1903, o barão de Studart apontava para a “confusão” que d’Abbeville teria feito entre o episódio da missão dos padres jesuítas de 1607 e a expedição de Pedro Coelho, de 1603:

“A morte do P.e Pinto vem descripta por Claudio de Abbeville no capitulo de sua obra sob o titulo Historia de uma certa personagem que dizia ter descido do ceo. Transcrevemos alguns topicos dessa. Lastimavel confusão dos successos occorridos na expedição de Pero Coelho e na subsequente dos dois Padres jesuitas...” (Studart, 1903:4 0).

Serafim Leite aparece mais seguro:

“Apesar de confusa e misturando factos diferentes, a narrativa do Capuchinho tem todos os indícios de ter o padre F. Pinto como núcleo central, ainda que diluído na errônea interpretação de seus informadores” (Leite, 1938-50, III : 9, n. 1)

E, mais adiante:

“Os *Cararijus* eram cruéis, mas aos Franceses do Maranhão se deve atribuir sua instigação. Figueira conta expressamente a presença ali dos Franceses. E o próprio Claude d’Abbeville refere-se a este facto. Francisco Pinto assume na sua narrativa o nome único de *personagem*. O seu fiel amigo, Antonio Caraihpocu aparece com a grafia de Tuputapoucou. E a doutrina católica, que o padre pregava, recolheu-a, já adulterada, o padre d’Abbeville. Neste sentido fala. Mas é totalmente inverosímil que os Franceses de 1608 não soubessem que aquela *personagem* era Sacerdote e Jesuíta. Não convinham porém aos Franceses tais pazes entre os jesuítas portugueses e os índios. E foi fácil aos Franceses ludibriar os índios, dando os pregadores como feiticeiros. Em tal perfidia mostrou-se zeloso um mancebo francês. Os índios escutaram-no e planejaram a morte dos Padres” (*Ibid.*)

A partir destas observações desencadeia-se uma série de conseqüências importantes do ponto de vista da antropologia histórica. Com efeito, o texto de d’Abbeville é uma das fontes principais do estudo de Métraux sobre as “migrações históricas tupi-guarani” (1927), estudo a partir do qual consolidou-se a tradição etnológica sobre as “migrações tupi-guarani em busca da terra sem mal”. Vemos que aqui as coisas são muito mais complexas.

Examinemos, então, alguns trechos da longa relação do padre Figueira, sobrevivente do massacre, que podem ser comparados ao relato de d’Abbeville:

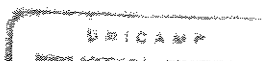
Sobre a origem, o motivo da expedição e o número de participantes⁵⁶:

“No mez de jan.ro de 607 p. ordem de fernão Cardim pr.al nos partimos pera a missão do Maranhão o pe. f.co Pinto e eu cõ obra de sessenta Indios , cõ intenção de pregar o evangelho aaquelle desemperada gentilidade, e fazermo cõ q' se lançassem da parte dos portugueses, deitando de si os frãezes corsairos q' lá residem pera q' indo os portugu es como determinão os não avexassem nem captivassem (...). O Rio do Maranhão de q' se denomina todo aquelle certão dista de Pernambuco trezentos e trinta legoas por terra pouco mais ou menos, e em toda esta região e comarca do Maranhão, aonde ha innumeraveis almas e muitas castas de gentio (...). Da fertilidade da terra dizem os índios que não tem comparação a mandioca, batata e tudo o mais q' cá ha cõ o de lá p. ser o le lá de muito notavel vantagem com grandcza e fertilidade.” (Figueira, *in* Studart Filho, 1967: 76)

“Partimos pois para esta empresa o pe fr.co Pinto e eu de pernambuco p. mar até o rio chamado Jaguaribe q' são 120 ou 130 legoas, saimos em terra pusemos nosso fato em ordem p.a o levarmos, e Como algus Indios naturaes dc Jaguaribe logo se meterão pella terra p.a ver se achavão algus de seus parentes, eis q' dous dos nossos encõtrão cõ hus q' andavão assi dos portugueses p. não virem presos por escravos como muitos seus parentes, como tãbem por medo dos tapuyas cõ os quais ossditos portugueses se cõfederarão afim de os aver á mão mais facilmente. Hu dos nosso então foi cõ aquelles q' se achavão a buscar outros q' estavam em certa parte escondidos pera virem ao seguinte dia (...)Vinhão estes pobres sem arcos nem frechas como fugitivos cativos vendo nos tomarão folego, e como ressuscitados da morte a vida se alegravão cõ seus parentes”. (*Ibid.*: 78)

A expedição tem como fim a pregação do evangelho à “gentilidade” mas também, e principalmente, juntar os índios fugitivos depois da empresa de Pero Coelho. Pompeu Sobrinho, em seu comentário à *Relação* de Figueira, fala expressamente em “reparar aos maus tratos originados pelas expedição de Pero Coelho, de 1603”, por explicita determinação do Pe. Fernão Cardim, ideador da expedição, junto com o Governador Geral do Brasil, Diogo Botelho (Pompeu Sobrinho, *em* Studart Filho, 1967:17). Vemos também os “Índios de Jaguaribe”, possivelmente Potiguara, opostos aos “Tapuia” confederados dos portugueses. durante e depois da ocupação holandesa, a situação mudará completamente: os

⁵⁶ Para d'Abbeville a origem é Pernambuco e os participantes são o personagem, um companheiro, alguns portugueses e “de oito a dez mil índios todos da mesma nação”. O motivo é desconhecido, mas de qualquer maneira ligado ao fato de que os Tupinambá tinham-se refugiado na ilha de Maranhão para fugir dos portugueses.



“Tapuia” serão os “aliados infernais” dos batavos e, depois, os protagonistas da “Guerra dos Bárbaros”, enquanto os Potiguara aliar-se-ão aos portugueses.

A *Relação* mostra aqui uma situação de grande desagregação social conseqüente, possivelmente, à expedição de Pero Coelho: famílias dispersas, índios fugitivos com medo do aprisionamento e da escravidão, conflitos em ato entre grupos indígenas, alguns dos quais – provavelmente os Potiguara – aliados dos franceses.

Sobre as dificuldades da viagem, o texto de Figueira pode ser comparado ao de d’Abbeville, quando este último fala das “pequenas jornadas” em que realizou-se a marcha dirigida pelo “Profeta”:

“o nosso ord.ro modo de caminhar em todo êste comprido caminho (...) foy em forma de peregrinos da comp.a, logo pella manhã rezavamos o itinerario e ladainhas de Nossa S’ora e depois entre dia as dos Santos e cõ nossos bordões na mão e nosso cabasso de agoa nos hiamos caminhando tendo nossa oração pello caminho como podiamos o tempo q’ nos parecia” (*Ibid.*: 78)

Como sempre acontece neste tipo de relato jesuítico (a “Relação de entrada”), Figueira acentua o sofrimento dos padres – no caso, por causa da fome – e a intervenção quase milagrosa de Deus, que protege seus servos para que eles possam difundir sua palavra entre a “gentilidade”. Além disso, no seguinte trecho, ficaria explicada, talvez, uma das características do Profeta: a abstinência da comida:

“ Estes pobres nos receberão como vindos do céu p.r q’ têm o mesmo medo dos outros. (...) D.pois de descãarmos nos trouxerão alguns presentes de peixe; cõ elles estivemos cinco dias aparelhãdonos para o caminho de peixe p.r se nos acabar a farinha q’ trasiãmos” (...)

“Cõ estas dificuldades do caminho se nos ajuntou boa fome p.r q’ por estes campos não ha ratos nem se matou nelles outra cousa alguma de modo q’ nos foi forçado o comer das ervas q.do ainda as achavamos, e estas cosidas na agoa sem outra alguma bemfeitoria; viemos d lãçar mão da maniçoba brava bem amargosa é sem sabor e depois chegamos a comer da mesma raiz da mãdioca brava assada” (...)

“... eu então tiveme mais a fome e posto q’ não me fez mal a q’ tinha comido; e ainda destas cousas nos veio a falar e passamos alguns dias sem comer mais q’huas poucas raizes de ervas da feição de cebollinhas pequenas; cobras lagartos e lagartixas p.a os índios era hanquete, eu tãbem tirando cobras me esforçava a comer tudo, tendo por mais difficullosa de vencer a fome q’o asco” (*Ibid.*: 80-83)

Na viagem dos padres Pinto e Figueira, a marcha parou freqüentemente em algumas aldeias, onde eles tiveram a possibilidade de plantar mandioca, como quando ficaram cinco meses na aldeia de “Diabo Grande” (ver adiante). Isto pode ser comparado às paradas para plantar mandioca das quais fala d’Abbeville:

“Entre estes ha muitos de bonatural e de bem-fazer, e posto q’ geralmente todos nos fazião o q’ podião de bem comtudo muitos delles assy continuavão em nos darem o q’ tinhão e entre outros se assinalou muito o principal desta aldea [diabo grande], dandonos hua rosasinha de milho e outra de mandioca alem de’ outras meudezas de cada dia.” (*Ibid.*: 92)

“Emfim aos 17 de outubro seguinte nos partimos daquella aldea continuando levando cõsigo dous outros filhos com outra gente com intento de roçarem no caminho junto das terras dos tapuyas, os quais queria nos acabar de apaziguar, e effectuar as pazes tãbem comessadas para continuarmos nosso caminho até o rio” (*Ibid.*: 97)

Finalmente, a Relação de Figueira faz referência à guerra na Serra de Ibiapaba, esclarecendo alguns pontos do relato de d’Abbeville:

“Nesta grãde serra avia ha dous ou tres annos mais de setenta aldeas de gentio q’ nos contarão por seus nomes, e depois de os braços la irem e os receberem no principio com guerra se forão todos pera o maranhão cõ medo dizendo q’ se os brãcos tinhão destruydo todos os moradores do Jagoaribe sendo recebidos delles com paz muito melhor os destruyrão a elles q’ no principio os receherão com guerra, e estes pobres por derradr.^o Ja no maranhão lhe fizerão guerra os seus contrarios cõ os francezes e destuyrão muitos e outros morrerão de doenças contagiosas, e dos q’ ficarão a metade se tornarão e vindo forão mortos e captivos dos tapuyas, de modo q’ só seis ou sete chegarão por huma vez e por outra obra de 20 casais e nesta serra tinhão ficado só duas aldeotas, hu’a das quais he esta a que primeiro chegamos por estar mais perto do mar e teria vinte casas e a outra alguns 50 ou sessenta.” (*Ibid.*: 85)

Estes “brancos” que destruíram as aldeias da Serra são sem dúvida os homens de Pero Coelho. Também, a referência à luta contra os franceses e seus aliados lembra o episódio narrado por d’Abbeville. Sobre a guerra na Serra de Ibiapaba, outras informações são fornecidas por Studart, que se baseia no documento “Jornada do Maranhão”, de Campos Moreno:

“A 19 de Janeiro de 1604 Pero Coelho proseguiu sua marcha para a serra de Ibiapaba, sustentando lucta com os indios, tendo por principaes Juriparigussu (Diabo Grande) e Irapuan (Mel Redondo), auxiliados por Francezes e mulatos e creoulos da Bahia. Calcula-se que os Francezes se

haviam estabelecido em Ibiapaba em 1594. Outros dizem em 1590. Seu chefe chamava-se Manbille ou Bombille. Estroçados os índios, tomadas suas tres cercas, prizonheiros dez Francezes dos dezesseis que os auxiliavam, Pero Coelho situou seu arraial junto ao rio Arabé, donde enviou soldados a captivar índios, muitos dos quaes foram aprisionados e entre elles o principal Ubaúna. Pelo horror às armas portuguezas e captura de muitos chefes e parentes mel redondo e diabo grande celebraram pazes com o capitão-mór, do que se lavrou um auto, seguindo todos juntos para o punaré (parnahyba).

O Diabo Grande mais tarde foi em occasiões um bom auxiliar dos Portuguezes. Foi o braço direito dos padres Pinto e Luiz Figueira, que com elle moraram mais de 4 mezes, e quem forneceu a Jeronimo de Albuquerque cópia de índios frecheiros para a conquista do Maranhão” (Studart, 1903: 5).

Assim, descobrimos algo mais sobre o misterioso Jurupari mencionado por d’Abbeville, que Studart, como padre Antônio Vieira, chama Juruparigussu. A *Relação* de Figueira descreve da seguinte forma o “Diabo grande”:

“O principal daquela aidea chamada o diabo grande nos mādou hu irmão seu por nome o diabo ligeiro cõ outros índios q’ nos levassem já a sua aldeia, este diabo ligeiro (que he nos fez todos os cõprimentos significãdonos os desejos de nos ver em sua aldeia, cõ isto nos offereceu hu pouco de milho e de feijões q’ trazia, e tendo pa’lavra de nos q’ hiriamos cõ elle despedio logo os seus q’ fosscm certificar o irmão de nossa ida e do dia q’ chegaríamos, ecc.. Ao dia seguinte nos veio o mesmo principal receber ao meyo do caminho mea legoa da aldeia cõ todos os principais e alguas molheres cõ seos presentes e elle todos cõ suas *bozinas, gaitas e cascaveis*, que são seus instrumentos musicos com tanta festa e alegria que eu fiquei pasmado, e o padre com ser antigo sertanista me disse q’ nunca vira entre gentios cousa semelhãte: enfim dali nos troucerão a correr sempre revesando e todos a trazer as redes em q’ vinhamos como se ganhassem perdões; erão tãtos os gritos e festas que parecião doudos. Chegando a Aldea sahiu hu grãde tambor q’ já toda a manhã hiamos ouvindo e cõ seus maracás (q’ são hus cabaços com hus feijões dentro) tangendo e cantando, o cõ essa solenidade nos meterão na casa q’ nos tinhamo aparelhado e nos troucerão logo muitos presentes e as musicas e dãças continuarão dous outros dias cõ suas noutes; bendito seja o Senhor q’ permite q’ estes barbaros sem o conhecer a elle e honrem a seus servos só pello serem.” (Figueira, *in* Studart Filho, 1967: 86)

De particular interesse é a narração da chegada nas aldeias dos jesuítas, com a descrição das cerimônias de boas vindas aos visitantes. Muitos elementos destas cerimônias (as músicas, as danças, a recepção no caminho, os presentes, a cabana especial preparada para os padres, os três dias de festa) lembram as famosas “festas

dos feiticeiros”, descritas por viajantes e missionários.⁵⁷ Nota-se também que os padres são carregados em redes, possivelmente a “padiola” da qual fala d’Abbeville :

Finalmente, a morte do santo jesuíta, no ataque dos “Tapuia”:

“...bradavam os nossos aos tapuyas que estivessem quietos que aquele era o padre *abaré* que os queria apaziguar e ensinar a boa vida e responderam eles que não tinham a ver com isso, que o haviam de matar, finalmente se espalharam dois ou três nossos que ali iam ficando só junto do padre um esforçado índio e bemfeitor dos padres chamado Antonio Caraibpocu, o qual o defendeu enquanto pôde até morrer por ele e com ele, ainda ficou com vida mas sem sentido nem fala e durou poucas horas e chegaram então ao padre e tendo-lhe uns mãos nos braços estirando-lhes para ambas as partes ficando ele em figura de cruz, outros lhe deram tantas pancadas com um pau na cabeça que lha fizeram pedaços, quebrando-lhe os queixos e amassando-lhe os cachacos e olhos, o qual pau cheio de sangue trouxe como relíquia, despiram-lhe a roupeta somente e o cobriram com terra e pau em cima” (*Ibid.*: 99).

Uma série de elementos levam a pensar, portanto, com Studart e Almeida Prado, que d’Abbeville fez “confusão” entre os acontecimentos relativos à expedição de pacificação dos Padres Pinto e Figueira, de 1607, e a de Pedro Coelho, de 1603 (à qual refere-se certamente Luiz Figueira, tratando da situação dos índios na Serra de Ibiapaba), em que o Mel Redondo e o Diabo Grande (Jurupari), “principais” potiguara, resistiram bravamente, antes de se entregar, tornando-se sucessivamente este último amigo dos padres jesuítas.

Mas não é distinguir os episódios pertencentes a um ou outro acontecimento o que nos interessa aqui. Pelo contrário, o que interessa é perceber a razão profunda desta confusão, ou seja, a teia de significações dentro da qual os elementos aparentemente “confusos” faziam sentido, na narração de d’Abbeville bem como na do chefe potiguara Japi-açu, que foi o informante do padre capuchinho.

Para tanto, torna-se útil comparar o texto de d’Abbeville relativo às características do “Profeta” com uma carta inédita do próprio padre Francisco Pinto, datada de 1600, sobre seu sistema de conversão do gentio do Rio Grande do Norte, quando da expedição de pacificação junto ao Padre Gaspar de Lemperas e ao

⁵⁷ Cf principalmente: Azpilcueta Navarro e Nóbrega *in* Leite, 1954-57, I: 150 e 246; d’Evreux, 1929:297; Thevet, 1953[1575]: 76-77; Staden, 1968 [1557]: 255-256; Léry, 1980 [1578]: 209-210.

Capitão-Mor Manoel Mascarenhas. Esta carta, conservada no Arquivum Romanum Societatis Iesu e ainda inédita, é esclarecedora da atitude do padre Pinto enquanto pacificador e evangelizador dos grupos indígenas do nordeste. Ela constitui, possivelmente, a que poderia ter sido a “versão” do padre jesuíta do episódio da Serra de Ibiapaba. De qualquer forma, trata-se da leitura feita pelo padre jesuíta da alteridade indígena e da atitude desta última frente à alteridade jesuítica

Diz o padre Pinto descrevendo sua atuação entre os Potiguaras do Rio Grande, em 1599:

“Chegando no Rio Grande mandamos recado a todos os principais das aldeias daquela comarca pera q. vessem falar comigo, e porq. Eu tinha ia mandado recado que avia de vir a suas terras por hu’ Indio parente destes natural mesmo dali q. ... em a guerra, tinhao’ ja os Putiguares noticia desta nossa ida e estavao’ ia esperando por nos; (...)

Como farao’ logo os principais e os mais que os acompanharao’ a confiarse de m’ porque lhe declarei logo que’ heramos e como nao’ buscamos se nao’ seu bem , asi temporal q. hera darlhes as pazes e tirallos de m’ pirigo emque estavao’, como tambem darlhes a conhecer a D. seu creador que elles nao’ conheciao’. (...)

Como soberao’ esses Indios que nos os p.es nao heramos os q. lhes davamos guerra, antes heramos os que buscavamos seu bem “folgavao’ m.to de falar comigo e parece que quem não falava comigo não ia consolado; e assim me era necessário estar todo o dia tratando e falando, ora com uns, ora com outros”. Comeceilhes a tratar em negocio da salvacao, da outra vida, da immortalidade dalma , deque elles ficarao’ pasmados; logo ali lhes fiquei de ir despois de concluidas as pazes a suas terras a pregarlhes etc.co’ que elles ficarao’ contentes. (...) folgavao’ co’ as novas q. la herao’ chegadas as suas terras como nos lhes vinhamos dar o bem, diziao’, venha D. a minha terra para que me de tal cousa e tal de que sento necessidade. Outro veo logo a pedir me que lhe desse Chuva porq. hera grande a ceca parece imaginava elle que eu era algum santo para lha poder alcançar. Eu lhe disse que só Deus, criador de todos, era o que podia dar a chuva e tudo, que nós não podíamos mais fazer que pedir a Deus o de que tínhamos necessidade, e Êle, quando é sua vontade, no-lo concede. Quis Nosso Senhor que logo, indo-se eles para suas Aldeias, veio tanta chuva, que eles foram bem molhados e a terra também abastada de água: por onde ficaram todos cuidando que por aquella petição lhes viera; D. lhes abra os olhos do entendimento pera

conhecere' e crere' seu creador ser o q, lhes da tudo, e nao seus feiticeiros , como elles imaginao'. 58 (...)

Fomos passando por aquelle sertao' por m.^{tas} aldeas, daldea em aldea caminhando apee por aquele sertao' que entao' estava em m.^{ta} fome; soo uma noite dormimos em despovoado e logo entramos para outro sertao' e passando por algu'as aldeas ate chegar a aldea do principal que nos levava, onde ajuntamos todos os principais que pedimos co' os quais acertei as pazes e concertei co' elles avirao' de vir co' nosco a capitania da paraiba pera ay acabarmos de concluir contado o negocio das pazes, como fizemos.

O modo que tivemos naquelle caminhar, hera, por todas as aldeas por onde passamos ajuntavao. Ja os principais das aldeas visinhas aaquella onde sabiao' que haviamos de dormir pera falar comigo e se desenganarem se hera verdade oque ouviao' de nos das pazes; aos quais eu pregava em os lugares q elle tem nome das aldeas em o terreiro onde se costumava ajuntar a praticar e ("narrar") consesso, no qual lugar me acertava E elles me mandavao' convidar pera isto desejando ouvirme, onde se ajuntavao' os principais e outros m.^{tos} home's e mulheres. Eu pr^o lhes declarava que' heramos como vinhamos mandados por D pera seu bem delles, nao so temporal, q, hera darlhes as pazes, mas tambem pera seu bem spiritual, q, hera darlhes conhecimento de seu creador X.C. (...)

Daqui tornamos pera o mesmo Rio grande por terra co' m.^{to} trabalho no hinverno por matas lamas lagos q. passavamos apee, mas pera nosso Sor nos dava forças. de tornarmos logo foi pera vimos a co'firmar aquelles indios em as pazes , e porq. lhes eu tinha dito q. aviamos de ir a suas aldeas , foi a cumprir minha palavra, iuntamente a pregarlhes mais de proposito a lei de D., pera oqual nos denunciaode ajuntarse em maiores povoações, porq. nao hera possivel visitar tantas povoações, oque elels logo começarao' a tratar co' muita vontade. (...) Hera pera ver quando nos chegavamos como se ajuntavao' a nos ver e ouvirme falar e parece que nao podiao apartar de nos" (Francisco Pinto, *Carta ao P. Geral*. 17/1/1600, *ARSI*, Bras. 3(1), ff.177-179v, grifo meu).

A transcrição, quase integral, desta carta se justifica pela presença de alguns elementos, que evidenciei, que lembram muito de perto as atitudes do "personagem" e sua história. Por exemplo, a tendência a juntar os habitantes de uma aldeia inteira, ou de várias, para a pregação, poderia ter levado a pensar numa "migração" de muitas pessoas, mesmo porque está clara aqui a proposta e a possível realização de

58 Serafim Leite, a partir das informações de Studart, assim comenta o episódio: "Nestas práticas [as de ficar conversando com o padre], uso geral dos índios, antigos e modernos, sucedeu um facto que foi talvez a primeira origem do nome de *Amanayara*, senhor da chuva com que o P. Francisco Pinto ficou a ser conhecido nos sertões do Nordeste". (Leite, 1938-50, V: 505).

“descimento”, para melhor converter os índios⁵⁹. Mais: os discursos sobre a salvação, o fato de se declarar emissário de deus e finalmente, grande *coup de théâtre*, a identificação do padre como Senhor da Chuva. Tudo isso explicaria a definição do personagem como um grande *caraiíba*.

Para completar o quadro, podemos acrescentar outros elementos à descrição da forma de pregação do padre Pinto. Trata-se de um manuscrito jesuítico, transcrito pelo barão de Studart (infelizmente sem citar o autor), com as instruções para os missionários do sertão. O modelo da catequese sertaneja é o próprio padre Francisco Pinto:

“Para instrução dos Missr.ºs do Mar.ao darei hua breve not.a do modo e forma q’ se deve nestas entradas ao sertão, e q’ commum.te obrava o V. P. Fran.co Pinto. q. deve ser o exemplar dos nossos Miss.os pois foi o que nos mostrou o cam.º p.a a Missão do Maranhão. Procurava este zeloso Missr.º informarse dos indios da sua Ald.a das Naçoens q’ havia por aquelles sertoens (...). Informado de tudo ou se preparava logo e se punha a cam.º ou (e era q’ julgava mais acertado) praticava e instruia bem alguns Indios mais capazes e parentes ou visinhos daquela Nação para o q’ he m.to conv.e procurar sempre conservar nas Ald.as Indios visinnhos. A estes dava o P. alguns regalos p.a os Iudios como são velorios, facas, machados, fouces e alguns vestidos de côr bonita por novi.de e distinção para os Principaes (...) Aqui os Embaxadores, se o fazem bem, são os milhores Missr.os, porq’ os persuadem com a ocazião destas repostas a m.tas conveniencias q’ tem os Indios q’ vivem na Comp.a dos p.es (...) Tudo isto e ainda com mayor miudeza consignava o p.e Pinto aos seus embaxadores, e se lograva a fortune de lhe trazerem alguns Indios da Nassão, q’ pretendia conquistar para Christo não é facil dizer os carinhos e afagos com q’ os tratava, os mimos q’ lhes dava, e o amor comm q’ se entranhava nos seus coraçõens. Feito isto os remetia as suas terras p.a q’ discessem aos seus Parentes o tempo em q’ o P.e lá podoria ir vezitalos contandoo pellas luas e he o modo por onde os Indios regulão os tempos.

Preparavase logo o p.e e o principal preparo deve ser velorio, facas, tesouras, agulhas e mais dons deste genero p.a convidar os Indios. Com isto e –com o Altar portatil e hua rede esta feito todo o preparo p. a jornada, porq’ o mantim.to q’ de ordinario consiste em farinha de pão bastará q’ seja só p.a o pr.º e seg.do dia pois por mais q’ leve o Missr.o nunca. lhe pode chegar p.a toda a jornada porq’ os Indios q’ o carregão em breves dias o

⁵⁹ A realização destes “descimentos” pelo padre Pinto é confirmada também em outra carta do padre, datada 1599, citada por sua vez em uma carta de Pero Rodrigues, de 17 de dezembro de 1599 (Bras. 15, ff. 475-478), transcrita em S. Leite (1938-50, I: 526).

acabão asim pela sua n.al voracid.de como por se aliviarem da carga. E tambem prqu' os mattos e bosques do Brasil crião multidão de caça e os rios infinidade de peches, q' com varias raizes de arvores, q' suprem o pam bastão p.a o sustento da natureza humaua ainda q'ao principio he n.al o estranharce. (...) Hu dia antes de chegar a Aldea despedia alguns Indios a avizar aquella Nassão de sua chegada para os não apanhar de repente e lles mandava dizer o dezejo q' tinha de os achar a todos Juntos e q' no dia seguinte teria o gosto de se avistar com elles .

Chegado o P.. a Ald.. hia logo demandar hua .casa aberta, q' de ordiuario costumão ter os indios no terreiro da Ald.a p.a os forasteiros mais proxima a caza do Principal. Armavão lhe logo os Indios a sua rede na d.a casa em q' o P.e se sentava. A poucos passos vinha o Principal e ao entrar da casa saudava o p.e com estas unicas palavras; q' são as suas ordinarias saudações erejur oân, q' querem dizer já vieste? e responde o p.e Com estas com o mesmo laconism ajuroan, já vim, e asentase o Principal a este seguem os mais Indios principaes e depois destes toda a Ald.a fasendo todos a mesma pergunta, e respondendolhe o p.e com a mesma reposta sem mais palavra algua de p.te a p.te. Seguemse logo as Mulheres e a primeyra é a mulher do Principal q' todas sem dizer palavra vem ter com o p.e e cada hua lhe tras e poem junto de sua cuya ou tijela do manjar de q' uzão. (...)

Acabada esta seremonia passada toda em silêncio retirão os Indios de sua cometiva os pratos e o p.e se senta na sua rede, então se levanta o Principal e fala ao P.e dandolhe as boas vindas com mayor extensão.Por ordinario lhe dis q' havia dias antes visto hu pasaro de grd.e novid.e, ou q' tinha sonhado vinha hua grd.e chuva q. fertelizava as suas siaras etc. e q' agora conhecia q' aquilo erão avizos da vinda do p.e as suas terras etc. Continua depois a sua fala. q' de ordinario aprendem p.a receber os forrasteiros, e conta comum.te ou das guerras o lastimas, q' tem sucit.º a sua Nassão em tom lamentavel e triste, ou das victorias, que tem alcansado e mortes q' tem feito a seus inimigos com tom barbaro e furioso.

Concluida a fala q' de ordinário acaba com aplauso dos circumstantes: *Supirupi supiripi* q' quer dizer é verd.e, é verd.e. A esta fala respondia o P. Pinto por sy se sabia a lingoa ou por interprete q' levava com outra fala semelhante, com a qual os persuadia do grande amor q' lhes tinha, e que este o obrigara a empreender aquella viagem com tanto trabalho que aqui lhes ia contando tudo o q' na viagem lhe sucedera e concluia a sua resposta q' o fim de todos êstes trabalhos não era outro q' buscar a sua amisade e o seu bem, e defendelos de seus inimigos mostrandolhe gr.de sentimento dos males q' lhe tinham contado, etc. (...) Tudo cauzava grande novidade naquelles gentios; o que lhe fazia mayor admiração era o dizeremlhe a jornada grande, que o Padre tinha feito das suas terras deychando seus Pays e Parentes só por vir viver entre eles: a esta admiração se seguia outra mayor de q' o Padre não tinha mulheres comsigo nem queria uzar delas e esta era a primeyra cousa q' o Padre dizia aos índios que lhe dicessem por terem o costume bárbaro de

offerecerem mulher ao hóspede q'os vizita em ordem a não lhe fazerem tal oferecim.to....” (anônimo jesuíta, in Studart, 1903: 20-24, grifo meu)⁶⁰

O fato de enviar seus emissários antes de chegar à aldeia lembra o “batedor” do qual fala d’Abbeville e, também, a atitude costumeira dos *caraibas* em ocasião das grandes cerimônias “dos feiticeiros”; cerimônias estas que, como vimos, coincidem surpreendentemente com a recepção dos padres nas aldeias, descrita por Figueira. Por outro lado, o fato de ter abandonado os pais e parentes poderia ser comparada ao “não ter nascido de pai e mãe” de d’Abbeville. Da mesma maneira, se a recusa das mulheres era um traço típico dos evangelizadores, ela era também – junto com a poligamia - uma característica dos grandes xamãs, que as fontes descrevem como “solitários” ou “polígamos”, de qualquer maneira marcados por uma relação “anômala” (excessiva ou ausente) com as mulheres.

Está claro, aqui e nos textos anteriores, que o método de catequese do padre Pinto se apropriou de inúmeros elementos característicos da atuação dos grandes *caraibas*: da pregação em voz alta no terreiro às cerimônias nas aldeias, do anúncio de sua vinda antes de chegar nas aldeias à ambigüidade proposital em deixar crer de poder comandar à chuva, e assim por diante.

d’Abbeville escreveu seu texto a partir da testemunha oral de Japi-açu, um chefe potiguara que ele entrevistou alguns anos mais tarde. Se o personagem é o padre Francisco Pinto, a narração revela muito das representações dos Potiguara, que contam a história como a de um grande *caraiiba*. Mais uma vez – desta vez do lado indígena - há uma sobreposição entre *caraiiba* e missionário, ou seja, há uma leitura da alteridade religiosa nos termos que o horizonte simbólico tradicional oferece: os do grande xamã.

A linguagem religiosa parece tornar-se, assim, o terreno de mediação onde cada cultura pode tentar ler a diversidade da outra e onde a alteridade pode encontrar seu sentido e, portanto, sua “tradução” em termos culturalmente compreensíveis. Apenas no interior deste campo semântico me parece possível colocar corretamente e, portanto, tentar interpretar, o problema histórico e cultural posto por esta “migração”.

⁶⁰ As frases que evidenciei são as que de alguma maneira lembram de perto a descrição de

Seja ou não o “personagem” o jesuíta Francisco Pinto, permanece e se reforça a questão fundamental: porque os índios o acompanharam? Qual leitura e qual tradução foram feitas do personagem no interior de um sistema cultural já profundamente abalado pelas guerras, pelas fugas, pelas mortes e pela escravização? Ou também, que sentido do mundo o personagem contribuiu a reconstruir, depois destas quebras? Finalmente, quem era, para os que o seguiram, o personagem?

Até a própria morte do Padre Pinto, inúmeras vezes narrada nos textos agiográficos jesuíticos como o exemplo cristalino de martírio pela fé, vista deste outro ponto de vista, assume características específicas, compreensíveis no interior da ritualidade tupi: o crânio esmagado, o roubo das vestimentas, até o sucessivo culto, relatado em outras fontes, aos ossos do padre, o grande senhor da chuva⁶¹.

As diversas versões do episódio revelam um quadro de estratégias políticas e culturais de redefinição permanente de identidade pelos grupos indígenas, no interior de uma situação em rápida transformação: cristãos até o martírio ou “bárbaros” até o assassinato, fiéis aos jesuítas mas inimigos dos portugueses, inimigos e depois aliados dos franceses, conforme as necessidades, as escolhas estratégicas, as contingências históricas, as opções culturais.

Levando em conta os riscos inscritos no uso das fontes europeias na reconstituição das culturas tupi do século XVII (mas até que ponto se pode definir *sic et simpliciter* “européia” a atuação de um padre Pinto, evangelizador jesuíta e *caraiíba?*), estas narrativas podem contribuir ao conhecimento da história indígena no período colonial. Entre as linhas das narrativas de d’Abbeville que transcreve Japi-açu, de Figueira que conta do padre Francisco Pinto, do próprio padre Pinto que fala nos Potiguara e nos Tapuia, aparecem leituras e versões de uma realidade complexa,

d’Abbeville.

⁶¹ Sobre o culto aos ossos do padre Pinto, ou melhor, sobre as “reliquias” dele como sinais do enxerto da memória do Velho Mundo sobre o Novo, há o interessante artigo de Manuela Carneiro da Cunha (1996). De certa forma, autora sustenta a mesma tese proposta aqui, pois o apego dos índios pelos ossos do padre ilustraria um aspecto importante de sua conversão: a busca de agências na nova religião. O transporte das reliquias do Velho para o Novo Mundo, praticado de maneira intensiva pelos jesuítas, era uma maneira de enxertar aqui uma memória (religiosa e hierárquica) através de seus sinais tangíveis. Poder-se-ia dizer que a apropriação das reliquias do padre (o *Amanayara*) pelos Potiguara foi um modo de construir esta memória.

contingente e não permanente: chefes indígenas como Japi-açu, obrigados a aceitar a realidade do cristianismo, jesuítas que se apropriam de algumas características dos feiticeiros, capuchinhos – além do mais, franceses, interessados em desmoralizar os jesuítas – além do mais, portugueses.

Tudo isso no pano de fundo do Maranhão do começo do século XVII, bem distante daquela incontaminada paisagem nativa que alguns textos etnológicos costumam transmitir. Aqui é desvendado um contexto de comércio e de guerra, de alianças e conflitos, onde se movem outros personagens e atores sociais: Tupinambá, mamelucos, aventureiros, franceses, mestiços, todos com seus interesses (cognitivos bem como políticos) nesta história: se pudéssemos ouvir suas vozes, eles teriam uma outra história ainda para contar.

Mas não é tudo: outras versões acrescentam-se às do século XVII. Serafim Leite nos devolve um aspecto, por assim dizer, retrospectivo daquele conflito ideológico entre franceses e portugueses, capuchinhos e jesuítas: está clara, em sua versão, a imagem bem pouco edificante, tanto do capuchinho d'Abbeville, incapaz de mostrar nos contos confusos a cristalina figura do mártir da serra, quanto dos franceses, claramente acusados de serem os assassinos do padre jesuíta.

Outra versão é a de Métraux, preocupado em mostrar as razões religiosas das migrações tupinambá, que deixa escondido o contexto histórico deste episódio e nos devolve apenas sua características “místicas”. Os etnólogos sucessivos, até os anos oitenta e noventa, apresentarão cada um sua versão, sem se preocuparem mais com a fonte dos “dados” etnográficos.

Para concluir, seja ou não verdade que o personagem é o padre Francisco Pinto, estamos frente a uma série de olhares cruzados e de leituras diferenciadas de um mesmo fato histórico. Deste fato dificilmente poderemos recuperar a “verdade” histórica, mas o que importa – do ponto de vista antropológico - é reconstituir esta trama de significações tridimensional em que colonos, jesuítas, indígenas e capuchinhos liam e tornavam familiares alteridades culturais, no teatro do Brasil colonial.

CAPÍTULO 5. MITO, RITO E HISTÓRIA

No debate contemporâneo, a oposição antropológica (e até filosófica, desde a distinção entre *mythos* e *logos*, na Grécia do V século) entre mito e história vem perdendo força, em favor de uma visão dinâmica da relação entre as duas esferas. Sobretudo, as pesquisas empíricas nas terras baixas sul-americanas (até pouco tempo, domínio incontestado das abordagens estruturalistas) vêm mostrando que, muito mais do que uma oposição epistemológica, mito e história constituem formas complementares das sociedades indígenas lerem a realidade.

A lição de Sahlins e da hermenêutica influencia profundamente a discussão atual, no sentido da destruição da dicotomia estrutural entre sociedades “quentes” e sociedades “frias” - umas incorporando e outras rejeitando a história - e da recuperação do sentido da história nas sociedades nativas.

O mito começa a ser visto pela antropologia como forma metafórica (mas também pragmática) de criar consciência histórica de acontecimentos específicos, como maneira de dar sentido às contingências e, paralelamente, orientar práticas sociais. Os objetivos das pesquisas não são mais as formas de reprodução das estruturas cognitivas e sociais, mas os processos de transformação das mesmas. Sahlins, neste sentido, propõe

“...uma possível teoria da história, da relação entre estrutura e evento, que se inicia com a proposição de que a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução. (...) O mundo não é obrigado a obedecer à lógica pela qual é concebido. As condições específicas do contato europeu deram origem a formas (...) que não estavam previstas nas relações tradicionais. Temos aqui, então, a segunda proposição de nossa possível teoria da história: no mundo ou na ação - tecnicamente, em atos de referência - categorias culturais adquirem novos valores funcionais. Os valores culturais, sobrecarregados pelo mundo, são assim alterados. Segue-se então que, se as relações entre as categorias mudam, a estrutura é transformada”. (Sahlins, 1994: 174)

Esta transformação das estruturas se dá nas práticas, que são também práticas discursivas, se é verdade que na fala é feita a história e os signos se relacionam conforme as contingências e os objetivos instrumentais das pessoas. Assim, os signos

tomam valores funcionais ao projeto de ação, não apenas determinações de um estado sincrônico (Sahlins, 1981: 5).

Da mesma maneira, a antropologia de Rosaldo mostra que, a partir da narrativa, se constrói o sentido da história. A vida social não é apenas a concretização de princípios subjacentes, mas a dinâmica complexa de processos políticos. Tarefa do antropólogo não é apenas delinear a sociedade enquanto dado, mas pesquisar as maneiras como os seres humanos continuamente constroem, manipulam e reorganizam o mundo em que vivem (Rosaldo, 1980: 22-23).

A partir desta visão dinâmica, que enterra definitivamente o “primitivo a-temporal”, a antropologia descobre não apenas a “história dos nativos” (a reconstituir através de todos os tipos de registro, por mais fragmentados que sejam), mas a “história nativa”, a compreender mediante o esforço hermenêutico de captar as categorias indígenas de apreensão e construção de temporalidade.

Assim, a história nativa das terras baixas é repensada na coletânea cujo título significativo é *Rethinking history and myth* (Hill, 1988), que Jonathan Hill apresenta como uma releitura da distinção analítica entre mito e história, através do estudo de narrativas, ritual e oratória indígena, como maneiras de interpretar a história do contato. Assim, a consciência mítica se constitui como um maneira de ler a história, não para afastá-la, mas para construí-la significativamente:

“A consciência mítica pode se tornar a base para uma compreensão de processos temporais no interior da ordem social e a metáfora principal mediante a qual a sociedade se reproduz” (Hill, 1988: 7)

A consciência mítica determina, portanto, a ação “fundadora”, constituindo-se como o veículo de expressão da interpretação do processo social (Ibid.: 10). Está clara aqui a dívida destes trabalhos recentes para com Sahlins (a percepção da história é definida por elementos metafóricos; o mito é portanto um instrumento de criação da consciência histórica), e com Geertz (a escolha de um ou outro acontecimento a ser incluído na narrativa e na consciência é uma interpretação, ou seja, a definição de uma trama de significações).

Neste processo de releitura do patrimônio tradicional em função da compreensão da nova realidade trazida pelo contato e, por outro lado, da

transformação histórica e política desta realidade, o chamado “milénarismo” ocupa uma posição privilegiada. Isso não escapa a Terence Turner, que aponta para o carácter cognitivo de um “movimento messiânico”, que manipula, em função anti-ocidental, os elementos significativos do mito (Turner, 1988: 264-265). Pode-se observar, porém, que a postura de Turner permanece no âmbito de uma lógica estrutural que utiliza a ideia de mito e anti-mito de Roberto da Matta (1970) e aprofunda a abordagem de Manuela Carneiro da Cunha (1987 [1973]), que propõe uma leitura em termos mitológicos do messianismo canela, já que este último não é outra coisa senão a manipulação de um mito. De uma certa forma, justamente a forma estruturalista, característica de seu pensamento na década de setenta, Carneiro da Cunha fala também da dialética mito/rito e mito/história; apenas, sua análise situa-se num patamar estrutural que anula a história transformando-a na performance de um mito, ativando categorias lógicas e obedecendo a exigências cognitivas.

Apesar da afirmação geral acerca da interdependência entre história e mito na geração do significado, a leitura de Turner permanece num aquém estrutural, em que a história parece muito mais fornecedora de conteúdo à lógica imóvel do pensamento, do que geradora de sentido do processo. Bem diferente é, a este respeito, a postura de Robin Wright e Jonathan Hill (1987; 1988), bem como de Robin Wright (1992), na análise dos milénarismos arawak e tukano do Alto Rio Negro. A análise dos movimentos é conduzida a partir da cosmogonia indígena, mas não apenas como “reedição” desta, e sim como *praxis*, historicamente situada e estrategicamente orientada. O milénarismo de Venâncio Christu mostra o uso instrumental da simbologia mítico-ritual, voltado para a rearticulação de relações econômica, num contexto histórico de mudanças rápidas. (Wright & Hill, 1987: 50)

Nesta “mitopraxis”, o ritual se configura como uma “ponte” entre o passado mítico, o passado “histórico” e o tempo presente, na perspectiva da inauguração do futuro. A coexistência de temporalidades distintas parece ser um traço característico da atuação “milénarista”: por isto, tentarei trabalhar neste sentido as informações relativas ao “profetismo” tupinambá.

As perspectivas apontadas acima oferecem um ponto de partida, e um arcabouço metodológico, para uma de leitura dos movimentos tupinambá, que, em

minha hipótese, não são algo “intrínseco” à cultura nativa, nem uma “resposta” escapista e desagregadora à colonização. Eles se constituem, em primeiro lugar, como processos de revisão lógica da cosmogonia, em função da refundação de uma nova história (através dos mesmos elementos “míticos” com que esta foi fundada *illo tempore*, frente à necessidade histórica de dar significado ao “outro” e ao “eu”, na nova realidade colonial.

Os *caraibas* e suas cerimônias

Para sustentar suas afirmações sobre a crença obstinada no Paraíso Terrestre, Métraux (1927: 12) cita Cardim, Nóbrega, e Anchieta (o “Jesuíta anônimo”). Vejamos então estas fontes.

No capítulo de seu *Tratados de terra e gente do Brasil*, intitulado “Do conhecimento que tem do creador”, Cardim escreve:

“Usão de alguns feitiços e feitiçeiros, não porque creiam nelles ou os adorem, mas somente se dão a chupar em suas enfermidades, parecendo-lhes que receberão saude, mas não por lhe parecer que ha nelles divindade, e mais o fazem por receber saude que por outro algum respeito. Entre elles se alevantarão algumas vezes alguns feitiçeiros, a que chamão *caraiiba*, Santo ou Santidade, e é de ordinario algum Indio de ruim vida: este faz algumas feitiçarias e cousas estranhas á natureza, como mostrar que ressuscita a algum vivo que se faz morto, e com esta e outras cousas semelhantes traz após si todo o sertão enganando-os dizendo-lhe que não rocem, nem plantem seus legumes e mantimentos, nem cavem, nem trabalhem etc., porque com sua vinda é chegado o tempo em que as enchadas por si hão de cavar, e os *panicús* ir ás roças e trazer os mantimentos, e com estas falsidades os traz tão embebidos, e encantados, deixando de olhar por suas vidas e grangear os mantimentos que, morrendo de pura fome, se vão estes ajuntamentos desfazendo pouco a pouco, até que a Santidade fica só ou a matão.” (Cardim, 1978 [1625]: 102, grifo meu)

Esta fonte pode ser interpretada como a descrição de um “surto” messiânico: a espera da rápida chegada de um tempo escatológico de bem estar e felicidade, ou até a de uma migração, mesmo se aparentemente sem rumo. Entretanto, se compararmos esta fonte com as outras citadas por Métraux e também com novos documentos, ela poderia encontrar um esclarecimento, mesmo porque se trata de fontes de ambiente jesuítico onde, notoriamente, as informações tinham um ampla circulação.

Outra fonte, a mais antiga, é Manuel da Nóbrega. Na mesma *Informação das terras do Brasil*, de 1549, já citada anteriormente a propósito da “falta de crenças” e da chegada dos “feiticeiros, para fazer santidade”, o padre pressegue:

“...antes que cheguem no lugar, andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos, e umas às outras, e pedindo perdão delas. E chegando o feiticeiro com muita festa no lugar, entra numa casa escura e põe uma cabaça que traz em figura humana no lugar mais conveniente para seus enganos e, mudando sua voz por uma de criança, junto da cabaça lhes diz que não cuidem de trabalhar, nem vão às roças, que os mantimentos crescerão por si e nunca faltará o que comer, e que por si virá a casa e as enxadas cavarão sozinhas e as flechas irão para o mato procurar a caça para seus donos, e que matarão muitos inimigos, e muitos capturarão para comê-los. E promete uma longa vida, e que as velhas tornar-se-ão moças, e que dêem suas filhas a quem quiserem, e coisas semelhantes. Esta e outras coisas diz e promete, de maneira que todos pensam que há na cabaça uma coisa santa. Terminando de falar o feiticeiro, começam a tremer, principalmente as mulheres, com grande tremores em seu corpo, que parecem demoninhadas (como de certo o são), deitando-se em terra e escumando pelas bocas, e nisto lhes persuade o feiticeiro que então lhes entra a santidade ; e quem isto não faz tem-lho a mal. Depois lhe oferecem muitas coisas e nas enfermidades dos gentios usam também destes feiticeiros de muitos enganos e feitiçarias.” (Nóbrega, *in* Leite, 1954-57, I: 150, grifo meu)

Ultima fonte de Métraux é o “Jesuíta anônimo” (padre Anchieta), autor da *Enformação do Brasil e de suas capitánias*:

“O que mais creem e do que lhes nasce muito mal é que em algum tempo alguns de seus feiticeiros que chamam Pagé inventam uns bailes e cantares novos de que estes Indios são mui amigos, e entram com elles por toda a terra, e fazem ocupar os Indios em beber e bailar todo o dia e noite, sem cuidados de fazerem mantimentos, e com isto se tem destruído muita gente d'esta. Cada um destes feiticeiros (a quem também chamam de santidade) busca uma invenção com que parece ganhará mais, porque todo este e seu intento, e assim um vem dizendo que os mantimentos hão de crescer por si, sem serem plantados, e juntamente com a caça dos mato se lhe hão de vir a metter em casa. Outros dizem que os velhos se hão de tornar moços, e para isso fazem lavatórios d'algumas hervas com que lavam; outros dizem que os que não receberem se hão de tornarem pássaros, e outras invenções semelhantes. Além disto dizem que tem um espírito dentro em si, com o qual podem matar, e com isto mettem medo e fazem muitos discipulos, comunicando este seu espírito a outros com o defumar e assoprar, e ás vezes é isto de maneira que o que recebe o tal sopro treme e sua grandissimamente: De modo que bem se pode crer que allí particularmente obra o demonio, e é entre elles, posto que commumente é ruindade, e tudo

é por lhe darem os índios o que têm, como sempre fazem, ainda que muitos não crêem coisa nenhuma daquelles, e sabem que são mentiras. Estes também costumam pintar uns cabaços com olhos e boca, e os têm com muita veneração escondidos em uma casa escura, para que ahi vão os índios a levar suas ofertas.” (Anchieta, 1844: 440, grifo meu)

Podemos acrescentar a estas uma fonte não citada por Métraux, que narra um episódio quase idêntico. Trata-se de uma carta de 1555, escrita pelo Padre Azpilcueta Navarro, de volta da viagem ao sertão, onde ele tinha entrado “350 léguas terra a dentro” por ordem de Nóbrega e instigação do Governador Tomé de Souza, desde dezembro 1553. Podemos supor que, apesar de um esquema narrativo quase idêntico ao de Nóbrega, a substância dos fatos, referidos a uma região ainda pouco explorada, seja autêntica:

“...nos socorreu nosso Senhor com sua misericórdia, livrando-nos também de muitos perigos de índios contrários, que muitas vezes determinavam de nos matar, principalmente em uma aldeia onde estavam seus feiticeiros fazendo feitiçaria aos quais, porque andam de uma parte para outra, fazem os índios grandes recepções, arrumando os caminhos por onde hão de vir, e fazendo grandes festas de comer e beber. Estava pois nesta aldeia muita gente de outras aldeias, que viera à festa dos feiticeiros. Logo que chegamos, houve entre eles um alvoroço, mas um principal que estava conosco, muito bom homem, começou a fazer-lhes uma prática à sua maneira, com que sossegaram. E com tudo isso, não quisemos ficar ali não mais do que uma noite, que foi para mim muito triste e muito longa, porque vi coisas das quais fiquei espantado. No meio de uma praça tinham feito uma casa grande e outra muito pequena, na qual guardavam uma cabeça figurada como uma cabeça humana, muito ataviada a seu modo, e diziam que era seu santo, e o chamavam de Amabozaray, que quer dizer pessoa que dança e folga, que tinha a virtude de fazer que os velhos se tornassem moços. Os índios andavam pintados com tintas, até nos rostos, e emplumados com penas de diversas cores, dançando e fazendo muitos gestos, torcendo a bocas e uivando como cachorros: cada um trazia na mão uma cabeça pintada, dizendo que aqueles eram seus santos, os quais mandavam aos índios que não trabalhassem, porque os mantimentos nasceriam por si, e que as flechas iriam ao campo matar a caça. Estas e muitas outras coisas, que eram para chorar muitas lágrimas, vi.” (Azpilcueta Navarro, *in* Leite, 1954-57, I: 246, grifo meu)

Na verdade, estas fontes falam muito mais dos *caraíbas* e do que eles dizem durante precisas *cerimônias periódicas*, do que de um *lugar* onde se possa ir aqui e agora. Se analisarmos estas informações de um ponto de vista histórico-religioso, isto

é, enquanto discursos rituais, talvez possamos entender melhor seu sentido. Para isso, devemos procurar outras fontes sobre os *caraibas*, e suas grandes festas.

No capítulo intitulado “Dos principaes meios usados pelo diabo para conter em suas cadeias por tão longo tempo estes selvagens”, Yves d'Evreux fornece uma tipologia dos *pajés*: pequenos, médios e grandes:

“Nunca vereis os diabos fazerem grandes operações e comunicações aos pequenos feiticeiros, e limitam-se apenas a dar-lhes malícia conforme o juízo e talento de seu espirito.

Se pelo contrário elles encontram algum bello espirito elles o instruem largamente de suas perversas e condemnaveis sciencias, que são de ordinario as nigromancias, judiarias e magicas. O mesmo acontece com os feiticeiros: acharei muitos pequenos, de que não se faz grande caso, e nem se tem muito medo, valendo-lhes pouco o officio: outros mais instruídos e mediocres, que ocupam o lugar medio entre pequenos e grandes. Ordinariamente viajam por certas aldeias importunando os seus habitantes, cuidando de dansas e de outras coisas, que dependem de seu officio. Se algum seu collega aparece per ahi, elles não ficam contentes, mas quando é convidado algum de seus superiores soffrem-no com paciencia. Quanto mais progressos fazem nos abusos mais graves se mostram: fallam pouco, buscam a solidão, evitam o mais que podem as companhias, com o que alcanças mais honra e respeito, são mais procurados depois dos Principaes, e estes lhes fallam com atenção ahi usada, e ninguem os maltrata. Para conservar taes honras edificam suas casas á parte, longe de vizinhos” (d'Evreux, 1929 [1874]: 297).

E depois de um longo parêntesis sobre o Demônio que ensina aos seus discípulos a viver afastados da comunidade, para ser respeitado e a se esconder para melhor fazer o mal, o padre capuchinho continua:

“Se estes pequenos e mediocres feiticeiros gozam de autoridade entre os seus, muito mais aquelles que se chamam propriamente *Pagy-uaçu*, “grandes feiticeiros”, porque são como os Soberanos de uma Provincia, muito temidos, chegando a tal poder por muitas subtilezas; de ordinario tem comunicação tacita com o diabo. Por onde passam, seguem-nos os povos: são graves e por isso não se comunicam facilmente com os seus: são muito bem acompanhados quando vão a qualquer parte, e tem muitas mulheres. não lhes faltam mercadorias, julga-se felizes seus semelhantes quando os presentejam e com uma feitiçaria tiram aos seus compatriotas o melhor que possuem em suas caixas.” (Ibid. :299, grifo meu.)

Outra descrição dos grandes xamãs nos vem de André Thevet, o cosmógrafo francês que, em fim de 1555, junto com odiado discípulo de Calvino, Jean de Léry, participou da experiência de Villegagnon na “França Antártica”. No capítulo das

Singularidades sobre “os falsos profetas e magos desta terra, os quais se comunicam com os espíritos malignos”, ele escreve:

“Além das perseguições que sofre por parte do espírito maligno e do seu modo errôneo de interpretar os sonhos, este povo tão distanciado da verdade procede de modo tão irracional que chega ao ponto de adorar o diabo, através dos seus ministros chamados pajés dos quais, aliás, já falamos. Estes pajés ou *caraibas* são pessoas de má vida que se dedicam a servir ao diabo, a fim de iludir seus semelhantes. Tais impostores, para disfarçar sua malignidade e fazer-se honrar a cima dos outros, não se fixam em um determinado lugar. Tornam-se vagabundos, errando aqui e ali pelas matas, ou onde quer que seja, nunca regressando à aldeia com o restante da tribo, mas só o fazendo de raro em raro e em determinados horários. Querem com isso fazer crer que estiveram recebendo alguma comunicação dos espíritos referentes a algum assunto de interesse da aldeia, e que os espíritos teriam ordenado isso ou aquilo, ou teriam dito que aconteceria tal ou qual coisa, etc. Por causa disso, são acolhidos pela aldeia com toda a honra e consideração, sendo alimentados e sustentados de tudo, sem que tenham de fazer alguma outra coisa além disso.” (Thevet, 1978 [1557]: 117-118, grifo meu).

Também na *Cosmographie*, Thevet descreve, com menores detalhes, os “Pagés et Caraibes”. O cosmógrafo não faz diferença entre pajé e *caraiiba*, atribuindo a um ou outro a cerimônia descrita, bem como a seguinte:

“Cada aldeia, de acordo com seu tamanho, mantém um ou dois destes veneráveis. E quando é necessário adivinhar qualquer coisa muito importante, os pajés realizam certas cerimônias e invocações diabólicas, procedendo do modo que a seguir descrevo: em primeiro lugar mandam que se construa uma choça nova, não permitindo que ninguém nela habite antes de findar a cerimônia. No interior, armam uma rede branca e limpa. A seguir, levam para lá grande quantidade de víveres, incluindo sua bebida tradicional, o *cauim*, que deve ter sido preparado por uma virgem de dez ou doze anos, e também farinha de raízes, que usam no lugar do pão. Tudo assim arrumado, reúne-se o povo e conduz seu profeta à cabana. Ali ele ficará sozinho, depois que uma jovem lhe trouxe água para sus abluções. Note-se porém que ele, antes de proceder à cerimônia, deverá abster-se do contato com sua mulher pelo espaço de nove dias. Lá dentro, sozinho, depois que todo o povo se retirou, estende-se o pajé na rede e começa a invocar o espírito maligno, o que demora cerca de uma hora, sendo esta cerimônia desconhecida dos demais. Ao final dessas invocações, chega o espírito, dando-se a revelar pelo som de pios ou assobios (ao que dizem). (...)As indagações feitas ao espírito referem-se à guerra contra seus inimigos...” (Thevet, 1953 [1575]: 76-77).

Quase da mesma forma Hans Staden descreve uma cerimônia de *pajé* no cap. XXII de sua História.:

“Há entre eles alguns indivíduos a que chamam Paygi e que são tidos por adivinhos. Estes percorrem uma vez por ano o país todo, de cabana em cabana, assegurando que têm consigo um espírito que vem de longe, de lugares estranhos, e que lhes deu a virtude de fazer falar todos os Tammarakas (os maracás) que eles queriam e o poder de alcançar tudo o que se lhes pede. Cada qual quer então que este poder venha para o seu chocalho; faz-se uma grande festa, com bebidas, cantos e adivinhações, e praticam muitas cerimônias singulares. Depois marcam os adivinhos um dia para uma cabana, que mandam evacuar, e nenhuma mulher nem criança pode ficar lá dentro. Ordenam em seguida que cada um pinte o seu tammaraká de vermelho, enfeitado com penas, e o mande para eles lhes darem o poder de falar. Dirigem-se então para a cabana. O adivinho toma assento em lugar elevado, e tem junto de si o tammaraká ficado no chão. Os outros então fincam os seus. Dá cada qual os seus presentes ao adivinho, como sejam flechas, penas e penduricalhos para as orelhas, a fim que o seu tammaraká não fique esquecido. Uma vez todos reunidos, toma o adivinho cada tammarakás, de per si, e o defuma com uma erva, a que chama bittin. Leva depois o tammaraká à boca, chocalha-o e lhe diz: *'Nee kora (nheen coire)*, fala agora e deixa-te ouvir; estás aí dentro?’. Depois diz baixo e muito junto uma palavra, que é difícil de se saber se é do chocalho ou se é dêle, e todos acreditam que é do chocalho. Na verdade, é do próprio adivinho, e assim faz ele com todos os chocalhos, um após o outro. Cada qual pensa então que o seu chocalho tem grande poder. Os adivinhos exortam-nos depois a que vão para a guerra e apanhem os inimigos, porque os espíritos que estão nos tammarakás tem gana de comer carne de prisioneiros; e com isto se decidem ir a guerra”. Mal o adivinho Paygi tem transformado em ídolos todos os chocalhos, toma cada qual o seu, chama-o seu querido filho e lhe levanta uma pequena cabana, na qual deve ficar. Dá-lhe comida e lhe pede tudo o que precisa, tal como nós fazemos com o verdadeiro Deus. São esses os seus deuses”. (Staden, 1968 [1557]: 255-256).

Cada uma destas descrições acrescenta elementos para frisar a posição dos *caraibas*, figuras à margem da vida ordenada; eles negam os princípios da vida social porque negam a troca: lingüística (são silenciosos, ou cantam), social (são solitários, ou polígamos, mulheres virgens preparam suas comidas), alimentar (não produzem, recebem bens em excesso). Não vivem nas comunidades, vão e vêm de aldeia em aldeia, são errantes, vagabundos, perigosos porque mediadores entre duas esferas que não deveriam entrar em contato: humanidade e divindade (podem fazer crescer as plantas, como os heróis culturais, que, como veremos, são “grandes *caraibas*”, podem comunicar com os espíritos), vida e morte (podem ressuscitar os mortos, visitam a terra dos mortos).

Neste sentido, concordo com H el ene Clastres, quando ela diz que o estatuto do *carai ba* o coloca fora da sociedade: fora da aldeia, fora do parentesco⁶². Não concordo, porém, com a autora na explicação que apresenta desta marginalidade, como a expressão de uma contradição irredutível, entre o político e o religioso e, portanto, como vocação   destruição da própria sociedade. Se considerarmos a *dimensão ritual* da fala e da a o do *carai ba*, a descrição de seus atributos e, sobretudo, de sua atuação, pode adquirir uma significação diferente.

Errantes e solitários, os *carai bas* não podem parar em lugar nenhum pois, encarnando um plano outro do da vida social, eles destruiriam a ordem estabelecida. E é justamente isto que eles fazem *periodicamente*: de tempo em tempo, as comunidades se preparam a receber a visita dos grandes xamãs, que interrompem temporariamente sua eterna peregrinação, irrompem na vida ordenada e a subvertem. Quando chegam nas aldeias, instauram a anti-ordem.

  este, a meu ver o sentido a dar às “festas dos feiticeiros”, que são, justamente, festas, rituais, como intuiu Vainfas, e não, como quer Métraux, os “sintomas precursores de uma migração   Terra sem Mal” (Métraux, 1979:183). Já as descrições de Cardim, Nóbrega, Anchieta e Azpilcueta Navarro fornecem muitos elementos descritivos destas festas. Ma   Jean de Léry quem nos dá a descrição mais completa e sugestiva. Por isso, apesar dela ser a fonte mais conhecida e inúmeras vezes citada sobre as cerimônias tupinambá, vale a pena transcrevê-la integralmente:

“Certos intérpretes normandos⁶³, há muito residentes no país, disseram-me que os nossos Tupinambá costumavam reunir-se com grande solenidade de tr s em três ou de quatro em quatro anos; achei-me por acaso em uma dessas reuniões e eis o que me foi dado observar.

Certa vez, ao percorrermos o país, eu, outro francês chamado Tiago Rousseau e um intérprete, dormimos uma noite na aldeia de Cotina; de

⁶² Esta colocação “fora do parentesco” vem de uma informação de Pedro Lozano, segundo o qual os *karai* dos Guarani não teriam pai terrestre (*História de la Conquista del Paraguay, Rio de la Plata e Tucumán*, Buenos Aires, 1873-75, p.403, apud, Clastres, H., 1978: 41). Não utilizo aqui esta informação, mas considero as fontes suficientemente claras a respeito do *status* marginal do *carai ba*.

⁶³ A fascinante história dos *truchements*, os rapazes normandos colocados nas aldeias indígenas pelos marinheiros para servir de intérpretes, que foram os informantes de todos os viajantes franceses (e também de Montaigne), mereceria uma pesquisa mais aprofundada (Jacques Meunier, 1999, e Ch.-André Julien, introdu o a Thevet, *Les singularitez*).

madrugada, ao retomarmos a marchas, vimos chegar de todos os lados os selvagens da vizinhança, os quais foram reunir-se em número de quinhentos a seiscentos numa grande praça. Paramos então e voltamos para saber o objetivo da assembléia; nisto os silvícolas se separaram subitamente em três bandos. Os homens recolheram-se a uma casa, as mulheres entraram noutra e as crianças numa terceira. Como vi doze ou treze *caraiabas* entre eles, suspeitei algum acontecimento extraordinário e convenci meus companheiros a permanecerem ali até averiguá-lo.

Antes de se separarem das mulheres e meninos, os *caraiabas* proibiram severamente de sair das casas em que se encontravam; aí também nos encerraram. Já havíamos começado a almoçar sem nada perceber ainda do que pretendiam os selvagem, quando principiamos a ouvir na casa dos homens, a qual distava talvez trinta passos daquela na qual estávamos, um murmúrio surdo de rezas; imediatamente as mulheres, em números de quase duzentas, se puseram todas de pé e muito perto umas das outras. Os homens pouco a pouco erguiam a voz e os ouvíamos distintamente repetir uma interjeição de encorajamento: - *he, he, he, he*. Mais ainda nos espantamos, porém, quando as mulheres, por seu turno, a repetiram com voz trêmula: -*he, he, he, he*. Assim aconteceu durante um quarto de hora e nós não sabíamos o que fazer. Ao mesmo tempo urravam, saltavam com violência, agitavam os seios e espumavam pela boca até desmaiar como vítimas de um ataque epilético; por isso não me era possível deixar de acreditar que se tivessem tornado repentinamente possuídas do Diabo.⁶⁴ Também os meninos se agitavam e se torturavam no aposento em que se achavam encerrados e, embora já freqüentasse os selvagens há mais de seis meses e estivesse até certo ponto acostumado com seus costumes, confessarei que tive medo; ignorando o fim disso tudo, desejei achar-me longe dali. Ao cessarem o ruído e os urros confusos dos homens, calaram-se também as mulheres e os

⁶⁴ Tanto etnólogos como Métraux e Clastres, que estudaram esta descrição do ritual dos “feiticeiros”, quanto Sérgio Milliet, em sua tradução para o português, incompreensivelmente esqueceram um trecho do texto de Léry que, na minha opinião, dá o sentido a toda a longa descrição: é a assimilação ao sabá que, ao contrário, Laura de Mello e Souza comenta detalhadamente (1993: 162ss). Evidentemente, para uma certa etnologia ‘purista’, o trecho não apenas não era importante, como francamente inoportuno. Do longo trecho “esquecido” transcrevo aqui apenas uma pequena parte, essencial para inserir a observação etnográfica de Léry no contexto mais amplo da demonologia no interior da qual o ritual gentilício é lido: “Diz Bodin que não se faz assembléia entre eles [os feiticeiros europeus que fizeram o pacto com o Diabo] onde não haja dança, e pela confissão de algum feiticeiro, que ele nomeia, eles dizem dançando ‘Har Har’ (que é o He He dos selvagens), salta aqui, salta lá; os outros respondem ‘Sabbath, Sabbath’, ou seja, a festa e o dia do repouso, levantando as mãos, para dar testemunho de alegria, e que de bom grado eles servem e adoram o Diabo. E assim para contrafazer a adoração que é devida a Deus, que fez a lei, comandando aos Israelitas de levantar as mãos para ele, e que eles se alegrassem na sua presença. Considerando estas coisas, concluí que os mestres de uns são os mestres dos outros, a saber, que as mulheres brasileiras, entre as quais há também feiticeiras, chamadas *Mossen-y-gerre*, e aqueles que fazem esta profissão infernal do lado de cá são conduzido por um mesmo espírito de Satã, sem que a distância dos lugares, nem a longa passagem pelo mar impeça ao Pai da Mentira de trabalhar aqui e lá entre aqueles que são liberados para isso pelo justo julgamento do Senhor”.

meninos; mas voltaram todos a cantar, mas dessa feita de um modo tão harmonioso que o medo passou e tive o desejo de tudo ver de perto. Quando quis porém sair, para aproximar-me do lugar do festim, não só me obstaram as mulheres, mas ainda o nosso intérprete o qual, vivendo embora nesse país há seis ou sete anos, nunca se atrevera a meter-se entre os índios durante tais cerimônias e considerava que se eu o fizesse correria grande risco. Hesitei por um instante, mas como não me pareciam suficientes as razões do intérprete e eu confiava na amizade dos bons velhos da aldeia em que habitara durante quatro ou cinco meses, arrisquei-me a sair, aproximando-me do lugar de onde vinha a cantilena. Como as casas dos selvagens são em geral compridas, abauladas no teto e cobertas de ramos cujas pontas tocam o solo, abri com as mãos um buraco para ver a coisa a vontade. Ao mesmo tempo fiz sinal com os dedos aos meus companheiros que se animaram a virem ter comigo e os três entramos na habitação. Ao contrário do que afirmara o intérprete não se incomodaram os selvagens conosco, conservaram-se em seus lugares e continuaram as suas cantorias, em vista de que eu e meus companheiros nos acomodamos em um canto a fim de contemplar sossegadamente a cena.

Ao falar das danças por ocasião das cauinagens prometi escrever também suas outras espécies de danças. Unidos uns aos outros mas de mãos soltas e fixos no lugar, formam roda, curvados para a frente e movendo apenas a perna e o pé direito; cada qual com a mão direita na cintura e o braço e a mão esquerda pendentes, suspendem um tanto o corpo e assim cantam e dançam. Como eram numerosos formavam três rodas, no meio das quais se mantinham três ou quatro *caraibas*, ricamente adornados de plumas, cocares, máscaras e braceletes de diversas cores, cada qual com um maracá em cada mão. E faziam ressoar estas espécies de guizos feitos de certo fruto maior do que um ovo de avestruz. Só poderia dar uma idéia exata desses *caraibas* comparando-os aos frades pedintes que enganam a nossa pobre gente e andam de lugar em lugar com relicários de Santo Antônio ou de São Bernardo ou com outros objetos de idolatria. Os *caraibas* não se mantinham sempre no mesmo lugar como os outros assistentes; avançavam saltando ou recuavam do mesmo modo e pude observar que, de quando em quando, tomavam uma vara de madeira de quatro ou cinco pés de comprimento, em cuja extremidade ardia um chumaço de petum e voltavam-na acesa para todos os lado soprando a fumaça contra os selvagens e dizendo: “para que vençais os vossos inimigos recebei o espírito da força”. E repetiam-na por várias vezes os astuciosos *caraibas*.

Essas cerimônias duraram cerca de duas horas e durante este tempo os quinhentos ou seiscentos selvagens não cessaram de dançar e cantar de um modo tão harmonioso que ninguém diria não conhecerem música. Se, como disse, no início dessa algazarra me assustei, já agora mantinha absorto em coro ouvindo os acorde dessa imensa multidão e sobretudo a cadência e o estribilho repetido a cada copla: hê, he ayre, keyrá, keyrayre, eyra, eyre, uéh..

(pentagrama)

E ainda hoje, quando recordo essa cena, sinto palpitar o coração e parece-me estar ouvindo.

Para terminar bateram com o pé direito no chão com mais força e depois de cuspirem para a frente, unanimemente pronunciaram duas ou três vezes com voz rouca: hê, hyá , hyá , hyá.

(pentagrama)

Como eu ainda não entendia bem a língua dos selvagens pedi ao intérprete que me esclarecesse sobre o sentido das frases pronunciadas. Disse-me ele que haviam insistido em lamentar seus antepassados mortos e em celebrar-lhes a valentia; consolavam-se entretanto na esperança de ir ter com eles, depois da morte, para além das altas montanhas, onde todos juntos dançariam e se regozijariam. Havia em seguida ameaçado os goitacazes proclamando, de acordo com os *caraibas*, que haviam de devorá-los, embora esses selvagens sejam tão valentes que nunca os tupinambá os puderam submeter, como já foi dito. Celebravam ainda em suas canções o fato das águas terem transbordado por tal forma em certa época que cobriram toda a terra, afogando todos os homens do mundo, a exceção de seus antepassados que se salvaram trepando nas árvores mais altas do país. Este último ponto, que muito se aproxima das Santas Escrituras tive a oportunidade de ouvir inúmeras vezes. E verossímil que de pais a filhos ouvissem contar alguma coisa do dilúvio universal e do tempo de Noé e tivessem deturpado a verdade, como é hábito dos homens, e isso é tanto mais natural, quanto, como vemos, não tendo nenhuma espécie de escritas, difícil se lhes torna conservar a pureza dos fatos o transmiti-lo; daí terem adicionado a fábula das árvores, tal qual o fariam os poetas.

Voltando aos *caraibas*, devo dizer que nesse dia foram muito bem recebidos pelos selvagens, os quais os trataram magnificamente dando-lhes as melhores iguarias e também, como de costume, bastante cauim. Nós franceses, casualmente envolvidos no bacanal, também aproveitamos o banquete juntos dos mussucás, isto é, dos bons pais de família que dão comida aos viandantes.” (Léry, 1980 [1578]: 209-210, grifo meu).

O sentido ritual destas cerimônias é, a meu ver, o de “grande festa” de renovação cósmica. As fontes dizem que estas cerimônias eram *periódicas* (de ano em ano, segundo Nóbrega e Staden, de três em três ou de quatro em quatro, segundo Léry), e a população se prepara para elas através de uma série de *purificações*: a limpeza dos caminhos, as confissões das mulheres, os “lavatórios de hervas”, a nova pintura dos maracás (se a festa descrita por Staden pode ser considerada parte integrante desta).

Pelo tempo em que o *caraíba* está na aldeia, mantém-se um plano “outro” da norma, uma temporalidade reversível, que se expressa na suspensão das atividades agrícolas, na atualização de uma dimensão em que tudo é dado por si (“não trabalhem mais, porque as flechas irão caçar sozinhas, as plantas crescerão por si”), na interrupção das regras da troca exogâmica (“entreguem as filhas a quem quiserem”) e lingüística (as normas de comunicação são substituídos pelos gritos e, depois, pelos cantos). Em suma, o mito irrompe na história quando o *caraíba* ingressa na aldeia, e esta dimensão “de-historificada” e radicalmente “outra” permite aos velhos tornarem jovens.

Mas nos discursos que o *caraíba* pronuncia “com voz de criança”, ele não convida os índios para o Paraíso Terrestre; ele, simplesmente, inaugura *hic et nunc* uma *inversão temporária* das regras sociais e culturais (trabalho, troca matrimonial e lingüística), que leva à uma paralela inversão simbólica da natureza do viver (os velhos tornam jovens, as plantas crescem sozinhas). É o advento do Caos, que marca o fim da ordem humana e cultural; mas trata-se de um fim ritual, isto é, institucionalizado, mediador de um novo começo, de uma refundação cultural.⁶⁵

Esta refundação dá-se através na narração do mito do dilúvio⁶⁶ através do qual, como veremos, foi fundada a terra atual e que, sobretudo, deu origem a atual humanidade tupinambá.⁶⁷

⁶⁵ Nesta análise da festa, inspiro-me nos trabalhos de Vittorio Lanternari (1976 e 1983) e Victor Turner (1969).

⁶⁶ No que poder-se-ia chamar o “esquema jesuítico” de narração das cerimônias dos *caraíbas* não está mencionado o mito do dilúvio, como em Léry. Entretanto, ao lado da descrição dos feiticeiros aparece sempre, independente destes últimos, o discurso sobre o dilúvio, resumido em poucas palavras por não ser o “discurso correto” das Escrituras:

“Sem (*sic*) alguma notícia do dilúvio, mas muito confusa, por lhe ficar de mão em mão dos maiores, e contam a história de diversas maneiras.” (Anchieta, 1844: 440).

“Têm memória do dilúvio, porém falsamente porque dizem que cobrindo-se a terra de água, uma mulher com seu marido subiram num pinheiro, e depois de minguadas as águas desceram, e desses procederam todos os homens e mulheres” (Nóbrega, *in* Leite, 1954-57, I: 153)

“Este gentio parece que não tem conhecimento do princípio do Mundo, do dilúvio parece que tem alguma notícia, mas como não tem escriptura, nem caracteres, a tal notícia é obscura e confusa; porque dizem que as águas afogarão e matarão todos os homens, e que somente um escapou em riba de um Jenipaba, com uma sua irmã que estava prenhe, e que estes dois têm seu principio, e que dali começou sua multiplicação.” (Cardim, 1978: 102)

Também Staden, logo após da descrição da festa do *pajé*, relata brevemente do dilúvio:

O motivo do desespero das mulheres, que já encontramos em Nóbrega, tem uma formulação idêntica em uma descrição de d'Abbeville, interessante porque junta o elemento ritual com o mítico, e introduz a noção de *cataclismo*:

“ certa estrela chamam os índios januare, cão. É muito vermelha e acompanha a lua de perto. Dizem, ao verem a lua deitar-se, que a estrela late ao seu encaço, como um cão, para devorá-la. Quando a lua permanece durante muito tempo escondida durante o tempo das chuvas, acontece surgir vermelha como sangue da primeira vez que se mostra. Afirmam então os índios que é por causa da estrela januare que a persegue para devorá-la. Todos os homens pegam então seus bastões e voltam-se para a lua batendo no chão com todas as forças e gritando, *eicobé cheramoin goé, goé, goé, eicobé cheramoin goé*; “au, au, au, boa saúde, meu avô, au, au, au, boa saúde, meu avô.”. Entremente as mulheres e as crianças gritam e gemem e rolam por terra batendo com as mãos e a cabeça no chão.

Desejando conhecer o motivo dessa loucura e diabólica superstição, vim a saber que pensam morrer quando vêem a lua assim sanguinolenta após as chuvas. Os homens batem então no chão em sinal de alegria porque vão morrer e encontrar o avô a quem desejam boa saúde, com estas palavras: *eicobé cheramoin goé, goé, goé, eicobé cheramoin goé*; “au, au, au, boa saúde, meu avô, au, au, au, boa saúde”. As mulheres, porém, tem medo da morte e por isso choram e se lamentam.” (d'Abbeville, 1975 [1614]: 247)

Cantar o mito no “tempo fora do tempo”, que é a temporalidade reversível da festa, significa atualizá-lo e, portanto, refundar a realidade e a sociedade tupinambá. Paralelamente, o motivo da guerra e da vingança, valor fundamental da sociedade, lembra ritualmente e refunda o que é o “ser tupinambá”, reabrindo o *tempo* social, se é verdade que, como afirmam Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985: 68-69), a vingança é a memória social que constrói o futuro das gerações.

“Dizem que houve uma vez uma grande enchente em que se afogaram todos os seus antepassados e que alguns se salvaram em uma canoa, outros em arvores altas, o que eu penso deve ter sido o dilúvio”(Staden, 1968 [1558]: 256).

⁶⁷ Há um paralelo interessante com o *Nimogaraí*, a festa apapocuva descrita por Nimuendajú (1987: 89ss) que tem também uma conotação agrária específica, que não encontramos nas fontes sobre os tupinambá, e que caracteriza-se como uma festa de ano novo. Não quero estabelecer um identidade entre antigos e modernos “tupi-guarani”, procedimento que critico em outros autores com relação ao conjunto cultural da Terra sem Males. Apenas, o paralelo poderia servir aqui de apoio à presença, nas terras baixas sul-americanas, do elemento “festa periódica de renovação do mundo”. Fica para uma pesquisa futura a busca destes elementos junto a outros grupos, e suas relações eventuais com as manifestações “proféticas”.

E a promessa de reencontrar os antepassados “além das montanhas”? Este é o argumento fundamental em prol de minha hipótese, ou seja, que estes rituais são uma festa de renovação, e não sintomas da migração em busca da Terra sem Mal.

As fontes (escassas) sobre a migração “profética” tupinambá mostram que estes pretendiam alcançar em vida seu Paraíso. Neste contexto ritual, ao contrário, está claro que o reencontro com os antepassados dar-se-á apenas *depois da morte*. Outras fontes insistem neste ponto: por exemplo Thevet, na descrição dos rituais funerários, nos oferece outro pormenor sobre os *caraibas*, que conhecem a terra dos mortos:

“Choram homens e mulheres, alguns deitados em suas redes, outros sentados no chão e abraçando-se uns aos outros, como se pode ver na gravura, enquanto diziam em sua língua: “Como nosso pai e amigo era bom! Como era valente na guerra! Quantos inimigos ele derrotou e matou! Era um homem muito forte! Trabalhava na roça e sempre trazia muita caça e muito peixe para nos alimentar. Morreu, ai de nós! Nunca mais o veremos, a não ser depois da nossa morte, quando o encontraremos na terra que nossos pajé contam que viram, etc”. (Thevet, 1978 [1557]: 140).

d’Abbeville:

“Acreditam que suas almas, que sabem ser imortais, ao se separarem do corpo vão para além das montanhas, onde se encontra o antepassado, o avô, num lugar chamado wajupia [ouäioupia no texto francês], aí, no caso de uma vida conforme aos bons costumes, vivem eternamente suas almas como num paraíso, saltando, cantando e divertindo-se sem cessar (...) Julgam-se tanto mais honestos quanto maior número de prisioneiros massacraram; e consideram uma vida boa a que se gasta na guerra, na exibição da valentia e a hostilidade encarniçada contra os inimigos; e acham covardes e efeminados os que não têm ânimo para isso; êsses vão ter com Jurupary, que os atormenta eternamente.” (d’Abbeville, 1975 [1614]: 252).

Nóbrega:

“Não têm conhecimento da glória, nem do inferno; somente dizem que depois de merrer irão descansar num bom lugar.” (Nóbrega, *in* Leite, 1954-57, I: 153).

d’Evreux:

“Pensam que as almas dos bons, vão para um lugar de repouso, onde dançam constantemente sem nada lhes faltar.” (d’Evreux, 1929 [1874]: 294).

Léry:

“Entretanto, ainda alguma luz atravessa as trevas de sua ignorância. Acreditam não só na imortalidade da alma, mas ainda que, depois da morte, as que viveram dentro das normas consideradas certas, que são as de

matarem e comerem muitos inimigos, vão para além das altas montanhas dançar em lindos jardins com as almas de seus avós. A contrário as almas dos covardes vão ter com Ainhã, nome do diabo, que as atormenta sem cessar.”(Léry, 1980 [1578]: 207, grifo meu)

A cerimônia descrita por Léry mostra que, junto à reafirmação da identidade tribal, originada no passado mítico que o momento festivo reatualiza, há a confirmação de que a dimensão mítica fica para sempre separada da realidade presente: os mortos não podem voltar, os vivos não podem reunir-se a eles, senão passando pela mesma experiência. Se é verdade que a meta das migrações tupinambá, pelo menos daquela de que temos registro, era esta terra (que é uma terra de mortos), isto lança uma luz específica sobre o sentido das migrações tupinambá, que está num plano “outro” da realidade.

Resumindo, as grandes cerimônias dirigidas pelos *caraiabas*, se minha interpretação é correta, seriam festas periódicas⁶⁸ de renovação cósmica e social, que reconduzem a realidade a uma fase absoluta de novo começo e resolvem, através dos instrumentos da simbologia mítico-ritual, o risco de “fim do mundo”, que os mitos deixaram em aberto, como vimos no caso da estrela-juanuaire e como veremos nos mitos cosmogônicos. Assim, é o próprio grupo que constrói, ritualmente, o fim do mundo, para poder refundar este mesmo mundo. Este momento caótico, mítico, termina ao terminar a festa. Encerrando-se o ritual, o *caraiaba* - que constituía a garantia da presença desta dimensão mítica e fundadora - tem que ir embora, recomeçando sua eterna andança.

Cosmogonia e Catástrofe entre os Tupinambá

Como em muitas outras mitologias sul-americanas, também na dos Tupinambá existe o motivo mitológico dos cataclismos que destruíram os mundos anteriores e deram origem ao atual. Todas as fonte antigas referem-se ao dilúvio, mas no que diz

⁶⁸ Seria preciso realizar uma pesquisa pontual em busca do caráter específico desta periodicidade, talvez agrária (ligada aos períodos de esgotamento do solo para a atividade agrícola) ou talvez astral (como poderia indicar o mito da estrela-*januaire*).

respeito ao conjunto mitológico tupinambá, a documentação mais rica encontra-se na *Cosmographie Universelle*, de Thevet

“O primeiro conhecimento que estes selvagens têm do que está acima da terra é de um que chamam Monan, a quem eles atribuem a mesma perfeição que nós atribuímos a Deus: dizem que é sem começo nem fim, sendo de todos os tempos, e que criou o céu, a terra e os animais e pássaros que aí estão, sem porém mencionar o mar, nem Aman Atouppave, que em sua língua são as nuvens. Dizem que o mar foi feito por um acidente que ocorreu na terra, que antes era unida e achatada, sem montanhas, e produzia tudo o que era necessário para os homens. Ora, a razão pela qual foi feito o mar é a seguinte: como os homens viviam a seu prazer, gozando do que a terra produzia, ajudada pelo orvalho de céu, aconteceu que eles esqueceram a maneira correta de se comportar, e viveram desordenadamente” (Thevet, 1953 [1575]: 38).

Vale a pena observar que o cosmógrafo procura, na crença dos “outros”, algo que seja reconhecível: o Deus com as características judaico-cristãs; com efeito, este Monan é o Deus do Gênesis.⁶⁹ Por outro lado, não necessariamente esta versão bíblica de Monan é apenas uma leitura do franciscano; é possível que seja mais um produto daquela “tradução” observada nos primeiros capítulos, ou seja, as características do Deus cristão, do qual falam viajantes e missionários, já são incorporadas à mitologia.

A primeira seqüência do mito apresenta uma realidade geográfica estruturalmente diferente da normal: uma terra “unida e achatada”, sem montanhas nem mar. Ela parece pertencer à esfera do *continuum* indiferenciado. Paralelamente, a mensagem mítica remete à dimensão indiferenciada também no que diz respeito à ordem econômica e social: os homens se alimentam do que a terra produz espontaneamente e vivem “desordenadamente”, o que equivale a negar as regras culturais do trabalho e do comportamento sexual determinado pelas regras do parentesco.

“Eles caíram num tal loucura que começaram a desprezar Monan, que então morava entre eles e os freqüentava com grande familiaridade. Monan, vendo a ingratidão dos homens, sua maldade e seu desprezo para com ele, que os tratara tão bem, afastou-se, e fez descer Tata, o fogo, que queimou e consumiu tudo o que havia na face da terra. Este fogo foi tão forte que

⁶⁹ Voltarei no último capítulo à procura das “crenças” indígenas pelos religiosos.

baixou a terra de um lado, a enrugou de outro, de maneira que ela ficou do jeito que é hoje, com vales, com amplos descampados e campos bonitos. Ora, de todos os homens, sobreviveu só um, que se chamava Irin-Magé, que Monan transportara no Céu ou em outro lugar para evitar o furor do fogo.” (*Ibid.*)

O indiferenciado sociológico, representado pela vida desordenada e “natural” dos primeiros homens, provoca - no plano cósmico - a descida de um fogo celeste (excessivo e destruidor) na terra: o incêndio. Este primeiro cataclismo cósmico - que se expressa em uma conjunção imediata entre alto e baixo (céu e terra) - *funda*, por um lado, o *discreto geográfico* (“a terra assim como a vemos”) e, por outro, o *discreto sociológico* (a subida ao céu de Irin-Magé, que subtrai ao contínuo primordial uma unidade da qual originar-se-á a nova estirpe). A destruição da primeira humanidade codifica também a impossibilidade de viver desconhecendo as regras culturais.

“Vendo que tudo estava sendo destruído, Irin-Magé, entre lágrimas e suspiros, falou para Monan: ‘Queres também destruir o Céu e suas belezas? E onde será então nossa casa? Para que hei de viver sem ninguém que me seja igual?’ A essas palavras, Monan foi tomado pela compaixão e, querendo por remédio ao mal que fizera à terra por causa dos pecados dos homens, fez chover com tanta abundância que todo o fogo foi apagado, e não podendo as águas voltar para o céu, ficaram e começaram a correr em vários lugares da terra, e foram chamadas Paranan, que é o que chamamos mar. E para que vocês saibam que estes selvagens não são tão bestas e que a natureza deu a eles alguma racionalidade nos discursos sobre as coisas naturais, eles dizem que o mar é assim amargo e salgado porque a terra foi reduzida em cinzas pelo fogo enviado por Monan, provocando este gosto desagradável do Paranan, o mar que corre em volta da terra” (*Ibid.*: 38-40)

A água celeste enviada pelo Criador opõe-se estruturalmente ao fogo celeste, destruidor, pois expressa-se nas modalidades benéficas da chuva. Desta segunda conjunção entre céu e terra origina-se outra realidade geográfica “certa”: o mar.

“Vendo que a terra voltara à sua primitiva beleza e que o mar embelezava sua face, cercando-a por todos os lados, Monan pensou que todas estas belezas não poderiam ficar sem ninguém que as cultivasse: chamou Irin-Magé, a quem doou uma mulher para que repovoasse o mundo de homens melhores do que foram os primeiros habitantes da terra. Eles dizem que deste Irin-Magé vieram todos os homens que habitavam a terra antes do grande dilúvio de que falarei prosseguindo este discurso. Este Irin-Magé seria um grande *caraíba*, que eles têm como seus profetas, assim

como para os Turcos Maomé, e por essas coisas maravilhosas que ele fez chamaram-no Maire-Monan”. (*Ibid.*: 40)

Finalmente, o dom da mulher, ou seja, a origem da esposa em uma esfera “outra”, estabelece as regras da exogamia. Em apresentar o filho de Irin-Magé, a mitologia define a importância, na cultura tupinambá, do ser *caraíba*, ou pagé. Segue a narração da história de Maire-Monan, personagem ambíguo, capaz de fazer coisas maravilhosas mas também perigoso e arrogante, até a morte dele, queimado pelos homens. A propósito deste grande *caraíba*, Thevet anota:

“...de maneira que, vendo que nós sabemos fazer mais coisas do que eles e nossos feitos são muito admirados, eles dizem que nós somos os verdadeiros filhos e sucessores de Maire-Monan, e que sua verdadeira raçaolveu-se para as nossas terras, enquanto eles foram castigados pelo dilúvio, por causa de sua maldade contra este segundo Maire-monan” (*Ibid.*: 41).

Esta definição dos franceses como os “verdadeiros filhos de Maire-Monan” encontra vários paralelos no próprio Thevet e em outros autores, sobre a identificação dos europeus com os personagens mitológicos.⁷⁰ Ou seja, o mito se abre à incorporação da alteridade; tanto sua presença quanto sua superioridade são colocadas no plano da meta-história, do “já decidido” do mito, fundadas junto com o mundo. Esta fundação mítica, presente nestes como em muitos mitos sulamericanos, faz com que esta presença e esta superioridade não sejam absolutamente “outras”, mas remetam a uma opção nativa, errada talvez, mas realizada dentro do mundo indígena, feito para os indígenas .

⁷⁰ “Logo que esta terra foi descoberta (o que se deu, conforme dissemos, no ano de 1497, por ordem do rei de Castela) estes selvagens, admirados de ver os cristãos que lhe pareceram estranhísimos tanto na aparência quanto no procedimento, acreditaram que os mesmos fossem profetas, passando a reverenciá-los como deuses, mas quando a canalha viu que os cristão adoeciam, morriam e estavam sujeitos às suas mesmas paixões, começou a desprezá-los e maltratá-los sistematicamente, estendendo este procedimento aos colonos que depois se estabeleceram entre eles, espanhóis e portugueses na sua maioria. (...) Os índios, além disso deixaram de chamar o branco de *caraíba*, que significa 'profeta' ou 'semi-deus', preferindo chamar-nos, desdenhosa e infamantemente, de *mair*, nome de um de seus antigos profetas que eles detestam e tratam com desprezo.” (Thevet, 1978 [1558]: 100)

Anchieta, ao narrar o mito de Sumé, que veremos mais adiante, acrescenta:

“O outro homem chamava Maira que dizem lhes fazia mal, e era contrário de Cumé; e por esta causa os que estão em guerra com os portugueses, se lhes chamam Maira”. (...) “Todas estas invenções que um vocabulo geral chama *caraíba* que quer dizer como couza santa; e por esta couza puzeram aos portugueses este nome logo que quando vieram, tendo-os por couza grande, couza do outro mundo, por virem de tão longe por cima das aguas.” (Anchieta, 1844: 440).

Voltamos ao mito, que o franciscano relata a partir de sua leitura e tradução, ou seja, inserindo a narrativa no sistema significativo constituído pela história bíblica que ele acredita que os selvagens conheçam, na base da idéia da passagem pema América dos apóstolos ou das tribos perdidas de Israel:

“O dilúvio, que estes bárbaros cantam e do qual me falaram muitas vezes, foi, em sua opinião, geral e universal. Dizem que Sommay, grande pagé e *caraíba*, descendente daquele que queimaram, tinha dois filhos, um chamado Tamendonare e o outro Ariconte, que eram de diferente complexão e natureza, e por isso um odiava mortalmente o outro. Olha como esta boa gente se aproxima à Escritura! Tamendonare era um homem de família, tinha mulher e filhos e cultivava a terra. Ariconte, ao contrário, só gostava de guerra e pensava apenas em subjugar todos seus vizinhos, principalmente seu irmão” (Ibid. : 43)

Um dia Ariconte traz da guerra um braço do inimigo e com ele ameaça o irmão, zombando de sua falta de coragem e valentia na guerra. Na briga que segue, Ariconte, indignado, joga o braço contra a porta da casa do irmão, mas neste momento a aldeia inteira é levantada até o céu, enquanto os dois ficam na terra:

“Vendo isso, Tamendonare, por medo ou por raiva, bateu tão forte no chão que de lá jorrou um jato de água tão alto, que em pouco tempo ultrapassou colinas e montanhas e chegou à altura das nuvens, e lá ficou, até que a terra foi toda inundada. Na esperança de se salvar, os dois irmãos subiram na montanha mais alta do país, e aí subiram nas árvores, juntamente com suas esposas: Tamendonare subiu com sua mulher numa árvore chamada Pindona (...) e Ariconte numa árvore chamada Genipar, esperando de lá que as águas baixassem. Ariconte deu o fruto deste à sua mulher dizendo: ‘quebre este fruto e deixe-o cair’. Com isso, souberam que ainda não era tempo de descer, porque as águas estavam ainda muito altas. Eles dizem que neste dilúvio todos os homens morreram afogados, fora dos dois irmãos e suas esposas, dos quais descenderam dois diferentes povos, depois de dilúvio chamado Tonassearres: os Tupinambá e os Tonayatz Hoyanans, chamados Tominous, que estão permanentemente em guerra entre eles; de maneira que quando os Tupinambá querem glorificar-se com seus companheiros e vizinhos, dizem ‘nós somos descendentes de Tamendonare, e vocês de Ariconte, como dizer que Tamendonare era mais homem de bem do que Ariconte.’” (Ibid: 44-45)

O cataclismo, provocado pela água ctônica, contrapartida terrestre do fogo celeste destruidor, tem valor fundante aqui também. Os irmãos escapam do dilúvio opondo à conjunção imediata entre céu e terra (o jato anormal de água) a mediação “certa” (sobem nas árvores). Suas estirpes serão aquelas dos Tupinambá e dos

“inimigos”, o que Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1986) chamam de “átomo de vingança”, elementos mínimos necessários e suficientes para a construção da temporalidade.

Os mitos cosmogônicos mostram então a função fundadora da catástrofe: ela modifica a realidade caótica primordial, introduzindo nela os elementos que caracterizam a sistematização ordenada do cosmos. Do primeiro incêndio nasceu a terra “assim como ela é”, do primeiro dilúvio escaparam os primeiros Tupinambá. A análise estrutural mostra que a catástrofe acontece quando há uma conjunção entre polaridades que devem ficar separadas (céu e terra, alto e baixo, fogo celeste e água ctônica). Entendemos assim por que a cor vermelha da lua provoca o medo da morte: se os dois astros se aproximarem excessivamente, será a catástrofe.

A cosmogonia tupinambá, então, deixa aberta a possibilidade de outro cataclismo⁷¹, mas não a prevê, como no caso dos Apapocuva, e aqui está outra profunda diferença entre os dois conjuntos mítico-rituais que frequentemente foram identificados. Restaria a perguntar quais são as razões históricas que levaram os Apapocuva a construir o mito da futura destruição do mundo.

Permanecendo no âmbito da mitologia tupinambá, podemos dizer que o fim do mundo existe em duas modalidades diferentes nesta cultura:

- como ato de fundação mítica da ordem geográfica e social;
- como risco, cósmico e antropológico, permanente a controlar através do ritual (a “grande festa dos *caraibas*”)

Uma outra série de mitos que podem nos ajudar a entender o sentido da dialética entre catástrofe e refundação referem-se ao herói mítico Sumé, o grande *caraíba* que os evangelizadores assimilaram rapidamente à São Tomé, numa “aventura semântica” muito parecida com a do termo *maira* e *caraíba*, que acabaram por indicar os europeus:

“Eles dizem que São Tomé, que chamam Zomé, passou por aqui. Isto lhes foi dito por seus antepassados. E que suas pegadas estão marcadas na

⁷¹ Concordo aqui com a idéia de Lawrence Sullivan, de que o processo de criação não está terminado: “Apesar de eternas e indestrutíveis, as realidades primordiais são em última instância questionáveis e, mediante imagens de crises cósmicas (dilúvio, incêndio, petrificação, ocultamento do primeiro universo), as realidades primordiais estão submetidas à crítica.” (Sullivan, 1988: 618).

boca de um rio, as quais eu fui ver para ter certeza da verdade, e vi com meus próprio olhos quatro pegadas muito claras, com seus dedos, que às vezes o rio cobre quando está cheio. Dizem também que quando deixou estas pegadas estava fugindo dos índios que queriam matá-lo a flechadas, e chegando ao rio, este se abriu para deixá-lo passar até o outro lado sem se molhar, e daí foi para a Índia. Contam também que quando os índios queriam flechá-lo, as flechas voltavam para eles, e os matos abriam caminhos para deixá-lo passar.” (Nóbrega, *in* Leite, 1954-57, I: 155)

Thevet nomeia apenas Soymay como “grande *caraíba*”, pai de Tamendonare e Ariconte. Mas nas *Singularidades*, o cosmógrafo fala de um *caraíba* que ensinou aos homens o uso do fogo e das raízes de mandioca:

“Após termos sido assim recepcionados, levou-nos o chefe à uma laje de cerca de 5 pés de comprimento, na qual se viam umas ranhuras que pareciam ter sido feitas por uma vara ou um bastão, e as marcas de dois pés, que os indígenas afirmam ser de seu grande *caraíba*, ao qual reverenciam como os Turcos a Mafoma, dizendo que foi ele quem lhes ensinou a fazer e a usar o fogo, e a como plantar raízes, a eles que antes viviam apenas de folhas e ervas, quais animais”. (Thevet, 1978 [1557]: 90)

E, na *Cosmographie*, o autor acrescenta:

“E têm esses pobres selvagens a louca crença de que, se a pedra lhes fosse roubada ou quebrada, seria a ruína e aniquilação de todo o seu território” (Thevet, 1953 [1575]: 60).

De novo o cataclismo; as palavras de Thevet podem confirmar a análise da cosmogonia tupinambá: a catástrofe universal não pertence apenas ao passado mítico, ela pode acontecer de novo e, significativamente, acontecerá se for retirada a pedra. Esta última constitui o signo da passagem do herói fundador dos traços culturais tupinambá (um *caraíba*) e, paralelamente, é o signo de sua separação do mundo dos homens, de sua viagem para o outro lado do mar. Ela é, então, a garantia do fim do tempo em que homens e heróis viviam juntos e a realidade não se definia ainda como totalmente humana. Portanto, a pedra de Sumé é o símbolo da disjunção definitiva entre os dois mundos (o humano e o não humano) e os dois tempos (o mítico e o histórico): retirar a pedra simboliza a retirada do termo de separação que mantém a distância certa entre duas esferas, simboliza, finalmente, a conjunção imediata (como aquela entre lua e estrela-januaire) e, por isso mesmo, a catástrofe.

Para as sociedades tupinambá chegou o momento em que a realidade e a história começaram a tornar-se irreversivelmente outras daquelas fundadas pelos

mitos e refundadas periodicamente pelos rituais. No território tupinambá penetrou um elemento que mitos e ritos não previam: os europeus. Começou assim um longo e articulado processo que explorou várias possibilidades e estratégias de construção conceptual do outro e de revisão do eu, a partir de situações históricas específicas e tendo em vista o universo simbólico fundador do mundo.

Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1986) mostraram como a maneira de objetivar o outro e o eu e, ao mesmo tempo, construir o tempo é, para os Tupinambá, a vingança. Tentei mostrar que outra maneira de construir o ser tupinambá no tempo é a festa, que evita a catástrofe e funda a temporalidade, também através a projeção da vingança na eternidade do mito.

Quando na historia tupinambá penetrou o branco, a cultura elaborou diferentes maneiras de lidar com ele: uma foi a guerra e o reajuste do sistema de alianças e conflitos, onde portugueses e franceses foram inseridos na trama complexa das guerras intertribais, modificando, porém, o sentido das mesmas (cf. Monteiro, 1994, cap. I e *passim*). Outra foi a fuga, como atestam Gabriel Soares de Sousa, d'Abbeville e d'Evreux. Outra foi "mitológica"; novos mitos codificaram a superioridade dos brancos, os verdadeiros descendentes de Maire-Monan, como diz Thevet, ou os que tiveram a sorte de escolher, quando da opção mítica, o machado de ferro, como diz d'Abbeville.⁷²

Uma última estratégia é a mais radical, pois implica na revisão total da cosmologia e na construção de um novo mundo. Esta construção deve passar, necessariamente, pela catástrofe. Como diz Sullivan, ao falar do "profetismo" indígena, a presença do poder colonial foi o desafio à maneira indígena de entender a criação. As populações nativas responderam à provocação reinterpretando a devastação em termos de catástrofe cósmica que destruiu o mundo. A existência

⁷² "Reconhecem seu estado miserável e o atribuem ao fato de seu antepassado ter escolhido a espada de madeira e recusando a de ferro. E dizem que a nossa felicidade provém de ter o nosso aceito a espada de ferro; isso é que nos tornou herdeiros do verdadeiro conhecimento de Deus, das artes, das ciências, das indústrias e outros bens que possuímos. E isso fez de nós os mais velhos e deles os mais moços, quando inicialmente era o contrário." (d'Abbeville, 1974 [1614]: 252. A este respeito, cf. Monteiro, 1999).

cultural (Sullivan diz “espiritual”) no mundo colonial pedia que este mundo acabasse (Sullivan, 1988: 674)

O branco era a alteridade absoluta, o “outro radical”: ele vinha do mar (onde se foi o *caraiíba* Sumé ou o herói Maire-Monan), era poderoso e ambíguo. Seus *caraiibas* traziam doenças ou podiam curar. A terra começava a ser marcada pelas fazendas dos colonos, que organizavam expedições de aprisionamento de escravos. O próprio sistema da guerra e da vingança se alterou profundamente, pela presença das armas de fogo e, sobretudo, porque os prisioneiros começaram a ser comprados e vendidos como escravos, ao invés de que sacrificados no terreiro (Monteiro, 1994: 29ss).

O mundo estava se tornando outro. Foi como se a pedra de Sumé tivesse sido removida; caía a garantia simbólica da separação: humanidade e extra-humanidade se aproximam de forma imediata e, portanto, catastrófica. O caos mítico e seus personagens voltavam (daí o nome de *caraiíba* que os portugueses receberam, ou o de *maira* para os franceses) mas estes personagens não eram aqueles previstos nos mitos: eles não eram tupinambá.⁷³ O que era um mundo fundado para os Tupinambá estava agora marcado por uma presença que agia sem ou contra os índios, que se encontraram, portanto em uma posição de alteridade para com a realidade: foi a crise, a perda do mundo.⁷⁴ É só pensar nas palavras do velho cacique Jacupen do qual fala d’Evreux: o mesmo cacique que conta talvez da única migração em busca do Paraíso, a de 1609 no Maranhão. A realidade da qual o velho fala é uma realidade de profunda crise: guerras, perseguições dos inimigos (Tupinambá, e, sobretudo, *Peros*), falta de ferramenta, subversão das regras sociais, onde os *caraiibas* brancos não querem mulheres e os filhos acabam por ensinar aos pais as verdades religiosas.

Os mitos fornecem os símbolos para pensar a nova situação. Por outro lado, os ritos apresentam a possibilidade de modificá-la. A realidade tupinambá, portanto,

⁷³Em um sentido um pouco diferente do apresentado aqui, também Eduardo Viveiros de Castro releva esta lógica classificatória que preside à designação dos padres jesuítas e dos brancos em geral como *karaiiba* ou *Mair*, e acrescenta: “Os europeus vieram partilhar um espaço que já estava povoado pelas figuras tupi da alteridade: deuses, afins, inimigos, cujos atributos se intercomunicavam” (Viveiros de Castro, 1992:32).

⁷⁴ Sobre a “perda do mundo” característica dos apocalipses psico-patológicas e culturais, cf. De Martino, 1977.

precisou ser refundada: a tradição conhecia a maneira de fazê-lo, através do ritual da grande festa dos *caraíbas*. Sendo porém a crise de ordem cósmica, o ritual foi revisto, modificado, cumprindo uma função diferente daquela tradicional: não mais temporário, mas total, não mais mediador de uma volta à realidade costumeira, mas absoluto, de maneira a proporcionar a inauguração de uma nova realidade; o que era um meio se tornou um fim (e o fim), carregando uma função salvífica que colocava a única possibilidade do ser em um lugar outro, e, pelo menos em alguns casos, tão outro que acabou sendo fora da história, um lugar de mortos.

O rito que lembrava a origem da sociedade e afastava o perigo do fim do mundo se torna a migração, aproximando o fim. A estrutura do ritual se transforma para cumprir esta nova função: a ordem não é mais quebrada de uma forma temporária, mas definitiva; o *caraíba* obriga todos a cantar e dançar continuamente, instaurando um clima de festa perpétua. Isto obedece a uma função tríplice:

- negar programaticamente valor às formas de vida costumeira, afirmando, portanto, a não autenticidade do viver;

- antecipar ritualmente a dimensão escatológica, propondo como “já dada” a solução da crise;

- instaurar uma temporalidade reversível, para conferir valor “fundante” ao ato específico da migração (ou da fuga, ou da guerra, enfim, da ação concreta voltada para a modificação da realidade).

Mudando sua função, a migração apresenta-se estruturalmente como uma série de inversões no ritual:

ANTES (RITO)

caraíba migrante

comunidade estável

de-historização relativa

DEPOIS (MIGRAÇÃO)

caraíba estável

comunidade migrante

de-historização absoluta

Mas por que a migração? Por que o projeto escatológico movimentou aldeias inteiras em busca de algo que deve ser procurado em um *lugar* ?

A proposta de Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro é sugestiva: as utopias tupi e jê invertem os princípios sociais em que se baseiam estas sociedades. Os grupos jê, introjetam no espaço das aldeias a totalidade do mundo exterior, os tupi projetam na dimensão temporal, através do motivo da vingança, a essência de sua reprodução. Por isso, os projetos escatológicos jê se dão no tempo, no futuro, enquanto os tupi se dão no espaço, na Terra sem Mal.

A esta hipótese estrutural, poderíamos tentar de acrescentar outras, pertencentes à ordem da história: por exemplo, as migrações em busca de terra fértil, ou decorrentes da fragmentação das aldeias na reconstituição das tramas das alianças e conflitos, são instituições culturais conhecidas entre os Tupinambá⁷⁵. A conhecida descrição de Gabriel Soares de Sousa sobre os movimentos na costa, aquém e além do São Francisco, em época pré-colonial, pode nos ajudar neste sentido:

“Os primeiros povoadores que vivem na Bahia de Todos os Santos e sua comarca, segundo as informações que se têm tomado dos índios muito antigos, foram os tapuias, que é uma casta de gentio muito antigo, de quem diremos ao diante em seu lugar. Estes tapuias foram lançados fora da terra da Bahia e da vizinhança do mar dela por outro gentio seu contrário, que desceu o sertão à fama da fartura da terra e mar desta província, que se chamam tupinaé, e fizeram guerra um gentio a outro tanto tempo quanto gastou para os tupinaé vencerem e desbaratarem aos tapuias, e lhos fazerem despejar a ribeira do mar, e irem-se para o sertão, sem poderem tornar a possuir mais esta terra de que eram senhores, a qual os tupinaés possuíram e senhorearam muitos anos, tendo guerra ordinariamente pela banda do sertão com os tapuias, primeiros possuidores das faldas do mar; e chegando à notícia dos tupinambás a grossura e fertilidade desta terra, se juntaram e vieram de além do Rio de São Francisco, descendo sôbre a terra da Bahia, que vinham senhoreando, fazendo guerra aos tupinaés que a possuíam, destruindo-lhes suas aldeias e roças, matando aos que lhes faziam rosto, sem perdoar a ninguém, até que os lançaram fora da vizinhança do mar; os quais se foram para o sertão e despejaram a terra para os tupinambás que a ficaram senhoreando. E êstes tupinaés se foram pôr em frontaria com os tapuias seus contrários, os quais faziam crua guerra com fôrça, da qual os faziam recuar pela terra adentro, por se afastarem dos tupinambás que os apertavam da banda do mar, de que estavam senhores, e assim foram possuidores desta província da Bahia muitos anos, fazendo guerra a seus contrários com muito

⁷⁵ A teoria da “migração” tupi está sendo questionada por arqueólogos que propõem, na base das datações do radiocarbono, a noção de “expansão”, em época pré-histórica (cf. Noelli, 1996: 7-54). Para os fins do presente trabalho, estas novas teorias não contradizem necessariamente as “migrações históricas” tupinambá, atestadas nas fontes.

esforço, até a vinda dos portugueses a ela; dos quais tupinambás e tupinaés se têm tomado informação, em cuja memória andam estas histórias de geração em geração”.(Soares de Sousa, 1971[1584]: 299-300).

Poder-se-ia pensar que a “migração em busca da terra fértil”, na nova situação colonial, tenha sofrido a transformação semântica em “busca de terra onde viver”. Por isso, mitos, ritos e personagens carismáticos foram relidos, repensados, repropostos com um novo valor “fundante”.

Um outro modelo tradicional é a expedição guerreira. Léry nos informa acerca das dimensões desta, no capítulo sobre “guerra, combate e bravura dos selvagens”:

“Reúnem-se em número de oito ou dez mil, aos quais se agregam muitas mulheres, não para combater mas para carregar as redes, a farinha e os demais víveres e, depois de nomeados os chefes entre os velhos que já mataram e comeram maior número de inimigos, põem-se todos a caminho. (...) marcham todos juntos, parecendo incrível que tanta gente se possa acomodar espontaneamente e se erguer ao primeiro sinal para uma nova marcha. (...) surgem indivíduos armados de uma corneta da grossura de um boé e de quase um pé e meio de largura na extremidade inferior e que chamam inybia. Esses indivíduos tocam no meio das tropas para lhes dar coragem e excitação. Outros carregam pífanos e flautas feitos de ossos dos braços e pernas dos inimigos devorados e não cessam tampouco de tocar durante todo o caminho (...) Vão assim em busca do inimigo por mar e por terra, de vinte e cinco a trinta léguas de distância...”.(Léry, 1980 [1578]: 187-188)

A hipótese da releitura, em chave “cosmológica”, da expedição guerreira faz sentido, se pensarmos que o núcleo fundante do “ser tupinambá”, a guerra e a vingança, se mantém inalterado na projeção escatológica. Ela, portanto, poderia ter sido o modelo da migração “mística”.

Um último elemento a ser levado em consideração é um elemento estranho à cultura nativa tradicional (se é que podemos inferir das fontes algo que possa ser chamado de “cultura nativa”, ou “tradicional”). Trata-se dos descimentos de aldeias inteiras realizados pelos jesuítas para fins de catequese, dentro de um horizonte simbólico “salvacionista” bastante acentuado, como vimos no caso do padre Francisco Pinto. Aqui, como no caso da Santidade de Jaguaribe descrita por Vainfas, poderíamos ter um exemplo de apropriação “para si” de algo que se apresenta em princípio como “outro”: o horizonte escatológico cristão.

Ora, é verdade que a meta da migração foi, pelo menos em um caso, o Paraíso Terrestre, ou, melhor, a “terra dos *caraibas*”, está claro que a utopia tupinambá foi, neste caso, negadora de humanidade, pois esta terra é, como vimos nas fontes, uma terra de mortos. Mesmo quando não temos notícia de que a migração seja em busca da “terra da imortalidade”, a simples presença dos feiticeiros (perigosos mediadores entre esferas que não devem entrar em contato), das danças e dos cantos, mostra esta necessidade de refundação mítica de uma realidade inaceitável. Neste sentido, notamos uma transformação do ritual dos *caraibas*, entre a descrição de Nóbrega e a de Cardim, no sentido de uma radicalização do plano outro instaurado pela festa. Cinquenta anos passam entre uma e outra: o ritual descrito por Cardim não parece mediar uma recuperação do tempo “profano”, mas absolutiza o sagrado: os índios que acompanham o feiticeiro, cantando e dançando, abandonam definitivamente e não temporariamente, suas atividades costumeiras; assim, “morrem de pura fome”, até que o movimento se desfaz ou a “Santidade” é morta.

Neste caso, e neste sentido, acredito com Héléne Clastres que o projeto escatológico da migração seja um projeto voltado para abolição da sociedade: o preço a pagar para continuar a ser tupinambá é o de não ser mais homens. No paraíso não se trabalha, não se nasce, não se morre, continuamente há cantos e danças (as modalidades outras da comunicação): o tempo pára.

Mas não acredito, como H. Clastres, que a crença de poder alcançar com vida o paraíso seja o núcleo fundamental do ser tupinambá, muito menos acredito que todas as manifestações proféticas tupinambá fossem voltadas para este fim. Pelo contrário, as fontes demonstram amplamente que a migração foi uma escolha cultural específica, sugerida pelo universo simbólico e pelas contingências históricas. Uma escolha, entre as possíveis; o caráter “místico” de algumas das migrações (pois o projeto escatológico aponta para um plano não-humano) pode depender da situação colonial específica, que precisaria ser estudada melhor. A bem ver, as notícias sobre as migrações religiosas concentram-se no Maranhão. d’Abbeville e d’Evreux são claríssimos em definir a situação vivida pelos Tupinambá como um momento de forte desespero.

Há outras escolhas em outros lugares; por exemplo a Santidade de Jaguaripe, já em plena situação colonial definida pelo sistema escravista, mostra uma elaboração diferente: permanece o elemento “fim do mundo”, mas não há migração, e sim um projeto utópico que inverte a relação de dominação. Os meios simbólicos para realizar este projeto são tupinambá, mas não apenas, porque a utopia, social e cósmica, não é apenas tupinambá, mas envolve africanos, mamelucos, colonos. Ronaldo Vainfas (1995) mostra claramente que a utilização dos elementos cristãos é funcional à definição de uma identidade construída no interior das missões.

Neste sentido, é necessário estudar melhor a relação entre índios e missionários e as modalidades de pregação e evangelização. O cristianismo que os Tupinambá, como outros índios, conheceram e “traduziram” em seus próprios termos não foi unívoco: a pregação dos jesuítas e as suas leituras da religiosidade indígena não foram as mesmas das dos capuchinhos, nem das dos franciscanos, e continuou mudando, assim como mudava a “religião” indígena (bem como a história colonial), conforme a situação, a sensibilidade dos pregadores, as políticas eclesiásticas e coloniais, as estratégias de sobrevivência nativa.

Já nas fontes percebemos diferenças de olhares que se debruçam sobre a alteridade indígena: Nóbrega não é Thevet, e Léry é diferente de todos; a curiosidade deste último, interessado em desmoralizar os católicos e suas superstições, permitiu compor a descrição melhor dos rituais dos *caraibas*. A atitude anti-portuguesa dos capuchinhos franceses nos devolve parcialmente a fala dos caciques (sobretudo quando estes se queixavam da crueldade portuguesa) e nos esclarece as dimensões da penetração da colônia e do cristianismo no Maranhão no começo do século XVII. As descrições jesuíticas nos proporcionam um quadro nítido das modalidades de pregação no sertão desde meados do século XVI.

O cruzamento das fontes já mostra com clareza a ingenuidade de uma abordagem do “mito da terra sem mal” que prescinde das modalidades históricas de encontro colonial e atribui uma autonomia cultural ao conjunto profético “tupi-guarani”, independente do contato. Tentei mostrar como a relação com o branco *nada* tira da “autenticidade” da escolha cultural tupinambá que, no caso da migração como no da luta armada ou da “Santidade”, ou até na conceptualização dos europeus em

termos sagrados, operou uma revisão crítica de seu patrimônio simbólico, remodelando ou até destruindo seu universo *cosmológico*, na busca permanente do sentido da realidade.

SEGUNDA PARTE

SÉCULO XVII: OS “TAPUIA”

CAPÍTULO 6. O SERTÃO: A OCUPAÇÃO DO ESPAÇO

Michel de Certeau diz que um *lugar* é a ordem segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência, é uma configuração de posições, implicando a indicação de estabilidade. O *espaço*, ao contrário, é de certo modo animado pelo conjunto de movimentos que aí se desdobram. O espaço é, portanto, um lugar praticado. Os relatos, as crônicas, transformam incessantemente os lugares em espaços e *vice-versa*. (Certeau, 1998: 202-3)

Vale esclarecer, desde o início, que mais do que delimitação geográfica, o sertão é um espaço físico e também um lugar cultural, que vem sendo construído aos poucos pelos agentes e, principalmente, pelos relatos coloniais. Seguindo o raciocínio de Certeau, poder-se-ia pensar que os agentes sociais (índios, missionários, colonos, militares) constroem o espaço móvel do sertão, levando cada vez mais longe, junto com as boiadas, as missões, os descimentos e as guerras, a fronteira entre o “eu” civilizado e o “outro” bárbaro. Paralelamente, os relatos, pelo menos desde Gabriel Soares de Sousa, preocupam-se em transformar o espaço vivido em lugar cultural, cristalizando o sertão enquanto conceito, ao mesmo tempo que ele se dilui enquanto espaço. Assim como os “Tapuia” que o habitam, o sertão é móvel e feroz, constituindo um desafio à colônia.

Mais do que a etimologia da palavra “sertão”, seu campo semântico de aplicação deveria ser procurado no imaginário português, já que a idéia de sertão como “interior” ou como espaço que se opõe ao litoral, já aparece na *Carta de Caminha*, onde, vista pelo sertão, a nova terra aparece muito grande.

Este imaginário é o do Renascimento português, em equilíbrio entre pensamento medieval e idade moderna, entre o universo de imagens conhecidas legitimado pela autoridade dos eruditos e dos santos e o humanismo das descobertas, que pulverizam os horizontes conhecidos e deslocam o homem no universo do desconhecido-conhecível. E se isso leva – como mostra Laura de Mello e Souza – à conceptualização do Brasil como paraíso e, paralelamente, inferno, também a conceptualização do sertão, desde os primeiros relatos, mostra estas contradições do universo simbólico dos homens da aventura colonial portuguesa. Por isso, o sertão é

descrito por meio de imagens em oposição, representando ao mesmo tempo espaço vazio e lugar de riquezas, reino da barbárie e da selvageria e paraíso de liberdade: território vazio, o sertão é o espaço que, no pano de fundo da nascente colônia, povoa-se de imagens, construídas a partir de elementos existentes em seu imaginário e conforme as situações específicas criadas pela situação colonial.

Nos primeiros relatos portugueses encontra-se a leitura do sertão como depositário de riquezas: Pero Magalhães de Gândavo, em sua *História da província de Santa Cruz*, de 1576, intitulou o capítulo XIV: “Das grandes riquezas que se esperam da terra do sertão”. Também Gabriel Soares de Sousa dedicou uma parte do *Tratado descritivo do Brasil* às jazidas de metais e pedras preciosas existentes no sertão. A certeza de que nas nascentes do São Francisco estava localizada a Lagoa Dourada levou-o também à sua procura, na fracassada empresa de 1591.

É num lugar tão impreciso quanto o sertão, como observa Sérgio Buarque, que podem adquirir concretude as imagens de ouro e prata, reflexos do mito do Eldorado nascido no imaginário dos conquistadores das Índias de Castela e transferido na América portuguesa. A partir deste mito foram realizadas várias entradas ao sertão, já a partir de 1550, como veremos.

As entradas e o conseqüente povoamento do sertão como lugar físico, que ia se construindo juntamente com a “redução” dos indígenas e sua incorporação ao sistema colonial, acompanhavam, nos relatos, a passagem do “sertão” simbólico do plano do vazio e desconhecido para um espaço “cheio”, preenchido pela colônia e pela civilização (Mäder, 1995: 14). A alteridade antropológica dificilmente compreensível, onde se acumulavam os signos da barbárie: da feitiçaria ao canibalismo, ia se deslocando para um “mais longe” geográfico.

O sertão do Nordeste no século XVII

A história da região do baixo-médio e baixo São Francisco, e as áreas vizinhas está ligada principalmente à história da expansão da pecuária no Nordeste brasileiro. Com efeito, o próprio sistema geral da economia colonial levou à separação entre a cultura da cana e a pecuária, já que as terras aproveitáveis pela lavoura foram rapidamente ocupadas, por sua localização próxima dos portos de embarque e dos cursos fluviais,

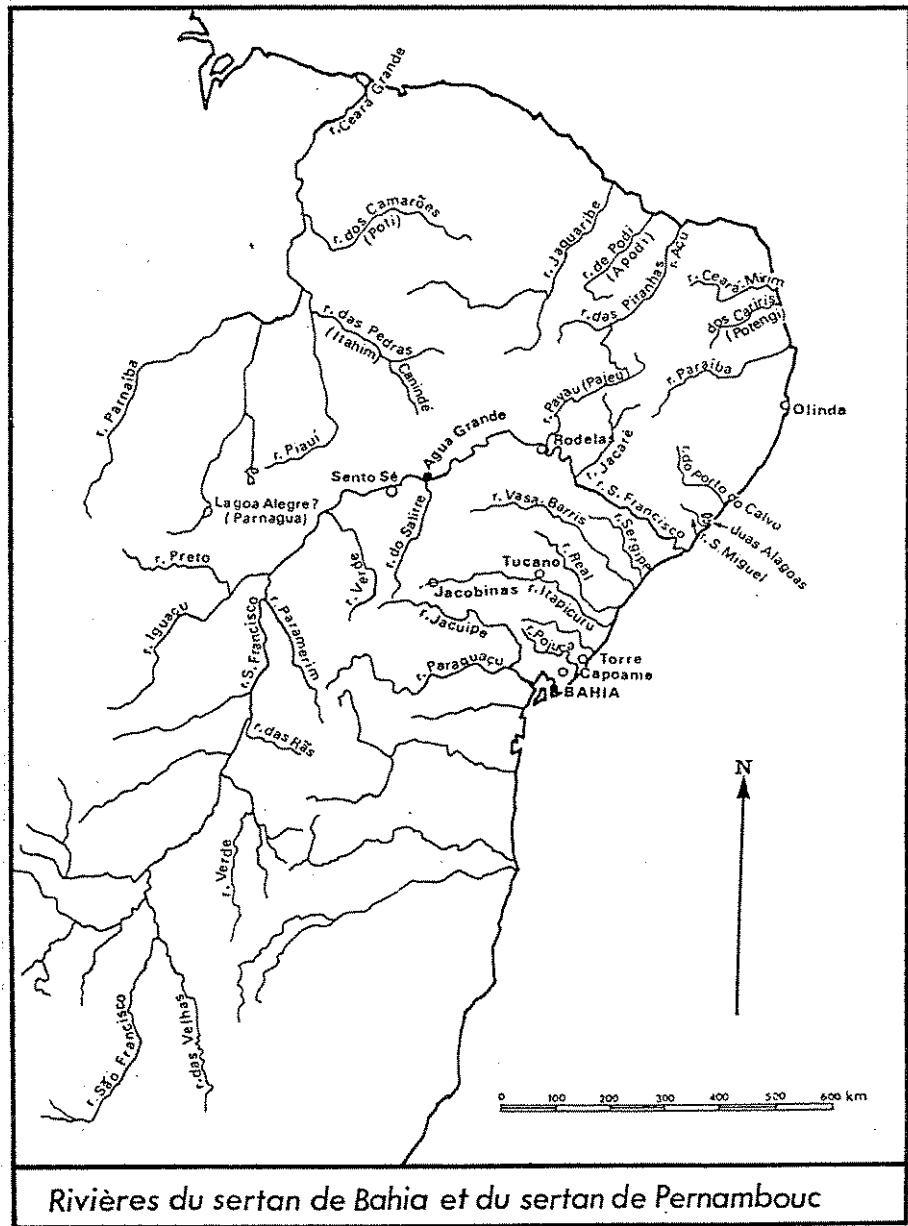
ao alcance do comércio atlântico. Assim, devido também a seu caráter extensivo, a criação de gado foi forçada a ocupar regiões interioranas. (Prado, 1963: 62-63).

A expansão da economia do gado no norte da Colônia articulou-se em duas correntes principais, que foram também as correntes de povoamento; a primeira, que da Bahia seguiu o curso do São Francisco e do Itapicuru, ocupando o “sertão de dentro”, segundo a expressão de Capistrano de Abreu, e a que ocupou os “sertões de fora”, nas regiões mais litorâneas, de Pernambuco até o Ceará, onde confluíam as duas correntes. Sobre os caminhos que se abriram no sertão à medida que a criação se afastava do litoral, assim se expressa Capistrano:

“Um dos mais antigos passava por Pombal no Itapecuru, Jeremoabo no Vasabarris, e atingindo o São Francisco acima da região encachoeirada chamou o gado da outra margem. Esta, pertencente a Pernambuco por todos os títulos, ficou de fato baiana, foi povoada por baianos, e como o chapadão do São Francisco se estreita depois da grande volta onde ao contrário atinge sua maior expansão o do Parnaíba, consumou-se aqui a passagem de um para outro, e encontraram-se os baianos com a gente vinda do Maranhão. O riacho do Terra Novo e o do Brigida facilitaram a marcha para o Ceará, pelo do Pontal e pela Serra dos Dois Irmãos passaram os caminhos do Piauí. Nem o Parnaíba teve o poder para conter a onda invasora: Pastos Bons foi povoada por baianos e até meados do século XVIII teve comunicações exclusivamente com a Bahia” (Abreu, 1969: 159)

As palavras de Capistrano delimitam o que neste estudo será chamado de “sertão”, de fato, uma extensão mais ampla daquela considerada por Antonil, que é uma das fontes principais de Capistrano. Para João Antônio Andreoni:

“Estende-se o certão da Bahia e até a barra do rio de S. Francisco, oitenta legoas por costa; & indo para o rio acima até a barra que chamão d’Agua Grande, fica distante a Bahia da dita barra cento & quinze legoas; de Santunsé [Sento Sé] cento & trinta legoas; de Rodellas por dentro oitenta léguas; das Jacobinas, noventa e do Tucano cincoenta. (...) Pernambuco, cujo certão se estende pela costa, desde a cidade de Olinda até o rio de São Francisco oitenta léguas, & continuando da barra do rio de São Francisco até a barra do rio Aguaçu [Iguaçu], contão-se 200 léguas. De Olinda para o Oeste até o Piaguil, freguezia de Nossa Senhora da Victoria, cento e sessenta legoas; & pela parte do Norte estende-se de Olinda até o Ceará Merim oitenta legoas, & dahi até o Açû trinta e cinco, & até o Ceará Grande, oitenta. E por todas vem a estender-se desde Olinda até esta parte quase duzentas legoas.” (Antonil, 1711, ff. 183-185).



A. J. ANTONIL.

31

Fonte: Antonil, *Cultura e Opulência do Brasil*. Edição facsimilar. Paris, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, s.d.

As primeiras explorações deste sertão tiveram principalmente o caráter de “entradas”, em busca de ouro e pedras preciosas, de exploração ou de procura de mão-de-obra indígena, enquanto se extinguia a do litoral. A primeira parece ter sido aquela dirigida por Francisco Bruza de Espinhosa, para a qual o governador Tomé de Sousa pediu um padre ao Nóbrega. A entrada, composta por 12 homens brancos e muitos índios, entrou por 350 léguas terra adentro internando-se, através do vale do Jequitinhonha, no atual estado de Minas e atravessando um “grande rio”, que diziam ser o São Francisco. O ouro não foi encontrado, mas o padre deixou uma primeira descrição do gentio daquelas regiões desconhecidas (ver mais adiante).¹

Várias outras expedições fracassaram, sendo os integrantes dizimados pela fome, pelas doenças ou pelos ataques de índios hostis. A entrada de Vasco Rodrigues de Caldas, de Salvador pelo Paraguaçu, em 1561, nem chegou ao São Francisco, pela resistência dos “Tupinaés” (Abreu, 1975 [1930]: 89-90). Entre 1572 e 1577, uma entrada de Pernambuco levou um grande número de índios aliados “tabajara”, sob o comando de Piragibe (“Braço de Peixe”), a explorar o São Francisco, mas terminou num fracasso completo, devido às recíprocas suspeitas de traição, entre índios e portugueses. Uma outra expedição, em 1578, chefiada por Francisco Barbosa da Silva e Diogo de Castro, entrou pela boca do rio, mas também não foi para a frente, devido aos ataques dos “tapuia” (Pierson, 1972: 236-238).

De 1580 a 1583 uma expedição chefiada por João Coelho de Sousa explorou boa parte do sertão baiano e chegou cem léguas acima do “sumidouro” do São Francisco, identificado com as cachoeiras de Paulo Afonso, conforme a descrição de Gabriel Soares de Sousa, irmão do chefe da expedição (Sousa 1971 [1825]: 64-65), que foi a Lisboa pedir ajuda financeira para sua própria exploração do São Francisco. Esta última, autorizada em 1591, terminou com a morte dele, nas cabeceiras do rio Paraguaçu (Salvador, 1982 [1889]: 262-263). No mesmo ano, partiram outras duas expedições, chefiadas por Cristóvão da Rocha e Domingos Martins (Hohenthal, 1960: 38-39).

¹ “Carta de Juan de Azpilcueta Navarro aos padres e irmãos de Coimbra de 24 de junho de 1555” *in* Leite, 1954-57, I: 244-250. Sobre este episódio, há outras cartas jesuíticas (Ambrosio Pires, 5 de maio de 1554 e 6 de junho de 1555 (*in* Leite, 1954-57, II: 49-54 e 228-233). Há uma referência a esta viagem também nos DH, v. 14, pp. 305-306 onde é tentada uma reconstrução do itinerário da viagem. Sobre Navarro, cf. Capistrano de Abreu (1975: 88ss).

Destas entradas fica pouco mais do que alguns nomes. Em muitos casos tratava-se de expedições de apresamento, mas raramente os documentos falam nos índios, seja nas tribos hostis, seja nos indígenas levados para combater contra estas. O certo é que as expedições, freqüentemente apresentadas pela historiografia tradicional no molde romântico das aventuras em busca das minas, determinaram fortes mudanças nos sistemas sociais nativos, seja porque muitos grupos se uniram aos “desbravadores” contra outros índios, seja pela forte mobilidade indígena provocada pelos descimentos, seja, em medida maior, pela brutal queda demográfica, devida às epidemias que acompanharam a penetração nos sertões.

Neste sentido, são preciosos os documentos jesuíticos, que apontam para todas estas situações. Famosíssima, porque citada por Capistrano, é a carta conhecida como *Discurso das aldeias*, que se refere às trágicas conseqüências das entradas ao sertão de Orobó (ou Arabó, em outras grafias), em 1575-76:

“A gente que de vinte anos a esta parte [1583] é gastada nesta Bahia, parece cousa que se não pode crer. (...) Porque nas quatorze aldeias que os padres tiveram se juntaram 40.000 almas, estas por conta e ainda passaram delas, com a gente com que depois se forneceram, das quais se agora as três igrejas que há tiveram 3.500 almas será muita. Há seis anos que um homem honrado desta cidade e de boa consciência e oficial da câmara que então era, disse que eram descidos do sertão de Arabó naqueles dois anos atrás 20.000 almas por conta, e estes todos vieram para a fazendas dos portugueses. Estas 20.000 com as 40.000 das igrejas fazem 60.000. De seis anos a esta parte sempre os portugueses desceram gente para suas fazendas, quem trazia 2000 almas, quem 3000, outros mais, outros menos. Veja-se de dois anos a esta parte o que isto podia somar, se chegam ou passam de 80.000 almas. Vão ver agora os engenhos e fazendas da Bahia, achá-los-ão cheios de negros de Guiné e mui poucos negros da terra, e se perguntarem por tanta gente, dirão que morreu” (Anchieta, 1933: 377)²

Os descimentos realizados pelos jesuítas para fins de catequese cruzavam-se e confundiam-se com as expedições de apresamento, criando um clima de forte desconfiança entre os indígenas, muitos dos quais, porém, resolviam por outro lado procurar proteção nas aldeias jesuíticas. Ao relatar um desses descimentos, a *Annua Littera* de 1581 apresenta um quadro vivo tanto das entradas quanto, sobretudo, do contexto de guerra em que os índios tomavam, ou não, a decisão de “descer” para as

² Charlotte Castelnau-l’Estoile (1999: 109) diz que a carta, originariamente atribuída a Anchieta, foi tardiamente atribuída ao reitor do Colégio da Bahia, Luís de Fonseca.

aldeias do litoral. Desenha-se, aqui, um território claramente dividido em áreas de influência de grupos diferentes e inimigos, onde os jesuítas constituem-se como mediadores tentando recortar uma espécie de “zona franca”. Aparecem também os mamelucos (os “Híbridos”) como atores principais deste drama social, disputando com os jesuítas a gestão privilegiada das relações com os indígenas.

“O altíssimo monte Rari³ encontra-se distante 500000 mil passos da Bahia, no interior do Brasil, e estende-se do sul para o norte 90, cujos habitantes, que são de fato numerosos, nos enviaram, pelos caminhos inacessíveis e escarpados, conhecedores da região, desejando eles se mudar para estas bandas e sendo nisso impedidos pelos inimigos, que presidiavam o caminho.(...)

O caminho até lá é quase indescritível, através de grandes solidões, aqui e lá perigoso por causa dos rios que se encontram; além disso a falta de todas as coisas é dificilmente tolerável, porque os viajantes não raramente são envenenados porque obrigados a se alimentar de cobras⁴. Tendo o irmão ficado gravemente doente neste terrível caminho, parou numa aldeia de índios, de língua bárbara tão diferente que sempre foi necessário utilizar gestos. (...)

O Padre, tendo pedido aos inimigos dos Rarienses de deixá-los passar por suas fronteiras, que parecia necessárias para seu fim, conseguiu diligentemente. Estando pois tudo pronto para a viagem, chegaram os Híbridos (trata-se de uma casta (*genus*) de Índios misturados com Lusitanos, que as pessoas de nossa terra chamam Mamelucos) tentaram atrapalhar tudo. Estes, com efeito, acostumados a zombar da simplicidade dos índios, mal suportavam que eles migrassem para outro lugar, pois compreendiam que entre nós não haveria lugar para seus artificios e fraudes. Assim eles se insinuam junto ao povo e com muitas mentiras persuadem-no a não acreditar no Padre, e sendo a multidão, bárbara e sobretudo suspeitosa, coberta de mentiras, foi facilmente persuadida de abandonar a idéia de partir. Permaneceram na decisão apenas duzentos, que, conduzidos pelo padre,

³ De acordo com Capistrano, Rari é o antigo nome de Araripe (Abreu, 1975 [1930]: 94). O próprio Capistrano, localiza estes montes no interior da Bahia, perto de Orobó (Abreu, 1935: XXII). Por isto, e também pelas distâncias apresentadas nas cartas jesuíticas (500 mil passos na *Annua* de 1581, cerca de cem léguas na *Annua* de 1591) é difícil pensar que os montes Rari sejam a Chapada do Araripe, entre Piauí e Ceará.

⁴ Tem que se levar em conta que este tipo de descrição, ressaltando as dificuldades e os perigos da viagem, volta praticamente idêntica, quase um topos literário, em muitas cartas e relações, para frisar o espírito de sacrifício dos jesuítas que enfrentavam qualquer perigo “*ad maiorem indorum salutem*”. Vimos algo parecido na Relação do Maranhão do Padre Luís Figueira (cf. capítulo 2.). Contudo, a descrição é significativa do espanto dos inicianos frente às imensas solidões e aos caminhos escarpados do sertão.

finalmente chegaram no mês de julho nestas aldeias, recebidos com grande alegria de todos.” (*Annua Littera provinciae brasiliae* 1581: 106)⁵.

Uma outra entrada aos montes “Rari”, de 1591 conseguiu descer os habitantes sem maiores dificuldades. A carta ânuareferida a esta entrada fala numa viagem de “duzentas léguas”⁶.

Veremos em detalhe no próximo capítulo as sucessivas entradas jesuíticas. Vale a pena, porém, transcrever aqui o relato jesuítico relativo à expedição de apresamento ao sertão de 1567, para demonstrar mais uma vez, o contexto de guerras e epidemias em que se as entradas estavam inseridas e que levavam os índios a pedir aos padres para ser “descidos”:

“Aura mas de hu’ año que partiero’ para el serto’ trezientos hombres portugueses com seiscentos esclavos suyos, y no basto para estornar esta ida avisar em particular y em publico en los sermones la grande ofensa que se haria a Dios n. s. em in enganar e captivar los indios forros y que esperassen por algun grande castigo de Dios. El castigo vino, porque de los portugueses los mas muriero’ a pura hambre, y los que escaparo’ venia’ desnudos, y no traia’ mas que figura de hombres. Los esclavos que llevaro’ quase todos los muriero’, y no truxero’ ninguno de los indios que iban a buscar, poque se escondiero’ em los matos, y dixero’ que no avian de venir, sino quando los padres los fuessen a buscar.(...) Tenia el Padre Provincial nombrado algunos padres para hazer una mission al serton, la qual nunca fue tan necessaria como em estos tiempos. Mas como algunos de los indios que los avia’ de acompañar enfermaro’: dilatar de há algunos meses, hasta que cobren

⁵ “*Rari mons est altissimus in interiore Brasilia, distat ab urbe Baya 500 passuum millibus, porro a meridie in septentrionem 90 protenditur: huius incolae, qui sane frequentes sunt, per invia et praeupta itinera peritos regionum miserunt ad nos, cupere se sedem in has oras transferre, sed ab hostibus prohiberi, qui itinera obsiderent. Missus sacerdos est e nostris, comite fratre quodam, qui cum ipsis Raiensium hostibus ageret, ut per suos fines eos ire paterentur, novaeque coloniae praeducendae praeesset. Iter eo poene inexplicabile est per vastissimas solitudines; passim fluminibus occurrentibus periculosum; rerum praeterea omnium inopia vix tolerabile, quippe viatores non raro venenatis serpentibus vesci coguntur. Ac frater quidem hisce itinerum difficultatibus cum in gravem morbum incidisset, in indorum pago substitit, barbarorum hominum linguaque admodum diversa, ut nutibus semper utendum fuit. (...) Qua is curatione brevi convaluit, Patremque Rari assecutus est, qui cum a Rariensium hostibus impetrasset, ut per suos fines liberum transitum darent; quae ad eam projectionem necessariam viderentur, diligenter comparabat. Cum autem ad iter omnia expedita essent, Hibrides (genus id est Indorum Lusitanis mistum Mamaluccos nostrates vocant) rem toda disturbare aggrediuntur. Hi enim Indorum simplicitati mirice illudere soliti, aegre videlicet ferebant, eos alio migrare; quod suis artificiis ac fraudibus inter nos locum non futurum intelligerent. Itaque plebi se insimuant, eosque ne patri se credant, multis mendacis deterrent, quibus mendacis onerat e multitudini, barbarae praesertim ac suspiciosae facile persuasum est, ut projectionis consilium abijcerent. Ducenti dumtaxat in sententia perstitere, qui, Patre duce, Julio tandem mense in hos pagos pervenerunt communique omnium gratulatione sunt excepti.”*

⁶ Marçal Belliarte, *Notationes annuae prov bras Anni 1590, ARSI*, Bras. 15, f. 365.

fuerzas para tan trabajoso camino: que de los indios del sertón, cierta esperança tenemos, que como vieren los padres, vera' todos. Tanto es el credito que tienen de los padres de la comp.^a (*Carta de Inácio de Tolosa ao Padre Geral*, 15 1597. *ARSI*. Bras. 15. f. 433).

A procura do salitre (nitrato de potássio), indispensável para a fabricação da pólvora, impulsionou as explorações na região do médio São Francisco: várias expedições ao sertão em busca de pedras preciosas - como a de Belquior Dias Moreira, primo de Gabriel Soares de Sousa, em 1595 ou 96, e a de Francisco Dias d'Ávila (o primeiro da dinastia), sobrinho de Belquior (em 1625 e 1630) - acabaram achando salitre⁷.

Durante a ocupação holandesa de Pernambuco, o povoamento dos sertões parou quase completamente, fora de algumas entradas esporádicas dos jesuítas. As viagens “ao país dos Tapuias”, segundo a famosa expressão de Roulox Baro⁸, ficaram por conta dos flamengos, que procuravam aliados na luta contra os lusitanos, e os acharam na maioria das vezes, nos Potiguara, nos Janduí, nos Kariri. Ao mencionado aventureiro, bem como a Elias Herckman, a Jacob Rabbi e a Gaspar Barléu, devemos as descrições de primeira mão, além das jesuíticas, dos “Tapuia” (ver mais adiante), sucessivas às primeiras notas de Gabriel Soares de Sousa.

Os holandeses e seus aliados

Diferentemente da Bahia onde os índios eram, nas palavras de Vieira, “os inimigos mais temidos pelos holandeses” (*apud* Leite, 1938-50, V: 55), os índios do

⁷ Sobre o itinerário destas expedições, também a de Gabriel Soares de Sousa, cf. o relatório do coronel Pedro Barbosa Leal ao vice-rei conde de Sabugosa, de 1725, transcrita por Rodolfo Garcia em Varnhagen (vol. 1, 1978 [1854]: 69ss). Ao longo do século XVII o “negócio do salitre” foi tentado várias vezes. Uma consulta do Conselho Ultramarino, fala das minas de salitre no sertão de Jacobina, nas margens do homônimo rio, e da necessidade de se processar o salitre na região (para separar o minério puro de terra e pedra) com necessidade de escravos e de soldados, depois para o transporte, para ultrapassar o salto de Paulo Afonso. A empresa foi realizada a partir de 1692, mas consideradas as despesas foi abandonada em 1706 (Puntoni, 1998: 20-21). Importante o fato de que a mão-de-obra para o serviço do salitre era indígena: “Araque”, “Tambaquén”, “Paiaia” e “Sacariú”, “Tapuia” aldeados por missionários que os forneciam. Várias denúncias de abusos surgiam, como a do missionário frei Lázaro da Purificação em 1705. Cf. “Cartas para Pernambuco dos Governadores Gerais. 1704-1705” DH. vol 40.

⁸ Para os nomes dos holandeses, bem como dos capuchinhos franceses e dos jesuítas flamengos e italianos, mantenho aqui a grafia portuguesa.

sertão aliaram-se freqüentemente aos holandeses, já que “à força de armas defendem os indígenas do sertão as suas terras contra os portugueses” (Barléu, 1974 [1647]: 25). Já logo depois da conquista, os “Tapuia” mandaram emissários com presentes ao Conde de Nassau (*Ibid.*: 76), enquanto também os Potiguara do Ceará ofereceram seu apoio aos holandeses, marchando contra os portugueses sobre o comando de Pedro Poti, parente de Camarão, governador das tropas índias do lado português.

Foi política de Maurício de Nassau procurar e manter boas relações com os indígenas, proibindo logo sua escravização e promulgando leis que, fossem ou não respeitadas, colocavam estes últimos num plano de paridade com os holandeses. E este “olhar paritético” se reflete nas descrições dos índios, sejam eles Tupi (ou, como aparece nas antigas traduções dos documentos holandeses, “Brasilianos”) ou “Tapuia”, presentes nas fontes holandesas.

O próprio conde de Nassau afirmava em relatório de 1644 que da amizade dos índios dependia a conservação da colônia no Brasil. No mesmo ano, foi redigida a lei de liberdade dos índios, Tupi e “Tapuia” (Mello, 1987: 204). Em 1645 este documento estava nas mãos dos índios que realizaram a famosa assembléia de Tapissirica, em que os índios apresentaram ao governo holandês várias propostas de lei relativas à administração das aldeias, à instrução e ao culto, e em que foram escolhidos os “regidores” dos índios entre os chefes potiguara: Antonio Paraupaba nas aldeias do Rio Grande, Pedro Poti nas da Paraíba.

Segundo alguns historiadores do Brasil holandês, como José Antônio Gonçalves Mello, por exemplo, os verdadeiros aliados dos batavos foram os Potiguara que, contrariamente aos nômades “Tapuia”, se deixaram aldear. Sem dúvida, os mencionados chefes foram fundamentais na guerra contra os portugueses, tanto que a historiografia regionalista atribui a eles o maior mérito da vitória holandesa na primeira parte do conflito.

Mesmo exulando um pouco desta pesquisa, que se propõe principalmente o estudo da atuação dos grupos “tapuia”, a história dos famosos chefes potiguara Pedro Poti (ou Pieter Poty, segundo a grafia das fontes holandesas) e Antonio Paraupaba é significativa. Como vimos no caso do episódio do Padre Pinto na Serra de Ibiapaba, desvela-se aqui um teatro de alianças e conflitos, que compõem as estratégias indígenas de sobrevivência e defesa de seus interesses políticos e territoriais.

Pedro Poti foi para a Holanda com outros índios em 1625 com a esquadra de Boudewyn Hendrikson, e lá ficou até 1630, quando voltou ao Recife, para organizar a passagem dos índios para o lado holandês. Na descrição de Hessel Gerritsz, há os nomes dos índios que forneceram as informações em Amsterdã, em 1628, entre eles Pedro Poti (Pieter-Poty) (Gerritsz, 1907: 170). A partir de 1631 seu nome consta freqüentemente nas atas das sessões do Conselho do Recife (Souto Maior, 1913: 399).

O martírio de Pedro Poti que, capturado pelos Portugueses em 1649, não abjurou à fé calvinista apesar de seis meses de tortura, é uma página da história do Brasil holandês freqüentemente citada pelos historiadores regionais. A fonte para os últimos meses de vida do herói do Brasil holandês é seu companheiro Antônio Paraupaba que, refugiado na Holanda depois da expulsão dos Flamengos, apresentou duas memórias aos Estados Gerais, expondo na primeira, de 1654 (que na realidade é uma súplica para obter meios de subsistência para si e sua família) seus serviços ao governo holandês, e na segunda (1656) o heroísmo de Pedro Poti.

O testemunho da fé reformada, bem como as razões de fidelidade de Pedro Poti aos Holandeses, encontram-se na única e longa carta de resposta às várias cartas que Felipe Camarão, Diogo Pinheiro Camarão e Diogo da Costa lhe enviaram, pedindo para passar do lado português. As cartas, escritas em tupi e traduzidas para o holandês por Joannes Edwards, datam de 1645, depois da assembléia de Tapissirica. Eis alguns trechos da resposta de Pedro Poti:

“...Não acrediteis que sejamos cegos e que não possamos reconhecer as *vantagens que gozamos com os Holandezes*, entre os quais fui educado. Jamais se ouviu dizer que tenham escravizado algum índio ou mantido como tal, ou que hajam em qualquer tempo assassinado ou maltratado alguns dos nossos. Elles nos chamam e vivem conosco como irmãos: portanto, com elles queremos viver e morrer. Por outro lado *em todo paiz se encontram os nossos, escravizados pelos perversos Portuguezes*, e muitos ainda o estariam, se eu não os houvesse libertado. Os ultrajes que nos têm feito, mais do que aos negros, e a *carnificina dos da nossa raça*, executada na Baía da Traição ainda estão bem frescos na nossa memória. (...)

Sou christão e melhor do que vós: creio só em Christo, sem macular a religião com idolatria, como fazeis com a vossa. (...)

Em summa, vos queixareis ainda dessa guerra estaes illudido por essa corja de scelerado perjuros e perversos, que tanto têm seduzido a vós e a todos os nossos amigos e opprimido tão tyrannicamente os nossos. Adeus.

31 de outubro de 1645. O regedor e commandante do regimento de índios na Parahiba. P. Poti”. (in Souto Maior, 1913: 410, *grifo meu*).

Tendo recebido esta resposta de Pedro Poti, e uma análoga de Antônio Paraupaba, Felipe Camarão mandou uma carta circular a todos os índios que apoiavam os Holandeses, numa extrema tentativa de convencê-los a desistir desta aliança. A carta, também traduzida do tupi para o holandês, se conserva no Rijks Archief de Haya:

“Não posso deixar de cumprir as promessas e deveres contrahidos com meus avós, isto é, de vos guardar assim como a todos os da nossa raça. Vim portanto da Bahia afim de vos zelar e garantir, e ainda que tenhais procedido mal, tirar-vos das garras do inimigo, desejando afastar-vos d'elle, pois *o paiz nos pertence*. ...Deveis estar bem lembrados que nos velhos tempos muitos da noça excelente raça, deixando-se seduzir pelos estrangeiros, depois perderam a vida. (...) Fugi dos herejes e vinde tractar de vossa salvação. Como pudeste contar com os Hollandezes, depois delles procederem tão mal com os da vossa nação no Maranhão, pois tendo-lhes feito bella promessas, justamente como agora, os enganaram e abandonaram, quando os Portuguezes retomaram o paiz? (...) Si os quizerdes abandonar, não vos dirijais aos Portuguezes, mas vinde sem receio a mim, trazendo uma bandeira branca e tractarei a todos com amizade. (...) Em 28 de março de 1646. O pae dedicado de vós todos, o capitão-mor Camarão” (in Souto Maior, 1913: 412-413).

Estas cartas são um testemunho precioso da inserção dos índios no mundo colonial, em condições de igualdade política. Para construir suas estratégias, eles utilizaram-se de todos os elementos das culturas e das práticas dos invasores, holandeses ou portugueses: das alianças às armas, da fé ao uso da escrita e até do estilo retórico, mais redundante e barroco do lado português, mais enxuto e “objetivo” do lado holandês.

Apesar de serem as únicas das quais conhecemos o conteúdo, estas cartas não representam um episódio isolado. A difusão deste meio de comunicação na região está testemunhado também pelo padre Vieira, na *Relação da missão à serra de Ibiapaba*, de 1650, onde o jesuita, descrevendo a serra como “a Genebra dos sertões”, admite de certa forma que os Holandeses tiveram uma política indígena mais inteligente do que os Portugueses. Vieira fala também em cartas enviadas entre vários grupos indígenas e apresenta uma interessante observação a respeito da letra e do estilo delas, que revela ao padre a identidade dos remetentes, sinal de uma difusão capilar da escrita entre estes grupos.

“Admiraram-se os padres de ver as cartas escritas em papel de Veneza e fechados com lacre da Índia; mas até destas miudezas estavam aqueles índios providos tanto pela terra adentro, pela comunicação dos Holandeses, de quem também tinham recebido as roupas de grã e de seda, de que alguns vinham vestidos⁹. Desta maneira sabem os políticos da Holanda comprar a vontade e a sujeição desta gente, e passá-los da nossa obediência à sua, o que nós pudéramos impedir pelos mesmos fios, com muito menos custo, mas sempre as nossas razões de estado foram vencidas da nossa cobiça, e por não darmos pouco por vontade, vimos a perder tudo por força. A letra e o estilo das cartas era dos índios pernambucanos, antigos discípulos dos padres...” (Vieira, 1992: 139-140)

A instrução religiosa dos índios pelos holandeses inspirou-se, de fato, na prática jesuítica dos aldeamentos que, como vimos, deu-se, apenas com os grupos tupi do litoral:

“Depois de se haver introduzido entre esses selvagens a religião e os estudos das artes liberais, foram distribuídos em aldeias e vilas os que moram à beira-mar e adotaram os costumes dos europeus” (Barléu, 1974 [1647]:24).

Foi adotada também a prática jesuítica de instruir os meninos e não os adultos, que poderiam voltar “às antigas superstições”. Nas “Instruções dada a Servaes Carpentier por parte do Conselho político, o qual vai em missão do mesmo conselho ao Conselho dos XIX para expor a situação do Brasil”, de 12 de fevereiro de 1636 (*apud* Mello, 1987:210), sugere-se que os meninos sejam afastados dos pais, e sejam enviados para o Brasil pessoas de idade, casadas, melhor se com filhos, para que ensinassem nas escolas das aldeias, onde todos os meninos iriam a partir dos 5, 6 e 7 anos. Os meninos não sairiam nunca a não ser ao domingo para ir à igreja. Os pais poderiam visitá-los de 15 em 15 dias. Os meninos seriam alfabetizados em holandês, sendo que a língua indígena também poderia ser usada para que os meninos holandeses a aprendessem. Seria ensinado o catecismo da igreja reformada com perguntas e respostas, em holandês.

Os frutos da catequese verdadeira, iniciada em 1638, não foram os esperados, em função da oposição dos pais a se separar dos filhos. Parece esta ter sido uma das razões da rebelião dos índios Corumins do Ceará, que em 1644 trucidam vários

⁹ Vale a pena antecipar que muitas cartas jesuíticas das missões do sertão, na segunda metade do século XVII, pedem com insistência, aos colégios e até a Roma, roupas para vestir os índios, que nem sequer têm de que se vestir para ir à igreja. É contundente, aqui, o contraste com a roupa “de grã e de seda” com que os Holandeses vestem seus aliados.

holandeses (Mello, 1987: 212-213). A idéia da catequese sistemática foi, portanto, abandonada, mas de qualquer forma contribuiu à difusão da religião reformada e da escrita entre os grupos indígenas, principalmente tupi.

Se não a escrita, pelo menos o calvinismo penetrou também entre os grupos “tapuia”, “aliados infernais” dos holandeses. Uma idéia compartilhada pelos estudiosos entre os séculos XIX e XX, de Von Martius a Capistrano, é a de que todos os “Tapuia” sejam Kariri, inclusive os Janduí e Paiacú. Como veremos, esta identificação etnológica parece pelo menos problemática.

As fontes concordam em atribuir o papel de principais aliados dos holandeses aos Janduí, assim chamados, ao que parece, pelo nome de seu chefe, ou “rei”, que os holandeses chamaram Jandovi ou Jan de Wy (ou, também, Nhanduí):

“De todos foram os tapuyas os mais dedicados a nós. Com o auxílio de suas armas e forças, comandadas por Jandovi, pelejamos contra os portugueses” (Barléu, 1974 [1647]: 28).

Segundo Gaspar Barléu, a esse grupo pertenciam os três mil índios que desceram do sertão, inclusive mulheres e crianças, para o Rio Grande, em 1639. Deles, dois mil homens foram alistados na milícia do coronel Garstmann, enquanto o conde de Nassau pedia por carta ao “morubixaba” Janduí sua ajuda para impedir ao inimigo de abastecer-se. Barléu mostra, por um lado, a idéia que os holandeses tinham sobre o “interesse” dos indígenas nesta escolha e, por outro lado, a estratégia destes em instrumentalizar os conflitos internos aos europeus:

“Estimulava alguns a esperança de recobrem a primitiva liberdade, e a muitos o ódio aos portugueses, cuja dominação não desesperavam de ser possível subverter-se por meio de outros povos europeus” (*Ibid.*: 189).

Outro episódio de descida dos Janduí e sua gente para o Rio Grande, provavelmente a primeira, em 1634, é contado por Joannes de Laet, diretor da Companhia das Índias Ocidentais, que em sua relação de 1636 fornece, como veremos, a primeira descrição deste grupo. Já os “Tapuia” de Janduí tinham enviado emissários aos Holandeses oferecendo sua colaboração para a tomada do Forte. Os Holandeses aceitaram, sobretudo “para aterrorizar os Portugueses e seus Índios”. Por uma série de complicações, a mensagem não chegou a tempo a Janduí e o forte foi tomado sem sua ajuda:

“Depois que o forte foi tomado pelos nossos (...) foi então despachado a Jandovi para lhe dar notícias da conquista do forte pelos nossos e instar

com elle a vir se estabelecer com o seu povo mais perto das nossas praças para melhor poderem se utilizar do seus serviços quando fossem precisos. (...) O chefe Jandovi trouxe a maior parte do seus subditos e familia. Calculou-se pela sua estimativa, que os Tapuyas vindo com as mulheres e creanças eram em número de 1500 ou mais, no emtanto junto ao nosso forte não estavam mais que 300 guerreiros.” (Laet, 1925 [1644]: 9)¹⁰

Já que “não convinha deixar essa gente desocupada”, 160 guerreiros do filho de Janduí e 30 soldados para expedições de pilhagem nas fazendas de gado vizinhas.¹¹ Toda a descrição de Laet, transmite a sensação de terror provocada pelos “Tapuia”, tanto nos colonos portugueses¹², que fogem abandonando suas fazendas, quanto nos índios de outros grupos quanto, finalmente, nos próprios holandeses, vagamente preocupados pela presença de tão incômodos aliados.

“Depois disso Jandovi voltou para a sua terra, dando todas as provas de amizade; levou consigo seis dos nossos mosqueteiros e deixou em lugar delles o seu filho, seu irmão Caracara e um outro mais”. (*Ibid.* : 33)

Por resolução do Conselho dos XIX, o máximo órgão do governo holandês no Recife, Antonio Paraupaba (Parapoava, no texto de Laet) foi enviado na qualidade de intérprete a Janduí para discutir as modalidades da recompensa para o serviço, quando os “Tapuia” fossem ajudar os holandeses nas batalhas. É interessante o fato de que Antônio foi enviado com uma *carta* do Conselho para Janduí, e que na lista dos presentes para o chefe encontram-se principalmente roupas e facas (Laet, 1925: 36). Barléu relata que os dois filhos de Janduí também foram para a Holanda (Barléu, 1974 [1647]: 329).

Veremos mais adiante as descrições “etnográficas” holandesas a respeito dos “Tapuia”. Por enquanto, basta observar que, com a restauração de Pernambuco e a expulsão dos holandeses, a situação destes indígenas tornou-se difícil. Muitos

¹⁰ Descer para o Rio Grande era evidentemente um costume dos “tapuia” Janduí, possivelmente ligado às suas migrações sazonais. Outra “descida” de milhares de “Tapuias”, em 1644, é relatada por Boogaart, a partir de documentos existentes no Arquivo dos Estados Gerais, em Haia (Boogaart, 2000: 110).

¹¹ Um detalhe interessante é o do nome deste filho do chefe tapuia, que é “Jandovi” também. Isto poderia explicar o fato, relatado em todas as fontes, de que Janduí tinha muito mais de 100 anos (ver adiante).

¹² “...a população havia fugido, um tanto pelo receio dos nossos, e mais ainda, como era bem de suppor, dos Tapuyas, aos quais, pela sua crueldade, temem mais do que ao diabo, sabendo que não dão quartel a ninguém e matam e destroem também os animaes”(Ibid. : 34).

fugiram para o sertão, por medo da revanche portuguesa. Os “retirados de Pernambuco”, segundo a expressão de Matias Beck, fugiram de Pernambuco para o Ceará, de onde expulsaram os holandeses, que consideravam traidores por ter entregue Pernambuco aos portugueses sem resistir, e se estabeleceram, na Serra de Ibiapaba:

“Os Brasileiros que tinham fugido para Pernambuco, mais de quatro mil almas que vinham de Tamarica, Parahiba et Rio Grande, para se refugiar no Ceará, diziam abertamente que todo o Brasil tinha sido covardemente perdido e entregue sem resistência aos Portugueses; eles juraram vingança contra os Alemães (= holandeses) que tinham servido e ajudado com tanta fidelidade durante tantos anos e que agora, sem encarar os inimigos, acabavam de abandonar Tamarica e todas as fortalezas, Parahiba e Rio Grande, de maneira que eles, ao presente, não tinham outra saída que a de cair nas mãos dos Portugueses para ser escravizados para sempre. Eles estavam tão exasperados que mandaram avisos aos Brasileiros[= índios tupi] do Ceará para que matassem todos os Alemães do Ceará... Uma vez senhores do Ceará, não permitiriam nem aos Portugueses, nem aos Alemães de se instalar ali, e propuseram de fazer do Ceará seu lugar de morada e de encontro”. (Beck, 1964 [1654]: 196)

A profecia de Camarão, portanto, acabou se cumprindo. A memória de Antônio Paraupaba, apresentada aos Estados Gerais da Holanda em 1654, fornece também um quadro preciso da situação dos ex aliados dos batavos e nos dá informações sobre as razões “religiosas” da retirada para o Ceará:

“Antonio Paraupaba, ex regedor dos Indios do Rio Grande faz ver com todo o respeito a Vvas Exas, que todos os Indios (...) como subditos bons e firmes na sua fidelidade para com este Estado e Religião reformada de Christo, a única verdadeira, têm vivido e perseverado até agora nesses sentimentos. Sendo por isso o suplicante enviado a Vvas. Exas, por aquella nação que se refugiou com mulheres e crianças para *Cambressive*, no sertão além do Ceará afim de escapar aos ferozes massacres dos Portuguezes. (...) Se lhe faltar esse auxílio, aquella povo tem de cair afinal necessariamente nas garras dos crueis e sanguinarios Portuguezes que desde a primeira occupação do Brasil têm destruido tantos centenares de mil pessoas da sua nação, e especialmente depois que ella procurou a proteção das armas deste Estado e adoptou o verdadeiro culto divino e que agora, se for abandonada, terá que fazer penitência extirpando-o” (*in* Souto Maior, 1913: 429)

Da dificuldade de extirpar a “semente” da heresia na “Genebra dos sertões” da Serra de Ibiapaba fala o padre Antônio Vieira, que, além do exercício retórico da descrição dos abominações provocadas pela difusão da heresia, nos oferece elementos para a compreensão das articulações sociais e simbólicas (não podemos esquecer do

martírio do Padre Pinto na Serra) que se costumavam na Serra na metade do século XVII:

“...o que tinham aprendido nesta escola do inferno é o que os fugitivos de Pernambuco trouxeram e vieram ensinar à serra onde, por muito deles saberem ler e trazerem consigo alguns livros, foram recebidos e venerados dos tobajaras como homens letrados e sábios, e criam neles, como de oráculo, quanto lhes queriam meter na cabeça. (...) Erã[m] verdadeiramente aquelas aldeias uma composição infernal, ou mistura abominável de todas as seitas e de todos os vícios, formada de rebeldes, traidores, ladrões, homicidas, adúlteros, judeus, hereges, gentios, ateus, e tudo isso debaixo do nome de cristão e das obrigações de católicos”(Vieira, 1992: 132).

Não era sem razão que a coroa portuguesa tinha a percepção de que as alianças dos grupos janduí com os holandeses e a conversão de alguns deles à fé reformada era um fenômeno de amplas proporções. Uma das preocupações dos governos de Bahia e Pernambuco era a de que grande parte das nações “tapuia”, retiradas para o íntimo dos sertões, mantinha contatos com os estrangeiros e poderia, com eles, cavilar uma recuperação do Brasil. Apesar de uma cláusula do termo de capitulação que anistiava os índios aliados dos holandeses, eles mantiveram a fama de rebeldes e irreductíveis, também porque incorporaram as técnicas militares dos adversários (Puntoni, 1999: 47). De fato, os antigos aliados dos holandeses foram os protagonistas da chamada “Guerra dos Bárbaros”.

Com a Restauração de Pernambuco, houve uma reordenação da economia e da política das alianças que resultaram num incentivo à evangelização no sertão que acompanhou a expansão da pecuária. A partir de 1654 (como mostra a *Relação* de Vieira), a penetração nos sertões tornou-se mais ativa e sistemática, num duplo movimento, de missionários e curraleiros, divergentes nos fins e nos métodos, nas palavras de Serafim Leite (1938-50, V: 270), mas que sabiam bem encontrar momentos de mediação, conforme as circunstâncias, como veremos.

Numa Ordem Régia de 1654, D. João IV concedia sesmarias aos soldados e oficiais da guerra de Restauração. Entre eles, João Fernandes Vieira, comandante das forças luso-brasileiras e que, como governador da Paraíba, entre 1655 e 1657, cometeu vários abusos contra os Janduí, e também a família de Oliveira Ledo, no Rio Grande do Norte, em área de estabelecimento janduí.

Teodósio de Oliveira Ledo fez duas entradas além da Serra da Borborema, alcançando o alto Piranhas, já então devastado pela bandeira do paulista Domingos

Jorge Velho. Em sua primeira entrada (1670), fundou a primeira aldeia kariri na Paraíba, na margem do rio homônimo, entregando-a ao capuchinho Teodoro de Lucé. Da segunda, em 1699, resultou outro arraial. Possivelmente a ele refere-se uma carta régia em que consta um Oliveira Ledo ter morto a sangue frio alguns índios Ariú, aldeados juntos aos Kariri (Pompeu Sobrinho, 1934: 10; Dantas, Sampaio, Carvalho, 1992: 442).

Os indígenas do rio Piancó e alto Piranhas, empurrados pelas bandeiras de Domingos Jorge Velho e de Ledo, refluíram para o norte, nos sertões do rio Salgado e no vale do Cariri, no Ceará, exatamente como os “refugiados de Pernambuco” tinham feito na Serra de Ibiapaba e, possivelmente, misturando-se a eles.

A entrada no Piauí pelo sul, por Domingos Afonso Sertão e seu irmão Julião Afonso Serra, ajudados por Francisco Dias d’Avila e Bernardo Pereira Gago (também irmãos), deu-se em 1674. Já houvera outras entradas, pelo norte, por Jerônimo de Albuquerque, Martim Soares Moreno, missões “volantes” dos jesuítas e a expedição de Elias Herckman.

Em 1676 foram concedidas as primeiras sesmarias do Piauí (40 léguas): os sesmeiros mandaram vir o gado da margem do São Francisco. As primeiras fazendas foram situadas às margens do Canindé, Piauí e Gurguéia. (D’Alencastre, 1857: 14). Em 1700, já cem léguas se achavam povoadas; quem não tivesse suficiente posse para requerer sesmaria, arrendava dos sesmeiros.

Do litoral do Rio Grande do Norte e Ceará, através do Piauí, partiram entradas que alcançaram o Maranhão, e daí para Goiás, como mostra o “Roteiro do Maranhão a Goiaz pela capitania do Piauí”, do final do século XVIII (*Roteiro...*, 1900). A maioria destas entradas não se deu sem travar lutas com os “Tapuia”: muitos fugiram para o interior mas outros resistiram, empenhando os bandeirantes em combates. Por isso, fica difícil estabelecer com clareza os limites da chamada “Guerra dos Bárbaros” (ver adiante), à qual participaram todos estes sesmeiros, já que eram eles que sustentavam as campanhas – mesmo as enviadas pelo governo – com dinheiro particular.

Este dinheiro foi, pelo menos no início, da Casa da Torre; dependentes dos poderosos sesmeiros eram também as tropas de índios “mansos” usados contra os “Tapuia”:

“Francisco Dias d’Ávila criou à margem do Gurgueia um arraial de índios domésticos, trazidos da Bahia, com os quais protegia suas fazendas, e prosseguia na conquista dos selvagens. Domingos Affonso e Juliao Affonso seguiram o mesmo exemplo, e não olharam despesas e sacrificios”. (D’Alencastre, 1857: 19)

No final do XVII o sertão do São Francisco encontrava-se totalmente explorado, ainda que ocupado por uma rara população. De novo Antonil e Capistrano são nossas fontes principais relativas à localização das fazendas de gado, no fim do século XVIII. No sertão da Bahia os currais estavam postos:

“na borda do rio São Francisco, na do rio das Velhas, na do rio das Rãs, na do rio Verde, na do rio Paramirim, na do rio Jacuípe, na do rio Ipojuca, na do rio Inhambupe, na do rio Itapicuru, na do rio Real, na do rio Vazabarris, na do rio Sergipe e de outros rios, em os quais, por informação tomada de vários que correram este sertão, estão atualmente mais de quinhentos currais, e só na borda aquém do rio São Francisco cento e seis” (Antonil, 1711: 183-185).

No sertão de Pernambuco, havia fazendas de gado nas margens do rio de Cabaços, do rio de São Miguel, das duas lagoas do rio do Porto Calvo, dos rios Paraíba, Cariris, Payau, Jacaré, Canindé, Parnaíba, das Pedras, dos Camarões e Piauí. Iguamente povoadas estavam as margens do rio Preto, do rio Guaraira, do rio Iguacu, do rio Corrente, do rio Guariguae, da Lagoa Grande, do rio Carainhaém e do Piauí Grande. O gado da margem direita do São Francisco enviava-se diretamente para a Bahia, por ficar “mais perto, vindo caminho direto, do que indo por voltas a Pernambuco”.

As boiadas paravam nas Jacobinas, pela maior freqüência das chuvas nesta região, tomando de três a seis meses para chegar ao mercado da cidade. Os currais do sertão de Pernambuco eram em maior número do que os do sertão meridional, cerca de 800 segundo a descrição de Antonil, que afirma que o rebanho total do sertão seria de meio milhão de cabeças, para as partes da Bahia, e de 800 mil, para Pernambuco (*Ibid.*).

Os proprietários eram praticamente dois: a Casa da Torre de Garcia d’Ávila na margem pernambucana (260 léguas na margem pernambucana do São Francisco, mais oitenta léguas entre o São Francisco e o Parnaíba) e a casa da Ponte, de Antônio Guedes de Brito, na margem baiana (em termos hodiernos, mais mineira do que baiana, já que conforme Antonil e Capistrano a casa da Ponte possuía 160 léguas

contadas do morro do Chapéu até as nascentes do Rio das Velhas). Havia outros senhores de terras também, como João Peixoto Veigas, no alto Paraguaçu, os paulistas Matias Cardoso e Figueira, vindos à Bahia para a chamada “Guerra dos Bárbaros” que se estabeleceram na região e que controlavam a passagem do gado do Piauí para as minas de Minas Gerais (Hemming, 1972: 613).

Os Jesuítas possuíam fazendas nas margens dos rios Real, São Francisco e Vasa-Barris, como a de Jaboaão, de Urubu-Mirim, a Fazenda de Aracajú, depois Residência de Sergipe no Tujupeba, as fazendas no Piauí, fruto das doações de Domingos Sertão. Na região da Serra de Ibiapaba havia 4 fazendas jesuíticas: Imbueira, Missão, Tiaia e Pitinga: o inventário feito em 1759 (ano da expulsão) computa 4709 cabeças de gado vacum, 470 de gado cavalari e 200 de gado miúdo (Leite, 1938-50: 308, 553 e *passim*).

A economia baseada no sistema da pecuária extensiva do sertão tinha características extremamente diferentes do sistema escravista baseado na monocultura da cana. Se desenvolveu no sertão um tipo específico de economia, em que a organização social estava submetida a regras estritas de dependência e lealdade: Capistrano usa a potente expressão, retomada mais tarde por Bastide: “civilização do couro”.

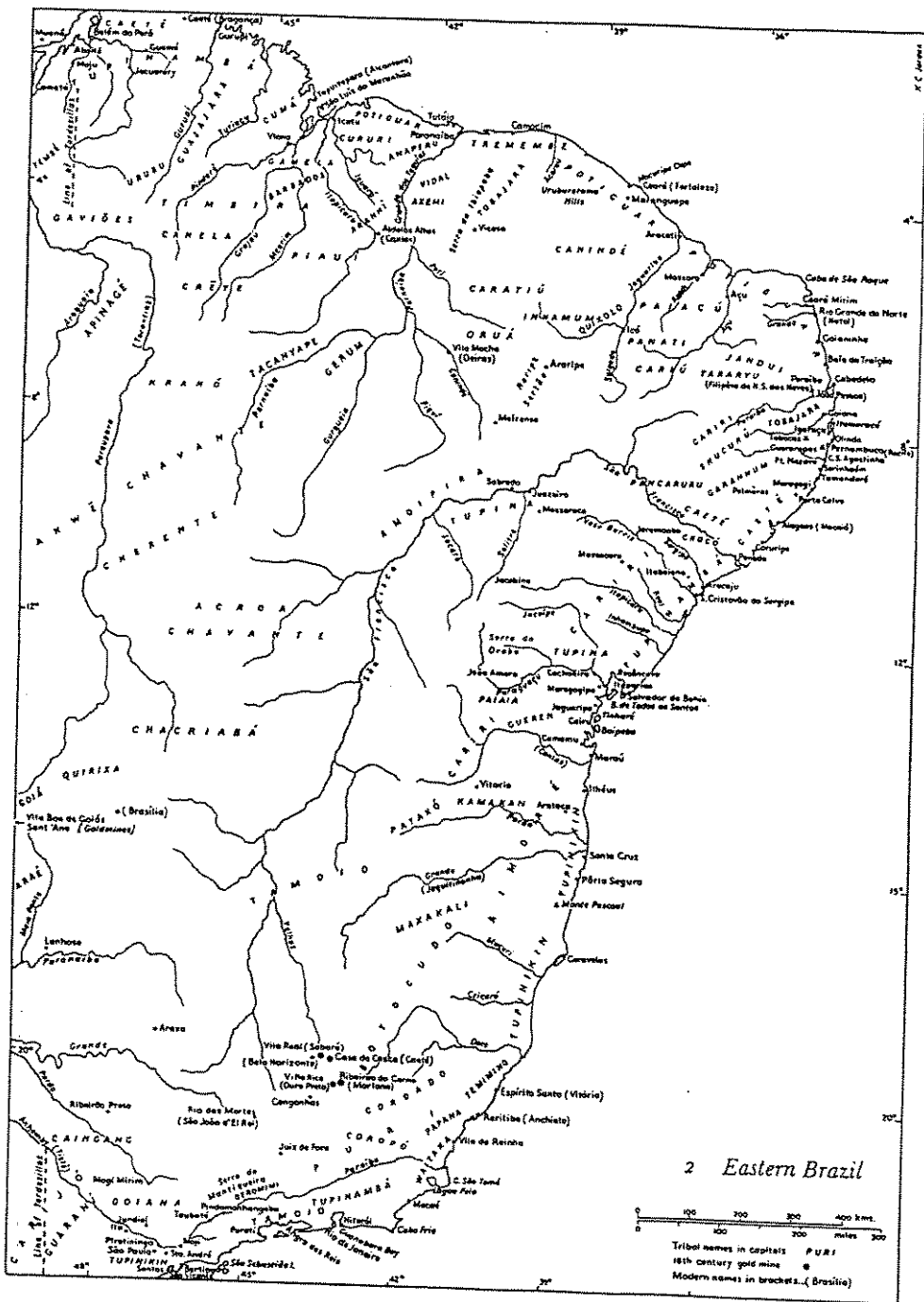
Mais uma vez, é o próprio Capistrano, na base de Antonil e do anônimo autor do “Roteiro do Maranhão a Goiás”, quem nos fornece a descrição do sistema de parceria ou assalariamento por tarefas: depois de quatro o cinco anos de serviço, começava o vaqueiro a ser pago; de quatro cria cabia-lhes uma; podia assim fundar fazenda por sua conta (Abreu, 1969: 160). Este sistema, segundo Capistrano, provocava parcelamento, mas com esta opinião não concorda Pedro Puntoni, para quem o vaqueiro, assim como o “passador”, não chegavam a ter condições de estabelecer sua própria propriedade, já que todas as despesas com o gado (guias, tangedores, “matalotagem”) eram por conta deles. (Puntoni, 1999: 23).

Puntoni critica também a idéia comum na historiografia, de que o indígena contribuiu de forma privilegiada como mão-de-obra na pecuária. Ao contrário, o autor propõe a hipótese de que a pecuária estruturou-se com a presença determinante do trabalho livre (conformando um tipo particular de relação escravista), e com a ausência, quase total, do trabalhador indígena” (Puntoni, 1999:29). Esta hipótese

insere-se na tese do historiador, de que a população indígena “resistiu” à evolução desta economia pastoril dentro do sistema colonial, e que os episódios da “Guerra dos Bárbaros”, longe de serem guerras de conquista e submissão de novos trabalhadores aptos ao manejo do gado, eram tendencialmente guerras de extermínio, de “limpeza do território” (*Ibid.*:31).

Na realidade, se é inegável que o gado precisa mais de terra do que de homens (escravos ou não), e as fontes sobre os conflitos no sertão confirmam isto, as mesmas fontes mostram uma rede de relações, econômicas, sociais e simbólicas, em que os indígenas estavam inseridos em posições diferenciadas, conforme o grupo, sua história (como veremos no caso dos Janduí), a colocação estratégica de seu território, a posição política de seus missionários (no caso de índios aldeados) junto ao governo local e à metrópole.

A “Guerra dos Bárbaros”, ou melhor, os incontáveis episódios bélicos que envolveram índios, tropas regulares, paulistas, curraleiros, colonos, missionários e instituições de governo, na segunda metade do século XVII, foi muito mais do que guerra de extermínio para permitir o avanço da frente pastoril. Os documentos de várias origens relativos aos diferentes episódios lançam luz sobre um quadro complexo de contínuas rearticulações de relações econômicas e de poder (sem que as primeiras determinem necessariamente as segundas), de avanços e recuos da “Região colonial” no sertão, em que os “Tapuia” não jogaram apenas o papel de vítimas mudas ou de protagonistas de uma cega quanto inútil “resistência”, mas souberam também (ou pelo menos tentaram) se inserir nas contingências históricas em função de seus interesses de sobrevivência física e cultural.



Fonte: John Hemming, *Red gold. The Conquest of the Brazilian Indians*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.

CAPÍTULO 7. OS “TAPUIA”

Uma etnografia histórica

Em seu esboço histórico sobre os povos indígenas do Nordeste, Dantas, Sampaio e Carvalho (1992: 431) apontam para o processo histórico de marginalização da região nordestina que caracterizou, a partir do contexto colonial do século XVIII, a nacionalidade brasileira emergente. Este aspecto é importante para a compreensão da história dos grupos indígenas que, a partir de uma grande diversidade étnica, se constituíram mediante o contato com determinadas frentes de expansão, como uma unidade etnológica, tornada possível “sob o indelével signo da marginalidade”.

Esta marginalidade, codificada também na etnografia moderna (com o termo unitário e residual de “marginais” são indicados os povos não tupi e não amazônicos, no monumental *Handbook of South American Indians*), é uma categoria criada no próprio contexto colonial. Nas crônicas, à extraordinária homogeneidade cultural dos Tupi da costa, se opunha a extraordinária diversidade cultural e linguística dos povos do sertão: gente “de língua travada”, segundo a célebre expressão jesuítica.

Cardim arrolava setenta e seis grupos diferentes de *Tapuyas*, entre os quais é difícil reconhecer algum grupo mencionado em outras fontes:

“Todas estas setenta e seis nações de tapuyas que têm as mais della diferentes linguas, são gente brava, silvestre e indomita, são contrarias quase todas do gentio que vive na costa do mar, vizinhos dos Portuguezes”.
(Cardim, 1978 [1625]: 106)

A “língua geral”, o tupi universal sistematizado e difundido pelos jesuítas a partir desta uniformidade, fez com que os inacianos não considerassem no mesmo patamar as outras línguas como instrumento de catequese, apesar de elaborar catecismos e gramáticas em línguas não tupi, como no caso do kariri. Elas foram identificadas, portanto, junto com seus falantes, com o nome genérico – utilizado de forma contrastante pelos mesmos tupi – de “Tapuia”.¹³

¹³ No capítulo sobre catequese, veremos que os termos conceitualmente mais significativos do campo religioso cristão nos catecismos kiriri de Luis Mamiani e Bernardo de Nantes foram deixados em

O universo dos “Tapuia”, então, é percebido em oposição ao mundo tupi. Para Anchieta o nome *tapuia* significava “escravos, porque todos os que não são de sua nação têm por tais e com todos têm guerra”. A *Crônica da Companhia de Jesus*, de Simão de Vasconcelos, diz que aquelas gentes “se afirma terem perto de cem línguas diferentes”:

“...são inimigos conhecidos de todas as mais nações de índios: com estas, e ainda com algumas das suas, trazem guerras contínuas. E desta tão conhecida inimizade lhe veio o nome de tapuia, que vale o mesmo que de contrários, ou inimigos” (Vasconcelos, 1977 [1663]: 109).

Esta conotação do “outro” inimigo, no interior do universo cultural colonial, não era, no século XVI, uma exclusividade “tapuia”. Os Aimoré, “Tapuia” por excelência (Salvador, 1982 [1889]: 78; Gândavo, 1980: 34), a compartilhavam também com os Tupinambá, aliados dos Franceses, ou os Caeté, junto com todos os sinais de barbárie que o imaginário medieval e renascentista construía para a alteridade antropológica radical: da antropofagia à falta de noção de divindade. A noção de “Tapuia” como alteridade absoluta e total vem se construindo lentamente, e principalmente, como veremos, ao longo do XVII, junto com as “entradas”, as “guerras justas” e os “descimentos” levados cada vez mais sertão adentro. Foi a partir daí, enquanto o aldeamento dos Tupinambá e a destruição dos Caeté tornou o modelo do “amigo” mais conveniente para os fins da colônia, que os “Tapuia” tornaram-se os incontestados depositários da conotação da alteridade enquanto inimizade, reforçada no período do domínio holandês, quando não apenas alguns grupos estabeleceram relações de aliança com os batavos, mas até se converteram à fé reformada.

Um bom exemplo desta fluidez da noção de “Tapuia” é o *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, de Gabriel Soares de Sousa. Esta obra codifica alguns *topoi* literários, começando pela idéia do “Tapuia” como inimigo de todos, junto com a oposição litoral/sertão, tão usada e abusada pela sociologia e historiografia nacionais. A famosa narração relativa aos “Tapuia” como primitivos povoadores do litoral brasileiro constitui o ponto de referência colonial para todas as descrições etnográficas sucessivas:

português, ou latim, ou tupi, seguindo o modelo dos primeiros catecismos elaborados para os índios do litoral.

“Os primeiros povoadores que vivem na Bahia de Todos os Santos e sua comarca, segundo as informações que se têm tomado dos índios muito antigos, foram os tapuia, que é uma casta de gentio muito antigo, de quem diremos ao diante em seu lugar. Êstes tapuias foram lançados fora da terra da Bahia e da vizinhança do mar dela por outro gentio seu contrário, que desceu o sertão à fama da fartura da terra e mar desta província, que se chamam tupinaé, e fizeram guerra um gentio a outro tanto tempo quanto gastou para os tupinaé vencerem e desbaratarem aos tapuias, e lhos fazerem despejar a ribeira do mar, e irem-se para o sertão, sem poderem tornar a possuir mais esta terra de que eram senhores, a qual os tupinaés possuíram e senhorearam muitos anos, tendo guerra ordinariamente pela banda do sertão com os tapuias, primeiros possuidores das faldas do mar” (Sousa, 1971 [1825]: 299).

“Atrás fica dito como foram lançados os Tapuia da Bahia e seu limite pelos Tupinaé, os quais se foram recolhendo pelo sertão por espaço de tempo, onde até agora vivem divididos em bandos, não se acomodando uns com os outros, antes têm cada dia diferenças e brigas, e se matam muitas vezes em campo.”(Ibid. : 338)

Mais adiante, o próprio Gabriel Soares de Sousa mostra como o código lingüístico é um poderoso construtor de alteridade: a noção de “papo tremendo”, análoga à de “língua travada” dos jesuítas, não pode deixar de lembrar a própria conotação grega da barbárie: a não fala (ou a fala não grega), o gaguejar.

“...o qual gentio fala sempre de papo tremendo com a fala, e não se entende com outro nenhum gentio, que não seja tapuia. Quando estes tapuias cantam, não pronunciam nada, por ser tudo garganteado, mas a seu modo”(Ibid.: 339).

Entretanto, como dito acima, na época do *Tratado* não há uma grande necessidade de projetar a noção de ferocidade no desconhecido “Tapuia”, já que ao Tupinambá, ao Caeté e, principalmente, ao Aimoré, cabe perfeitamente este papel. É por isto, a meu ver, que, ao lado da genérica conotação de selvageria que compartilham com todos os outros índios, os “Tapuia” não são arrolados num único e indiferenciado rótulo de selvagens canibais, sem casa, sem roça e sem humanidade, mas apresentam variáveis internas, já que “os tapuias são tantos e estão tão divididos em bandos, costumes e linguagem”.

Eis, portanto, que os “Maracá”, “um gênero de Tapuia” mais próximos da Bahia,

“...se recolhem para suas casas, as quais têm em aldeias ordenadas, como costumam os Tupinambá. Estes tapuias não comem carne humana, e se tomam na guerra alguns contrários não os matam, mas servem-se deles

como seus escravos; e por tais os vendem agora aos portugueses que com ele tratam e comunicam.” (*Ibid.*: 339)

Estes “Tapuia” não plantam mandioca e sim legumes, tem cabelo “crescido até as orelhas e copado”, andam nus e vivem numa região a cinquenta ou sessenta léguas da Bahia, onde há uma serra com muito salitre e pedras verdes “de que eles fazem as que trazem metidas nos beiços por bizarria” (*ibid.*)

Mais distante (oitenta léguas do mar e “para o sertão mais de duzentas léguas”) vivem outros “Tapuia”, contrários dos Maracá. Estes também têm beiços furados e com pedras verdes; não plantam mandioca e sim milho e outros legumes; pescam não com anzol mas com veneno. Diferentemente dos outros, trazem os cabelos compridos. Gabriel Soares de Sousa diz deles que constróem casas “bem tapadas pelas paredes e armadas de pau-a-pique”. Entre estes, mais do lado do São Francisco, há outros “Tapuias”:

“...que são mais agrestes e não vivem em casas, e fazem suas vivendas em furnas onde se recolhem; e têm uma destas serras mui ásperas, onde fazem sua habitação” (*Ibid.*: 341)

Vemos portanto que não necessariamente, apesar de suas características selvagens, os “Tapuia” reúnem em si os sinais da bestialidade. Com efeito, esta conotação de alteridade absoluta pertence, em Gabriel Soares, aos Aimoré, verdadeira “praga” da capitania de Ilhéus. É interessante notar, entretanto, que há no texto um verdadeiro “mito de origem tapuia” dos terríveis Aimoré:

“Descendem estes aimorés de outro gentio, a quem chamam tapuias, dos quais nos tempos de atrás se ausentaram certos casais, e foram para umas serras mui ásperas (...) e os que destes descenderam vieram a perder a linguagem e fizeram outra nova que se não entende de nenhuma outra nação do gentio de todo este Estado do Brasil. (...) Este gentio tem a cor do outro, mas são de maiores corpos e mais robustos e forçosos; não têm barba nem mais cabelos do corpo que os da cabeça, porque os arrancam todos; pelejam com arcos e flechas muito grandes, e são tamanhos flecheiros que não erram nunca tiros; são mui ligeiros a maravilha e grandes corredores. Não vivem estes bárbaros em aldeias nem casas, como o gentio nem há quem lhas visse nem saiba, nem desse com elas pelos matos até hoje; andam sempre de uma para outra pelos campos e matos, dormem no chão sobre folhas (...) Não costumam esses alarves fazer roças nem plantar alguns mantimentos; mantêm-se dos frutos silvestres e da caça que matam, a que comem crua ou mal assada quando tem fogo; (...) a sua fala é rouca da voz, a qual arrancam da garganta com muita força, e não se poderá escrever, como vasconço. Vivem estes bárbaros de saltar toda a sorte de gentio que encontram, e nunca se viram juntos mais que vinte até trinta flecheiros; não pelejam com

ninguém de rosto a rosto; *toda a sua briga é atraçoada* (...) e se lhes fazem rosto, logo fogem (...) *Comem estes selvagens carne humana por mantimento*, o que não tem o outro gentio que a não come senão por vingança de suas brigas e antiguidade de seu ódio”. (*Ibid.*: 78-79, grifo meu).

Vemos que aqui são exasperados os sinais de alteridade, provindo de vários códigos, para jogar os Aimoré no plano de uma alteridade irreduzível: não apenas não cultivam, mas comem carne quase crua, não apenas falam com voz rouca uma linguagem “perdida”, mas esta nunca poderá passar do plano da barbárie ao da civilização pela escrita. Do código militar é tirada a mais baixa das qualidades: a covardia e, finalmente, frisa-se o fato de que seu canibalismo é puramente alimentar, ou seja, animal, se comparado à antropofagia ritual tupinambá. Com uma humanidade ou, melhor, não-humanidade como esta, há uma única maneira de lidar: a destruição. Será uma não-humanidade deste tipo a que conotará os “Tapuia” destinados à destruição, durante a “Guerra dos Bárbaros” do final do século XVII.

Um dos últimos episódios desta guerra, apesar de não ser um episódio propriamente “bélico” é a conquista dos “Orizes-Procazes”, no interior da Bahia. Os últimos “bárbaros tapuias”, embrenhados no íntimo dos sertões, os Orizes, são descritos, ainda em 1716, mediante todos os signos de alteridade ferina e monstruosa que acabamos de ver. Para o autor da descrição, a antiguidade clássica é ainda um poderoso referencial, assim como vimos para as descrições dos Tupinambá do começo do século XVI¹⁴:

“N’esta nova Batueca [as montanhas de Nhumaramã e Cassucã, a cento e oitenta léguas a sudoeste de Salvador¹⁵], praça de armas que fabricou e defende a natureza, buscaram segurança contra as invasões dos seus contrarios os indomitos Orizes Procazes, povos da nação Tapuya, primitivos povoadores e vagabundos habitantes da provincia da Bahia, idolatras nos ritos, barbaros nos costumes, extraordinariamente forçoso, destrissimos no expedir as settas, e por natureza intrepidos e guerreiros. A sua estatura é agigantada, a sua cor vermelha, as caras horriveis, os cabellos negros e corredios: A sua lingua tem idioma particular cheio de vozes gutturaes. O seu traje, em um e outro sexo, é só o que lhe deu a natureza. Na sua habitação não se distiguem das feras, porque nem como os Tartaros trazem

¹⁴ Tem que se levar em conta, porém, que a antiguidade clássica deste estilo setecentista, academicista e arcadista, não é a mesma do humanismo renascentista. Alegórico e formalista, ele não tem o mesmo impacto hermenêutico, como vimos no caso do paganismo na leitura da religião dos Tupi.

¹⁵ Não está claro, no texto de Mascarenhas, se ele está se referindo a Salvador, que fica a sudoeste das montanhas, ou vice-versa.

sobre carros as suas cabanas: Em rebanho como animais vagam por entre os matos; ou a caças outros que n'elles se criam, ou a colher os fructos, que alli produz espontaneamente a natureza. Cultivam somente a mandioca, pão universal das nações brasilicas; e quando a inclemência da estação lhes esteriliza este mantimento, com raizes de outras plantas, que já conhecem, suppreem esta falta. Cevam-se na carne humana como na de qualquer rês: A maior paixão de seu animo é o odio; porque, passando com o desejo da vingança além dos limites da morte, despedaçam e devoram os mesmos inimigos que matam. Lastimosamente cegos de discurso, reconhecem e adoram por Deus a coruja, chamada na sua linguagem Oitipô-Cupuaâba (...). Com estes bacchanaes festividades celebram a apparição d'aquelle innocente animal, já venerado antigamente pellos Athenienses, o mais sabio povo da Grecia; porque as circumstancias que n'elle concorrem são os instrumentos com que o demonio o faz objecto da veneração do gentilismo, chegando a fazer-lhes crer como oraculo a interpretação que os seus agouros dão aos gemidos d'aquella ave, sendo só puros effeitos do humor melancolico que a opprime, precisando-a a buscare desfogo entre a solidão e as sombras. São cognominados Procazes por distincção de outros povos do mesmo nome, tambem gentio, mas de seita differente".(Mascarenhas, 1846[1716]: 497-499).

Alguns dos sinais diacríticos utilizados por Gabriel Soares de Sousa na descrição dos "Tapuia", da falta de moradia à ferocidade, mas sem a bestialidade que caracteriza os Aimoré, estão presentes na fala de Brandônio nos *Diálogos das grandezas do Brasil*. A descrição dos "Tapuia" é a última página do texto de Ambrósio Fernandes Brandão, que acrescenta, porém, alguns detalhes de ordem "etnográfica", principalmente quanto à forma de caçar e ao tipo de armas, que reencontraremos nas descrições holandesas:

"Estes Tapuia vivem no sertão e não têm aldeias nem casas ordenadas para viverem nellas, nem menos plantam mantimentos para sua sustentação porque todos vivem pelos campos, e do mel que colhem das árvores e as abelhas lavram na terra, e assim da caça, que tomam em grande abundância pela frecha, se sustentam, e para isto guardam esta ordem: vão todos juntamente em cabilda assentar seu rancho na parte que melhor lhes parece, alevantando para isso algumas chupanas de pouca importância, e alli vão buscar o mel e caça por roda, por distancia de duas ou tres leguas. E enquanto acham esta comédia, não desamparam o sitio mas, tanto que ella (*sic*) lhe vai faltando, logo se mudam para outra parte, aonde fazem o mesmo; desta maneira vão continuando com sua vivenda sempre no campo, com mudar sitios, sem se cansarem em lavrar nem cultivar a terra; porque a sua frecha é o seu verdadeiro arado e enxada, a qual também não usam, juntamente com o arco, como faz o demais gentio; porque com ella tomada sobre mão, com a enxaixarem (*sic*) em uns canudos que no dedo trazem, fazem tiros tão certos e com tanta força que causa espanto, de modo que case nunca se lhe vai a caça, a que lançam a frecha por esta via. E eu vi os

dias passados a um deste fazer um tiro sem arco, que alem de dar no alvo a que atirara, passou por uma grossa porta. Tambem são na falla diferentes; porque o demais gentio os não entende, por terem a linguagem arrevesada; trazem o cabello crescido como de mulheres, com serem geralmente tão temidos de todo o mais gentio que é bastante um só Tapuia para fazer fugir muitos; e assim entram mui poucos por grandes aldeias mui confiados e dellas tomam tudo o que querem, sem ninguem lhes vir a mão; e ainda as proprias mulheres lhes deixam levar, tão grandissimo medo lhes têm cobrado”. (Brandão, 1930 [1618]: 288-289).

De qualquer maneira, salvo que pela testemunha de Brandão, que não os localiza, não resta dúvida de que nas fontes há uma espécie de “nexo fisiológico” Sertão-Tapuia, ou, mais em geral, Sertão-Selvagem. Ao analisar a primeira literatura colonial, no rastro de Sérgio Buarque, M. Elisa Mäder destaca o caráter “tropical e litorâneo” da colonização portuguesa do Brasil e, a partir daí, propõe a oposição espaço-conceitual Região Colonial/Sertão. A região colonial é o “cheio” o espaço preenchido pela colonização, mundo da ordem estabelecida pelas duas instâncias de poder: a Igreja e o Estado. O sertão, em oposição, é o território do vazio, domínio do desconhecido e, por isso mesmo, reino da barbárie e da selvageria. Ao mesmo tempo, se conhecido, pode ser ordenado através da ocupação e da colonização, deixando de ser sertão (Mäder, 1995: 13).

O que parece claro é que o sertão, bem como seu habitante, o “Tapuia”, são um espaço, uma humanidade, um conceito *móveis*. A isto, em definitiva, remete a atitude jesuítica: a idéia de preencher este espaço vazio e domesticar a selvageria. Veremos que, na segunda metade do século XVII, os jesuítas foram – mesmo no interior de vários conflitos - os protagonistas desta construção do Sertão como espaço vivido do desenho divino sobre a humanidade. Até lá, houve um lento processo de objetivação do sertão. O ponto de partida deste percurso são as primeiras observações do padre Azpilcueta Navarro, em seu relato da entrada de Bruza de Espinhosa, de 1553:

“Passamos por muitas regiões despovoadas, especialmente uma de vinte e três jornadas daqui, entre uns índios que chamam Tapuzas, que é um gênero de índio bestial e feroz, porque andam pelos bosques como manadas de veados, desnudos, com cabelos mui comprido como de mulheres. Sua fala é mui bárbara e eles mui carniceiros” (Azpilcueta Navarro, *in* Leite, 1954-57, I: 247).

Na descrição de padre Azpilcueta Navarro, concentram-se nos “Tapuzas” todos os elementos característicos da barbárie: a fala (ou melhor, a não-fala), a nudez, a

ferocidade, o nomadismo, a vida nas matas: enfim, toda a conhecida série de signos que colocam os “Tapuia” no plano animal da natureza.

Finalmente, Luís Figueira, sobrevivente do massacre da serra de Ibiapaba em que encontrou a morte padre Francisco Pinto, escreve em 26 de agosto de 1609 ser impossível por enquanto uma missão ao Maranhão. A dificuldade principal é a presença dos ferozes “Tapuia”:

“Do Rio Grande que he a ultima povoação dos Portugueses, ao Maranhão são passante de tresentas leguas, todas povoadas de tapúias selvagens, que são tantos que não tem conta, e andam em magotes de 50, 80 e 100 casais correndo sempre os campos buscando cassa de que se sustentão, sem outra casa mais que o lugar aonde lhes anoutesse, e nada lhe pode escapar, e a ninguem perdoão a vida por cousa alguma, nem admittem pases cõ ninguem como todos nos informarão, e nos bem experimentamos, matando a meu companheiro e buscando-me a mim” (Figueira, 1609, *in* Leite, 1940: 155).

A definição do “Tapuia” como inimigo de todos não é exclusividade dos relatos portugueses. As fontes holandesas também descrevem os Janduí com estas características. A intenção, porém, é diversa. No horizonte cultural holandês, a noção de aliança com o nativo é muito diferente do que no português. Por quanto “selvagem”, o aliado coloca-se no mesmo plano, já que, em primeiro lugar, é sujeito de direito (militar). Isto acontecia no Brasil, como na África, como na América do Norte. Como foram justamente os Janduí os “aliados infernais” dos flamengos (e veremos como eles souberam utilizar-se desta característica no momento da Guerra dos Bárbaros, quando o “rei” janduí, Canindé, concluiu um tratado militar com os portugueses), as descrições insistem na ferocidade dos “Tapuia” não como sinal de alteridade *tout court*, mas como símbolo de irresistível força militar, embora perigosamente deslocada num plano de naturalidade selvagem:

“...os quaes pela sua crueldade temem mais do que ao diabo, sabendo que não dão quartel a ninguém e matam e destroem também os animaes” (Laet, 1919-20 [1644]: 34)

“Mostram uns aos outros inimizadas encarniçadas, acima do que permite a humanidade ou o ódio: nada é vergonhoso ou feio para aquele que deleita a vista com os males dos adversários” (Barléu, 1974 [1647]: 261).

A noção de *tapuia* constrói-se assim 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. Ao passo que as aldeias de índios conquistados iam “descendo” para mais perto da palavra cristã dos missionários, os currais ou os engenhos, os “Tapuia” iam se afastando, “nas brenhas do centro dos sertões”, para usar as palavras de Jaboaão, nas serras inacessíveis.

A construção cultural do “Tapuia” torna mais difícil o trabalho de reconstituição etnográfica das dezenas de grupos diferentes das quais falam as fontes. Na maioria das vezes, as notícias sobre os “Tapuia” reduzem-se a listas de etnônimos, mais uma vez, em contraponto à unidade dos Tupi da costa. Além do mais, as diferentes grafias dos documentos coloniais, dos relatos missionários, das crônicas dos viajantes (redigidas em português, holandês, latim, com as relativas transcrições e traduções) apresentam com nomes diferentes os mesmos grupos.

Na “*Dezcripção do certao do Peauhy remetida ao Illm.º e Rm.º S.ºr Frei Francisco de Lima, bispo de Pernambuco*” (apud Ennes, 1938: 387-389), escrita em 1697 pelo padre Miguel de Coutinho, cura da freguesia de N.S.ra da Conceição de Rodelas, apresenta uma lista com 37 nomes de “Tapuia” bravos, e isso só na freguesia de N. S.ra do Sertão do Piauí! Além de sua localização, às vezes há notações sobre alguns grupos.¹⁶ Ao que parece, o padre Coutinho não listou todos os grupos, já que:

“...muitas naçoens ha no sercuito desta freg.^a de que senão sabe nome, as asima ditas são as que nos derão, ou de prez.^{te} dão guerra mais viva” (Ibid.: 389)

¹⁶ Aroachizes, Carapotangas, Aroquanguiras, Precatiz (“...que se enterrão de baixo da terra para fazerem esperas aos brancos e com a barriga amarrada, com cordas correm mais, do que cavallos, e não tocam a terra senão com az pontas dos pez” (Ibid.: 389), Acuruás, Rodeleiros, Beiçudos (Como os “Rodeleiros”, estes “Beiçudos” tomam evidentemente os nome do ornamento labial. Com efeito, deles o padre Miguel diz: “morão na mesma p.^{te} tem os beiços tão gr.^{des} que no de bayxo metem hũ batoque tamanho como hũa gr.^{de} laranja.” (Ibid.: 388) Também, a de “Lanseiros”, nomeados adiante, parece mais uma alcunha do que um etnônimo), Bocoreimas, Cupequacas, Cupicheres, Gutamez, Goyas, Anicuz (“Morão na cabiceira do rio Preto. Comem brancos.”), Aranez, Corerás, Ayiteteus, Abetiras, Beirtés, Goaras, Macamasus, Nongazes (“Morão em hũ riacho que entra na Parnahiba. Comem br.^{cos}.”), Tramambés (“Morão junto da Barra da Parnahiba tem pazes com os br.^{cos}.”), Anassuz e Alongâz (“Morão com os caboucolos (sic) na Serra de Guapaba, p.^a a qual se retirarão com medo dos brancos.”), Arúas (“Morão no riacho S. Vitor tem pazes com os br.^{cos}.”), Ubatês, Meatanz, Corsiás, Lanseiros, Arayez, Acumez, Goaratizes, Jaicôs, Jendoiz, Ycos, Uriús, Cupinharós. Na lista podemos reconhecer, apesar da diferente grafia, alguns dos grupos indígenas que serão protagonistas das páginas a seguir, como os Janduí, os Tariú (Tarairiú) ou os Icó.

Ignacio Accioli de Cerqueira e Silva indica alguns dos mais importantes grupos que compõem a “nação genérica” dos Tapuias:

“Aymorés, Potentus, Guaytacás, Guaramonis, Guaregorés, Jecarussus, Amanipaqués, Payeiás e outros muitos, cuja raiz primitiva ou procede da denominação de lugar que habitavam ou do principal que os dirigia, costume antigo dos primeiros povoadores do mundo” (Siqueira e Silva, 1848:19).

Outros nomes aparecem nos relatos holandeses sobre o “país dos Tapuias”. Antes de examiná-los, porém, vale abrir um parêntese. Diferentemente das portuguesas, as fontes holandesas têm freqüentemente o cuidado de indicar suas próprias fontes, num certo esforço de “objetividade”. Apesar disto, porém, não podemos pensar que os holandeses sejam imunes aos “filtros” culturais na percepção e na conceptualização da alteridade. Os holandeses também se valeram das imagens dos índios construídas na Europa ao longo do século XVI, amplamente difundidos nos Países Baixos através dos livros: *Mundus Novus* de Vespucci, publicado em 1505, Léry (1595), Staden e Thevet (Antuérpia, 1558) (Stols, 1996: 24) e finalmente, as coleções de Theodore de Bry, entre os maiores acervos iconográficos sobre as Américas, fonte poderosa e quase inesgotável para a construção do imaginário europeu acerca dos selvagens. Voltaremos, com Boogaart, a esta questão.

Em certa medida, portanto, pode-se dizer que os Holandeses lançam um “olhar tupinizante” sobre os “Tapuia”, quando por exemplo referem-se a estes últimos usando palavras tupi (em Barléu, Janduí é dito “morubixaba”, Herckman chama *cauwau* a bebida fermentada com que os indígenas se embebedam). Em geral, porém, pode se dizer para os relatos flamengos o mesmo que Teixeira Leite observa a respeito dos “artistas de Nassau” (Eckhout, Post e Marcgrave), cujas grandes pinturas etnográficas, pelo agudo senso de observação, contrastam com tudo o que se fizera até então e inauguram um novo capítulo da iconografia tropical (Teixeira Leite, 1996: 43).

A descrição do território de Ceará, Rio Grande e Pernambuco de Hessel Gerritsz, colhida em 1627 de informantes indígenas, entre os quais Antônio Paraupaba, apresenta a localização de alguns grupos. O interesse deste documento, além da lista de nomes de grupos indígenas (cuja grafia é porém muito incerta e mutável no interior do mesmo texto), está na apresentação do quadro das alianças entre grupos na década de 20 do século XVII. Vimos que já na década de 30 e 40 este

quadro muda muito, com os Janduí e alguns grupos potiguara que deixam as antigas alianças para passar do lado holandês. Na descrição, os “Tapuia”, obviamente, “moram nas selvas do interior”¹⁷:

“Les gens de Phernambuco, Jarousu, tamaraca, Araruba et Guagana sont des Tobayars. Ceux de Pariba, Rio Grande, Pindaguasu et Potiguars. Ceux de Monguangape des Tyguars, mais à présent y demeurent des Tobayars.

Les Tyguars demeurent au-delà de la Baie de Trayção, et à Copaba, Caalsaguasu, Guirau, Guire; ils sont amis des Portugais.(...)

Les Tapiyas habitent Guararug, Uguasu et les environs; ils sont de très haute taille; leurs armes de combats sont des dards. Ils sont ennemis des Tobajars et des Portugais. Les hommes portent les cheveux longs, la virilité nue; les femmes un bandage par le devant. Un peu vers l'intérieur des Taponya (sic) demeureraient les Jandouy et au-delà de Guararu, Itayesa, Pinodisa, Ariaguamug (...) ils se battent avec des dards, ils vont nus et ils n'ont pas de demeure fixe. Au-delà des Jandouy demeureraient les Karakara, à Guartinguta, Cranaywipug, Tatinguta; au-delà des Karakara demeurait Jacareguesu (sic) et plus avant dans l'intérieur demeurent les Simberarou, à Biratingeta, Ubosoo et autres places, à 10 journées de marche de la baie de Traição, et à 10 journées de Siara. Ces Semebrarou et les Tiguars sont des Chrétiens et savent prier; ils ont l'oraison dominicale dans leur langue et les autres ne l'ont pas.

Alliés des Tiguars:

Jandouy

Carakara

Besa. Soldats. Père de Jandouy

Simberarou

Jacareguesu

Taparoirug

Japowasou

Kitarihou

Tiguars ou amis

Tapouyas, également ennemis des Portugais, mais fuyards devant l'ennemi.

Les naturels de Jaquary, Parepoyre, et Guatapurug sont des Japouasou, ennemis des Portugais, également ennemis des Tapouyas et amis des Tiguars. Ceux de Wichore sont des Kitarihou, amis des Tiguars.”(Gerritsz, 1909 [1627]: 175-176)

Em Gaspar Barléu se fala em Waripebas e Caripató. Nos comentários de Morisot ao diário de Roulox Baro, de 1651, encontramos Argpoigh, Vvanasevvasug, Thering e Drememge. Marcgrave escreve que as tribos dos “Tapuyarum” que vivem

¹⁷ Deixo o texto em francês porque a tradução implicaria numa retranscrição fonética dos etnônimos, tornando ainda mais confusa a lista dos grupos “tapuia”.

junto do São Francisco são: Arodera, Cajau, Maquem e Poyme (Marcgrave, 1942 [1648]: 268).

Encontramos alguns destes nomes, obviamente com grafia diferente, na *História* de Joannes de Laet. Vale a pena transcrever um longo trecho, apesar da dificuldade de leitura de alguns nomes e das repetições, porque a descrição vem do próprio irmão de Janduí, Caracara, cuja fala Antônio Paraupaba traduziu “apesar de estar mal servido de intérprete (os nossos índios não compreendendo a metade do que diriam os outros)”, e cujas informações foram confirmadas com as do coronel Artichofski. Outro dado interessante, presente só nesse texto, é a tradução tupi das palavras “tapuia”:

“Elles são chamados pelos Tupis e pelos outros Tapuyas seus vizinhos *Tararyuck*. Consideravam como suas uma extensão de terras compreendida entre cinco rios. O primeiro, a partir do Rio Grande em direção para o interior, os Tupi chamam Wararugi e os Tapuyas Ociunon. Os Tapuia não entendiam de leguas e não podiam enformar propriamente a distancia entre aquelle e o Rio Grande, mas diziam que, marchando com as mulheres e crianças, faziam a viagem até lá em 10 e em cinco indo sós. O segundo, ambas as nações de índios chamam Quoaouguh, e está situado um dia de viagem mais adiante. O terceiro, Ocioro, distando do ultimo mais dous dias de viagem. O quarto – Upanema, mais dous dias de viagem. O quinto, Woroiguh, meio dia de viagem acima do ultimo. (...)”¹⁸

A nação compunha-se, segundo o calculo dos nossos, de cerca de 1600 pessoas, entrando nesse numero as mulheres e as crianças e dividiam-se em duas tribus, uma debaixo do mando de Jandovi, e outra que compreendia a maior parte da mocidade, debaixo de Wesetyawa ou Beretyawa, Caracara apontava cinco nações que estavam alliadas com Jandovi.

Os Arikeumas, na lingua Tupy, e Aciki, na lingua Tapuya, dos quaes era cacique Coetauly, muito desfalcados de gente e quasi sujeitos a Janduvi. A segunda chamam em ambas as linguas Juckeryjou e tem como cacique Marakarou; essa tribu já tinha servido aos Portuguezes contra os nossos no Arrayal, juntamente com os do Ceará. A terceira chama-se em Tupy Kereryjou e em tapuya Ocioneциou e o seu cacique é Nonhu. A quarta chamada em ambas al lingua Pajoke, tem como cacique a Kidos. A quinta, em ambas as linguas Aponoryjou temo como cacique a Jarepo.

As duas ultimas nações eram tão poderosas como Jandovi e as três primeiras não. Confinavam todas com Jandovi, tanto para o lado da costa

¹⁸ As notas de Fernandes Pinheiro à *História do Brasil*, de Robert Southey, tentam interpretar estes nomes: o Quoaouguh poderia ser o Guajau (ou Guajei), entre Paraíba e Rio Grande, o Ocioro talvez o Ceará-Mirim e o Woroiguo o Apodi (cit. em Barléu, 1974 [1647]:394).

como para o interior, e tinham que atravessar, assim como Jandovi, uma região secca e pela montanha de Moytiapao para chegar aos nossos no Rio Grande, de sorte que só podiam vir até a costa nos mezes de inverno ou n'um verão chuvoso.

Entre os seus inimigos contavam quatro tribus. A primeira chamada em ambas as linguas Jenho, e o seu cacique era Kischonon, situada tão longe que não tinha conhecimento nem relações com povo algum christão. A segunda tribu, em ambas as linguas Woyana, tinha como cacique Waracapa assú. Da terceira, chamada em ambas as linguas Cariry, o cacique era Kimionkoiou; habitava para o interior e muito distante do Arrayal e mantinha amizade com os Portuguezes. A quarta, Cariry assú, tinha como cacique Carapoto; também morava perto daquela região e junto à outra. As três ultimas serviram os Portuguezes contra os nossos, e têm as suas aldeias e moradas, onde param. Elle ouvira também falar nos Aymorés, que não costumam vir da Bahia mais longe do que o Rio São Francisco.” (Laet, 1925 1636]: 35-36).

Aparece aqui pela primeira vez, entre as outras, a informação de que o povo chefiado por Janduí seria o dos Tarairiú. Esta informação será confirmada em 1651 pelo comentário de Morisot a Baro (Morisot *in* Baro, 1979 [1651]: 112).

O mesmo Morisot, porém, que se baseia em outros autores holandeses, nos revela que os grupos “tomam” o nome de seus chefes:

“Assim como as aldeias, os fortes, as casas, os roçados e parques que os portugueses e holandeses têm neste país levam os nomes daqueles que os construíram, que comandam, residem o aos quais pertencem, assim também as aldeias e povos dos brasileiros e tapuias tomam os nomes daqueles que, efetivamente, os governam; trocam de nome tantas vezes quantas trocam de chefes, os quais não duram muito tempo, sendo sempre escolhidos os mais velhos da aldeia, ou da nação, no caso de resolverem ficar subordinados a um chefe. Estas freqüentes mudanças, que acarretam também as dos lugares fazem com que não possamos ter uma descrição particular desses lugares”. (*Ibid*: 120).

Da mesma maneira:

“Os chefes dos tapuia dão seu nome às aldeias ou vilas em que comandam e são as suas moradas mais comuns, não tendo nenhuma permanente” (*Ibid*: 114).

De fato, Roulox Baro e Gaspar Barléu usam sempre o nome genérico de “tapuia” especificando porém os nomes dos diferentes “principais”, o mais importante dos quais é o “rei” Janduí (ou Jan de Wy, ou Jandovi, ou Nhanduí), a quem estão submissos muitos grupos. Finalmente, o relato redigido em 1639 por Elias Herckman, governador da Paraíba entre 1636 e 1644, fornece outros dados:

“Habítam para ocidente sobre montes. Dividem-se em várias nações. Alguns habitam transversalmente a Pernambuco: são os Carirys cujo rei se chama Kerioukeiou. Outra nação reside um pouco mais longe, é a dos Caririwasys e o seu rei é Kurupoto: há uma terceira nação cujos índios se chamam Careryjows. Conhecemos particularmente a nação Tarairyou, Janduwy é o rei de uma parte dela e Caracara da outra” (Herckman, 1886: 279).

Pelos relatos de Francisco de Lucé e Martinho de Nantes conhecemos pelo menos alguns etnônimos da região do São Francisco onde se estabeleceram as missões dos capuchinhos breiões: os Aramuru, que o padre Anastácio de Audierne catequizou na aldeia de São Pedro em Porto da Folha; os Rodelas, assistidos por frei Francisco de Domfront; Brancarurus (Pankararu) e Procás (Proká), na aldeia de Vargem, assistidos por Francisco de Lucé; Irapuá, da homônima ilha, que nenhum capuchinho conseguiu submeter e que se catequizaram depois das ameaças da bandeira de Domingos Jorge Velho (ver mais adiante); Kracuí (Cracuí ou Cracoui) e Ansuns, grupos não kariri aldeado juntos por Bernardo de Nantes.

Mas é o manuscrito de Bernardo de Nantes, a *Relation de la mission des Indiens Kariri du Brésil* o que, além de falar de maneira mais ou menos extensa de grupos não nomeados pelas outras fontes (como os Kulepó, os Kracuí, os Chumimi) apresenta listas de etnônimos, muitos dos quais até agora desconhecidos, que nos dão a percepção clara da presença indígena no São Francisco e regiões circunvizinhas, cuja riqueza etnológica está perdida para sempre:

“*Ces Kuleppós et autres Nations comme Vajas, Talmachious, Vakavous, Velenas et autres qui habitent sur ce fleuve au dessus de nous ne manqueroient pas de recevoir aussy la doctrine evangelique sil y avoit qui la leur annonçast... car outre les indien només cy dessus, il y a encore les Nations des Persennious, des Oluz, des Uricujious, des Payajas, des Klejacus, des Umans, des Gueguéz, des Sokós, des Macarous, des Lihugos (palavra incompreensível), des Peraliconious, des Jaikós, Karopotós, Arumarous, Carnajós, et plus avant dans les terres recemmant decouvertes dans le Canindés et Piaïy, les Kopinharós, Arroans, Copiaratis, Aubates, Alongas, Precatis, Macuás, Aranhis, Bacharuas, Rodeleiros et les autres qui nont aucun missionnaire.*”¹⁹ (Nantes, B., 1702).

¹⁹ Cf. nota 17.

A *Relation* de Bernardo de Nantes parece confirmar as observações de Morisot e dos demais holandeses. Ao falar nos *Irapuá*, o missionário atribui o mesmo nome (*Irapoã*) ao grupo, à ilha por ele habitada e a seu cacique.

As cartas jesuíticas, principalmente as ânuas, descrevem as entradas no sertão, a partir do século XVI, e os “Tapuia” encontrados. Aqui também, alguns são somente mencionados, outros são descritos em detalhes, entre eles os “Sapoïazes”, “Paiaïazes”²⁰, “Moritizes”, Tocó, Sequakirinhens (ou Cecachequirinhens, ou Secaquerinhens)²¹, Separenhenupãs, Borcás, Cuparans²², todos na região das Jacobinas. Sobre as missões do São Francisco, são citados os Acará (Acarazes), Proca (Procazes)²³, Caruru, Oacharazes e Rodellas²⁴. Paiacú, Icó²⁵ e Janduí²⁶ são os “Tapuia” das missões do sertão do Rio Grande do Norte.

Dos Procazes, ou melhor, dos “Orizes Procazes” fala o citado documento de 1716. É a única vez, ao que me consta, que aparece nas fontes o etnônimo “Ori”. E é a partir dela que Nimuendajú localiza os Ori na região das cabeceiras do Itapicuru. A informação será retomada também por Hemming (1978: 612).

Nem sempre todos estes nomes de grupos aparecem juntos nos estudos modernos que tentam fazer uma etnografia retrospectiva destes grupos (em sua maioria “extintos” ou “assimilados”) e que acabam sempre por privilegiar uma ou outra fonte. A partir das observações de Herckman, cruzadas com outras fontes, Pompeu Sobrinho realizou o primeiro esboço etnográfico da região. Os montes aos quais alude Herckman eram a Serra da Borborema, mas os “Tapuia” viviam também

²⁰ *Sexennium Litterarum 1651-1657. ARSI, Bras. 9 ff. 16ss.*

²¹ Manuel Barreto: *Annuae litterae provinciae brasiliae ab anno 1665 usque ad 1670. ARSI, Bras. 9 ff. 204-217).*

²² “Carta do Pe. João de Barros ao Pe. Comissário Antão Gonçalves”, 11/9/1667. *ARSÍ, Bras, 3 (2), ff. 51ss.*

²³ Alexandre de Guzmão: *Annuae Litterae ex Provincia Brasilica Romam missa Anno 1694. ARSI, Bras 9, ff. 404ss.*

²⁴ *Catalogus tertius ex tribus catalogis triennialibus ex Provincia Brasilica. Romam. Anno 1694. Provinciae Brasilicae Status. ARSI, Bras. 5(2), ff. 144 -148.*

²⁵ J. A. Andreoni: *De Missionibus Pernambucanis*, de 1704. Transcrita em Leite, 1938-50, V: 543-547.

em terras áridas e rochosas, sem aguadas (apesar de ser a região cortada por grandes rios), das quais eles periodicamente fugiam para o litoral, para escapar da seca. Os “Janduí”, ou seja, os Tarairiú, habitavam os tabuleiros arenosos do Rio Grande do Norte, dos quais também desciam para as praias na época da safra do caju. As notas sobre os Cariri da Borborema (“transversalmente a Pernambuco”) e Cariri Grandes (“Caririwasys” = Cariri guaçu) do Ceará mostram que estes viviam não apenas nos montes mas também nos sertões do Rio São Francisco para o Norte. Finalmente, os Cararijú (“Careryjows”) seriam aqueles mesmos que mataram o Padre Francisco Pinto na Serra de Ibiapaba em 1609. Em suma: os “Tapuia” das fontes seriam Tarairiú e Kariri.²⁷

A divisão da nação Tarairiú em dois grupos (o de Janduí e o de Caracara) leva Pompeu Sobrinho a supor a segmentação das tribos:

“Parece mais provável que a segmentação tenha sido em três hordas, inclusive o tronco originário (Tarairiú), que continuou independente. Este fato de observação permite explicar em parte o número considerável de nomes tribais que os cronistas e os livros de sesmarias registraram. Dizemos em parte porque também concorriam para o aumento da lista as diferentes maneiras de grafar a palavra indígena. A nação nova, em geral, tomava o nome do chefe que a conduzia no momento da separação... A diferença cultural podia algumas vezes tornar-se sensível mercê da diversidade de meio e principalmente mercê da vizinhança de hordas de outras famílias de cultura mais adiantada. Eis porque algumas tribos Cariris praticavam a agricultura ao passo que outras não o faziam”. (Pompeu Sobrinho, 1934: 15).

Estevão Pinto (1935), seguindo as indicações de Von Martius, afirma que os “Tapuya” das fontes antigas são Jê, sendo os Tarairiú uma subdivisão destes. Os Kariri (Cariri no texto de Estevão Pinto) seriam um grupo separado, ao qual pertenceriam: 1) Tremembé (litoral nordestino), 2) *Paiacú* (fronteiras entre Rio Grande do Norte e Paraíba), 3) *Icó* (entre rio do Peixe e Salgado), 4) Cariú, Caratiú, *Arariú*, Genipapo, *Janduí* (Açu e Apodi), Ariú, 5) Sucurú, 6) Garanhun, Chocó,

²⁶ João Antonio Andreoni, “Carta ao P. Michelangelo Tamburino, Preposto geral”. 12/11/1706. *ARSI*, Bras. 4, f. 104-105.

²⁷ No que diz respeito à classificação dos “Tapuia” no interior das maiores famílias linguísticas, as primeiras tentativas são de Von Martius, que em 1863 identificava estes grupos como Jê, atribuindo os Kariri ao grupo “Guck”, sucessivamente desaparecido dos “stocks linguísticos” pela identificação de Von den Steinen do grupo Nu-Aruak. E, de fato, Schuller viu nos Kariri um grupo Aruak-Karibe (Pinto, 1935: 136).

Vouvês, Carnijó (ou Fulnios), 7)Aconã, Romari, *Sabuiá*, *Rodela* (grifei os nomes de grupos que se encontram freqüentemente citados em nossas fontes).

Nimuendajú desenhou o quadro da presença indígena no Nordeste no seu *Mapa*, de 1944 (hoje parcialmente criticado por ter tomado como etnônimos justamente nomes de chefes ou de localidades), definindo os Kariri como família linguística autônoma e as outras como “línguas isoladas”. Ao etnônimo Tarairiú, seguindo Ehrenreich (1907: 42), é preferido o de Otschucayanas.

Lowie (1946) define “Tapuya” como um “*blanket term*”, admitindo porém vários traços culturais comuns entre estes e os Jê. Acolhendo as hipóteses de Pompeu Sobrinho, ele considera Kariri e Tarairiú grupos lingüísticos autônomos.

Sucessivamente, Hohenthal (1969) - utilizando os mesmos documentos, mais o estudo de Estevão Pinto (1935) e a obra de Serafim Leite (1938-50, V), elaborou a lista de quarenta e três tribos habitantes do médio e baixo São Francisco (portanto, sem incluir os grupos mais afastados, como os próprios Tarairiú, Janduí, etc.)²⁸. Os quarenta e três grupos arrolados pelo autor estão divididos por estado, sem nenhuma tentativa de atribuir as “tribos” (é o termo utilizado) a grupos lingüísticos maiores.

Na Bahia, Hohenthal identifica: Acaroázes (Acoranes), Anaupirás (Amoipirás), Arodeiras (Rodelas, Rodeleiros), Cajurus, Massacarás, Ocren, Pancararé, Pontas, Sacragrinhas (Sacacarinhas, Cecachequirinhens, Sequakirihens), Tupiná (Tupinais), Tupinambá, Tuxá. Em Sergipe localizam-se: Aramurú, Boime (Poyme), Caxango (Coyjajou), Romarís (Omarís), Tupinambá. Em Alagoas encontram-se: Aconãs (Acconans, Iakóna, Jaconans, Nacônã, Uacona, Wakóna), Carapotios, Carirís (com todas as variantes gráficas), Morikitos, Natú, Prakió, Prarto, Xocó. Finalmente, em Pernambuco está localizada a maioria dos grupos: Abacatiara (Abacatuara, Obacatiara, Obacoatiara, Dzubucua-kariri), Ansús (Anchús, Ichús), Aracapá, Avis, Caetés (Caaeté, Caheté, Caité, Carateu), Cajuá (Carijú, Carijó, Carnijó), Caraiba (Caribes), carapotó (Carapotás, Carapotarum, Kurupotó, Parapotó), Cararús. Caripó

²⁸ Hohenthal utiliza-se também da Informação Geral de Pernambuco, do texto de F. A. Pereira da Costa, *Contradicta às pretensões do município bahiano de Curacá sobre a Passagem da Boa Vista no Rio São Francisco. Governo do Estado de Pernambuco*, Recife, 1905, e do manuscrito *Actos e leis do Governo do Império* e relatórios apresentados de 1832 a 1854, conservado, na época, no arquivo do SPI, no Rio de Janeiro. Conservei a grafia em que os etnônimos estão reproduzido no texto de Hohenthal.

(Coripós, Coripóz, Curupehe), Cariri, Huanoi (Huamoi, Huamães, Huamué, Humons, Umã, Umães, Uman, Umãos, Urumã, Woyana), Maquarú, Massacará, Pankararu (Pankarú, Bankararú, Brancararú), Pontas, Porús (Borcás, Poriá, Peria, Porcás, Procazes, Procães, Progez), Tacaruba (Tacarua, Takaruba), Tamaquéus (Tamanquins, Vamaquiuz, Tomaquizes), Truká.

A lista de Hohenthal é hoje um tanto problemática, por exemplo pelo privilégio dado a algumas grafias em detrimento de outras, mais conhecidas (como os Dzubucua-kariri descritos por Bernardo de Nantes, que Hohenthal prefere chamar Abacatiara), ou pelo fato de identificar topônimos com etnônimos (como no caso de “Aracapá” ou “Massacará”), bem como na classificação artificial por estado. No entanto, ela não deixa de ter interesse e sua transcrição aqui se justifica pelo cuidado com que o autor colheu uma quantidade de variantes gráficas para um mesmo grupo. Isso certamente constitui uma ajuda no trabalho de identificação dos grupos que as fontes antigas indicam com nomes diferentes.

Em 1965, David Maybury-Lewis mostrou que os “Tapuia” dos flamengos eram parecidos com os Jê contemporâneos em muitos aspectos, mas se diferenciavam destes sobretudo por dois elementos: o uso das redes e o álcool feito de mel. Este autor sustentava que os Jê foram sempre um povo da savana, enquanto os “Tapuia” eram povos que tinham sido empurrados da costa para a savana, ficando entre os Tupi e os (então) desconhecidos Jê (Maybury-Lewis, 1965: 343)

A idéia da origem jê dos “Tapuia” foi retomada em anos relativamente recentes por John Hemming, que aponta para as fortes semelhanças entre “Tapuia” e Timbira (Canela e Crahô), na tonsura (descrita por Herckman e Baro) e sobretudo na corrida da tora, não notada por Maybury-Lewis. O uso da rede e do álcool de mel se deve, para Hemming, ao longo período em que eles viveram no litoral em contato com os Tupi já que, como mostra Herckman (ver mais adiante), eles desciam para o litoral entre novembro e janeiro, para a colheita da castanha de caju (Hemming, 1978: 604).

O recente estudo lingüístico de Urban (Urban, 1992) atribui o Kariri ao tronco macro-jê, cuja difusão forma um anel em torno do Brasil centro-oriental, sendo seu limite setentrional constituído pelos Fulniô (definidos por Thomás Pompeu Sobrinho “os últimos Tapuia”) da foz do São Francisco. A língua dos Tarairiú pertenceria ao grupo das línguas isoladas, que atestaria a dispersão do macro-jê a partir de um foco

que poderia estar localizado num lugar do planalto entre as bacias do São Francisco e do Tocantins.

A mais recente etnografia (que é na verdade uma etno-história) é aquela elaborada por Dantas, Sampaio, Carvalho (1992). Na base do trabalho destes autores, podemos dizer que na região em objeto, com uma nítida concentração na área do sub-médio São Francisco, predomina a família Kariri (Cariri, Kiriri, Quiriri nas diferentes grafias) presente desde o Ceará e a Paraíba até o sertão baiano. Apenas quatro de suas línguas, graças aos catecismos capuchinhos (Bernardo de Nantes) e jesuítas (Luís Mamiani), são conhecidas: kamuru, sapuyá, kipéa, dzubuakuá. A leste destes e até as cachoeiras de Paulo Afonso, o vale era ocupado pelos Proká, os “Procazes” das fontes jesuíticas (ver mais adiante), e os Pankararu, enquanto a oeste, na região das atuais cidades de Juazeiro e Petrolina e da desembocadura do rio Salitre, as fontes mencionam os Okren, os Sakrakinha, os Tamakin, os Koripó, os Massakará e os Pimenteira (os mesmos que se encontravam também nos sertões do Piauí quando das entradas jesuíticas ou de Domingos Sertão).

No sertão ao sul do São Francisco, ou seja, a região das Jacobinas, dominavam os grupos kariri (kiriri) e Payayá, que nos séculos XVII e XVIII foram aldeados pelos jesuítas e sucessivamente deslocados para mais perto do litoral, afim de defender o Recôncavo dos assaltos dos “Aimoré”. No sertão ao norte do São Francisco, que ocupa o planalto da Borborema, as serras dos Cariris e do Araripe e a região dos rios Jaguaribe, Apodi e Açu, além dos Kariri estavam os Ikó, os Payaku, os Kanindé, os Janduí (Tarairiú), os Inhamum, os Calabaça, os Xucuru. Nas vertentes do Ibiapaba, dominado pelo grupo tupi dos Tobajara, temos referências aos Karatiú, Reriú e Anacé. No sertão Pernambucano, Xocó e Karapotó (Dantas, Sampaio, Carvalho, 1992: 432-433).

Como vimos, alguns destes grupos são apenas mencionados nas fontes; de outros, os documentos nos oferecem muitas notícias. Todas as fontes holandesas descrevem com detalhes os costumes dos Janduí, seus “aliados infernais”. O iniciador do “ciclo holandês” é Joannes de Laet, em 1636, já citado acima:

“Os Tapuyas dos quais jandovi é chefe são um povo nomada, mudando de tempos em tempos as suas habitações, carregando as mulheres nessa ocasião as choças e as redes dos maridos. (...)” (Laet, 1925 [1636]: 35).

O mesmo Laet fornece também umas interessantes indicações a respeito do sistema de parentesco Janduí, cuja descendência parece ser matrilinear:

“Encontrou no caminho uma tropa de Tapuyas que era comandada por Commendaoura, filho da irmã de Jandovi, a qual era tão considerada pelos tapuya como o próprio Jandovi, e segundo afirmavam todos os selvagens Commendaoura succederia a Jandovi no governo quando este morresse, não sendo o uso entre elles os filhos succederem aos pais.” (*Ibid.*: 36).

Cronologicamente, além das poucas observações de Laet, o relato mais antigo é o de Elias Herckman, cuja *Descrição Geral da Capitania da Parahyba*, de 1639, apresenta cuidadosas notas (que T. Pompeu Sobrinho chamou até de “monografia”) sobre os “Tapuia”, que muito provavelmente foram utilizadas por vários autores sucessivos, de Wagner a Nieuhof. Apesar de ter falado, como vimos, da distribuição de vários grupos de “Tapuia”, a descrição “etnográfica” parece concernir exclusivamente os Janduí. Herckman também afirma que os Tapuia “vagueiam”, sem ter lugar certo, acrescentando:

“Na estação do caju, que é em Novembro, Dezembro e Janeiro, descem às praias, porquanto pouco ou nenhum cajú se encontra muito para o interior. Assim regulam-se pelas estações do ano para procurarem o seu alimento”. (Herckman, 1886: 279)

Quanto ao aspecto físico dos “Tapuia”,

“Este povo dos Tapuya é robusto e de grande estatura, os seus ossos são grossos e fortes, a cabeça grande e espessa; a sua côr natural é atrigueirada (*bruynachtich*), o cabelo é preto e de ordinario o trazem pendente sobre o pescoço, mas por deante até acima das orelhas cortam-no igualmente, o que faz parecer que trazem um *bonnet* sobre a cabeça. (...) Andam inteiramente nus, excepto em algumas ocasiões de festa, ou quando vão à guerra, porque então geralmente cobrem o corpo de pennas (...). Puxam a pelle sobre o membro viril e o prendem com um atilho, de modo que fique todo mettido no corpo. Esse liam é a folha de fiqueira com que cobrem as suas vergonhas. (...) Não usam barba, nem trazem cabelo em alguma parte do corpo” (*Ibid.*: 280)

Como não poderia deixar de ser, considerada a posição que os “Tapuia” Janduí virão a ter no quadro das alianças dos flamengos, Herckman põe grande atenção às armas, táticas de guerra e hierarquias deste índios:

“Esta nação é muy submissa ao seu chefe e inteiramente obediente às suas ordens, sobretudo quando saem com elle a combater o inimigo; então o rei deve ir adiante e tem grande autoridade, mas quando se acha em casa ou longe dos inimigos não é tão honrado. (...) Esta gente é mui propria para perseguir o inimigo em fuga, pois todos sem distincção são mui fortes para

correr, venceriam um cavalo; e na ocasião da victoria são mui propensos a matar indistinctamente. Usam uma arma feita de pau-brazil, plana e aguda de ambos os lados, no meio um pouco grossa e levantada, na frente tem a largura de uma mão grande e é mui penetrante. (...) Usam tambem de arco e setas e geralmente de azagaias. Usam ainda de uns pequenos machados de mão com uns cabos compridos. (...) Não marcham em ordem e sim correndo em confusão. Comtudo, sabem por as suas imboscadadas, donde fazem muito mal a seus inimigos o que os nossos soldados dão testemunho de ter visto várias vezes praticado por elles.” (*Ibid.*: 281).

“Levam uma vida inteiramente bestial e descuidosa. Não semeiam, não plantam nem se esforçam para fazer alguma provisão de viveres. (...) Quando estão em logar onde ha abundancia, um homem dos delles pode comer quanto cinco ou seis dos nossos; e quando se acham pelo contrario em logares escassos, tambem, podem jejuar quatro ou cinco dias, apertando o ventre com certas cascas de arvore, o que lhes faz esquecer um tanto a fome, até que venham a comer outra vez, então desatam a ligadura da fome. A gula dos Tapuya é tal que, nas suas excursões, elles não podem demorar-se em um logar mais de dous a tres dias; porquanto, tendo comido tudo o que ha ahi, devem ir procurar outros sitios. Por isso, elles não levantam casas a não ser de alguns ramos e para servirem de abrigo contra a chuva ou o sol ardente.” (*Ibid.*: 282)

A descrição física das mulheres “tapuia”, que no relato de Herckman adquirem uma conotação mais “civilizada” do que os homens (para elas é usado o termo “razoável”, elas são mais pudicas, etc.) abre a seção das cerimônias de puberdade e casamento. Nota-se, nestas, a famosa “corrida da tora”, descrita em outros relatos também, e difundida hoje entre os Timbira, o que fez com que alguns autores contemporâneos, como Hemming, adscrevessem os “Tapuia” ao grupo jê:

“As mulheres são, indistinctamente, pequenas e mais baixas de estatura do que os homens. São tambem de cor atrigueirada, mui bonitas de cara, e trazem compridos os seus cabellos negros. Tambem andam nuas, encobrendo todavia as suas vergonhas, adeante e atraz com folhas verdes. São mui serviçaes e submissas aos seus maridos em tudo o que elles desejam que seja razoavel.

Não suportam (estes) o adulterio e gostam muito de fidelidade. Os homens que querem casar-se devem, antes de fazel-o, mostrar que têm um coração verdadeiramente varonil, ou seja por feito d’armas contra os seus inimigos, ou em casa provando a sua força pelo facto de percorrer um certo espaço carregando alguma arvore pesada para esse fim ordenadas. Uma vez que alguem tenha feito patente a todos que possui essas qualidades varonis, lhe é dada uma mulher com as seguintes cerimonias. Abre-se-lhe um buraco em cada uma das faces para se metterem pausinhos ou ossinhos brancos, semelhando pedaços de cachimbo que se quebrasse, tendo alguns 3, 4, 5 pollegadas de comprimento, o que é o signal certo de serem casados a seu

modo. (...) Também se permite abrir estes buraquinhos nas fazes daquelles que trazem duas cabeças dos seus inimigos como prova de os haver mortos. (*Ibid.*: 283)

O casamento, que só na primeira vez se dá com esta cerimônia, se celebra na presença do rei, que tem “seguramente vinte e cinco” esposas, já que o número delas aumenta com o *status*:

“Tendo esta festa durado quatro ou cinco dias com as costumadas lamentações e algazarra, é a noiva conduzida ao noivo em uma dança aparelhada, onde eles cantam a seu modo em voz mui alta, tendo as caras e os corpos ricamente pintados com tintas de urucú e genipapo. Além disso, arriam-se de toda sorte de pennas vistosas, com o que parecem mais um passaro ou um monstro do que um ser humano” (*Ibid.*: 284)

Apesar de não conhecerem Deus nem, portanto, as cerimônias como batizado ou circuncisão os Tapuia “usam uma cerimonia com seus meninos”. Quando estes atingem a idade de sete ou oito anos, os pais “os fazem homens”:

“Reunem-se os amigos com a costumada gritaria e o mais velho delles levanta o menino e o mantem suspenso, de modo que os outros lhe abrem um furo no lobulo ou parte inferior de cada orelha, bem como no labio inferior acima do queixo, onde introduzem uma pedrinha verde, branca, preta ou colorida, e nos buracos das orelhas pausinhos ou ossinhos adrede preparados. Estes são os sinais de sua virilidade e em seguida as mulheres fazem a festa com os gritos e lamentações de costume, como já foi referido”. (*Ibid.*: 285)

A de Herckman é a primeira de uma longa série de descrições detalhadas, entre a curiosidade e o espanto, dos rituais fúnebres antropofágicos:

“Se morre alguém entre eles, seja homem ou mulher, sendo morto comem-no, dizendo que o finado não pode ser melhor guardado ou enterrado do que em seus corpos, e isto fazem do seguinte modo. Tomam o cadaver, lavam-no e esfregam-no bem, fazem um grande fogo a cima do qual põem o corpo e deixam-no assar bem. Logo que esteja bem assado o comem com grande algazarra e lamurias. Às vezes não o podem comer todo, então guardam o resto para ocasião oportuna, especialmente os ossos que, depois de queimados, pisados e reduzidos a pó, misturam com a sua farinha e assim comem. Os amigos (parentes) mais proximos do morto, seja homem ou mulher, cortam o cabelo, em signal de que deploram a morte de seus amigos. O berreiro e as lamentações dos amigos perduram somente até que o cadaver tenha sido comido.

Quando o rei, ou *comatyn*, isto é, o filho do rei, que é quem governa depois do rei,²⁹ ou algum grão senhor morre, esses taes são comidos somente

²⁹ Esta informação contradiz a de Laet, para quem o sucessor do chefe era o filho da irmã.

por suas mulheres e nenhuma pessoa de baixa condição é recebida para compartilhar desse manjar. (...) Quando succede que alguma mulher dá a luz uma criança morta, elles comem igualmente o cadaver, dizendo que não lhe podem dar melhor sepultura do que no corpo d'onde veio" (*Ibid.*:285-286)

Um último detalhe, também retomado pela maioria das fontes que atribuem mais de cem anos ao rei Janduí, é sobre a longevidade destes índios:

"Em geral atingem a uma idade muito avançada, alguns têm 150, 160 e até 200 anos, de sorte que já não podem andar e devem ser carregados em redes. Contudo, são tidos em grande consideração, pois quanto mais velhos se fazem, mais honras lhes tributam." (*Ibid.*: 286).

As notícias mais interessantes de Herckman, porém, são sobre os movimentos migratórios (que já vimos parcialmente a respeito da migração sazonal na época do caju), que nos permitem tentar identificar os itinerários, e quanto estes podem ter se modificado com relação às alianças com os holandeses e, depois à saída destes últimos do Brasil. Também, podemos perceber os antecedentes tanto das descidas dos Janduí até o Rio Grande durante o domínio holandês, quanto os sucessivos assaltos às fazendas de moradores, que serão a ocasião da "Guerra dos Bárbaros":

"Os tapuyas descem muitas vezes de suas terras para as fronteiras inferiores e os limites do Brasil, o que sucede principalmente quando os estios estão secos e eles não encontram bastante alimento em suas terras; pois eles mesmos consideram as regiões inferiores do Brasil melhores, mais saudáveis e frutíferas do que os lugares onde habitam, que dizem ser rochosos e mal providos de mantimento. (...)

Quando estes tapuyas vêm a estas regiões inferiores do Brasil por ordem de seu rei, trazem consigo, como sinal do mesmo rei, a alabarda ou partasana que o coronel Artiszeoski lhes deu por parte da Companhia das Indias Occidentaes. Vêm ordinariamente como amigo ao Rio Grande e a estes distritos; mas, indo-se embora, não podem apartar-se sem fazerem mal aos moradores, pelo que se lhes deve dar sempre uma escolta que os conduza até as fronteiras, afim de que não molestem a pessoa alguma." (*Ibid.*: 286-287).

A transcrição quase completa da descrição de Herckman se justifica por duas ordens de considerações. Em primeiro lugar, ela constitui o modelo (que por sua vez se inspira em Léry) que, com maiores ou menores divergências, será utilizado pela maioria dos cronistas holandeses sucessivos. Com efeito, para encontrar o que poderíamos chamar de "dados etnográficos" diferentes, será preciso procurá-los em outros contextos narrativos, como no caso do relato de Baro, onde a prioridade não é a descrição em si.

Em segundo lugar, é interessante notar que, ao lado das notações mais “objetivas” (a tonsura, o tipo de armas, os adornos rituais), na descrição dos “Tapuia” de Herckman há uma série de elementos que, sem deixar de ter caráter etnográfico (o nomadismo, a falta de agricultura, etc.), mostram contudo uma série de filtros de leitura que colocam o “outro” Janduí num plano de naturalidade ferina ou monstruosa. Pertencem a esta esfera a velocidade na corrida, o comer “como quatro ou cinco dos nossos” quando há fartura e o jejuar por quatro ou cinco dias na escassez, a gula, o costume de comer o natimorto, o “parecer um pássaro ou um monstro” com seus ornamentos de penas. Por outro lado, uma certa sensibilidade faz com que Herckman perceba a legitimidade da maneira “outra” de fazer cultura; por exemplo, os buracos nas bochechas que são o sinal do casamento “a seu modo”.

Veremos que a mesma duplicidade aparece nos desenhos de Zacharias Wagner (e depois nas pinturas de Eckhout). É nesta oscilação permanente entre alteridade irreduzível e possibilidade de recuperação no plano da humanidade e da cultura que se joga a construção do “Tapuia” nas fontes holandesas e seu deslocamento no espaço do sertão. Entre a descrição de Herckman e a de Baro, por exemplo, estreitam-se os laços de aliança militar entre Holandeses e Janduí e muda, portanto, a leitura do “aliado infernal”: perigoso, sem dúvida, mas totalmente humano. A mesma oscilação, como veremos, se dá especificamente no plano da religião, entre “não conhecimento” de Deus (e, portanto possibilidade de catequese) e servidão ao Demônio.

Em 1637 veio ao Brasil Jacob Rabe (Jacó Rabbi na grafia aportuguesada), judeu holandês ou alemão, que viveu quatro anos entre os “Tapuia” e tornou-se grande amigo de Janduí, chegando a conduzir os guerreiros em vários assaltos³⁰. Seu assassinato, em 1646, provocou enorme indignação entre os Janduí, que pediram a punição dos culpados ao governo holandês (Carvalho, 1909: 667). As fontes portuguesas (mas também as holandesas, como Nieuhof) não hesitam em defini-lo “bandido”, “salteador”, “criminoso”. A versão janduí da atuação de Rabbi é diferente; Roulox Baro transcreve as palavras do “rei” janduí:

³⁰ Ernst van den Boogaart fala em Rabbi, ou pelo menos do cargo que ele ocupava, como de uma espécie de “diretor dos Tapuia”, análogo aos “diretores dos Brasilianos” das aldeias potiguaras (Boogaart, 2000: 109).

“Quando Jacó Rabbi vivia, juntava-se aos seus Tapuias, com os quais descia à minha Capitania do Rio Grande e aí dizendo a este e aquele ‘dá-me um animal para minha gente, porque de outro modo eu mesmo mandarei matar. Este Jacó tivera maior poder sobre os seus do que eu. Porque fazia-se temer dos habitantes, ao passo que eu os temia” (Baro, 1979[1651]: 100).

Jacob Rabbi deixou uma crônica que não conhecemos no original. Mas tanto Gaspar Barléu, em seu livro sobre os oito anos de Maurício de Nassau no Brasil (1637-1644), quanto Marcgrave, nas partes etnográficas de sua *História Natural do Brasil*, utilizam quase que exclusivamente as informações tirada desta crônica para descrever os Tapuia do “morubixaba” Janduí.

“Vagueiam à maneira de nômades e não se deteem sempre em aldeamentos ou territórios fixos, mas mudam de morada conforme a quadra do ano e a facilidade de alimentação. Teem complexão assaz robusta em tão grande número deles quase a mesma para todos. São minazes no semblante, ferozes no olhar e de cabelos pretos. Na velocidade da carreira dificilmente cedem às feras. São todos antropófagos e aterrorizam aos outros bárbaros e aos portugueses pela sua fama de crueldade. ... Pelejam com arco e flechas, dardos de pedras e clavas de pau. Por admirável contradição da natureza gostam de inércia, sempre que não empreendam guerras, mas odéiam o ócio, quando há lugar para a vingança e para a glória. (...) O cuidado da família deixam-no para as mulheres e os velhos: de tudo o mais em que há honra e utilidade cuidam os homens e os mais vigorosos”. (Barléu, 1974[1647]: 260)

A descrição da “corrida da tora” de Barléu acrescenta o pormenor da divisão do grupo em dois bandos. Imagino que seja por isto que Hemming (1978: 299) inferiu que se tratava de metades, possivelmente para confirmar sua opinião de que os Tarairiú eram jê:

“Assentado o acampamento não longe da tenda do rei, dividem-se, de um lado e outro, em dois exércitos e bandos. Depois, escolhidos um de cada um dos dois bandos, divertem-se carregando pequenas árvores e correndo. Os bandos seguem o vencedor”. (*Ibid.*: 261).

Há outros indícios de divisão em metades: por exemplo, numa festa celebrada na estação seca:

“Anualmente, durante o estio, reúnem-se em bandos e exércitos distintos para bailes, concursos de lanças e outros jogos consagrados ao Setentrião. Dura a festa três dias. Marcham os antagonistas adornados de penas variegadas como para os certames olímpicos. Envolvem as pernas com casca de árvores, que a elas amarram servindo-se de grevas. Untam a cabeça com mel e torcem ao cabelo no alto em nó, como os sicambros, no qual cravam uma pluma cumprida e elegante, como novos mirmilhões, polvilhando a cabeça com um pó vermelho e pintando o resto do corpo. Atam aos braços as asas da ave chamada Kohituh, pendem-lhes das costas

um festão de folhagem e cinge-lhes o pescoço uma gola das mais lindas penas. Desta maneira se encontram e travam os combates. O vencedor zomba do vencido, com saltos insólitos e inimitáveis. Alimentam uns contra outros inimizades ocultas e transformam os seus jogos em sérias matanças e mútuas chacinas. As mulheres e os filhos tornam-se os despojos e os prêmios da luta” (*Ibid.*: 266).

A descrição da alimentação dos “Tapuia” deixaria pensar na falta de agricultura descrita em Herckman e atestada nas outras fontes, que leva a pensar em bandos de caçadores-coletores. Mais adiante, porém, Barléu menciona as cerimônias dos feiticeiros “por ocasião das plantações”, bem como, noutra passagem, milho e farinha da raiz *attouh* (ver capítulo 9):

“A sua alimentação é simples: frutos agrestes, caça fresca, peixes e mel, sem tempero nem condimento. As mulheres idosas e estéreis vão buscar as raízes de que se faz pão. As mulheres moças coabitam com os homens, trazem amendoins para uso comum e preparam a comida. O trabalho diurno dos homens é a pesca, a colheita do mel e a caça. (*Ibid.*: 261).

A informação de Herckman relativa ao ódio à infidelidade está presente também em Barléu, que acrescenta também o tipo de castigo:

“São assaz severos os casamentos, apesar de serem polígamos os tapuia. ... O marido expulsa de casa a ré de violação do tálamo, depois de açoitá-la e mata aquela que surpreendem em flagrante, o que, segundo dizem, fez com muitas o morubixaba João Wy.” (*Ibid.*: 264).

Também, a descrição de Barléu confirma o costume das mães comerem o natimorto e os rituais de puberdade. Apenas, os executores do ritual, que em Herckman eram “amigos” ou “parentes” são em Barléu “feiticeiros”, que ficam “cantando e saltando à maneira dos sacerdotes sális”. As similitudes entre os costumes dos “Tapuia” e os da antigüidade clássica são inúmeras em Barléu, principalmente no campo religioso, como veremos, mas também relativamente à luta, onde o modelo é o dos antigos romanos (e talvez por isso se fale, no texto, da “tenda” do rei). Parece repropor-se para os índios do sertão o que já vimos nos textos de Thevet, Léry e d’Abbeville para os Tupinambá, ou seja, o modelo clássico da “barbárie” dos povos pagãos como chave de leitura da alteridade indígena americana. Retomarei esta questão no capítulo sobre a cosmologia indígena, onde serão examinadas as cerimônias religiosas e as “feitiçarias”, descritas também por Roulox Baro.

Há também uma curiosa notação de Barléu sobre umas cerimônias de puberdade feminina:

“As mães revelam este segredo (as regras) aos adivinhos, e estes ao rei, que julga poder a donzela casar honestamente, louvando a virgem e sua mãe pela guarda da virgindade. Portanto, como diz Tácito dos germanos, vivem também elas cercadas de castidade, não corrompida pelas seduções dos espectáculos e dos festins. A mãe pinta de vermelho a que vai casar e apresenta-a ao rei. Ele acaricia-a com a mão, manda-a sentar-se junto de si numa esteira, trata-a ternamente e depois envolve a si e à virgem com fumaça de tabaco. Em seguida, com um laço dextro, atira com um dardo a uma grinalda posta na cabeça da noiva. Se com o tiro ofende e fere a cabeça, lambe ele o sangue, e isto lhe promete vida mais longa” (*Ibid.*: 264).

Barléu nos oferece uma versão “casta” do ritual, bem como um exemplo de como as informações mudam de um cronista para outro, mesmo utilizando a mesma fonte, que neste caso é Rabbi. A *Memorável viagem* de Nieuhof apresenta uma versão diferente e bem mais parecida com o original. Diz Nieuhof:

“Sua mãe pinta-a com tinta vermelha em torno dos olhos e leva-a à presença do rei que faz a moça sentar-se numa esteira e sopra fumaça de tabaco sobre o rosto. Depois deflora a rapariga e se esta perde sangue o suga, o que é considerado honra singular entre os selvagens” (Nieuhof, 1981[1682]: 321)³¹

Marcgrave e Nieuhof usam as mesmas palavras (certamente as da crônica de Rabbi) também para oferecer um detalhe interessante sobre o nomadismo janduí, que, longe de ser aquele vagar sem rumo que as outras fontes apresentam, parece obedecer a um itinerário preestabelecido, ligado (como já apareceu em Herckman) às estações e, portanto, a determinados alimentos. De resto, Morisot também informa neste sentido quando, como vimos, afirma que os chefes “tapuia” dão seu nome às aldeias em que habitam mais freqüentemente, não tendo nenhuma permanente:

“Os Tapuias levam vida nômade, como a dos árabes, conquanto permaneçam sempre mais ou menos numa mesma área, dentro de cujos limites vão mudando de morada, conforma as diferentes estações do ano. Vivem de preferência no mato, alimentando-se de caça, em cuja atividade eles talvez se avantejem aos de qualquer outra nação. Chegam a flechar uma ave em pleno vôo” (*Ibid.*: 320)

³¹ O texto original de Rabbi, transcrito por Marcgrave em seu *Tractatus Topographicus*, é o seguinte “Deinde et se et juvencula tabaci fumo afflat; denique pene juvenculae pudenda ferit, si autem sanguinem eliciathunc delingit, atque hoc in primis honorificum putant” (Marcgrave, *apud* Barléu, notas do tradutor, 1974: 394).

Junto com Piso, Maregrave pertence ao grupo de “naturalistas” da corte de Murício de Nassau, que escreveram tratados de história natural, segundo o espírito “científico” seiscentista. Nos capítulos “etnográficos” de sua obra, a descrição dos “Tapuia” tem um lugar de destaque, num esforço de observação distanciada e “objetiva” destes seres, assim como dos animais e das plantas.

Neste grupo, merece particular atenção Zacharias Wagner (ou Wagener, de acordo com outras grafias), um dos pintores a serviço de Nassau. Esteve no Brasil entre 1634 e 1641, ano em que regressou à Holanda, onde entregou a obra da qual foi incumbido pelo Conde: o *Zoobiblion*, uma coletânea com desenhos e natureza do Brasil.³² Das 119 folhas do códice, 91 referem-se a animais e plantas, o restante é constituído por desenhos de indígenas e negros. É interessante observar que os desenhos do homem e da mulher “tapuia” de Wagner são idênticos aos famosos quadros de Albert Ekhout conservados no Museu de Copenhague. A data dos quadros a de 1641-43, enquanto os desenhos de Wagner, ou pelo menos os esboços, deviam estar prontos antes de 1641. É altamente provável, portanto, que os segundos tenham servido de modelo para os primeiros (Ehrenreich, 1907: 22-23).

Não conhecemos os informantes de Wagner quanto às notícias que ele coloca ao lado dos desenhos e que, como ele próprio diz, são indiretas. Poder-se-ia pensar na utilização do relato de Herckman, já que são utilizadas quase as mesmas palavras na descrição física dos Janduí, sua velocidade, sua obediência ao chefe, a vida nômade, a antropofagia funerária, o costume da mãe comer o natimorto, etc..³³

³² O termo *Zoobiblion* é a tradução de Alfredo de Carvalho do holandês Thier Buch, literalmente “livro dos animais”, para o qual Capistrano de Abreu propôs o termo medieval “Bestiário” (Carvalho, 1904: 184).

³³ Transcrevo parcialmente, a seguir, a descrição de Wagner, para comparar seu texto ao de Herckman. Na fl. 95 do manuscrito, ao lado do desenho, há a seguinte descrição do “Omem-Tapuia” (mantenho aqui, como também para a “Mulher-Tapuya” a grafia de Alfredo de Carvalho):

“São extraordinariamente altos, fortes e corpulentos estes homens selvagens, cobertos de de uma espessa pele bruna e uzando longos cabellos negros; andam inteiramente nus e sabem recolher completamente para dentro do corpo o membro viril, prendendo para trás a parte saliente com uma pequena ligadura; costumam adornar principalmente as cabeças e as armas com bonitas penas de aves de todas as especies. (...) Aos sete ou oito anos de idade abrem-lhes nas orelhas grandes buracos em que são colocados batoques de madeira da grossura de um dedo, com que buscam manifestar estarem aptos para seguir para as lutas. Quando algum deles contrae matrimônio, compete ai mais íntimo amigo fazer-lhes uns orificios nas bochechas e neles colocar uns pauzinhos brancos e também outro no lábio inferior em que metem uma pedra azul. A sua lei os autoriza a tomar quantas mulheres queiram ;

Vale lembrar, aqui, as observações de Manuela Carneiro da Cunha e Ronald Raminelli a respeito dos quadros de Eckout, que encerram uma alegoria baseada no senso comum da época: a domesticação do Tupi, que é mostrado com seus produtos artesanais (redes e cestaria) e a ferocidade irredutível dos “Tapuia”, onde a mulher aparece carregando no cesto pés e mãos decepados (Carneiro da Cunha, 1992: 110; Raminelli, 1996: 89-92).

mas acontecendo algumas delas ficar doente, estéril ou velha demais, desdenham' nas pelas mais jovens, abandonando-as, assim como detestam toda prostituição. Ao seu rei, chamado Jan de Wy, prestam grande obediência, acatando, cumprindo e temendo a sua palavra; mas ao rei cumpre ser o primeiro na peleja, do contrário perde todo o prestígio. Os seus agudos e pesados dardos sabem lançar com extrema destreza, por meio de certas pranchetas, à vontade, para onde querem; contra os inimigos em fuga não usam disparar os dardos agudos, mas lançam mãos de pesados espadões de madeira preta, correm com velocidade incrível, saltam inteiramente nus por entre espinhos e cardos, proferindo horrendos brados, e acometem nesta confusão furiosamente os contrários, derrubando-os. Terminada a peleja, logo regressam com grandes berros, danças e cantares para o meio dos seus, invocando imediatamente o diabo, a quem participam sem demora as peripécias do combate”.

Ao lado do desenho da “mulher tapuya”, Wagner escreve:

“As mulheres tapuias são grossas, gordas (em Herckman, elas são pequenas), de cabelos curtos, andam como os homens inteiramente desnudas, sendo porém, mais pudicas e recatadas, porquanto apreciando o belo avental verde, por Eva desdenhado, revestem-se com ele, duma maneira singular, anterior e posteriormente, cuidando mais do adorno e conservação destas folhas verdes que de quaisquer outros bens, certo com receio do que os cegos se deixem enflamar pelos seus grosseiros atrativos.” (Wagner, apud Carvalho, 1904: 188-189)



EST. No. 1.



EST. No. 3.

Fonte: Wagner, *Zoobiblion*, 1641; Marcgrave, e Piso, *Historia Naturalis Brasiliae*, 1648, reproduzidos em Paul Enrenreich, "Sobre alguns antigos retratos", *RIAGB*, vol. XII, 1907.

O último relato que examinarei é a famosa *Relação da viagem ao país dos Tapuia* de Roulox Baro, escrita em 1647. Baro foi o sucessor de Jacob Rabbi como intérprete e embaixador dos Holandeses entre os Janduí. Seu interesse principal, que é o de tratar questões militares com o “rei” - que ele chama simplesmente “chefe” - Janduí, faz com que suas observações-(como presumivelmente as-de-Rabbi-antes dele) sejam despojadas de exotismo, monstruosidade ou gosto pela citações eruditas. Está clara uma certa simpatia para com os “Tapuia”, que são tratados de igual para igual e de quem são admiradas a força e a habilidade guerreiras. O feroz “rei” é definido “o bom velho Janduí”, que ainda tem força, com mais de cem anos, para “correr a árvore” com os jovens.

A “corrida das árvores”, que foi realizada na ocasião de sua chegada e durante todo o tempo em que ele permaneceu no acampamento de Janduí, ou seja, quase um mês, é descrita com maiores detalhes por Baro:

“Ao nascer do sol, o ancião ordenou à mulheres que fizessem farinha e aos homens que fossem a caça de ratos e voltassem logo após o meio-dia, a fim de correr a árvore. Obedeceram, e entremente dois tapuias trouxeram sobre suas espáduas dois troncos de árvore de corravearas, de mais de vinte pés de comprimento. Tiraram-lhe a casca na chapa do fogo e poliram a madeira toda em volta, sem deixar nenhum nó. E quando todo o povo regressou, cada qual pintou o corpo de diversas cores. Isto feito, aqueles que tinham apanhado ratos soltaram-nos na planície, depois parte deles carregou prontamente aqueles troncos, correndo com uma velocidade inigualável atrás dos ratos; quando um deles parecia cansado, outro o substituiu, sem retardar a corrida, que durou mais de uma hora.” (*Ibid.*: 99).

Também Baro assistiu a vários rituais, que contaram com a presença de muitos “feiticeiros” e que examinaremos no próximo capítulo. Transcrevo aqui a descrição de uma cerimônia de casamento e puberdade, que apresenta detalhes diferentes daqueles oferecidos pelas outras fontes. Vale lembrar que, por ordem do velho chefe, os preparativos do ritual não são interrompidos, nem com a chegada de mensageiros anunciando que outros “Tapuia”, os de Paiucu (ou seja, os Paiacú, que veremos lutar freqüentemente contra os Janduí), estão avançando:

“Os tapuias torraram sementes do corpamba, pilaram-nas e misturaram-nas com água e, a seguir, deram-na de beber aos feiticeiros. Estes imediatamente puseram-se a correr e a berrar como possesso, dizendo ter Houcha lhe dito que folgassem, e que ele breve voltaria para junto

deles.³⁴ Pouco depois vieram oito rapazinhos enfeitados de diferentes folhagens, como as moças, seguidas de oito rapazes robustos, os quais tendo chegado diante da latada preparada para Janduí, de folhas de papai, iampabé e baioue, aí se assentaram, e cada um deles recebeu um dos rapazinhos que se jogavam deliberadamente no seu colo. Incontinenti, um feiticeiro furou o lábio inferior e as orelhas destes rapazinhos com um espeto de pau pontudo, metendo nos furos pedras brancas, depois carregou-os e levou-os para a sombra da ramada, onde receberam a benção do Diabo, que estava no caramanchel; era o seu batismo. (...)

Feito isto, homens e mulheres trataram de grudar aos corpos, com goma, folhas de diversas cores (...). Tinha sido preparada uma ramada para a cerimônia, diante da choça de sacrifícios; dali saíram dois feiticeiros, levando na mão um espeto de madeira pontiagudo com o qual furaram o lábio inferior e as faces dos que queriam casar-se, colocando em cada furo uma pedra branca pontuda. Entraram, então, para a dita ramada ou caramanchel coberto de folhas, onde devia consumir-se o sacrifício com o sangue que lhes escorria do rosto. Antes de partir, depois de executado este sacrifício, um feiticeiro tomou o cachimbo com fumo e, tendo aspirado a fumaça, com ela perfumou os recém-casados: era a sua benção nupcial. Em seguida, os Tapuia reuniram-se em três fileiras, na primeira, estavam Janduí e os feiticeiros, todos com o corpo pintado de diversas cores e coberto de diversas folhas. Na segunda, estavam os homens e as mulheres, na terceira os esposados e as esposadas, que se puseram a cantar e dançar toda a noite. Havia muita alegria e regozijo nesta festa, mas pouco de beber e de comer, reduzindo a milho e água salobra” (*Ibid.*: 105-106).

Finalmente, a descrição do canibalismo funerário, ao qual Baro assistiu em várias ocasiões:

“O maior cuidado que tiveram Muroti (filho de Janduí) e seus acompanhantes foi de reunir os ossos dos que haviam sido mortos neste combate de Cunhaú e de guardá-los cuidadosamente para a ocasião que mencionaremos mais adiante.” (*Ibid.*: 95).

“Entretanto, morreu a criança (...), cuja cabeça os Tapuias cortaram e cujo corpo retalharam, pondo-o a cozinhar numa panela. Em seguida, os parentes mais próximos vieram à festa e comeram tudo, inclusive os tenros ossos. E quando nada mais restou, puseram-se todos a lamentar-se, gritando e batendo com os braços. Eis as cerimônias que observaram nessa ocasião. A 23, tendo marchado até o anoitecer, um ancião apresentou aos tapuias os ossos de diversos parentes seus, falecidos, que carregava há muito tempo. As mulheres os depilaram e cortaram bem miúdos os cabelos que ainda estavam aderidos às cabeças; despejaram mel silvestre em cima e comeram tudo com

³⁴ Houcha é o Diabo. Dele se fala frequentemente no relato de Baro. A maneira dos feiticeiros entrarem em contato com ele é sempre o transe provocada pela semente de corpamba. Desta semente, que não se encontra na História Natural de Marcgrave, Morisot não sabe dar notícia alguma. Retomaremos estes aspectos do relato de Baro no capítulo sobre os rituais “tapuia”.

tapioca. Perguntei porque os homens não tomavam parte naquela festa e disseram-me que a mesma não lhes competia. Quando tudo foi engolido, puseram-se a gritar e a chorar, caminhando até que chegaram a um lugar em que nenhum de seus parentes tivesse morrido” (*Ibid.*: 104).

Pelas informações de Baro, sabemos que os Tarairiú de Janduí plantavam roça de milho. Entretanto, na maioria das ocasiões em que se fala em alimentos, trata-se de caça (principalmente ratos), mel silvestre, mandioca brava. O milho (junto com as favas e as abóboras) era geralmente apanhado em roças de outros grupos, principalmente de “brasilianos”, com os quais Janduí mantinham complexas relações de alianças. Estas relações, e os deveres que elas implicavam, estão claras nas entrelinhas das descrições de Baro:

“No dia 8, Vvioauin veio procurar-me e tendo-lhe eu perguntado que fazia ele nestas matas, tão distantes de nós e de seus compatriotas, respondeu-me que era por causa da guerra, mantendo-se em paz com seus vizinhos, os tapuias, e dando-lhes de boa vontade o que tinha, quando estes o vinham visitar” (Baro, 1979[1651]:95).

“A dia 19 cheguei à Serra Montagina, habitada até há pouco por brasilianos, mas na aldeia encontravam-se apenas um ancião e duas velhas, que me disseram não estar ali seu chefe ou principal dito Diego; mandei procurá-lo por um rapazinho que o conduziu até mim à tardinha. Disse-me que Janduí lhe dera este lugar para nele habitar com os seus. (...) Janduí deixara-lhe a liberdade de cultivar estas terras e eles aí tinham plantado raízes e semeado ervilha e favas, além daquilo que encontravam na floresta. Não eram ingratos para com Janduí, a quem davam, liberalmente, uma parte daquilo que haviam plantado e semeado; à hora que ele falava, seus homens estavam nas roças semeando milho; não tinham ainda *maviras* [macaxeira], ou varas de raízes de fazer farinha, mas Janduí lhe prometera dá-las quando, com o bom tempo, descessem o vale” (Baro, *ibid.*: 97).

Deste ponto de vista, os “presentes” oferecidos aos “Tapuia”, tanto pelos holandeses quanto pelos portugueses, entram nesta complexa rede de relações, como fica claro nas palavras do velho chefe:

“No dia 3 de julho o velho deu a Vvariju uma parte dos presentes que eu lhe trouxera, sob a promessa de seguir seu partido, que é o nosso, e despediu-o. Depois disse-me ‘Vês, meu filho, como é necessário que eu dê aos tapuias parte do que me oferecete? Pois, de outro modo, eu ficaria só: não tenho o suficiente para distribuir aos outros chefes’”. (*Ibid.*: 101).

Desta maneira, entre uma evidente tradição “tapuia” de troca de dons e alimentos, e a nova situação colonial em que Portugueses e Holandeses procuram sua aliança nas guerras, Janduí mostra suas estratégias de sobrevivência e sua capacidade

de negociação, bem como a nova configuração da rede de relações no interior dos vários grupos “tapuia”:

“Depois fez trazer machados, machadinhas, foices e outros objetos e acrescentou: ‘Eis aqui os presentes que me enviaram (“gente de Camarão”) há pouco, convidando-me para seguir o seu partido contra vós outros, holandeses, prometendo-me mandar muitos outros (...); a menor peça vale mais do que tudo aquilo que os vossos senhores holandeses jamais me enviaram’ (...) Os portugueses têm razão em dizer que o ferro dos Holandeses não vale nada, e menos ainda seus espelhos e pentes. Nunca vi coisas tão desprezíveis. Eu estava acostumado a receber antigamente de vossa gente belas trombetas, grandes alabardas, belos espelhos, lindos copos e belas taças, que guardo em minha taba para mostrá-los a outros tapuias que me vêm visitar, dizendo-lhes: um certo senhor holandês me enviou isso...”(Ibid.: 98).

Este novo arranjo das relações, que vê a presença maciça de Holandeses, Portugueses e seu produtos, faz com que, nos desenhos de Wagner e nas pinturas de Eckart, apareçam elementos como as alpargatas e a ponta dos dardos feitas de ferro. Também, este poder de negociação e a nova configuração das relações sociais fazem com que não apenas os alimentos e as ferramentas, mas até o fumo de tabaco, o principal elemento dos rituais, seja de proveniência européia, sem por isso ser menos “tapuia”:

“Voltando, pediram-me fumo, dizendo que não podiam levar a cabo qualquer sacrifício sem ele, tendo-se passado três luas desde o último que tinham feito. Disse-lhes já ter informado Janduí de que as águas haviam destruído as plantações que eu possuía. Janduí objetou que mandara me avisar com enorme antecedência que lhe trouxesse tudo de que necessitavam e que, fiados nesta esperança e mais ainda pela curiosidade que os tapuias tinham de ver-me, tinham-se reunido em grande número há muito tempo e nesse período haviam consumido as suas provisões (...) e que em seguida a maior parte tinha ido embora. Que com este e outros ele, Janduí, tinha perseguido os inimigos”(Ibid.: 100).

Para concluir esta seção, vale a pena resumir aqui as interessantes observações de Ernst van den Boogaart sobre os relatos holandeses, parcialmente coincidentes com o que observei nas páginas anteriores. Começando pela “monografia” de Herckman, é possível que esta não fosse original, mas parcialmente tirada do relato publicado em 1535 por Gerrit Gerbrantsz Hulck, contramestre do navio “De Haes” que esteve no Brasil em 1634 (Boogaart, 2000: 113). O mesmo autor sustenta que a descrição “etnográfica” de Herckman remete a um modelo conhecido através das traduções flamengas de Léry e Staden: território, aparência exterior, modo de vida,

cultura material e organização social a respeito de família, autoridade e religião (*Ibid.*: 115). Entretanto, sua descrição é “neutra”, enquanto a de Hulck é mais “fantástica”. De qualquer maneira, nem um nem outro consideram os “Tapuia” (que comem os mortos, vivem 200 anos, e cujas crianças de dez dias andam) algo não humano, outra espécie de criaturas (*Ibid.*: 116).

A descrição de Rabbi (que Boogaart toma no resumo de Marcgrave), apesar de seguir o modelo de Herckman, não apresenta os mesmos elementos fantásticos. Sua convivência com os Janduí leva-o a descrevê-los como uma sociedade com suas próprias regras. A adaptação do diário de Rabbi feita por Barléu mostra como um letrado europeu do século XVII percebia a selvageria e a civilização. As inúmeras comparações com costumes gregos, romanos e teutônicos remetem a uma rudimentar noção de “evolução humana”, assim como formulada na *História Natural e Moral de las Índias*, de José de Acosta, que com certeza Barléu conhecia. O costume de devorar os mortos não é mais adscrito ao domínio de Satã mas à arbitrariedade dos costumes humanos. Este relativismo cultural *ante litteram* é devido à sua incondicionada fé no imperialismo holandês e seu poder civilizatório. Estamos na época em que Maurício de Nassau levou uma delegação de Tarairiú à Holanda, onde os Estados Gerais reconheceram seus direitos: ou seja, na época em que os “Tapuia” devem ser incorporados à comunidade colonial. Finalmente, como seu predecessor Rabbi, a descrição de Baro é rápida e sem indulgências no exótico ou no diabólico. Mesmo a descrição da antropofagia é feita *sine ira et studio* e o chefe Janduí é, mais do que nada, um experto negociador. É justamente a face da “diplomacia do sertão”, num momento muito difícil para as armas holandesas, a que Baro apresenta em seu relato. (*Ibid.*: 119-121).

Se os relatos holandeses são sobretudo sobre os Janduí, as fontes missionárias nos informam principalmente sobre os Kariri, entre os quais os jesuitas mantinham missões, seja no sertão, seja no São Francisco, onde havia também aldeamentos capuchinhos. Os Dzubukuá-kariri, habitantes do sub-médio São Francisco, são descritos na *Relação* de Martinho de Nantes; também na língua destes índios foi elaborado o *Catecismo indico da lingua kariri* de Frei Bernardo de Nantes, que refere-se da seguinte maneira às diferenças lingüísticas entre os Kariri do São Francisco:

“Como há em Europa nações de diferentes línguas, com terem o mesmo nome, assim também as ha no novo Orbe, como são os kariris do rio de São Francisco, chamados Dzubucua, que são estes, cuja língua hé tão diferente da dos kariris chamados Kippeas, que são os para quem se compoz o outro catecismo³⁵, como a lingua portuguesa o hé da castelhana” (Nantes, B. 1896(1709): “Ao Leytor”).

Pode-se dizer, hoje, que os relatos capuchinhos oferecem abundância de dados “etnográficos” comparáveis aos dos holandeses e dos jesuítas. Isso se deve principalmente à extraordinária contribuição da *Relation de la mission des Indiens Kariris du Brezil* de Bernardo de Nantes, de 1702, e ao *Abragé de la Relation du père Francisco de Lucé, capucin de la province des Capucins de la province de la Bretagne touchant leur missions du Brésil*, de 1700.³⁶

A *Relation succinte et sincère* de Martinho de Nantes refere-se quase que exclusivamente ao trabalho apostólico e a seus obstáculos, entre os quais a atitude de Francisco Dias d’Ávila. Os sucessos na conversão são exaltados com relação a um estado primitivo de barbárie nos indígenas: desde a falta de Fé, Lei e Rei, até o domínio das mulheres sobre os homens:

“Devemos admitir que estes pobres índios não tendo Fé nem Lei nem Rei, nem artes, que são ajuda e guia de uma vida racional e política, haviam caído em todas as desordens que podiam causar essas falhas gerais e estavam de tal modo embrutecidos, pela maneira de vida grosseira, fundada toda nos sentidos, que se pode dizer que não tinham se não a figura de homem e as ações de animais (...) As mulheres costumavam dominar seus maridos, os filhos não respeitavam pai e mãe e nunca eram castigados.”(Nantes, M. 1979[1706]: 4).

Por isso, não é fácil extrair deste relato algumas notícias sobre os Kariri, que não sejam observações genéricas sobre pinturas corporais, “festins impudicos” e, naturalmente, seus feiticeiros e suas relações com o demônio, que examinarei em detalhe no capítulo sobre a cosmologia indígena. Contudo, o relato de Martinho de Nantes, é de grande interesse por lançar luz sobre o sistema capuchinho de evangelização, que constitui um dos objetos deste trabalho. Além disso, Martinho oferece uma outra versão de alguns episódios da chamada “guerra dos Bárbaros” (ver

³⁵ Bernardo está se referindo ao *Catecismo da doutrina cristã na lingua brazilica da nação kiriri*, do jesuíta Luiz Vicente Mamiani.

³⁶ O precioso manuscrito encontra-se na biblioteca José Mindlin, o segundo é parcialmente transcrito e, em geral, resumido, por Vittorino Regni, (1988, I, 176, ss, 321).

mais adiante), bem como das relações entre missionários e Casa da Torre, constituindo o necessário contraponto da versão jesuítica.

De qualquer maneira, Martinho fornece uma boa descrição dos rituais de iniciação. No capítulo dedicados aos “augúrios” dos Kariri, se lê:

“...os mestres de cerimônia faziam beber aos jovens o suco de certas ervas amargas e, esfregando várias partes do corpo desses jovens com os dentes agudos de animais, incrustados em cera, misturados com cinza, os faziam penetrar na pele com dores sensíveis, durante os dez dias que durava a festa. Era necessário que os moços presentearassem com caça e pescarias os velhos, sem que eles próprios saboreassem um só pedaço, ou não lhes davam, durante todo esse tempo, senão uma sopa muito rala, feita com farinha de milho ou de mandioca, e passavam a noite cantando e dançando. Regressavam de madrugada à caça e à pesca, de sorte que essa dieta e esse exercício acabavam por emagrecê-los” (Nantes, M., 1979 [1706]: 6)

Na parte não traduzida para o português, há mais um detalhe a respeito da escarificação feminina:

“Se faziam também escarificações nos braços e nas mãos das moças, para que elas fossem boas filadeiras.” (Nantes, M. 1706 [*facsim.*]: f. 13).

O *Abragé* de frei Francisco de Lucé fornece uma descrição detalhada da maloca em uso entre os indígenas da bacia sãofranciscana. Infelizmente, não temos o relato original mas apenas o resumo de Regni:

“Era formada de um grande galpão à maneira de meda, medindo, geralmente, quarenta metros de comprimento por vinte de largura, cujas estruturas de suporte era feita por uma sólida contextura de varas, cobertas por uma camada compacta de palha de buriti. Conforme o testemunho de fr. Francisco, na maloca podiam caber até 200 pessoas. Geralmente era bem estruturada; a cobertura em forma de carena era impermeável, mesmo aos aquaceiros mais pesados. O pavimento, de chão batido, era enxuto e bem limpo. Na penumbra do vasto ambiente se gozava de uma temperatura amena. Não havia divisões, nem andares, nem janela nem chaminé. A fumaça do fogo aceso no centro da maloca subia e, filtrando pelas brechas da palha, dissipava-se no ar. (...). Da descrição deixada por fr. Francisco se pode ter uma idéia do tamanho e do número de moradores de uma aldeia. No perímetro podia haver de 10 a 20 malocas, alinhadas em fila dupla; assim a aldeia podia ter de três a quatro mil pessoas.” (Regni, 1988, I: 176).

Não tendo outras descrições das aldeias Kariri, e não dispondo também do contexto em que frei Francisco insere esta descrição, é difícil saber até que ponto ele não esteja falando mais do que da aldeia tradicional, já de uma missão. O elevado número de habitantes (comparável apenas à grande aldeia jesuítica de Ibiapaba, da

qual falar-se-á mais adiante) e, sobretudo a disposição das malocas, alinhadas em fila dupla, sugerem esta segunda hipótese.

Tanto Martinho quanto Francisco de Lucé expressam a necessidade, tão sentida pelos missionários de todas as ordens, de trazer primeiro os índios para a civilização, para depois conduzi-los à verdadeira fé. Também Bernardo de Nantes insiste na tradicional figura do índio bestial mais do que humano, que necessita ser trazido à humanidade (ele diz “racionalidade”), antes de assumir a dignidade de cristão, trabalho este para o qual o silvícola é *tamquam tabula rasa*.

É justamente em oposição ao novo índio “civilizado”, exemplo dos frutos da missão, que Bernardo descreve os “antigos costumes” dos Kariri, hoje abandonados. Para reforçar o “milagre” da conversão, o capuchinho freqüentemente indica os grupos entre os quais estes usos pagãos e bestiais persistem.

Naturalmente, os dados mais interessantes referem-se à mitologia e aos rituais, que veremos no capítulo dedicado à catequese. Os trechos que transcrevo a seguir são interessantes para uma comparação com os outros “Tapuia” anteriormente descritos. Também os Kariri antes da missão, ou – mais em geral – os indígenas da região do baixo-médio e baixo São Francisco – são descritos como “gente que vive no presente” e não procura outra satisfação que aquelas comuns aos animais, ou seja, as necessidades imediatas. Repropõe-se aqui com clareza os binômios aldeia/mato, sedentário/nômade, razão/instinto e, acima de todos, litoral/sertão, como significantes da oposição irreduzível entre barbárie e civilização, onde a única mediação possível é a graça de Deus e a abnegação dos padres:

“...como eles (os animais) andam nus, se alimentando com os frutos que encontram e que a terra produz por si mesma, alguns se entregam aos prazeres como brutos, sem vergonha uns dos outros, como ainda fazem alguns selvagens das redondezas, como os Kracuí, Umã, Jaicó e outros, que não sendo sedentários vagam pelos matos, onde vivem só eles. A Paixão nestes miseráveis tinha obscurecido a Razão e o entendimento, pela freqüência do Pecado (...) Falo daqueles que estão a duzentas ou trezentas léguas no interior do Brasil, como estes, porque os índios que estão perto do Mar são mais humanos, em virtudes do convívio que eles têm com os brancos que habitam as regiões marítimas.

São de cor amarelada, puxando para o vermelho, tanto que os brancos os chamam “vermelhos”. Na maioria são de estatura medíocre, mas há

também dos grandes e ferozes, que são os mais selvagens, que não temos outra preocupação que procurar o que comer”³⁷ (Nantes, B. 1702).

A descrição física dos Kariri é muito parecida com os relatos holandeses sobre os Tarairiú, tanto que pode-se suspeitar que Bernardo, no esforço de opor passado e presente, bárbaro e civilizado, esteja misturando informações relativas a grupos não kariri.³⁸ Com efeito, não podemos esquecer que o frade chegou às missões em 1681, quando o trabalho de catequese já estava em pleno desenvolvimento, os aldeamentos já estavam montados há vários anos e a maioria das práticas descritas não se realizava mais. É possível, portanto, que ele tenha colhido informações relativas ao passado dos Kariri aldeados mas também relativas ao passado de grupos vizinhos e ao presente vivido dos grupos não aldeados³⁹, como é o caso, por exemplo, dos Kracuí, que veremos mais adiante:

“Eles cortam todos os pelos, mesmo os das sobrancelhas e das pálpebras, tanto homens como mulheres, mas apenas os homens cortam os cabelos do alto da cabeça, deixando apenas uma coroa que não chega abaixo das orelhas. Eles se pintam de urucu e várias outras tintas, principalmente quando vão à guerra, e os mais deformes são tidos como os mais valentes e terríveis, querendo, com estas deformidades bárbaras, botar mais medo nos inimigos. Alguém usa uma coroa de plumas de ave à guisa de chapéu, outros se fazem delas uma frisa como uma calça curta, e há aqueles que untam de

³⁷ “...allants nuds comme eux, se soustant de fruits quils trouvent en chemin et que la terre donne d'elle mesme, quelque uns prenoient leurs plaisir a la façon des brutes sans honte les uns des autres, comme font encore quelque sauvages dicy a l'entour, comme les kracuis, umans, jaikós et autres qui sans estre sedentaires courent les bois ou eux seuls habitent. La Passion en ces miserables avoit obscuré la Rayzon, et les sens l'entendement par l'assiduité du Peché (...). Je parle de ceux qui sont a 2 ou 300 lieües avant dans l'interieure du bresil, tels que sont ceux cy, car les indiens qui sont proche de la Mer sont plus humains, a Rayzon de la communication quils ont avec les blancs qui habitent les pays maritimes. Ils sont de couleur jaunastre tirant sur le rouge, a Rayzon de quoy les blanc les apellent vermelhos qui veut dire Rouge. Ils sont d'une mediocre hauteur pour la plupart, on en ayant aussy d'une taille haute et feroce tels que sont les plus sauvages qui nont autre soin de celuy de chercher a manger.”

³⁸ Por esta razão, fica difícil de estabelecer se a “corrida da tora” descrita por Bernardo (que apresenta o detalhe das mães dos corredores que se orgulham dos filhos quando ganham e se jogam no chão gritando quando perdem) era um costume também kariri. Nenhuma outra fonte menciona este costume junto aos grupos kariri.

³⁹ Com efeito, no São Francisco há: “...quatre missions d'Indiens Kariri, autre trois autres aldées d'autres nations que nous visitons de temps en temps pour estre voyzines, scavois les kracuis, les brancarurus et les porcaz”.

mel espesso e cobrem em seguida o corpo de plumas de ave de muitas cores, o que os faz parecer sátiros da mata.” (*Ibid.*)⁴⁰

Também, Bernardo descreve o canibalismo ritual, enquanto em sua *Relação*, Martinho de Nantes frisa o fato de que os Kariri não são canibais⁴¹. Isto confirma que esta primeira descrição de Bernardo (são as primeiras páginas do manuscrito) não fala especificamente dos Kariri mas de vários grupos da região:

“Há aqueles que comem seus parentes, quando estes morrem, como os Sicurus do lado do Uruba (?), acusando nisso os Brancos de serem inumanos, já que, dizem, eles deixam seus parentes ser comidos pelos vermes, quando eles os enterram, e que eles os consomem com maior honra e ternura em suas entranhas”⁴²

Alguns trechos do relato de Bernardo tratam de episódios de tentativa de conversão (o capuchinho usa o termo “*reduire*”) dos Kracuí e Ansuns, falantes a mesma língua, diferente dos Kariri. A descrição deles retoma o conhecido modelo do “outro” morador de lugares inacessíveis:

“a dez léguas daqui, em lugares afastados da borda deste rio, onde não anda nem mora ninguém além deles, de tão bárbaros que eles são; era a primeira vez que eles viam missionários entre eles”⁴³

Mas sua alteridade radical se torna logo “reduzível”, já que estes mesmos índios pedem para ser catequizados. Eis, então, que eles são descritos como uma espécie de

⁴⁰ “*Ils se coupent le poil du corps, mesme les Sourcils et les Paupierres, tant hommes que femmes, mais les hommes seuls se coupent les cheveux du sommet de la teste, ne laissant q’un cercle de cheveux que ne vat pas plus bas que les oreilles. Ils se peignent d’urucu et diverses autres peintures, surtout quand ils vont a la guerre, et les plus difformes partent pour les plus vaillants et les plus terribles, envoyants par ces difformités barbares jeters plus de terreur a leurs enemis. Quelques uns se (sevuient, savuient) d’un tour de plumes d’oyzeaus en guise de chapeau, les autres sen font une frize en guise de calçon court; il y en a qui s’oignent de gros miel et se couvrent ensuite le corps de (refittes?) plumes d’oyzeaus de pluzieurs couleurs, ce qui les fait ressembler a des satyres de bois”.*

⁴¹ Na tradução portuguesa de Barbosa Lima Sobrinho foi omitido um longo trecho do original francês, no qual, entre outras coisas, se lê: “*C’est là une partie de l’état déplorable où j’ai trové les indiens de cette nation, qui est la moin depravée de toutes les autres. puisqu’ils ne mangent poit de chair humaine, ny certaines especes de serpens & autres immondices, & ne font pas d’autres abominations que font les autres Nations, lesquelles ils appellent Fêtes du Diable; elles le font, em effet, & je n’ose dire em quoy elles consistent pour ne pas offenser la poudeur quoy-que d’ailleurs ils fussent dans des desordres effroiables*” (Nantes, M. 1706: f. 13).

⁴² “*Il y en a qui mangent leurs parans quand ils sont decedés, tels que sont les Sicurus Vers l’Uruba Blasmans en cela le blans d’humanité, en ce que, dezent ils, ils laissent manger aux vers de la terre leurs parans lors quils les interrent, mais que eux, ils les (enscuellissent?) et consomment plus honorablemt. et plus tendrem.t dans leurs entrailles”.*

⁴³ “*..a dix lieües dicy dans des lieux ecartés des bords de ce fleuve, ou personne ne vat ny demeure hors eux; aussy sont ils barbares; cestoit la premiere foi quils avoint vu des missionaires ces eux”.*

genus angelicum, conhecedor “por natureza” dos preceitos evangélicos de pobreza e simplicidade:

“Os índios (Ansuns), bem como os nossos Kariri, não conhecem a providência, e embora não conheçam o Evangelho, eles põem na prática seus preceitos, até mais estritamente do que esperaríamos. Não é preciso dizer a eles *quod de vestimento non solliciti sint* (para que não sejam preocupados com roupa). É preciso pregar o contrário, pois para eles é um excesso e para nós o grande trabalho de corrigi-los. E embora não tenham feito voto de pobreza, eles são no entanto tão apegados a esta virtude evangélica que possuem apenas arco e flechas, não guardando nada para o amanhã. Eles bem podem dizer *nudi sumus et instabiles, in solitudinibus errantes e gentes* (somos nus e instáveis, vagamos nos desertos, longe das gentes). E sabem também *satiati et esuriri* (estar repletos e estar com fome), pois se eles comem bem quando há fartura, sabem também suportar a fome durante dois ou três dias na escassez”⁴⁴. (Nantes, B., 1702)

Dos Kracuí fala Francisco de Lucé: “*de taille gigantine, les leures toutes perrees dessus et desous, ce qui les rends tres affreux*” (Abragé, apud Regni, 1988, I: 322).

Os Umã mencionados por Bernardo entre os grupos da bacia do São Francisco, são identificados por Regni nos Umã administrados em 1731 na Serra do Araripe, entre Pernambuco e Ceará, por Apollinario da Brescia, o que deixaria supor que este grupo mudou para lá no começo do século XVIII.

Regni identifica também os “Ansuns” com os Enchus ou Ichuz de quem fala a *Informação geral da Capitania de Pernambuco* (1906[1749]: 419-422), cuja missão se encontrava em Exu, em Pernambuco, que deles deriva seu nome.

Entre as descrições jesuíticas mais cuidadosas, encontramos as dos “Sapoïases” e dos “Païaiases”, antropófagos encontrados em 1656 numa entrada ao sertão das Jacobinas e mencionados numa carta de Antônio Pinto de 19 de julho de 1657:

“Ainda que todos este Bárbaros não sejam diferentes entre si em costumes e ritos, e por isso todos são chamados com o nome de Tapuia,

⁴⁴ “Les Indiens aussy bien que nos kariri ne savent ce que cest que prevoyance, et quoyq; ils ne scachent pas l’evangile, il s’en pratiquent pourtant les conseils et mesme plus estRICTEM.t que nous ne souhaitterions. Il nest pas besoin de leur dire, quod de vestimento non solliciti sint. Il leur faut prescher le contraire, qui est un excés a leur egard, et un grand travail pour nous de les en corriger; et bien quilz nayent pas fait veu de pauvreté; ils sont pourtant si amis de cette vertue evangelique quilz ne possèdent que l’arc et la fleche, ne gardant rien pour le landemain; ils peuvent bien dire avec verité et nudi sumus et instabiles, in solitudinibus errantes, e gentes; ils scavent aussi satiari et esurira, car sils mangent bien quand ils ont abondance, ils scavent aussi souffrir la faim les 2 ou 3 jours dans l’indigence”.

distinguem-se por apelidos pelas aldeias em que moram, como pelos principais a quem obedecem. Os primeiros que vieram ao encontro dos padres são chamados Sapoïases”⁴⁵ (*Sexennium litterarum* 1651-1657. ARSI, Bras. 9, f.17.)

Segue a narrativa do encontro com o chefe sapuyá, Jaguarari, provavelmente filho de branco e índia. A melhor descrição é porém a dos Payayá (Paiaïases), cujas aldeias encontravam-se “além das serras das Jacobinas, misturadas com as de outras nações”, e cujo encontro era perigoso, por causa da guerra que houvera com os portugueses. Destes é descrita com muitos detalhes a festa de *Eraquidzã* ou *Varaquidrã* e de seus pajés *visamus*, que veremos no último capítulo. Também os Payayá tem os mesmos rituais funerários antropofágicos descritos pelos viajantes holandeses a propósito dos Tarairiú de Janduí:

“Se a doença é mortal, não a ocultam ao doente, e os pais ou parente, com paus e instrumento e qualquer coisa vem às mãos, batem no infeliz e aceleram a morte dele. Depois cortam o cadáver em pedacinhos e os repartem a todos e a cada um para o comer, o que é tido como comida suntuosa. Se o defunto era casado, o coração e o fígado é entregue ao cônjuge, se solteiro, esta parte também pertence aos pais. Dos ossos, usam os mais adequados para fazer flautas, e do crânio trompas, que tocam na guerra.”⁴⁶ (*Ibid.* f.17).

Os ornamentos de folhas das mulheres lembram os dos Tarairiú, bem como o costume de depilar completamente o corpo, inclusive sobrancelhas e pestanas.

“Os Paiaïases não estão sujeitos a lei ou rei. As moças não casadas não usam nenhum tipo de roupa, mas depois do casamento adaptam um

⁴⁵ “*Tametsi omnes hi Barbari moribus, et ritu non dissentiant, et ideo sub hoc communis Tapuyarum nomine convenient, iuxta (abreviação inc. parece “tn.”) colonias, quas colunt; et duces quibus parent, primatis dissident cognominibus, qui primo patribus in occursum venere Sapoyases cognomento appellantur...*”. A tradução deste documento é minha. Serafim Leite (1938-50, V:271-276) traduz *cognomen* por “apelido”, mas poderia também ser “sobrenome”, “nome de Família”, o que confirmaria, junto com a informação sobre o nome das aldeias, a notícia de Morisot sobre a relação entre nome do grupo e nome do chefe ou da aldeia.

⁴⁶ “*Si vero infirmitas est letalis aegriti fatum minime operiuntur, sed parentes, ac consanguinei contis, instrumentis et quidquid in manus sors dedit accedentes, certatim miserum conterunt, illique mortem accelerant. Postea cadaver secant in frusta, cuilibetque sua partis dividitur, quae illis pro cibo lautissimo est, si defunctus erat coniugatus, cor, et iecur coniugi impertitur, si solutus, haec eadem portis parentibus cedit. Ex ossibus, qua aptiora videntur tibias adaptant et ex cranio lituos quibus in bello personant.*”

vestido pouco conveniente de folhas de árvores, e arrancam as sobrancelhas, as pestanas e a unha do dedo polegar.”⁴⁷ (*Ibid.*).

Também as plumas de muitas cores lembram as dos Janduí, enquanto a descrição das escarificações acrescenta outros pormenores:

“Os outros bárbaros deram demonstrações de festa, com pinturas de várias cores e brilhando pela variedade de plumas de aves, festejaram com danças segundo seu costume, e exibiram cantos. Os bárbaros daqui são de grande estatura, e de rosto não tão truculento e ameaçador como os outros, de cabelo comprido e infatigáveis para a guerra. Todas as mulheres, exceto as virgens, são vestidas decentemente. Embelezam o rosto desta maneira: riscam as faces com o dente sutil de um rato, da maneira que mas lhe agrada; quando começa a escorrer o sangue, misturam as cinzas de um pau que na sua língua se chama *carendiciba*, com o sumo de um fruto que chamam jenipapo, e com esta espécie de tinta lavam as feridas, que depois de secas aparecem como riscas azuladas, que não se apagam de maneira alguma”⁴⁸ (*Ibid.*).

Finalmente, as mesmas observações sobre a extraordinária velocidade dos Payayá, e um ritual parecido com a “corrida da tora”:

“Sobressaem pela grande velocidade dos pés; treinam os adolescentes sobretudo nesta arte: colocam nos ombros grande peso e logo se põem a correr, indo outro muito hábil atrás deles, que com um feixe de ortigas lhes fustiga sem parar as costas nuas; empurrados pela dor, correm além de suas forças sem deixar rastro, para sair-se, assim, insignes corredores; com efeito, muitas vezes vencem os animais mais velozes, e correndo os caçam.”⁴⁹ (*Ibid.*)

⁴⁷ “*Nulla lege aut rege sunt obstricti. Puellae inuptae nullo vestis genere induuntur, sed postquam in matrimonio copulantur, ex arboris frondibus parum decem vestimentum sibi aptant, superciliaque, palpebra, et pollicis unguem eruunt.*”

⁴⁸ “*Festivitati signa coeteri Barbarorum praebuere variis depictis coloribus plumarumque varietate ac nitore emicantes, choreas more patrio plausere, et cantus ediderunt. Sunt hic Barbari procera statura, vultu non ita truculento, et minaci, ut reliqui promisso capillo, belloque impigri. Foeminae decenti habitu operiunt, omnes, praeter virgines, facies in hunc modum pervenustant: subtili mivis dente genas in sulcos dividunt secundum parerga qua magis arrident, sanguine mitutati fluente; mox collectos cineres cujusdam legni, quod materna lingua Carendiciba vocant permodica aqua ex quodam pomo, genipapo dicunt, expressa infundunt, genusque attramenti conficiunt, quo recentia lavant vulnera; quibus postmodum siccatis, caerulea linea apparent nulla arte expungenda*”

⁴⁹ “*Mira pedum velocitate pollent, adolescentes in hac arte potissimum exercent: grande homis humeris imponunt, statim fugam pervici gressu capientes, alter dexterrimus subsequitur, urticarum fascibus nuda terga instantes verberans, hoc dolore coacti ultra vires currunt, vix ulla post se vestigia relinquentes, ita sit, ut cursores evasant insignes, saepe enim perniciosissimas feras anteverunt, ac currentes venant.*”

No relato jesuítico, misturam-se o amor pelos filhos e a noção de vingança e ferocidade:

“Quando fazem guerra às outras nações, os mancebos ficam na dianteira, para que, se caírem feridos ou mortos, os pais se excitam à guerra, com ímpeto mais feroz e com desejo de vingança busquem os que os mataram e os vençam”⁵⁰ (*Ibid.*).

Uma última notação: um trecho do mesmo *Sexennium litterarum* fala, única vez em todas as descrições que temos dos Payayá, da antropofagia, não como ritual funerário mas como uso bélico, à maneira dos Tupinambá:

“Souberam os padres por um Tapuia que uma índia *Tupim* era mantida em escravidão por um principal dos próprio Payaya, que tinha sido capturada na guerra com os pais. Segundo seu nefando costume eles já tinham sido devorados e ela, como ainda não era desmamada, criavam num cevadouro, para comê-la no tempo certo”⁵¹ (*Ibid.*, f. 18).

Estes Payayá, como, aliás, quase todos os grupos mencionados até aqui, fora os Kariri aldeados, foram entre as principais vítimas das “Jornadas ao Sertão”, em 1669, quando o assento do governador Alexandre de Souza Freire resolveu levar a guerra a ferro e fogo e exterminar os que resistissem, cativar os prisioneiros e assolar todas as aldeias dos sertões dos Payayá das Jacobinas (DH, 5: 207-216, ver adiante).

Na carta quinquenal do ir. Manuel Barreto, de 1 de janeiro de 1671, referida ao período 1665-1671, se fala nas primeiras entradas às Jacobinas dos padres João de Barros e Jacobo Rolando. Os índios encontrados eram de diferentes origens: caçadores, agricultores ou nômades.

“As Jacobinas são uma sede distante daqui cerca de 130 léguas, onde um grande número de índios espalhados estabeleceu sua demora em algumas aldeias. Destes índios, alguns, acostumados ao trabalho, se sustentam com as sementes que lançam à terra, outros, nômades, vivem de caça, outros, ao modo das feras, passam os dias nos esconderijos das matas. A variedade das línguas acompanha a variedade das nações. Tomados pelo amor a essas presas, nossos viajantes, esquecendo a si próprios, tomaram um difícil

⁵⁰ “*Cum bella movent adversus alias gentes, sic acies disponunt, ut iuvenes in primo agmine constituent, nam si saucii vel exanimis cadant. Parentes vindictae cupidine excitati ferociore impetu homicidas petant ac proterant.*”

⁵¹ “*Ex quodam Tapuya, PP. cognoverant apud ducem ipsorum Payayastium Indiam gente Tupim in vinculis asservari, quam cum parentibus bello ceperant, et illis ex nefando more iam devoratis, puellam, eo quod nondum esset ablactata in saginario alebant, ac ad tempus quod prope erat cum ea epularentur.*”

caminho a pé, para colher esta safra”.⁵² (Manuel Barreto, por mandado do P. Francisco de Avelar: *Annuae litterae provinciae brasiliae ab anno 1665 usque ad 1670. Arsi*, Bras. 9, f. 205).

Na entrada, são encontrados os “Tapuia” Sequakirinhens, ou Cecachequirinhens, e também os Sapoyá:

“Continuaram os nossos no caminho empreendido, passando por vias difíceis e lugares espinhentos. Ora subindo nos topos, ora descendo em vales profundos, sempre ultrapassando as dificuldades, até chegar incólumes nas desejadas Jacobinas. Como chegou aos ouvidos dos índios a notícia da chegada dos padres, sem que ninguém os obrigasse, foram ao encontro dos nossos os Tapuya que chamam Sequakyrinhos, que esperaram esta chegada há longo tempo. Vieram eles com grande festa, dançando à maneira gentilica, lançando altos gritos, tudo demonstrando assim uma felicidade esperada há longos anos. Antes de saber a razão de tanta alegria, é preciso saber que a região brasílica na direção do Aquilão é extremamente temperada, onde não há calor excessivo, nem frio, e da salubridade do céu, da pureza do ar, da beleza dos territórios, só fala quem experimentou. Os sopros dos ventos que vêm do mar, dispersos os vapores matutinos, tornam os solos puríssimos e verdíssimos; as freqüentes chuvas os tornam férteis. Uma leve brisa acalma a noite, e se o sol do meio dia esquentar, sempre esfria de tarde. O ano todo o céu fica limpo de dia, estrelado à noite. (...) Nascem fontes transparentes, rios cortam as terras e chegam ao mar. E embora esta região encontre-se na região tórrida, de nenhuma maneira a maravilhosa temperatura pode prejudicar aqueles que, totalmente inexperientes, a declararam inabitável. As coisas estão assim mas, quando os pecados dos homens levam Deus à ira, todo o equilíbrio torna-se um inesperado desequilíbrio.”⁵³ (*Ibid.*: 207).

⁵² “*Jacobinae in primis sunt sedae mediterraneae ab urbe nostra centum et triginta circiter leucas distite ubi magna Indorum vis in peculiares dispersa pagos suam fixit habitationem. Horum Indorum alii, laboribus assueti aluntur ex seminibus, quae mandant terrae: alii ex venatione, quam erratici exercent; alii ferarum ritu per interiores nemorum latebra subditi degunt palabundi. Linguarum varietas varietatem nationum sequitur. Hujus praeda amore capti viatores nostri difficile iter arripere pedibus suis ipsorum adeo obliti ut annonam habuerent despiciantur*”. O adjetivo *erratici* referido a *alii* poderia significar também: “outros praticam a caça vagando”, o que não implicaria a qualidade de “nômades”.

⁵³ “*Uterius prosequuntur nostri in coeptum iter. Iam (fralebrosas?) arripiunt vias, iam por spinosos amphratus contendunt. Nunc ascendunt in acumintis, nunc descendunt in lacunosas valles, quibus difficultatibus firmiter devorantis, ad optatum Jacobinarum solum incolumes evasere. Ut Patris appulsum ad Indorum aures perduxit fama, sine cunctatione ulla, obviarunt nostris Tapuyae dicti Sequakyrinhos, qui hunc adventum diu exoptarant. Venerunt illi festino cum plausu, moreque gentilico tripudiantes in (?) vocibus conclamantes, quae omnia annosum laetitiam praetendebant. Antequam vero huius tantis exultationis originem teneamus praesciendum est, Brasilicam Regionem Aquilonem versus esse maxime temperatam, ubi nulli immoderati calores, nulla quoque frigora duriora, salubritatem caeli, puritatem aeris, amaenitatem plagae, solum qui esperiuntur depraedicabant. Surgentes a mari ventorum flatus, dispersibus undique vaporibus matutinis, reddunt solos purissimos ac viridissimos: frequentes imbres ad (?) fertilitatemque conducunt. Levis aura noctes serenat et siquando sol ad meridiem aestuat, statim ad vesperem defervet. Perpetuo fere anni tempore caelum*”

Transcrevi este trecho, que aparentemente é uma simples descrição de uma paisagem, porque ele é emblemático enquanto “filtro” cultural de leitura do mundo e até de percepção da própria realidade geográfica. Com efeito, a descrição não é outra coisa senão a confutação das teorias aristotélicas sobre a inadaptabilidade do homem às zonas tórridas. Sem entrar agora no mérito da estrutura formal das cartas jesuíticas e de sua ligação com a tradição da *ars dictaminis*, que veremos mais adiante (Pécora, 1999), vale apenas observar, mais uma vez, que neste caso o que o jesuíta descreve não é a realidade do sertão baiano, mas o mapa do próprio conhecimento renascentista e barroco a respeito do novo mundo, em equilíbrio entre as certezas da fé, confirmada pelos eruditos e pelos santos, e os conhecimentos proporcionados pelas descobertas. Com efeito, quase as mesmas palavras usadas por Manuel Barreto encontram-se no 1º livro da *Historia Natural do Brasil Ilustrada* do naturalista holandês Guilherme Piso, nas confutações das opiniões de Aristóteles e Plínio⁵⁴. Veremos nos jesuítas outras oscilações deste gênero, principalmente no que diz respeito à religião, por exemplo na atribuição aos índios da magia “natural” ou “cerimonial”, no uso da noção de “santidade” e assim por diante.

Voltando aos índios das Jacobinas, ao contrário dos outros, os Sapoyá são agricultores:

“O padre achou por bem não demorar mais, seja sobretudo porque a língua deles não é vulgar, seja porque muito freqüentemente voltam para as selvas em busca de alimento. O padre passou então a outros índios, que chamam Sapoya. Eles são inclinados para o trabalho, cultivam os campos, entregam sementes à terra, utilizam os frutos das plantas, e por isso não é seu costume errar pelos sertões”.⁵⁵ (*Ibid.*: 207v.).

plerumque apertum diu, plerumque stelliferum noctu. Ad haec perennant silvae, virore semper detentu; perspicui scatent fontes, inclyti amnes, terram secant, et ad mare pervadunt. Quanvis autem haec Regio zonae torridae subiaceat, eius nihil ominis mira temperies illudit illos, qui tamquam in experti eam olim inhabitabilem divulgaverunt. Haec ita sunt; sed quando hominum peccata Deum ad iracundiam lacessunt, tota temperies in insolitam vertitur intemperiem.”

⁵⁴ “...fazem este clima não somente habitável mas temperado e fértil, tanto os orvalhos perpétuos como as chuvas e as agradáveis brizas do oceano, porque dissipam oportunamente os vapores matutinos e as névoas, temperam o calor meridiano tornando purísimos e claros os sóis” (Piso, 1948 [1648]: 2). Uma frase idêntica está referida a outro contexto, em Giovan Pietro Maffei: *La historia delle Indie Orientali* (1589: f. 26 v.)

⁵⁵ “*Visum est Patri hic non esse diutius cunctandum, tum quia eorum lingua non est adeo vulgaris, tum quia saepissime divertunt ad silvas, cibos conquirendi causa. Ad alios igitur Indos, qui Sapoyas*

Outra carta ânua de 1693 descreve os Moritises, que compartilham alguns costumes com os Payayá. Dos Moritises é relatada mitologia ligada à constelação de Orion e das Plêiades, que veremos em outro capítulo. Aqui vale apenas dizer que os mortos não são comidos mas enterrados em potes de barro. (Carta de Manuel Correia de 1 de junho de 1693. *ARSI*, Bras, 9, 383).

Na carta ao Padre Comissário Antão Gonçalves, da Aldeia de S. Francisco Xavier de Jacobina, de 11 de novembro de 1667, João de Barros escreve:

“...se comporão os que chamam de corso como já o vão fazendo Separenhenupãs e Borcás, que algum dia foram tais e hoje estão conosco nesta aldeia dos Sapoiás de assento; os Secaquerinhens, que foram também andejes hoje são grandes cristãos e admiram-se os Brancos de sua devoção. Os Cuparans querem ser como eles; e assim mesmo outra aldeia de Sapoiás e outra de Paiaias” (*ARSI*, Bras. 3 (2), 51).

A carta do padre Vieira ao padre Geral Tirso González de junho de 1689 fala do fruto das missões do São Francisco, citando a missão dos “tapuia” Acará, de língua mais difícil que as outras, que fica a 120 léguas das outras (Bras. 3(2), f. 267) E, na carta ânua de 1690-91 diz que os índios são de duas diferentes nações: Acarazes e Procazes. (“Relação *sumária* do que obrarao’ os PP da Comp.de IESU no Brazil em ordem ao bem espiritual... 1690-1691”. *ARSI*, Bras. 9, 375).

Como Antônio Pinto para os Sapoyá e Payayá , também Jacobo Cocleus e Gonzalo Pereira deixaram descrições dos “Quiriri”, principalmente no que diz respeito à sua cosmologia, aos rituais, à relação, freqüentemente difícil, entre padres e “feiticeiros”. Veremos em detalhe estes documentos no capítulo dedicado à catequese nas aldeias.

Finalmente, algumas cartas referidas às missões do Rio Grande do Norte fornecem alguns dados sobre os “Tapuias por excelência bárbaros”: os Paiajú, os Janduí (inimigos dos primeiros) e os Icó. De todos eles é mencionado o costume de devorarem os mortos. Vale a pena mencionar algumas breves descrições destes índios, de 1701 e 1706, para compará-las com as holandesas que vimos anteriormente:

appellantur, transmigravit Pater, hi enim ad laborem sunt propensi, agros exercent, saemina terrae credunt, a plantatis fructibus sibi provident, et propterea non in more ponunt, errare per solitudines.”

“Visitei as mais remotas aldeias, além do Rio Grande, que há 25 anos nenhum Provincial visitava senão por meio de visitantes. Na verdade, indo esta província desde as aldeias de S. Paulo às dos Janduins, por espaço de 500 léguas, é difícil visitar, mesmo deixando a aldeia do lago Podi e a Maior, na Serra de Ibiapaba, que desde o Rio Grande quase distam outro tanto (...). Vieram ter conosco os Janduins, inteiramente nus e com os membros pintados de diversas cores, tiradas do suco de ervas e frutas, com os beiços, bochechas e orelhas furadas e nestes orifícios uns paus que ao falar se movem, subindo e baixando”⁵⁶ (Carta do P. João Antônio Andreoni ao P. Michelangelo Tamburino, Preposto geral. 12 de novembro de 1706. *ARSI*, Bras. 4, 104).

Na carta que conta da fundação da aldeia de S. João Batista de Apodi (Mossoró), em 1700, assim se expressa Francisco de Mattos sobre os Paiacú e a dificuldade de aldeá-los:

“Enfim, aqueles que tinham ido para tirar dos matos e aldear em lugar certo os Paiacus, gênero de Tapuias bravos, para que, deixada a barbárie, pudessem aos poucos ser conduzidos aos costumes humanos e ao conhecimento de Deus, muito e muitas duras coisas padeceram entre a esperança e o temor. Com efeito, experimentaram o gênio dos bárbaros, tão inclinados à desconfiança e tão mutáveis ao mais leve aceno de suspeita, por palavra ou obra, que desconfiam dos amigos bem como dos inimigos, e vagueiam pelos matos feito feras”⁵⁷ (Carta de Francisco de Mattos ao P. Geral, 1 de março de 1701. *ARSI*, Bras. 9, 449).

Nesta época, estes grupos encontravam-se em guerra entre si, no contexto maior da chamada “guerra dos bárbaros”, como veremos. Muitas aldeias jesuíticas do Rio Grande do Norte foram envolvidas nesta guerra, como no caso de Guarairas, Guajuru, S. João Batista do Apodi e N. S.ra da Anunciação, no Rio Jaguaribe. As mencionadas cartas lançam luz sobre estes episódios e permitem ter uma idéia das rupturas e dos

⁵⁶ “Magnum situs, quos a viginti quinque annis nullus Provincialis inviserat, missis ad eos visitoribus. Et vere cum hac provincia à Pagis Paulopolitanis, usque ad landuinos, ad quadringentas leucas extendatur; difficile valde est, eam invisere, etiam si relinquatur Pagus in Lacu Podino, et maior in montibus Ibyapabae, qui a Flumine Magmo feretantumdem distant(...). Occurrerunt hic mihi landuini omnino nudi, vartis herbarum succis pomorumque versicoloribus membra depicta ferentes; labiis, genis auribusque perforatis, insertisque in illis foraminibus paxillis ex ligno; qui quoties loquuntur, moventur assurgentes, ac decedentes”. A tradução utilizada aqui é a de Serafim (Leite, 1938-50: 547).

⁵⁷ “Qui igitur ad convocandos Payakisios, ferum Tapuyarum genus, e silvis ad certam stationem missi fuerant, ut paulatim, expulsa barbarie, humanos mores inducerent; indeque ad Dei notitiam perducerentur; multa hoc anno passi, duraque, spem inter, atque timorem; cum barbarorum animos, adeo ad diffidentiam pronos, mutabilesque exqualibet levissima suspicione in loquendo, agendoque experirentur, ut non mimus sibi cavendum ab amicis esset, quam ab hostibus, per silvas ferarum mores excurrentibus”.

reajustes na rede de alianças e conflitos intertribais determinadas pela presença dos holandeses antes (no caso dos Tarairiú Janduí), dos curraleiros, dos jesuítas, dos soldados, depois. Assim continua a carta:

“Sem dúvida, os Janduins, manifestos inimigos dos Paiacus, armam-lhes ciladas por todas as partes, que se dirigem até contra os padres, considerados pelos Portugueses, guias e defensores de seus inimigos. Daqui os repentinos boatos, as correrias e assaltos noturnos, e mortes dos mais fracos, mulheres, velhos e crianças. A fé nos Paiacú era inconstante e duvidosa, pois pensavam que, depois de viver nas aldeias, seriam traídos pelos missionários, que os entregariam ao Mestre de Campo (*tribunus militum*) dos Portugueses, e seriam levados a uma duríssima escravidão. Aumentavam as suspeitas os grandes dissídios entre os Portugueses e seus comandantes, que cada dia mais explodiam em luta aberta. Com efeito, os curraleiros (o que é o negócio mais rendoso para enriquecer rapidamente) não apenas impedem aos índios, bravos ou mansos, de se aproximarem dos pastos, mas os empurram injustamente muitas léguas longe de suas terras pátrias, que eles usurpavam e cultivavam. Ao contrário, os soldados, que querem utilizar-se dos índios para suas casas, como escravos, ficam felizes pelo fato dos missionários situarem as aldeias perto dos Fortes, e provocam as guerras entre as diferentes nações de Tapuias para poder, com o pretexto de serem perturbadores da paz pública, reduzi-los à escravidão.”⁵⁸ (Carta de Francisco de Mattos ao P. Geral, 1 de março de 1701. *ARSI*, Bras. 9, 449v).

Em 1703, a situação era a mesma:

“Sofreram muito no ano passado os Padres João Guincel e Vicente Vieira na margem pernambucana e os padres Philippe Bourel e Manuel Diniz no lago Podi, pela falta de alimento, na montanha deserta, pela esterilidade do solo devida ao céu sem chuva, e também, pelo indomável gênio dos Bárbaros, à cuja redução e cultura eles trabalham (...) Aumenta a dor dos padres a ambição dos vizinhos, que perseguem os índios e os expulsam para botar suas manadas de bois nas terras destinadas à sustentação dos índios por vontade régia; portanto, não são poucas, e

⁵⁸ “*Non dubia etenim a Janduiziis, Parakyriorum manifestis hostibus, ubique struebantur insidiae, quae in Patres, a Lusitanis eò ductos, praecipue dirigebantur, tamquam suorum inimicorum ductores ac defensores: indeque quotidie repentini clamores, nocturnae excursions et aggressionem, et imbecillorum caedes, senum scilicet, mulierum ac parvulorum. Inconstans praeterea dubiaque in Payakiziis fides erat, putantibus se, postquam in pagis viverent, a missionariis decipiendos, tribunoque Lusitanorum militum per dolum tradendos, et durissimae servituti addicendos. Augebant eas suspiciones magna inter ipsos Lusitanos et eorum duces dissidia, quae quotidie magis aperta contentione erumpebant. Qui enim de armentis agunt (quos quaestuosum maxime negotium est ad brevi tempore ditescendum) Indos omnes, domesticos aequae ac agrestes, non modo a pascuis arcent, sed per multarum leucarum tractus, iniuste exulare a patrio solo cogunt; quod ipsi usurpant, et colunt. Milites contra, qui Indorum opera uti volunt; et sibi a illis inserviri domi, forisque, velut a mancipiis optant; ad pagos prope propugnacula eos duci a missionariis laetantur, et inter se diversas Tapuyarum nationes bella serere; ut statim quae publicae quietis perturbatores, rebellesque in servitutem redigantur”*

injustas, as queixas de seus administradores contra os padres, freqüentes as inquietações. Por isso mediram duas vezes a terra dentro de trezentas léguas, implorando em vão ajuda daqueles que principalmente deviam ajudar, expondo suas vidas a perigos nem infreqüentes nem vulgares. Com efeito, um padre foi duas vezes ameaçado por homens armados”⁵⁹ (João Antônio Andreoni, *De missionibus in Brasiliae*, 28/11/1703, *ARSI*, Bras. 10, f. 40)

Estes documentos são de grande interesse porque mostram outras versões de episódios narrados pelos documentos oficiais relativos à chamada “Guerra dos Bárbaros”. Como veremos, os Paiacú foram (aliás, na época destas cartas, já tinham sido) vítimas de um verdadeiro massacre pelo mestre de campo Moraes Navarro. O que seguiu foi uma interminável *querelle* que envolveu não apenas curraleiros, soldados e missionários (tanto jesuítas quando oratorianos), mas até o governador geral e seus aliados. Isto determinou tanto a atuação dos “Paulistas” na região e a mudança de aldeias, quanto a política indigenista do governo e a concessão de terras para os índios.

Para entender melhor este processo, que envolveu a maior parte dos grupos indígenas do sertão, aldeados ou “bravos”, tentarei reconstruir brevemente a história daquela que Puntoni chama “guerra de extermínio movida contra os índios do sertão, tidos por bárbaros e indomáveis”, na segunda metade do século XVII: a “guerra dos Bárbaros”.

A Guerra dos Bárbaros

Como vimos, o movimento da pecuária acentuou-se depois da expulsão dos holandeses: houve portanto uma intensificação dos conflitos entre índios e colonos.

⁵⁹ “*Multa duraque passi sunt hoc anno proxime elapso in ora (Assuense ou Asovensi) Pernambucana Patres Joannes Guinzel et Vincentius Vieira; nec minora ad lacum Podimum –atres Philippus Bourel et Emmanuel Dini, tum propter penuriam rerum omnium, quae ad victum sunt necessariae, in serra deserta, in via, et hoc tempore, impluvio caelo, valde inaquosa, et idcirco omnino sterili; tum propter indomitum Barbarorum ingenium, quorum reductioni, et culturae diligentem operam navant, imminuta licet spe fructus, quam in eorundem conversione, deo iuvante, penebant. Auxit operariorum cordolium vicinorum hominum ambitio Indos insequentium, et expellentium; ut suorum armenta Bovum in iis terrae tractibus collocent, , qui pro Indorum sustentatione ex Regis voluntate designantur; unde non paucae, licet iniustae, contra Patres eorum administratores querelae. et exagitationes assiduae: propter quas evacti sunt inter trecentarum leucarum bis emetiri; auxilium frustra implorantes a quibus iuvare maxime debebant; et vitam periculis exponere nec vulgaribus, nec infrequentibus. Unus enim ex missionariis bis ab armatis hominibus appetitus*”

Esta reação ao movimento expansionista português sobre as terras indígenas, com as conseqüentes reações militares do governo colonial é conhecida sob o nome de “Guerra dos Bárbaros”. O conflito ocorreu na vasta região semi-árida do Nordeste entre o leste do Maranhão e o norte da Bahia, compreendendo parte do Ceará, do Piauí, do Rio Grande do Norte, da Paraíba e de Pernambuco.

Os “Bárbaros” em questão, como veremos, pertencem a muitos grupos étnicos que identificamos nas páginas anteriores: Tarairiú Janduí, Ariú, Icó, Payayá, Paiacú e outros, mas em geral as fontes oficiais se referem a eles apenas como “Tapuia”. Esta homogeneização reflete-se também na historiografia. Com efeito, até pouco tempo atrás, este episódio da história do nordeste era denominado geralmente “Levante Geral dos Tapuias”, ou “Confederação dos Kariri”. A idéia que todos os “Bárbaros” eram Kariri (por sua vez um reflexo da etnologia “clássica” que identifica os “Tapuia” com os Kariri) predomina em Studart Filho (1966: 60ss), por exemplo, cujas premissas e conclusões são utilizadas também por trabalhos etno-históricos recentes, como o artigo de Dantas, Sampaio e Carvalho sobre a história indígena do Nordeste (1992: 442-443).

Na verdade, o recentíssimo trabalho de Pedro Puntoni mostra claramente que a famosa “Confederação” é mais um “mito historiográfico” do que uma realidade histórica, um pouco no estilo da “Confederação dos Tamoios”. A noção de uma “guerra geral” dos índios “bárbaros” contra o império, ou seja, de uma luta deste contra nações com interesses e objetivos militares definidos segundo uma estratégia consciente, era produto do olhar europeu e aparece, portanto, no bojo da documentação colonial (Puntoni, 1998: 65).

Convencionalmente, o início da guerra é colocado em 1687 (apenas Taunay aponta o 1683 como o ano de seu início), e esta data é endossada também por Dantas, Sampaio e Carvalho. De fato, em 1687 houve um levante mais intenso e generalizado em Pernambuco e capitânicas anexas (Ceará e Rio Grande), que é conhecido sob o nome de “Guerra do Açú”. Segundo a historiografia colonial, estes ataques ameaçavam a integridade do Estado do Brasil, e segundo Capistrano, punham em xeque o controle das regiões de fronteira do sertão de fora. Por isto, e para justificar a “guerra justa” e os massacres que seguiram, pensou-se numa espécie de “confederação de Tapuia”, o que é pouco provável. Na verdade, os ataques dos

“Tapuia” às fazendas, povoados e plantações do Recôncavo, já entre 1651 e 1679, tinham levado a expedições e jornadas, que prepararam as estratégias da guerra sucessiva.

Desde o começo do XVII os “índios bravos” vinham se opondo ao avanço da fronteira pastoril, atacando moradores das freguesias do Recôncavo. Numa reunião em Junta do Governador e das principais autoridades da Bahia (1627) declarou-se a “guerra justa” que porém, por causa das guerras contra os holandeses em Pernambuco, não foi levada adiante.

Depois de 1651 as condições fizeram-se mais favoráveis e até 1656 houve várias “jornadas no sertão”, documentadas nas cartas patentes e outros documentos atestando as decisões da Junta da Câmara da Bahia e apresentando listas de soldados e outra “gente”, bem como os custos das jornadas. Destas jornadas não sabemos o êxito, mas a documentação é muito interessante, pois fornece um quadro das relações entre colonos, índios, governo e grandes sesmeiros no sertão de meados do século XVII.

A participação dos índios aldeados ao lado dos soldados (e, mais tarde, das tropas dos Paulistas) contra os “Tapuia”, bem como o papel dos indígenas inimigos destes últimos na luta foram significativos. No primeiro caso, a presença de índios flecheiros foi, nestas primeiras entradas como no resto da guerra, nitidamente superior àquela dos soldados comuns: por exemplo, o sargento-mor da Bahia, Pedro Gomes, deveria fornecer 600 índios, 50 infantes e 230 soldados da ordenança; foram contatados os principais das aldeias dos Aimoré, inimigos dos “Tapuia” e todas as aldeias do Itapicuru, como naturalmente as do Recôncavo, foram alertadas para que estivessem prontas para a jornada no sertão (Puntoni, 1998: 75-76). É interessante notar que, na metade do século XVII, a dicotomia Tupi/Aimoré como significante da oposição amigo/inimigo, civilizável/selvagem, se transforma no binômio Aimoré/Tapuia, onde os primeiros desenvolvem o papel dos “amigos” e “aliados” e a barbárie é prerrogativa dos segundos.

Segundo a avaliação da época, as jornadas foram um fracasso (mas não há documentação oficial a respeito); de acordo com Puntoni, apesar do malogro “estas jornadas devem ser compreendidas como parte de um esforço do governo geral de

formalização dos mecanismos de repressão e controle das atividades agressivas das nações tapuias, que entravam em contato com a fronteira da economia colonial e atalhavam seu desenvolvimento” (Puntoni, 1998:78).

Do ponto de vista etno-histórico é interessante que as poucas aldeias “tapuia” com as quais foi selada a paz prometeram “descer” para mais perto das povoações dos moradores. Foi esta uma atitude constante durante a guerra que, com a forte participação dos jesuítas, incentivou uma extrema mobilidade dos grupos indígenas, que foram reestruturando sua composição étnica, unificando grupos diversos em aldeias novas. Vimos que no interior da própria Companhia de Jesus travou-se um debate acirrado entre os fautores dos descimentos e os contrários. A carta de Jacob Rolando examinada no capítulo 2 (“*Utrum tapuyae à Mediterranei proprius littora adducendi ut christianis iniciantur sacris an non*”), de 1667, refere-se também a esta situação.

A documentação sobre os primeiros episódios da guerra pode levar a identificar três momentos, entre 1657 e 1679, localizados em áreas específicas: a guerra de Orobó (1657-1659), a guerra do Aporá (1669-1673) e a guerra no São Francisco (1674-1679).

Em 1657 era governador geral do Brasil Francisco Barreto, já mestre de campo contra os holandeses, com experiência de combate aos “Tapuia” do Rio Grande do Norte. Sua estratégia foi a de construir casas-fortes e uma zona-tampão com uma “muralha” de aldeias de índios “tapuia” aliados entre o Recôncavo e os bárbaros do alto sertão. Os autores dos ataques às fazendas das freguesias do Recôncavo foram identificados nos “Tapuia” da Serra do Orobó (entre os rios Paraguaçu e Jacuipe). A decisão de Barreto foi aquela de mandar passar todas as aldeias de “amigos Paiaiazes” das Jacobinas para a Serra do Orobó (ver mais adiante, o item sobre os aldeamentos jesuíticos nas Jacobinas). Paralelamente, acertou-se o contrato com os Paulistas, com a promessa de garantir a legalidade do cativo de todos os índios que fossem capturados.

John Hemming afirma que os Payayá aprenderam rapidamente a mentalidade dos brancos e dela desfrutaram para os seus fins. Com efeito, foram eles que, jogando a culpa dos ataques às fazendas sobre os índios da serra de Orobó (que Hemming chama “Urubu”, seguindo os *Documentos Histórico da Biblioteca*

Nacional), pediram ao governo ajuda militar, como também alimentos e presentes, contra seus próprios inimigos (Hemming, 1978: 350ss). Estes índios de Orobó são chamados *Topin* nos documentos oficiais. Trata-se evidentemente daquele Tupim, inimigos dos Payayá, citados no *Sexennium Litterarum*.

Não seria esta a primeira ocasião em que os indígenas aproveitavam de sua posição na situação de guerra, como vimos no caso dos Janduí. É possível que os Payayá aproveitassem também de uma série de preconceitos ideológicos construídos em volta da serra de Orobó. Com efeito, esta última desenvolvia, na Bahia, o mesmo papel da serra de Ibiapaba no Ceará. Alguns documentos jesuíticos são muito claros a respeito:

“O nome Arabô refere-se a um monte distante duas léguas da Bahia. Aqui antigamente tinham se concentrado e todo dia confluíam muitos índios, de quase todas as nações geradas pelo vasto Brasil, tanto gentios como cristãos, tanto livres como escravos. Estes habitavam juntos com os indígenas do lugar, em três pequenas aldeias distantes poucas léguas uma da outra e nelas a imundice dos crimes não era menor do que a dos homens, enorme era a ignorância das leis divinas e humanas, ímpias eram as superstições, os incestos e as livres cópulas, infando era o convívio dos fiéis com os infiéis”.⁶⁰ (Balthasar de Sequeira: *Triennium litterarum Brasilicarum ab anno millesimo sexcentesimo decimo septimo ad decimu' nonum. ARSI, Bras, 8(1), f. 233*)

Seja como for, a expedição saída de Santos não encontrou os Payayá que, ao que parece pela documentação sucessiva, enganaram os paulistas e os levaram no meio do sertão, fizeram com que os mantimentos acabassem e depois fugiram para o mato, atacando o que restava da tropa. Em 1662, Francisco Barreto ordenou outra entrada (da qual não conhecemos o êxito), onde todos os índios, inclusive Payayá, deveriam ser considerados inimigos (Puntoni: 1998: 86).

O sucessor de Francisco Barreto, Vasco Mascarenhas, conde de Óbidos, ordenou a transferência de todas as aldeias das Jacobinas para mais perto dos povoados do Recôncavo. Este movimento já tinha sido iniciado em 1657 pelos

⁶⁰ “*Est autem Arabô monti nomen longe a Bahya dissito, in duos longitudinis leucas exporrecto. Hic olim confugerant, ac quotidie confluebant Indi quamplurimi ex omnibus ferme nationibus quos vasta progenerat Brasilia, cum gentiles, tum christiani, cum liberim tum servi: hi promisque cum loci indigeni, tribus pagulis aliquot leucas ab invicem dis creti habitabant, nec minor in ea scelerum quam hominum colluvies: summa divini, humanisque iuris ignorantia, impiae superstitiones, incoesti, vagi que concubitus, fidelium cum infidelibus infanda comibia.*”

jesuítas: de novo, o *Sexennium Litterarum* é um documento precioso, tanto sobre o envolvimento jesuítico (quase sempre ocultado pelos inacianos) nestes episódios bélicos, quanto sobre a transferência das aldeias para perto do litoral:

“[Os Padres] trouxeram trinta principais payaya, para que constasse com clareza ao Governador os pactos feitos com esses bárbaros, o que ninguém negava seria muito útil aos moradores da Bahia; por fim muitos deles mudaram suas aldeias para mais perto da orla marítima, para tratar em amizade com os Lusitanos; e para o Governador não foi pouca coisa, nem para os nobres, de quem foi afastado o medo de serem assaltados pelos bárbaros, para que se sentissem mais seguros em suas casas”⁶¹ (*Sexennium Litterarum*, ARSI, Bras. 9, f. 18).

Em 1669, o governador geral Alexandre Souza Freire resolveu mandar outra expedição de paulistas contra os “Tapuia” bravos dos campos do Araporá, que teriam atacado a vila de Cairu. Neste caso também declarou-se a guerra justa, com ordem para degolar os resistentes e escravizar os prisioneiros. A novidade é que as terras conquistadas seriam repartidas entre os que mais o merecessem na nova jornada. Em 1671 foram de novo recrutados índios Payayá das aldeias de Itapororocas (Jacobina), contra os “Tapuia”, com a ameaça de serem escravizados pelos paulistas, como traidores (Puntoni, 1998:87ss).

Seria muito longo e complicado acompanhar todos os acontecimentos deste episódio da guerra. O que é interessante para os nossos fins, é o fato de que várias expedições de paulistas, chamadas ou não pelo governo da Bahia, ficaram andando pelo sertão e capturando índios (como no caso dos 1500 índios “Maracás” capturados em 14 aldeias) que, quando não morreram pelas epidemias ou carestias, foram escravizados e levados para São Vicente. Todas as expedições contaram com a ajuda, forçada ou não, dos “índios aliados” das aldeias jesuíticas das Jacobinas, como a de Canabrava, onde assistia o padre Jacobo Cocleu. Por estas empresas, o governo de Lisboa concedeu várias mercês aos paulistas (dinheiro, Ordem de Cristo, promoção a capitão-mor ou capitão dos índios), e também o direito de fazer povoações, com

⁶¹ “*Triginta ex praecipuis Payayasibus adduxere, ut Gubernatori liquido constaret, pacta cum his barbaris inita, quae bahiensibus incolis valde utilia fore nullus inficiebatur; plures denique illorum coloniae prope oram maritimam sedem transtulerunt, ut cominus cum Lusitanis amice agerent; neque Gubernator id parvi fecit, caeterique nobiles, a quibus gravis timor depulsus fuerat, in posterum a barbaris impetendi, ut tutos gerere se ponent in suis praediis*”.

colonos de São Vicente, como no caso da de Santo Amaro, à beira do Paraguaçu, na entrada da Serra do Orobó (Puntoni, 1988: 92ss)

A guerra no São Francisco (1674-1679), ocasionada pelo levante dos “Tapuia” Anaios das sete aldeias dos “Guarguaes” ou “Guesguais” tem como protagonista o senhor da Casa da Torre, Francisco Dias d’Ávila, que conseguiu patente de capitão-mor da entrada e, sucessivamente, coronel da companhia do São Francisco. A entrada teve por capitães Domingos Rodrigues de Carvalho (que entrou no sertão do Pajeú em 1675 com duas companhias de infantarias e 130 índios “domésticos”) e Domingos Afonso Sertão. A documentação sobre estes anos na região do São Francisco e das Jacobinas mostra o quanto a chamada “guerra dos bárbaros” esteve ligada, do começo ao fim, aos interesses dos grandes curraleiros. Por exemplo, numa carta de 1675, assim Jacobo Cocleus expõe a situação ao Padre Geral Oliva:

“P. Antônio de Oliveira pede com insistência a transferência de seus Índios, que se chamam Payaya, para um lugar mais próximo do mar, que se chama Camamu, e os nossos Padres concordam, por boas razões não ditas. João Peixoto Viegas, fautor daquela missão nova, não apenas se opõe, mas quer que eles fiquem mais longe ainda de quanto estão agora da cidade, para defender suas propriedades, diante das irrupções dos bárbaros rebeldes. O dito Peixoto Viegas tem do seu lado Antônio Guedes e outros poderosos da região, e pedem ao governador, a nós pouco favorável, que conceda admissão temporária das missões dos índios aos donos das terras nas quais os índios efetivamente residem, e ao que parece ele o concederá, o que fará com que os missionários mal possam viver entre os índios.”⁶² (Carta de Jacobo Cocleus ao P. Geral Oliva, 13/1/1675. *ARSI*, Bras, 26, f. 34).

Sobre este episódio da guerra temos o testemunho de Martinho de Nantes, que permaneceu entre os Kariri do São Francisco, principalmente na aldeia de Aracapá, entre 1671 e 1686. Convocado para fornecer flecheiros kariri das aldeias sob o controle de sua missão para vingar a morte de 85 moradores pelos “Tapuia”, o frade acompanhou a expedição a pedido de “seus” índios. Martinho data o episódio 7 ou 8

⁶² “P. Antonius de Oliveira instanter urget advectionem suorum Indorum quos Payayas vocant, ad locum mari vicinorem dictum Camamu, consentiunt PP. nri bonis indictis rationibus. Joannes Peixoto Viegas fautor illius missionis novae, non tantum repugnat, sed remotius, quam nunc sunt ab urbe amovendos illos vult tuendi domini sui causa, adversus rebellum quorundam barbarorum irruptiones. dictus Viegas Antonium Guedes et alios prepotentes (suius?) territorii suae factionis (sic) habet, instantque apud gubernatorem nobis parum faventem, ut ad missionem indorum temporalem cuique dno terrae in qua indi de facto resident, concedat, et vero concessurus videtur. quo fiet ut missionarii inter indos quiete vivere vix possint.”

anos depois de sua chegada, mas tanto Edelweiss como Barbosa Lima Sobrinho concordam em identificar esta batalha com a expedição repressiva do Rio Salitre em 1676, comandada por F. Dias d'Ávila.

Seu relato fornece vários detalhes da batalha, da derrota dos "Tapuia", mais pela fome do que pelas armas, bem como da chacina final (à qual não assistiu):

"Renderam-se todos, sob condição de que lhes poupassem a vida. Mas os portugueses, obrigando-os a entregar as armas, os amarraram e, dois dias depois, mataram, a sangue frio, todos os homens de arma, em número de quase quinhentos, e fizeram escravos seus filhos e mulheres" (Nantes, M., 1979 [1706]: 53).

Os levantes continuaram e entre 1678 e 1679 houve uma nova guerra contra os Kariri de Canabrava. No dizer dos padres, tanto capuchinhos quanto jesuítas, e até do próprio governador geral, Roque da Costa Barreto, os levantes indígenas foram reações às provocações e aos ataques injustificados dos moradores. O testemunho dos religiosos é interessante para perceber a construção da noção de sertão como o lugar de impunidade e heresia, uma espécie de *rifugium peccatorum* assim como o era a Serra de Ibiapaba, na descrição de Vieira; espaço sem lei, exatamente como os índios, antes da catequese. Os padres, assim, tornam-se, junto com *seus* índios, os defensores da ordem contra o caos, desta vez provocado pelos curraleiros:

"O Brasil é um exílio e um retiro para diversos criminosos, condenados seja pelo tribunal da Inquisição, seja pela justiça comum. Este país se encheu assim de mais habitantes viciosos de que de outros, pois que ali se vive com muita independência e libertinagem e os crimes raramente são punidos. Não há pois de admirar se aqueles que vivem com pouca religião e escassa consciência, enganam os governadores, que não podem saber, dada a distância dos lugares, a realidade do que lhes chega ao conhecimento. Em consequência, não faltaram injustiças. Exageraram ao governador o agravo que haviam recebido, sem contar o que eles próprios haviam feito, descrevendo-os como revoltados e prontos para assassiná-lo, se não fossem tomadas providências. (...) tendo deposto as armas sob palavras dos portugueses, estes se apoderaram de suas pessoas e os mataram a sangue frio, em número de cerca cento e oitenta homens de guerra e tomaram suas mulheres e seus filhos em número de cerca quinhentos, que tornaram cativos" (*Ibid.*: 55)

O impetuoso padre jesuíta Jacobo Rolando conta também este episódio:

"O ano passado aconteceu aos índios kariri um acidente funesto; por uma justa vingança, mataram um Europeu, então estourou sobre eles uma tempestade tamanha, que por ordem pública foi movida contra eles uma guerra, em que foram todos em parte mortos, em parte levados prisioneiros à

Bahia. Esta invasão totalmente injusta feriu não apenas a mim, como também o P. Cocleus, homem considerado por todos zelosíssimo, tanto que, enquanto eu procurava reduzir os índios dispersos por aquela guerra, ele foi atrás daqueles que tinham sido levados à Bahia, para tratar com o novo Governador que, com a ajuda de deus, tinha acabado de chegar de Portugal, para pressioná-lo. Até que enfim foi convocada uma reunião de Religiosos e Administradores,⁶³ em que se declarou a guerra injusta e se mandou soltar os índios, que foram mandados de volta, escoltados no caminho por capitães, à sua pátria, no sertão...”⁶⁴ (Carta de Jacobo Rolando ao P. Geral Oliva, 28 de julho de 1679. *ARSI*, Bras. 3(2), f. 145).

A *Relação* de Martinho de Nantes é particularmente significativa porque mostra, mais uma vez, a quantidade e a extrema mobilidade dos grupos na área. Por exemplo, pelas informações dele sabemos que na reunião da *Relação*, encontrava-se também o padre Anastácio de Audierne, que estava lá para libertar alguns índios dos seus (da aldeia de Pambu, no São Francisco) que encontrando-se em visita aos “seus parentes”, os Kariri de Canabrava, foram escravizados junto a estes últimos. Também, temos notícia de outros grupo da região, os *Tamaquiú*, que, pouco tempo depois destes acontecimentos, aliaram-se aos Portugueses contra os Kariri:

“Os portugueses haviam já conquistado a aliança de índios belicosos, como os tamaquiús, vizinhos e próximos, prometendo-lhes os despojos da guerra com os cariris; e como eles eram desassissados (*sic*), já haviam firmado compromisso”.⁶⁵ (Nantes, M. 1979 [1706]: 57)

Pela intervenção de Martinho, o perigo de uma nova revolta foi, desta vez, evitado.

⁶³ Padre Martinho, que também fala do episódio, explica que se trata da “*Relação*”, o tribunal soberano, ou seja, a *Relação* da Bahia.

⁶⁴ “*Luctuosus superiori anno indis kaririensibus casus contigit: cum enim ex iusta vindicta talis Europaeum confedissen, tanta tempestas in illos desaeviit, ut in bello, atoritate publica contra illos moto, universos ferme partim (?) caecerint, partim captivos in hanc adduxerint Bahiam. Pupugit nimium quantum invasio adeo injusta, non meum solum sed et P. Coclaei, generali pectore de zelosissimi viri, animum, in tantum ut, dum ego palantes et dispersos ex bello illo reducendos, prosequerem, ipse indos adductos insequenceur, Bahiam usque, ageretque cum Gubernatore novo, quem paterna Dei optimi providentia opportune, illis ipsis diebus, a Lusitania advenerat; urgeret eundem et promoverat, donec convocato ex Religiosis et Procuribus concilio, bellum iniustum adjudicatum fuerit, atque indi libertate donati, qui per data, a Gubernatore fidos intinerum (sic) duces, ad suos postliminio mediterraneos, remearunt penatos...*”

⁶⁵ No original francês da *Relation*, esta última frase é: “*Comme ils n'ont pas de jugement, ils leur avaient donné parole*”. Pela nota de Barbosa Lima Sobrinho, os Tamaquiús (que não são Kariri) ficavam numa região a 20 léguas de Juazeiro da Bahia.

Em 1687, a região do Açu, no Rio Grande do Norte, foi teatro de uma “revolta” geral de “Tapuia” (é interessante o termo “revolta” ou “levante”, com o qual o olhar colonial lê os ataques às fazendas de gado dos índios “insubmissos”). É este momento que convencionalmente se considera o início da “guerra dos Bárbaros”.

Os indígenas da zona eram Janduí, que já vinham realizando levantes isolados, e “tapuias de corso” da nação Paiacú, que nos anos 70 causavam problemas aos índios avassalados. As explicações dadas pelo capitão mor do Rio Grande (DH, 11: 139-40) é que depois da expulsão dos holandeses, os “Tapuia”, tradicionais aliados destes, tinham-se retirados nos sertões, “cultivando ódio aos portugueses”, e é bem verdade, como vimos, que a retirada dos holandeses deixou sozinhos os Tarairiu, entre os quais os Janduí.

Sobre os acontecimentos relativos a este levante, e à guerra que se seguiu, temos uma documentação de extremo interesse do ponto de vista antropológico, pois se trata de fontes de várias origens, testemunhando as diversas visões que diversos agentes sociais tinham dos fatos e que acabou imprimindo rumos diferentes aos próprios “fatos”.

Várias expedições contra os “Tapuia”, enviadas de Pernambuco e Paraíba, não obtiveram sucesso por causa da tática de guerra “tapuia” (ataques rápidos e repentinos que não deixam possibilidade de reação aos contingentes lentos e permanentemente em situação de escassez de mantimentos enquanto os índios se alimentavam de caça ou matando gado nas fazendas). Ao narrar a participação de seus índios na batalha do Salitre, que vimos anteriormente, Martinho de Nantes descreve esta tática:

“Fez-se uma carga contra eles sem muito resultado, uma vez que os índios batendo-se a flechadas, ficam em movimento contínuo e movem-se com tanta rapidez, que não é possível fazer pontaria com o fuzil; olham sempre para a arma apontada e mudam rapidamente de posição” (Nantes, M., 1979 [1706]: 52).

Outro documento interessante é a carta de José Lopes Ulhoa, fidalgo da casa de sua Majestade, que dá algumas notícias etnográficas sobre estes “Tapuia” (a que chama “jandoins”): nômades, caçadores-coletores e ladrões de gado dos vaqueiros. Por isso eles conseguem atacar e escapar, enquanto as tropas são mais lentas, pelo peso dos mantimentos e das armas:

“... não têm aldeias nem parte certa em que vivam e sempre andam volantes, sustentando-se algumas vezes dos frutos da terra e caça que matam e outras de algum gado que lhes dão os vaqueiros ou eles roubam... não os poderão alcançar pela ligeireza com que este gentio marcha e pouco peso das armas que levam sem lhes ser necessário carregar mantimentos com que se hão de sustentar”.

Entre as propostas de Ulhoa para acabar com a guerra está a de fazer

“...algumas preparações para ela, convocando ainda que supostamente o terço do Camarão a que todos esses tapuias tiveram sempre grande temor”.

Enquanto isso, o capitão-mor deveria buscar,

“...com todo o segredo, alguns vaqueiros moradores naquele sertão com os quais esses tapuios comem e bebem e a quem chamam compadres, e aos que entender são de maior confiança e fidelidade os obrigará com dádivas que hão de custar muito pouco e com promessas que é melhor buril para semelhantes corações, e os mandará a que vão buscar estes tapuios e lhes digam, rendendo-lhe por fineza o aviso tudo o que o capitão-mor intenta contra eles e que sem dúvida ficarão destruídos e que só terão por remédio de vir pedir-lhes paz e dar toda segurança a ela”. (Consulta do Conselho Ultramarino 30/3/1688, AHU, Rio Grande, Caixa 1, *apud* Puntoni, 1998: 118-119).

Estas observações são de grande interesse etnográfico e histórico. Deste último ponto de vista, pode-se dizer, com Puntoni, que a proposta de Ulhoa colocava-se a meio caminho dos termos do dilema que dominou o debate sobre a natureza dessa guerra: de um lado, a proposição de extermínio completo dos índios e, de outro, sua integração subordinada à ordem colonial. Em segundo lugar, esta estratégia traria resultados na medida em que se aproveitassem as relações existentes entre os povos indígenas e a população de moradores daqueles sertões. Esta idéia de que os índios os tinham por “compadres” oferece alguns indícios daquela que devia ser a complexa rede de relações entre índios e colonos no sertão.

Veremos também, no termo de capitulação do “rei” Canindé, de 1692, que havia utilização de dias de serviço dos Janduí nos currais. Outro testemunho de convivência “pacífica” entre índios e vaqueiros é de 1690 e se refere a dez anos antes e exatamente à região do Açu:

“...há dez anos, pouco mais ou menos, que se começaram a descobrir estes campos, o qual é todo habitado de Tapuias Bárbaros, que se não pode contar a imensidade que há deste gentio, com diversas nações, todas bárbaras e agrestes. No principio que este sertão se começou a descobrir foram para ele alguns vaqueiros com gado, de que fabricaram alguns currais, e estavam vivendo, com os Tapuias com muita paz e amizade, pelo interesse que

tinham de lhe darem ferramentas de machados e foices, que é o que eles necessitam para cortarem as árvores onde estão as abelheiras para tirarem o mel de pau, seu quotidiano sustento.” (Berredo Pereira, 1979[1690]: 264).

Para Puntoni (1998: 102 ss.) este levante deve-se ao avanço da economia pastoril e à agressividade dos colonos que procuravam mão-de-obra no sertão, devido aos surtos de “peste” (febre amarela). Também Fátima Martins Lopes (1999: 119ss) sustenta que, na década de 80, a região estava totalmente coberta por currais, que tomavam cada vez mais o espaço tradicional dos índios. Com o avanço da frente pastoril (nas duas direções: do litoral riograndense, pernambucano e paraibano para o interior e do Maranhão e Piauí para o Ceará) os “Tapuia” passaram de “vizinhos tolerados” a “barreira à expansão”.

As descrições das táticas de guerra tarairiú (janduí), utilizadas neste momento, ressentem um pouco dos esquemas conceituais criados por Soares de Sousa a respeito dos Aimoré:

“...na guerra não dão quartel a ninguém, nem apresentam batalhas a cara descoberta, senão com súbitas avançadas e depois por detrás das árvores fazem os seus tiros; usam muito de gritaria para meterem medo”(Berredo Pereira, 1979[1690]: 266)

Contudo, os documentos mostram também, por uma lado, a tática de “guerrilha” que colocou em cheque o exercito português e, por outro, o que os “aliados infernais” dos Holandeses tinham aprendido destes últimos quanto à estratégia militar. Finalmente, temos aqui a noção precisa da inserção dos “Tapuia” neste contexto bélico, mudando profundamente seu sistema tradicional e rearticulando as relações com os europeus:

“... não sabiam atirar com espingardas, mas hoje fazem melhor do que nós e trazem muitas dos vaqueiros que tomaram e algumas prezas mais que tiveram” (*Ibid.*: 266)

Além das armas de fogo, os Janduí adotaram o uso do cavalo.⁶⁶ Isto tornou muito mais eficazes seus assaltos. A situação da guerra foi tão favorável aos “Tapuia” que, mais uma vez, se recorreu aos paulistas, com a costumeira promessa de cativos ao declarar a “guerra justa”: o sertão se encheu de companhias de paulistas, como

⁶⁶ Lembramos, a este respeito, os cavalheiros enviados por Janduí ao encontro de Roulox Baro: “Ai encontrei quatro homens a cavalo, que Janduí despachara ao meu encontro...”(Baro, 1979[1651]: 97). O uso do cavalo tem sido, na etnologia, um dos elementos à sustentação da tese de que os Tapuia Tarairiú não fossem jê.

Matias Cardoso de Almeida ou o próprio Domingos Jorge Velho, capitão da campanha contra os Palmares. A guerra foi entregue ao primeiro, nomeado mestre-de-campo e governador da guerra, com um alvará do governador da Bahia (DH, 10, 384-388). Toda a infantaria paga foi retirada, fora os índios de Camarão e os índios de outras aldeias, que deviam acompanhá-lo. Apesar de estar exaurida, a fazenda (parece de Pernambuco) devia continuar pagando soldo e mantimentos às tropas de Matias Cardoso, que porém não obtiveram os sucessos esperados (Puntoni, 1998: 128).

As fontes governamentais calam sobre os acontecimentos destes anos confusos, mas outros documentos contam outras histórias, para nós de grande interesse. É o caso da “conversão” dos Kariri de Irapuá por intervenção de Domingos Jorge Velho, relatada no manuscrito de Barnard de Nantes. Várias tinham sido as tentativas infrutuosas de converter estes índios ferozes e orgulhosos, que chegaram até a atacar a missão de Aracapé, onde Bernardo missionava, para libertar seu chefe, Irapoã, que ali se encontrava preso. Bernardo ficou esperando uma melhor ocasião para evangelizá-los, e a ocasião veio, em 1688.⁶⁷

“Ele se serviu para este fim de um grande capitão paulista, chamado Domingos Jorge Velho, poderoso por tropas e armas o qual, sem pregar o Evangelho, os converteu a todos. Este conquistador acabava de sair das matas do Piauí para esta bandas, com cerca de 600 [corrigido em 500 ou 300] homens armados, brancos e índios; mediante meus índios, eu lhe enviei 8 léguas na frente algum refresco, de acordo com minha pobreza. Quinze dias depois ele veio me visitar com seus oficiais, por gratidão da minha gentileza; enquanto o capelão dele dizia a missa, eu mandei preparar o jantar, que foi servido em nossa casa, com os principais oficiais, e jantamos todos juntos. Ele se mostrou bem gentil e prestativo, e depois do jantar mandei reunir todos os meus índios na casa de seu cacique, onde ele foi, e mediante um intérprete fez uma exortação para animá-los em primeiro lugar a prosseguir no conhecimento e serviço de Deus, observando e obedecendo aos meus ensinamentos (o que não foi de pouca ajuda) e em segundo lugar a ser fiéis vassalos do Rei. Ao se despedir, ele se colocou com sinceridade ao meu dispor para qualquer serviço, e eu aceitei, principalmente para a redução daqueles rebeldes, dizendo que ele iria ao serviço de Deus para castigar os principais levantados, que impediam aos outros de abraçar o cristianismo, além deles serem o refúgio de todos os fugitivos de nossas Missões, que

⁶⁷ Numa carta de 1691, Bernardo conta que quatro anos antes tinha convertido os Kracuí. Em sua *Relation*, ele diz que a conversão dos Irapoá aconteceu um ano depois das dos Kracuí (cf. Regni, 1988, I: 174).

abandonavam freqüentemente suas esposas verdadeiras para procurar lá outras pagãs, não havendo nem a força nem os meios para retirá-los de lá. O bom paulista despachou logo um de seus melhores oficiais com bons soldados para reduzir estes rebeldes, enquanto ele continuava o caminho rio abaixo, para chegar aos negros dos Palmares, que ele depois conquistou e submeteu Sua Majestade; o capitão mandou os soldados com armas de fogo para cercar os Índios que, vendo que estavam cercados, se renderam ao capitão, que obrigou os principais a irem com ele até onde estava o paulista, a quatro léguas de lá. Quando chegaram à sua presença, ele mandou vir umas correntes para acorrentá-los todos. Eles não sabiam se estavam vivos ou mortos. Ele falou claramente que por causa de sua rebelião aos missionários, ele os acorrentaria como escravos, que ele bem sabia que eles já tinham posto mão às armas contra os brancos e que depois disto eles tinham de novo lançado mão de arco e flechas contra um padre jesuíta que queria introduzir o Evangelho entre eles. Eles não tinham outra defesa senão se humilhar e pedir perdão”(Nantes, B, 1702)⁶⁸

Enfim, Domingos Jorge Velho os enviou de novo para a missão com uma carta que o padre traduziu para eles, cuja substância era o pedido do capitão para esquecer o passado porque eles queriam ser convertidos e se portar bem. Se eles faltassem à

⁶⁸ “Il se servit pour cet effet d'un grand capitain paulista nomé Domingos Jorge Velho puissant en troupes et en armes lequel sans prescher l'evangile les convertit tous. Ce conquerant vint sortir du bois du Piaühy en ces quartiers avec environ 600 (corrigido em 500 ou 300) hommes armés tant blancs q'Indiens; je luy envoyé 8 lieües au devant de luy quelques rafraichissements par mes Indien selon ma pauvreté. 15 jours après il me vint visiter avec les principaux par recognoissance de la courtoisie quand je l'avois prevenü; pendant que son chapelain luy disoit la messe j'ai donné ordre du disné quil prist en nostre mayzon, avec les premiers officiers et mangeasmes tous ensemble; il se monstra en tout fort courtois et affectioné; je fis apres le repas assembles tous nos Indiens dans la maizon de leur kacis ou il allá, et leur fist par un truchement une puissante exhortation pour les animer a perscuever en premier lieu et a s'avancer dans la cognoissance et service de dieu obeissant et respectant les enseignements que je leur donnois (ce qui ne servit pas peu) en 2.d lieu a estre fideles vassaux de Roy. En prenant congé de moy il me fist une offre sincere de ses services en general; je l'accepté en particulier pour la reduction de ces rebelles en disant q.l y alloit du service de dieu a chastier les principaux mutins qui empechoint les autres d'embrasser le Christianisme, outre que cestoit ches eux le refuge de tous les vauviens de nos Missions qui quittait souvent leur veritables femmes icy et alloint lá en prendere d'autres payennes nayant pas les forces ny les moyens de les retirer de ches eux. Le bon paulista despescha incontinent un de ses plus vaillants capitaines accompagné de bons soldats vers ces rebelles, pour les reduire, luy cependant continuant la route par embas du fleuve pour aller aux noirs du Palmar qu'il a depuis conquesté et soumis a sa Majesté; le capitaine (?) marchant par en haut entra ches les Rebelles, ayant premierment dispeerzé les soldats avec armes afeu que les Indiens (?) tout autour de leur place. Les Indiens sestant aperçus quilz estoit assiegés se rendirent au capitaine qui obligea les principaux a le suivre jusq. a 4 lieües ou estoit le pauliste, quand ils furent arrivés en sa presence, il fist venir des chesnes pour les mettre tous aux fers; ils ne scavoit sils estoit vifs ou morts. Il leur dit en clere que pour raizon de leur rebellion aux missionaires, il les vouloit tous tenere en les chesnes comme les esclaves, quil scavoit fort bien quilz avint desjá pris les armes contre les blans a ce sujet, et que depuis cela ils sestoint encore armés d'arcs et de fleches contre un missionaire jesuite qui vouloit introduire l'evangile parmy eux; ils neurent autre raizon a alleguer pour leur deffance sinon de s'humilier et de demander pardon.”

palavra era só procurá-lo porque, em qualquer lugar que ele estivesse, voltaria para capturá-los sem falta. Foi assim que a missão de Irapuá começou a “dar seus frutos”.

Sucessivamente, porém, a relação entre os indígenas, o bandeirante e o missionário será diferente, apesar de uma aparência de *courtoisie*. Bernardo tirará de Domingos Jorge Velho seu botim, os índios Kracuí:

“Faz mais ou menos um ano que este famoso Paulista de quem falei acima, andando por estas matas, encontrou esses pobres Kracuí, que aprisionou todos para escravizá-los (pois os Paulistas não têm outro trabalho a não ser este, embora seja perigoso para eles, porque freqüentemente são massacrados pelos Bárbaros)”.⁶⁹ (Nantes, B., 1702).

Dois Kracuí conseguiram fugir desta captura e avisar o padre de sua desgraça. Bernardo mandou o cacique de seus Kariri com uma carta para o Paulista, pedindo para soltar os prisioneiros e enviá-los para ele (“*me les renvoyer*” é a expressão usada sempre por Bernardo neste episódio) “sem considerá-los Bárbaros, mas admitidos ao cristianismo, pois eles tinham igreja construída e cruz plantada”.⁷⁰

Domingos prometeu libertar os prisioneiros que, porém, fugiram do acampamento e se encontraram dois dias depois na missão, evidentemente não confiando muito na palavra do bandeirante. Este, em sua carta de resposta enviada pelo mesmo cacique kariri, lamentava que a fuga dos prisioneiros tivesse tirado dele a satisfação de fazer uma gentileza ao padre. Alegava também que, ao fazer os prisioneiros, ele não sabia que os Kracuí eram da missão. Quinze dias depois o paulista foi visitar a missão e o capuchinho, chamado o cacique kracuí com todos os seus em sua presença, disse que eles não tinham mais nada a temer, já que tinham escolhido o padre para ensinar a doutrina. É isto, conclui Bernardo na *Relation*, que os tornou mais apegados, mais convencidos de que os padres não queriam senão seu bem, e mais dispostos a acreditar na verdade daquilo que os padres falavam.

Este episódio ilumina a complexidade das relações entre o poder eclesiástico e o poder secular no sertão, onde o que estava em jogo era o domínio sobre os índios,

⁶⁹ “Il y a pres d’un an que ce fameux Paulista dont jay parlé icy devant trouvé faisant chemin par ces bois ces pauvres Indiens Kracuis quil prist tous prisoniers pur les captiver (car les Paulistes nont aucun autre employ que celuy lá, quoique perilleux pour eux, puisque souvent ils sont massacrés par ces Barbares).”

⁷⁰ “...sans les mettre dans le nombre des Barbares, mais plutost les reputer comme admis au christianisme puisq.ils avoint Eglize bastié et creuse plantée chez eux.”

fossem estas almas para salvar ou escravos para vender. Nem sempre as decisões tomadas ou as instruções elaboradas nos centros de poder colonial (ou, menos ainda, metropolitano) encontravam uma aplicação imediata nos longínquos sertões, onde as alianças e os conflitos articulavam-se a partir de contingências específicas. Veremos outros exemplos desta precariedade dos equilíbrios, em contínuo processo de reajuste e rearticulação, não apenas entre religiosos e laicos, mas até entre religiosos, cada um destes agentes sociais defendendo seu espaço de influência e seu território de ação. A relação entre centro(s) e periferia(s) era dialética e não determinista; os acontecimentos dos sertões refletiam-se nas decisões do Conselho Ultramarino e nas legislações coloniais que, por sua vez, retornavam aos sertões: afinal, era exatamente a partir da manutenção desses espaços e territórios periféricos que aumentava ou diminuía o poder de negociação nos centros de poder.

Não tendo mais soldo⁷¹ Domingos Jorge Velho continuou pelejando, principalmente, como vimos, à procura de escravos. Em 1689, derrotou os Janduí de Canindé, na ribeira do Seridó, matando muitos guerreiros⁷² e levando prisioneiros para Recife “duzentas crias e mais mulherio”, mais vários principais “os quais logram o título de rei naquela república bárbara” (Berredo Pereira, 1979 [1690]: 269).

Nesta ocasião nasceu uma complexa controvérsia sobre a legitimidade deste cativo, tanto que em 1691 uma carta régia revogou a guerra justa. Domingos Jorge Velho devolveu a liberdade ao principal janduí, Canindé, que tinha conseguido capturar⁷³, e em 1692, Canindé enviou de novo um pedido de paz ao Governador Camara Coutinho.

Ao considerar exagerada a opinião de Hemming, para quem o valor militar dos Janduí levou o governo de Portugal a considerá-los nesta ocasião um reino autônomo (Hemming, 1978: 362), Puntoni afirma que, além do aspecto formal do “Tratado de paz”, não se tratou mais do que de uma capitulação de obediência (Puntoni, 1988:

⁷¹ A entrega do comando da Guerra a Matias Cardoso de Almeida fez com que todas as outras tropas, regulares ou não, ficassem sem soldo (cf. Puntoni, 1988: 120ss).

⁷² Uma carta do Governador Geral de Pernambuco, arcebispo Manuel da Ressurreição, parabeniza o paulista pela degola de 260 Tapuya. (DH, 10: 371-373).

⁷³ Em troca da liberdade, Canindé devia indicar ao bandeirante a localização de algumas minas de esmeraldas. Se verdadeiro, o trato não resultou em nada (cf. Puntoni, 1988: 129ss).

132). Do ponto de vista antropológico, porém, justamente esta “formalidade” do termo de “Capitulação entre o Governador Geral do Brasil Antonio Luis Gonçalves da Camara Coutinho e Canindé, rei dos Janduins”, de 10 de abril de 1692, é altamente significativa, por muitas razões.

Em primeiro lugar, o documento mostra, mais uma vez, que entre os grupos “Tapuia”, os Janduí foram os que mais se adaptaram à realidade colonial, não nos termos de uma passiva aceitação do controle do europeu e de perda de seus traços culturais (a “aculturação”), mas nos de uma releitura e reelaboração destes traços para participar em posição paritária (nem que fosse a de “inimigo derrotado”) no processo de colonização. Já vimos as relações dos Janduí com os holandeses e seu poder de contratação; nesta ocasião, justamente em razão dos antecedentes holandeses, não resta dúvida de que o “rei Canindé” e seus súditos, mesmo vencidos, não são na retórica colonial aqueles “selvagens Tapuia” dos quais se pedia, naqueles anos, a total destruição. O simples fato de Canindé enviar outros chefes “tapuia”, e até um português, para concluir a paz, o coloca formalmente no mesmo plano do rei de Portugal, representado na ocasião pelo Governador.

Em segundo lugar, o documento nos oferece interessantes dados quantitativos sobre a extensão do “reino” de Canindé o número de seus Janduí:

“Chegaram a esta cidade da Bahya Joseph de Abreu Vidal, tio de Canindé Rey dos Janduins, Mayoral de tres Aldeas sugeitas ao mesmo Rey; e Miguel Pereira Gaurejú Pequeno, Mayoral de tres Aldeas sugeitas também ao mesmo Canindé; e com elles o capitão João Paes Floriam Portuguez, em nome de seu sogro putativo, chamado Nheongugê; Mayoral da sua Aldea sucurû da mesma nação Jandum, e cunhado recíproco do dito Rey Canindé, a cuja obediência e poder absoluto está sujeita toda a nação Jandum, dividida em vinte e duas Aldeas; sitas no certão que sobre as capitánias de Pernambuco, Itamaraca, Parahiba, e Rio Grande; nas quaes há treze para quatorze mil almas, e sinco mil homés de arcos, destros nas armas de fogo” (*Capitulação...in Ennes, 1938: 422*).

Os embaixadores, vindos de trezentas e oitenta léguas a pedir, em nome do rei Canindé, “uma pax perpetua para viver a sua nação e a Portuguesa como amigas”, “offerecem vocalmente” as proposições que constarão nas *condições de paz* (estas são as palavras do documento):

“Primeiramente, que o dito Rey Canindé, e os tres Mayoraes (...) em seu nome, reconhecem ao Sr. Rey de Portugal Dom Pedro Nosso Senhor, por seu Rey natural e Senhor de todo o Brasil, e das terras que as ditas vinte e

duas Aldeas ocupavão; e lhe promettem humildemente vassallagem, e obediência para sempre” (*Ibid.*: 423)

Ao se colocar no papel dos inimigos vencidos, os Janduí procuravam o reconhecimento formal de sua liberdade enquanto vassallos, o que os livraria, pelo menos em princípio, do perigo da escravidão conseqüente da “guerra justa”:

“Que o dito Sr. Rey Dom Pedro, e seus sucessores serem obrigados aguardarlhe, e fazerlhe guardar por seus Governadores e Capitaens geraes, a liberdade natural em q. nasceram, e em que por direito das gentes devem ser mantidos, como os mais vassallos Portugueses : e do mesmo modo a liberdade das suas Aldeas: e que nunque em tempo algum, possa ser pessoa algúa de qualquer sexo, mayor ou menor da nação Janduim, escrava, nem vendida por qualquer titulo, motivo ou occasião que seja, passada, presente ou futura” (*Ibid.*)

Outra “condição”, evidentemente negociada pelos Janduí, é a que diz respeito à terra. Pelo menos em princípio, a extensão da terra pertencente às aldeias é muito maior do que a “légua em quadra” que será concedida às Missões pelo Alvará de 23 de novembro de 1700. Contudo, está clara a nova configuração do sertão, pontilhado de sesmarias:

“Que todos os curraes que estavam na Capitania do Rio Grande nas terras que elles [os Janduí] possuhião ate o tempo da guerra, elle [Canindé], e os ditos principaes, sam contentes que se tornem a povoar. Mas que sem embargo de os Senhores Governadores geraes deste Estado, terem dado varias sesmarias a diversas pessoas ate o tempo da guerra: declarão que sempre ficaram reservadas, para o sustento, e conservação de cada Aldea dos Janduins, por serem muito populosas, e as terras muito largas, dez leguas de terra de cada banda, ainda que nellas entrem as ditas sesmarias concedidas ate o presente: e as que daqui por diante se concederem, leuaram a clausula, e condição de não prejudicarem a dita terra reservada a cada Aldea.” (*Ibid.*: 424).

Um trecho do tratado confirma o que observamos acima a respeito das relações “amistosas” dos Janduí com os vaqueiros no sertão, antes que estas se deteriorassem levando à guerra, o que implicava também relações de trabalho:

“...Que sendo necessarios aos moradores daquellas partes algús Indios Janduins para suas lauouras, curraes, pescarias e engenhos, os pediram a quem gouernar a Aldea pagandolhe seu trabalho, conforme he uso, e costume naquellas partes, assy, e da maneira q. o faziam antes da guerra.” (*Ibid.*: 425).

As condições de paz do lado português estão claras: direito de exploração das minas e obrigação dos “cinco mil homens de arcos” janduí a defender seu senhor, o

rei de Portugal, contra qualquer inimigo. Finalmente, a sanção sacramental do tratado: a conversão dos Janduí à fé católica:

“Que elle dito Rey Canindé e todos os Principaes de sua nação, e gente de todas as ditas Aldeas, desejam ser batisados e seguir a ley christam dos Portugueses; sendo para esse fim tratados como gente Livre, e nam opprimidos contra sua vontade” (*Ibid.*: 423)

Os termos da capitulação não foram cumpridos: a terra dos Janduí de Canindé não foi demarcada e recomeçaram os levantes (dos quais Camara Coutinho desconfiava por serem os Janduí “naturalmente inconstantes” e ter ódio aos Portugueses desde a época dos Holandeses). O capitão-mor do Rio Grande foi incumbido de “reafirmar o tratado de paz”, e os Janduí foram levados, em 1695, para o litoral sul do Rio Grande. Em cumprimento, aí sim, do acordo de paz, uma carta régia mandava entregá-los, como todos os “índios de Paz”, aos jesuítas, na aldeia de Guaraíras. Pelos documentos, porém, sabe-se que os índios ficaram nesta região até 1699. Uma consulta ao Conselho Ultramarino do capitão-mor Bernardo Vieira de Melo diz que não se adaptaram a um clima diferente do sertão, e morreram neste ano de 1699 “sete ou oito crianças e juntamente o seu Principal chamado Canindé”. Em 1701 foram de novo transferidos para a ribeira do rio Cunhaú e em 1704 foi demarcada a terra (1 légua em quadra) para a aldeia de N.ª S.ª do Amparo de Cunhaú. Aqui, em 1706 e 1716, houve brigas com os moradores vizinhos, sempre pelas mesmas razões: a falta de terra e do que tirar “sua sustentação”, que levava a atacar as fazendas de gado (Lopes, 1999: 145-147).

Outros “tratados” foram feitos pelo próprio Bernardo Vieira de Melo com os Janduí da ribeira do Açú, em 1695, e com os Ariú Pequenos, em 1697. O teor destes tratados, que são idênticos, é diferente do assento feito com Canindé: os “reis” Taya Açú e Peca se apresentaram pessoalmente ao Capitão-mor, pedindo “perdão pelos seus erros”; os tratados prometem aldeá-los, sem especificar onde e com quanta terra. Com efeito, Portugal os desconsiderou e, contrariamente à vontade do capitão-mor que não queria mais interferências de bandeirantes em seus territórios, declarou mais uma vez a “guerra justa”, chamando os Paulistas para realizá-la.⁷⁴

⁷⁴ A Ratificação da Paz feita com os tapuias Janduins da Ribeira do Açú, de 20 de setembro de 1695 e o Tratado de Paz feita com os tapuias Janduins Arius Pequenos, de 20 de março de 1697, únicos

Aldeados próximos ao presídio do Açú, foram justamente estes Janduí que, armados de pólvora e balas pelo mestre de campo Manoel de Moraes Navarro, designado para reprimir as rebeliões do Açú, atacaram os Paiacú da recém fundada aldeia do Apodi, conforme o testemunho de padre Philippe Bourel:

“Declaro o início da nova missão neste exílio do Brasil, que tem o nome do grande lago Podi, tão pobre de alimento humano quanto mais distante das vilas e da passagem dos colonos. Com efeito, dista cerca de cento e cinquenta milhas de Pernambuco. Tem habitantes em nada diferentes das feras (...). Comecei a trabalhar com eles em janeiro deste ano, e depois de dois meses prometiam bons frutos O inferno tentou, no começo impedir o progresso, quando esta aldeia sofreu, logo ao amanhecer, o assalto de outra nação inimiga, dita Janduim, em que morreram oitenta, na maior parte inocentes.”⁷⁵ (Carta de Felipe Bourel ao P. Geral Tyrso Gonzales, Aldea de Podi, 10/4/1700. *ARSI*, Bras. 4, f. 64).

A inimizade secular entre Paiacú e Janduí, já observada por vários cronistas, ganha outra dimensão nesta situação da “Guerra dos Bárbaros”. Pedro Puntoni salientou que 54% do total do terço de Moraes Navarro era formado por índios. Destes, só 17% eram “índios genéricos”, ou seja, falantes a língua geral; o resto eram Canindé, Kariri, Paiacú, ou “Tapuia”. Esta forte presença indígena nas expedições militares era resultante da agregação informal de guerreiros “aliados”, segundo a conveniência momentânea, fosse pelo pagamento de presentes e ferramentas, fosse pela promessa de derrotar inimigos centenários, fosse pela simples coação, instigando temor de castigos ou outras violências, como por exemplo, o costume de manter como reféns a “bagagem”, ou seja, mulheres e crianças “tapuia”, para recrutamento forçado (Puntoni, 1988: 170ss).⁷⁶

exemplos de “tratados”, junto com o de 1692 com Canindé, estão transcritos em Puntoni, 1998: 234-236).

⁷⁵ “...quod significo principium est novae missionis, quam est voluntate P^{is} Provincialis in hos Brasiliae vere exilio ita enim solum hoc, alias a nomine ingentis Laci Podi dictum, appellare licet; tanto magis omni annonâ et victu humano destitutum quanto longius abest a villis et coloniarum frequentia. Pernambuco enim quo unicus recursus est centum quinquaginta fere milliaribus distat: incolas habet a feris nihil omnino differentes, ita plane siquidem ratione praeviti eius tamen usu sunt destituti. Hos (decima?) Ianuarii huius anni currentis excolere coepi, eo duorum mensium successu, qui plures in sequentia tempora fructus polliceat. Conatus est infernus primo quidem illius exordium, post vero progressum impedire, quando (?) P. Martii ad ortum solis ferocem plane assaultum (sic) pagus hic sustinuit ab alia quadam inimica natione Ianduim dicta quo (?) (inc) fuis octoginta magna ex parte innocentes abacti sunt.”

⁷⁶ Estes recrutamentos forçados eram por vezes ocasião de ulteriores levantes. Um bom exemplo disto é o de 1677, quando os capitão-mór Agostinho Pereira Bachelor foi recrutar os índios necessários para

Com Moraes Navarro, foram de novo os Janduí os autores do massacre dos Paiacú, de agosto de 1699. Pelos numerosos documentos sobre este episódio (Studart, 1916 e 1917), sabemos que uma tropa formada por 130 infantes e 250 “Tapuia” aliados (Janduí) foram para a Aldeia de Madres de Deus, missionada pelo oratoriano João da Costa, no Jagoaribe. Ali mandou chamar o chefe Paiacú Jenipapoaçu (o nome, com certeza, não é “tapuia”) e, enquanto havia uma dança de boas vindas dos Paiacú para os Paulistas, Jenipapoaçu foi morto por um tiro do próprio Moraes Navarro, o que desencadeou o massacre dos Paiacú, por Paulistas e Janduí, que deixou 400 mortos.

Esta, pelo menos foi a versão do oratoriano, que denunciou o ato de “guerra injusta” praticado pelos Paulistas. Em sua réplica, Moraes Navarro justificou-se dizendo que os próprios Paiacú estavam preparando uma cilada, durante a dança e sua ação tinha apenas antecipado o ataque dos inimigos (Studart, 1917: 172). Ele obteve também assinaturas dos moradores da região do Açú, endossando sua versão:

“Que todo Tapuya não tem outra estratagem de guerra mais que executar suas tiranias e treçoens debayxo de pax. Que para fazer guerra aos Tapuyas se não for debayxo de algum engano não he possivel podello colher pello que tem de veloz na fugida levando comcigo o sustento”. (*Ibid.*: 189)

A briga se arrastou durante meses, colocando Moraes Navarro contra Bernardo Vieira de Melo e os grandes proprietários do Rio Grande, bem como o bispo de Pernambuco (que excomungou o mestre de campo), e a favor dele o Governador Geral João de Lencastro. Enfim, o rei ordenou uma devassa contra o paulista, e Moraes Navarro foi preso.

Para Maria do Céu Medeiros, o episódio deve ser inserido no contexto mais amplo dos antagonismos ligados à ocupação da terra e às presas de guerra, no final do conflito (Medeiros, 1993: 74ss). A isso tem que se acrescentar o conflito interno à Capitania de Pernambuco, envolvendo os Oratorianos: a “fronda dos Mazombos” (Mello Neto, 1996; Puntoni, 1998: 202). Seja como for, o que é interessante é a atitude dos padres jesuítas, Philippe Bourel, Ascêncio Gago e João Guinzel,

a jornada de Baião Parente nas aldeias de Itapecurumirim, Massacará e Natuba. O principal desta última, Cristovão, se recusou e seus índios mataram o capitão. O governo decidiu punir os culpados, e se os índios todos permanecerem rebelados, matar todos em guerra justa (Puntoni, 1998: 172). É interessante o fato de que, nesta época, Natuba já era administrada pelos jesuítas, mas as cartas não mencionam este episódio.

trabalhando respectivamente na época da região do Açú, de Ibiapaba e do Apodi, que apoiaram a versão do Paulista. Transcrevo o documento assinado por Guincel:

“Eu confeço q.e q.do tive novas do estrago que se tem feito nesta gente fiquey notavelmente desconsolado: porem como depois ouvy as razoens que tinhão obrigado ao mestre de campo a darlhes guerra não tive outro remedio do que conformar-me com a vontade de deus: pois elle foi servido permitir que elles mesmos dessem causa dessa sua ruina. Quaes fossem as ditas razoens não repito eu (...). Só digo que ouvidas ellas, não podia V. S.^a deixar de aprovar ad.^a guerra como justa, por mais que aculpem como injusta os que talvez não estam informados das dittas razoens” (Carta de Joam Guinzel ao Sr. Joam de Lancastro, 29/10/1699 *in* Studart, 1917: 197)

Serafim Leite, que não menciona o massacre dos Paiacú de 1699 e que se expressa em termos pouco favoráveis ao oratoriano João da Costa (“do partido de Bernardo Vieira de Mello”), nos fornece elementos para entender esta adesão dos jesuítas ao partido do mestre de campo: Moraes Navarro, como condição para a pacificação dos sertões, tinha expressamente pedido que o acompanhassem os padres da Companhia. A ele se liga, portanto, o estabelecimento das aldeias jesuíticas no Apodi (Leite, q938-50, V: 536). É por isso, então, que encontramos Bourel e Guincel na Campanha do Açú, conforme os documentos transcritos por Studart (1916-17).

Vemos portanto, que neste final do século a atitude do governo em declarar a “guerra justa”, bem como a dos paulistas, as dos missionários de diversas ordens e, finalmente, dos próprios grupos indígenas, varia conforme as zonas do conflito, as situações bélicas e os interesses específicos dos diversos agentes sociais.

Mas o terço dos Paulistas não foi solto; com efeito, foi encarregado pelo novo governador de Pernambuco, Francisco de Castro Moraes, de fazer guerra aos Icó, que tinham matado dezoito moradores da ribeira do Jaguaribe. De acordo com Puntoni, que se baseia numa certidão do padre Bourel, em novembro de 1704 o terço saiu em campanha contra os Icó, que se diziam aliados dos Paiacú e dos Kariri e, finalmente, com os Guergues (talvez Guêguê), tanto que Puntoni, não sei se seguindo o não os documentos, os chama de “confederados”.

Na carta ânua de novembro de 1704, porém, Andreoni nos oferece uma crônica totalmente diferente destes acontecimentos, envolvendo também os padres Philippe Bourel e João Guincel, entre outros, e aquela aldeia de Apodi fundada em 1700 com a ajuda de Moares Navarro. Os Icó e os Paiacú não parecem tão “confederados” assim, o que faz pensar ou em diferentes versões dadas pelos padres

jesuítas conforme os destinatários, ou, talvez, num rápido reajuste das estratégias das alianças dos grupos indígenas, que resolvem se aliar aos inimigos tradicionais para enfrentar o perigo imediato. Finalmente, os Paiacú que “vagueiam no sertão”, ou que não querem ser transferidos pelos padres jesuítas, podem ser aqueles que se uniram aos Icó contra o terço dos Paulistas. De qualquer maneira, isto não serviu a muita coisa, pois os Icó foram derrotados com muitas vítimas. Seja como for, esta é a crônica de Andreoni:

“Continuam as guerras entre os Tapuia e os Portugueses, porque estes ocupam a terra e os Tapuia matam com freqüência o gado dos Portugueses. Com tal guerra tornava-se estéril o território, fugiam as abelhas do mel, despojavam-se os lagos menores do peixe, e as matas de caça. Deliberaram os Padres mudar-se para outro local com os seus Tapuias, longe dos currais que sempre foram ocasiões de todas as brigas. (...) Com a morte de Canindé⁷⁷, os Tapuias de que ele era principal quiseram vingar-se de todos os seus matadores. Com esta notícia, os “Portugueses” e “Brasileiros” de Jaguaribe, servindo-se dos Icós (outro gênero de Tapuias) caíram de repente sobre os Paiacus ocupados a pescar; mortas as crianças e mulheres que se não puderam defender, foram direto à aldeia onde estava o missionário com outros, com o clamor horrendo e o tumulto de costume. Por ser de noite, ouvia-se de longe a gritaria e houve tempo de pedir socorro aos curraleiros vizinhos. Ajudados por êles, os Paiacus recolheram-se na Residência de nossos Padres do lago Apodi, um tanto mais segura por ser guardada por soldados paulistas. (...) Mas a ocultas do missionário resolveram 15 Paiacus tirar vingança dos Icós. Repelidos e feridos, apareceu de manhã cercada a aldeia e seria queimada a casa se o não impedissem os Portugueses que os acompanhavam. (...) Tendo mandado o Capitão do Ceará que fossem presos alguns na aldeia do Araré⁷⁸, não se conseguiu o efeito, morrendo porém não poucos, de um lado e de outro, e a maior parte dos nossos Paiacus fugiram e vagueiam no sertão. Sendo alcançados pelos Icós que se tinham unidos aos cearenses, uns foram mortos com seu capitão Panati, outros feitos escravos. Os mais voltaram ao lago Podi. (...) Não obstante o Capitão-Mor da Paraíba lhes designar sítio para eles se aldearem, saíram-lhes ao caminho com armas de fogo os “Brasili-Portugueses”. Enfim colocaram-se ao pé da aldeia de Urutagui, da nossa administração [ao sul da Paraíba]. E para que não voltassem ao antigo sertão, obrigados da fome, os Jaguaripenses deram ao

⁷⁷ A morte de Canindé é controversa. Conforme Fátima Martins Lopes, ele morreu de doença em 1699 no litoral do Rio Grande do Norte, onde os Janduí tinham sido aldeados em 1695. Para Puntoni, nesta época ele se encontrava já na aldeia jesuítica de Guarairas, também no litoral.

⁷⁸ De acordo com Serafim Leite, esta aldeia seria a Aldeia de Avaré, administrada pelo mesmo oratoriano João da Costa, autor da denúncia contra o mestre de campo Moraes Navarro pelo massacre dos Paiacú de 1699.

missionário 300\$000 réis para lhes comprar o sustento enquanto não faziam novas plantações e recolhiam o necessário para a vida.

Como a transmigração se fazia do solo pátrio ou do sertão, começaram uns a dizer que iam como escravos, outros que iam a ser mortos pelos Paulistas, outros olhavam entre lágrimas o sertão que iam deixar, outros que não se poderiam defender dos contrários se fossem assaltados pelo caminho. Seguiram o missionário apenas 200 (...). Chegou finalmente ao novo sítio o padre Vicente Vieira, surgindo como outro Moisés do deserto, depois de ter passado no percurso muitos e duros trabalhos. Mas logo que foi recebido pelo padre João Guinzel, muitos atingidos de doença mortal, morreram, o que veio acender nos sobreviventes o desejo de voltar ao sertão...⁷⁹ (Carta Anua de João Antônio Andreoni por mandato do Pe. Provincial, 25/11/1704. *ARSI*, Bras. 10, ff. 42-43 *apud* Leite, 1938-50: 543-547).

Os missionários conseguiram convencer os índios a não voltar, já que também no sertão e na velha aldeia de Apodi grassava a epidemia. De uma outra epidemia de “morbilo” fala uma carta de 1711:

“Nos dois lugares [Serra de Ibiapaba e lago Podi] os corpos dos índios foram atacados por aquela peste que chamam Morbilo⁸⁰, parecido com a varíola, que espalhou-se aqui e acolá, principalmente entre os adultos(...). Muitos deles já morreram, apesar dos padres trabalharem dia e noite para com os enfermos. Na região do Lago Podi, mais de cento e cinqüenta crianças, depois de batizadas, foram para o céu. Entre os adultos mais de setenta, e o que dói mais, sem ter sido purificados à fonte sagrada, sem querer expiar seus pecados na confissão, ou porque mantidos pelo Diabo na falta de fé, ou porque depois do batismo voltaram aos antigos costumes e ritos supersticiosos”⁸¹ (Mattheus de Moura (letra de Andreoni), Carta ao P. Geral, 31/12/1711. *ARSI*, Bras. 10. F. 78)

⁷⁹ A tradução desta carta é de Serafim Leite. Não foi microfilmado o original.

⁸⁰ Tratava-se de sarampo. O latim medieval indica com *morbillum* a erupção cutânea (literalmente “pequena doença”). O termo se manteve na língua italiana, onde ainda hoje indica o sarampo. O autor da carta é o italiano Andreoni.

⁸¹ “*Utrobique enim ab eo, quem Morbillum vocant, variolis similem, et in his Regionibus, praesertim adultis fere pestiferum, Indorum corpora passim tentata: qui curae impatientes de more in silvas abeunt, inque (sic) decorrentibus undis se mergunt, ut erumpentem saniem lavacro purgent, vel ut calorem febrilem reprimant, in infectis membris crescentem. Idcirco multi eorum vita functi: frustra Patribus in infirmorum salute procuranda per diem, noctemque laborantibus. Ex his prope Podinum Lacum pueri supra centum, et quinquaginta numerantur, post lustralem aquam caelo donati. Ex adultis plusquam septuaginta: et quod dolendum magis, nec sacro fonte lavari, qui nondum loti, nec per confessionem peccatorum expiari eorum conscientias volentes; a Diabolo in infidelitate retenti: aut post baptismum ad Ethicos mores, ritusque superstitiosos iterum tracti.*”

A mesma carta mostra novos episódios de “guerra justa”, os últimos da “Guerra dos Bárbaros”. Está clara, mais uma vez, a desestruturação social dos grupos indígenas devida à guerra, e sua nova reestruturação nas aldeias:

“E nas aldeias de Ibiapaba, os índios fazem nascer uma esperança cada dia maior, apesar de viverem no meio dos Tapuia, que venceram na guerra há pouco tempo, lutando sob a ordem do governador do Maranhão, para castigá-los (os Tapuia) por ter matado ferozmente cinco religiosos, que passavam por lá, enquanto marchavam por aqueles desertos, empurrados pelo desejo das ordens religiosas, para o sul da Bahia ou de Pernambuco.”⁸²
(*Ibid.*)

Um episódio análogo é o do levante dos índios aldeados no Ceará, por causa dos maus tratos dos soldados portugueses (Studart Filho, 1966: 121), o dos Paiacú, dos Anacé e outros grupos. Contra estes índios, foi lançado um novo bando, isentando dos quintos reais aos que fizessem guerra ao gentio. Os prisioneiros foram distribuídos entre colonos, outros grupos indígenas e missões.

Como sempre, nos caso dos acontecimentos bélicos, é Andreoni nossa fonte principal. Seu testemunho, além de uma situação concreta em que os jesuítas armaram os índios de suas aldeias contra outros índios “inimigos”, mostra também outro aspecto deste contínuo reajuste das relações sociais e das alianças: “índios” e “Tapuia” lutando contra o mesmo inimigo:

“Iniciarei esta carta com o tumulto de guerra que houve na Prefeitura do Ceará nascido entre Barbaros fugindo de todos os lados, Índios, Lusitanos, e Lusobrasileiros, que criou um grande perigo por alguns meses para os Padres que trabalham com índios domésticos na aldeia de Ibiapaba (...)

Com efeito, os chefes militares que moram em Arce (sic) e nas fortificações, utilizavam os índios para procurarem alimentos para os soldados com caça e pesca, e para lutar nos matos contra os inimigos, se for necessário, e não davam mercê nenhuma, nem salário por isso, aliás zombavam deles e freqüentemente os menosprezavam. E tendo um índio levantado a mão contra um daqueles que zombavam, fugiu e eles o perseguiram em vão. Resolveram assim se vingar na aldeia inocente do Ceará, açoitaram cruelmente o chefe da aldeia, bateram em sua mulher e

⁸² “*At in Ybiapaba Pagis meliorem in dies Indi spem praebent, quamvis inter Tapuyas versentur, quos bello nuper vierunt, Maranonensis (sic) gubernatoris iussu pugnantes, ut meritas ab eis poenas expeterent, pro caede quinque Religiosorum virorum, illac transeuntium, immaniter patrata; cum sacrorum ordinum desiderio ad Pernambucanum vel Bahiensem praesulem illa per deserta contenderent.*”

levaram tudo o que acharam na aldeia, levaram prisioneiras para Arce algumas mulheres e também crianças.

Os índios começaram a preparar a vingança, junto com os Tapuya, um gênero de bárbaros, sem aparecer abertamente, para que cada um tomasse sua própria vingança; (...) mataram donos de bois e escravos, e tudo o que havia nos campos e por aqueles lugares, ela levado com bois e cavalos.

Também outros bárbaros foram animados por estes e inflamados para fazer presas, criando um grande perigo; os quais mataram um mestre-de-campo (*tribunus militum*) da Parnaíba que os maltratava, não pagava o devido e tinha matado a mulher do chefe de uma aldeia, afugentaram os guardas da fortaleza e mataram facilmente os soldados, pegos de surpresa de madrugada; se apoderaram das armas, pólvora de nitrato e balas, e cerca de trezentos espingardas. Estas presas tornaram mais corajosos os Tapuia, que antes, só com arcos e flechas, lutavam de maneira impar contra os Lusitanos.

Resolveram atacar a aldeia de Ibiapaba, a maior da região, entregue à administração de nossos padres, enquanto estava ausente o chefe principal, que acorrera para apaziguar os tumultos da Paraíba, com os melhores homens. Tomado conhecimento disto, enquanto os inimigos esperavam os outros que tinham chamado, e consumiam o tempo no ócio, comendo carne dos bois. Mandaram chamar os ausentes e mandaram pedir armas ao Prefeito de Arce, distante oitenta léguas da aldeia. Enquanto isso, o superior da aldeia, no ofício de capitão, tomou as medidas necessárias, treinando os índios para a batalha, preparando fortificações menores, enviando exploradores, estocando alimentos, entregando ao companheiro as mulheres, que como de costume choravam, para ficar com elas na casa de Deus e não abandoná-las. Os donos de bois, vendo a si próprios esparsos pelos campos e expostos aos ataques dos inimigos, foram para a aldeia, sem que o superior fosse contrário, com armas e escravos (linha incompreensível porque apagada. Não dá para entender quem mata os Tapuia) (...) foram mortos aproximadamente 400 Tapuia, outros feridos, outros afugentados, outros reduzidos com o terror à escravidão e distribuídos entre os chefes da guerra.”⁸³ (Andreoni, Carta ao P. Michelangelo Tamburino, Preposto geral. 12/11/1706. ARSI, Bras. 4, f. 104)

⁸³ *His litteris, quae ad patrem spiritualem Provinciae Brasilicae, post ex (inc) anno superiore datas, pertinent, initium dabit bellicus in Praefectura Searensi tumultus inter Barbaros qualibet excurrentes, Indosque et Lusitanos ac BrasiloLusitanos (sic) ortus, : qui Patribus in Pago Ybiapaba cum domesticis Indis versantibus assiduam laborem magnumque periculum per aliquot menses creavit; et a quorum vigilantia totius Pagi conservatio, nemine dubitante, pependit. Nam cum duces militum in Arce et in munimentis morantes vocatis indis uterentur, ut sibi atque suisque alimenta in venatione at piscatione pararent, et contra hostes, cum opus esset, in silvis pugnarent, nullamque illis mercedem nec stipendia persolverent, imo subinde irrideret atque condemnerent, et propter elatam ab Indo unum ex irridentibus dexteram . aliqui frustra sequuti fugientem, de immeritis in Pago searensi ulcisci decrevierunt; et repente eorum ducem aggressi crudeliter verberassent, uxoremque vulnerassent; et quidquid domi invenerant rapuissent; captivasque mulieres aliquot, et pueros in Arcem duxissent; ultionem indi meditari coeperunt, quod cum tapuys, Barbarum genus, intellexissent, nec in apertum*

Em 1713-14 houve também a conquista dos Orizes, no sertão da Bahia. Não foi este um episódio propriamente “bélico”, mas ele é de qualquer forma significativo, já que para “conquistar” estes “tapuyas indómitos”, nas palavras de Mascarenhas, bastaram um grupo de índios Kaimbé, da ribeira de Massacará, e um pároco:

“Havia muitos annos que entre estes barbaros e os Caimbês, povos já domados, e christãos habitantes da ribeira de Massacará, e sujeitos ao império portuguez, continuava uma porfiosa guerra, cujas hostilidades eram mui frequentes, sendo a causa das suas differenças pretender cada um dos partidos dominar in solidum as dilatadas brenhas ou selvas de Geromuábo, abundantissimas de varias caças e de muitas fructas.

N’estas andava á caça com dezoito vassallos ou naturaes seus, Uryth Bromâa, filho primogenito e herdeiro de Ureth Procaz, principe dos Orizes, e senhor da montanha de Nhunaramâ, ao tempo que nellas se achava tambem uma numerosa troppa de Caimbês, os quaes advertidos pelas sentinellas, que sempre trazem avançadas, foram chegando para aquelle sitio, por entre os espessos arvoredos do bosque e lançando-lhes um cordão, acommetteram de repente, e renderam todos os dezenove Orizes, que alli caçavam descuidados d’esta desgraça. Prisioneiros os trouxeram para a sua povoação de Massacará, e maniatados os meteram em uma estacada forte, onde os cevavam para os comer depois de mais nutridos; porque é tão grande o odio que as nações brasilicas tem aos seus contrarios que não podem, ainda depois de christãos, esquecer a barbaridade de lhes beber o sangue, nem sem despedaçal-os satisfazer a raiva. (Mascarenhas, 1867 [1716]: 494-512).

erumpentes viderent; ut suas quoque injurias ulciscerentur; hoc tantum ab eis postularunt, ne scilicet bellum moturis (muturis) (obriterent?); quod re ipsa praestarent (?), intactos in excursionem linquentes; dum sparsos per boviliua dominos, servosque occidebant; bobusque et equis portabantur, quotquot in agris, et per ea loca occurrebat. Ab his alii etiam e Barbaris excitati et inflamati ad (inc) et praedam; (...inc) sensibus periculum crevit: qui per dolum occiso Parnaibae tribuno militum, duce cum illis agente, nec stipendium persolvente et uxore maioris ducis in Pago interemptor, fugatisque munimenti custodibus et militibus primo mane imparatis facile necatis, armis potiti fuerant, nitratoque pulvere glandibus, et sclopiis fere trecentis quae militaris praeda animos Tapuios addidit, antea solis arcibus et sagittis cum Lusitanis non ex aequo proelinationibus (inc) maiorem defensionem eriperent, Ybiapaba Pagum, omnium maximam in illa ora, et nostrorum patrum administrationis commissum aggredi repente deliberaverunt, abiente tunc temporis primario duce, qui ad sedandos Parnaibae tumultos cum pronptionibus Indis accurrerat. Quo cognito consilio, dum hostes alios a se vocatos expectant, et in bovina carne per otium comedenda tempus inaniter ferunt. Locum (inc)bus mittendi ad abientes nuncium dederunt, petendique arma a Praefecto Arcis searensis, licet ad octoginta leucas a pago distantis. Interimque superior munere tribuni militum egregie et necessario functus est, Indos ad pugnam exercendo, minora munimenta parando (?) designando, exploratores mittendo, alimenta (?); socioque mulieres de more plorantes (?) cum illis in sede sacra deum, ne (?) ipsum confitantes bestiis traderet immanissimis. Cumque Bubulei per illos agros sparsi, se incustuditos viderent, et (?) irruptionibus experitis; in pago superiore non invito, cum armis servisque suis receperunt, necatis Tapuyis fere quadringentis, aliis vulneratis, aliis fugatis, aliisque in servitute cum terrore reductis per duces bellum gerentes.”

O pároco da paróquia de Itapicurú conseguiu convencer os Kaimbé a libertar os Orizes “mais do receio do castigo com que os ameaçou do que da posse do premio que lhes prometeu” e à condição de ter um resgate de 200\$rs. Estes ficaram com o padre e foram doutrinados na fé católica. Depois de um ano voltaram à sua região e convenceram os outros Orizes a se submeter ao Rei de Portugal e à catequese:

“...se baptizaram 3700 pessoas, das quaes 1800 eram homens de armas e 1900 mulheres, velhos e meninos. Casaram-se depois com as cerimônias da igreja catholica todos os que eram capazes de matrimonio”(Ibid.: 512)

Um último levante, ainda em 1716, foi dos índios do Piauí, chefiados por Madu-Ladino (D'Alencastre, 1857: 25-26).

A penetração da frente colonial e as derrotas dos “revoltosos” levariam à paz, celebrada em primeiro lugar no litoral e sucessivamente nos sertões do Ceará. A partir de 1720 não se encontram mais registros de sublevações dos “bárbaros”.

CAPÍTULO 8. MISSÃO NO SERTÃO

Se prescindirmos da ação franciscana do começo da colônia, a história das missões no Brasil iniciou-se com a chegada dos jesuítas, chefiados por Manuel da Nóbrega, junto com o primeiro governador geral da colônia, Tomé de Souza, em 1549. Em 1551 o papa Júlio II, com a Bula *Super Specula*, constituiu a diocese da Bahia e em 1553 a primeira província jesuítica do Brasil; nestes mesmos anos, 1551-53, deram-se as primeiras entradas de reconhecimento nos sertões de Pernambuco e da Bahia.

Os carmelitas descalços iniciaram suas atividades em 1580 e os beneditinos um ano mais tarde. Em 1584, os franciscanos obtiveram a custódia do Brasil, consagrada pela Bula *Piis fidelium Votis*, do Papa Sisto V (1587). Só no século XVII iniciaram sua obra os oratorianos (1611), os mercedários (1640) e os capuchinhos (1642) (Nembro, 1972: 669ss).

O Direito Canônico define o instituto jurídico do Padroado Eclesiástico com o complexo dos privilégios e das obrigações que, por força de particulares favores pontifícios, competem a fundadores de Igrejas, Capelas e Benefícios Eclesiásticos. O *Padroado Régio* é o conjunto de direitos concedidos e obrigações impostas pela Santa Sé, desde a metade do século XV, às Coroas de Portugal e Espanha, para darem início à obra missionária nas colônias (Regni, 1988, I: 36-38).

De acordo com este sistema, os missionários viviam da fazenda real e eram pagos pela folha eclesiástica da administração colonial portuguesa. Isto tornava a missão ligada mais às exigências da expansão colonial do que às da própria atividade missionária. Segundo o historiador da Igreja Eduardo Hoornaert, é esta a razão principal do péssimo pagamento das missões para o interior e, portanto, da crônica falta de missionários para o sertão e da conseqüente ausência de documentação sobre este aspecto da evangelização (Hoornaert, 1992: 38-39 e *passim*).

Vimos (e veremos mais adiante) que a documentação não é tão inexistente assim. De qualquer maneira, a questão do *padroado* é importante para entender, em primeiro lugar, o fato de que as entradas missionárias realizaram-se, em geral,

conjuntamente à penetração colonial, e em segundo lugar, a interdependência entre missão e projeto colonial.

Esta interdependência entre Igreja e Estado, ou melhor, entre missionários e Rei, no Brasil, é particularmente válida no caso dos jesuítas que, diferentemente das outras ordens religiosas, eram desvinculados da Propaganda Fide e, por isso, mais próximos da Coroa, que no início os escolheu como interlocutores privilegiados. Com efeito, os primeiros jesuítas chegaram ao Brasil por decisão de Dom João III, para dar execução prática aos pontos do Regimento de Tomé de Souza (1548) que tinha a conversão à santa fé católica como razão principal da colonização do Brasil. O grande prestígio de que gozavam os inicianos junto à população indígena fez com que a lei de 1587 definisse não apenas a obrigatoriedade da presença missionária junto às tropas de descimento, como também entregasse aos jesuítas a exclusividade da condução destes (Perrone-Moisés, B., 1992: 118).

Tendo obtido para si, com Dom João III em 1522, o título de Grão-mestre da ordem de Cristo, herdeira dos Templários, os reis de Portugal passavam a exercer nas colônias o pleno domínio político e religioso, constituindo-se como uma espécie de delegados pontifícios no Brasil, sendo os verdadeiros chefes da igreja em formação (Azzi, 1992: 164).

A Mesa de Consciência e Ordens se ocupava dos assuntos relativos às questões religiosas e, por isso mesmo, de questões indígenas também, tanto que frequentemente houve uma sobreposição entre atribuições da Mesa e do Conselho Ultramarino. Com a diversificação da atuação das ordens religiosas, foi criada em Pernambuco a Junta das missões, em 1681, ou seja, em pleno desenvolvimento das entradas e dos aldeamento no sertão. Tratava-se de um mecanismo descentralizado de controle das atividades missionárias, formado pelo governador que a convocava, o bispo (ou, na falta deste, o vigário geral), o ouvidor geral, o provedor do Fazenda e os prefeitos das ordens religiosas da capitania que possuíssem missões (*Informação geral*, 1906 [1749]: 379)

A legislação sobre a administração das aldeias foi oscilando durante quase um século; sinal este, justamente, das mudanças de atitude do Estado para com a Igreja, principalmente em relação aos interesses dos colonos, à necessidade de mão-de-obra e à posição dos missionários nesta questão. Vemos que a legislação que concerne a

posição dos missionários na administração das aldeias está ligada à leis sobre a escravidão dos índios. Com efeito, desde a entrega aos missionários jesuítas da condução dos descimentos, o poder temporal das aldeias foi administrado pelos religiosos. À lei de 1609, que proibia a escravidão dos índios em nome de seu “direito natural” e em defesa da salvação de suas almas, seguiu a reação da lei de 1611, que reestabelecia o direito à escravização dos índios em “guerra justa”; no que diz respeito às aldeias, esta lei mantinha a jurisdição espiritual dos jesuítas, mas criava a figura do “capitão” da aldeia, morador, encarregado do governo temporal. A lei de 1655, para o estado do Maranhão, devolvia a administração a missionários e chefes indígenas. Outras leis e provisões (1653, 1663) confirmavam o poder temporal dos chefes indígenas (Perrone-Moisés, B. 1992: 126-7)

O Regimento das Missões, de 1686, devolveu aos padres o controle espiritual e temporal das aldeias, garantindo porém aos colonos o acesso à mão-de-obra indígena, em troca de pagamento. Qual fosse este pagamento está claramente explicitado em Bernardo de Nantes:

“...enviamos os jovens índios para ajudar os Brancos que levam o gado para Bahia e Pernambuco, para que, com o pagamento de seu trabalho, possam comprar nestes lugares de que se vestir. Mas como este dinheiro não é suficiente para vesti-los todos, sendo a maioria destes índios tão mal paga, os que ficam têm que plantar algodão, que dá muito bem nesta região, para as mulheres e moças fiar o algodão, o que é seu trabalho costumeiro.”⁸⁴(Nantes, B. 1702)

Como vimos, a questão da mão-de-obra indígena estava na base da chamada “Guerra dos Bárbaros”, que eclodiu justamente neste período com a “guerra do Açú”. Vimos também o quanto os padres capuchinhos e jesuítas estavam envolvidos nestes episódios bélicos, já que o próprio Regimento das Missões mandava os índios aldeados estarem sempre “promptos para accodirem à deffensa do estado, e justa guerra dos certoens, quando para ella fossem necessários”. Durante a guerra, as leis promulgadas, principalmente as relativas a Pernambuco, foram em sentido contrário

⁸⁴ “*Nous envoyons les jeunes Indiens ayder les Blans a conduire leur bestaux a la Baye et a Pernambouc, pour en suite de l'argent de leur travail achepter en ces lieux de quoy se vestir, mais comme cet argent ne suffit pas por les vestir tous, la pluspart de ces Indiens est tant malpayés, nous obligeons les autres Indiens qui restent a planter des cottonier qui viennent fort bien en ce pays et les femmes et les filles ont (souri?) de filer le coton, ce qui est leur occupation ordinaire...*”.

ao Regimento, ou seja, de retirar dos padres o poder temporal nas aldeias, para entregá-lo aos militares:

“...E quanto à exenção que pede o padre Affenso [*sic*] Gago sobre os Índios que tem descido, e vam descendo para as povoações mais vezinhas á dita praça; me pareceu concederlhe toda a jurisdição espiritual, e que o Capitão mór fique a temporal, a quem recommendo os não avexe, ainda que seja com pretexto do meu serviço” (Carta Régia para o Governador de Pernambuco, 8/3/1693 in *Informação geral*, 1908 [1749]: 382).

“Me pareceu mandar-vos declarar que os Capitães-mores, que tenho ordenado se repartão pelos Certoens: cada um no seu districto há de governar e ter jurisdição sobre todos os índios, que lhe for assinhados, e por evitar as duvidas que podem ter com os administradores das aldeias: vos ordeno que examineis os titulos com que os administrão” (Carta Régia para o Governador de Pernambuco, 31/1/1701, *Ibid.*: 390).

“Por nam ser conveniente que os missionários que assistem nas aldeias dos Índios possam muda-las ou fazer Capitães d’ellas sem vossa ordem. Me pareceu dizer-vos façaes as taes mudanças e Capitães das ditas Aldeas, sendo sempre escolha dos Capitães à satisfação dos mesmos Índios e Missionarios”. (Carta Régia para o Governador de Pernambuco, 11/1/1701, *Ibid.*)

Outras leis coevas, amenizando estas medidas régias, mostram a busca contínua de equilíbrio entre governo central e igreja; esta busca se refletia nos, e era reflexo dos, contínuos reajustes das relações de força, especialmente durante a guerra, entre governo local, missionários, paulistas e grandes sesmeiros (coincidindo estes últimos na maioria das vezes). Isto ficou claro no episódio do massacre dos Paiacú de 1699, e ficará claro nos episódios envolvendo capuchinhos, jesuítas e os senhores da Casa da Torre (ver adiante), onde o governador e El Rey tomaram atitudes favoráveis a uns ou a outros conforme a situação.

Em geral, pode-se dizer que nos textos das leis promulgadas pela Coroa aparece sempre uma preocupação “ética” para com a possibilidade de criar condições econômicas para a subsistência das aldeias e, portanto, para a evangelização do gentio, conforme a idéia inspiradora do Regimento de Tomé de Souza. Este espírito “civilizador” perpassa as cartas régias, quando estas mandam castigar os capitães-mores que exploram os índios, ou retirar das aldeias os religiosos que não se preocupam suficientemente com o bem espiritual dos indígenas, ou providenciar ferramentas para a lavoura nas aldeias, e assim por diante. Nestes documentos

aparecem claramente as queixas de um lado e de outro pelo não cumprimento, ou pela falsa interpretação de disposições anteriores.

É este mesmo espírito que levou ao Alvará de 23 de novembro de 1700, que tornava definitiva a concessão de uma légua em quadra para as aldeias, já antecipada em várias disposições, como a consulta do Conselho Ultramarino de 1696, que veremos nas próximas páginas:

“Eu El rey faço saber aos que este meu Alvará em forma de Ley virem, que por ser justo se dê toda a providencia necessaria a sustentação dos Parochos, e Missionarios, que assistem nos dilatados Certões de todo o Estado do Brazil, sobre o que se tem passado repetidas ordens, e se não executam pela repugnância dos Donatarios e Sismeyros, que possuem nas terras dos mesmos Certões: Hey por bem e mando que a cada uma Missão se dê uma legoa de terra, em quadra para a sustentação dos Indios e Missionarios, com declaração que cada aldeia se há de compor ao menos de cem cazaes, e sendo de menos, e estando algumas pequenas juntas ou separadas humas das outras em pouca ou menos distancia se repartirá entre ellas a dita legoa de terra em quadra. (...) E as taes Aldeas se situarão a vontade dos Indios, com aprovação da Junta das Missões, e nam a arbitrio dos Sismeyros ou Donatarios; advertindo-se que para cada Aldea e não para os Missionarios mando dar esta terra, que pertence aos Indios e nam a elles...” (*Informação geral*, 1908 [1749]: 393)

Trata-se de um exemplo de censura explícita aos grandes sesmeiros e de uma tentativa de regulamentação de uma matéria que já criara muitos problemas, incluindo a fome de terra dos sesmeiros, a questão do controle dos índios “fujões”, o poder administrativo e judiciário e, finalmente, os “descimentos” de índios para aldeias maiores e suas misturas étnicas. Com efeito, foram estes os problemas que acompanharam, desde sua formação, as aldeias capuchinhas e jesuíticas no sertão.

Os capuchinhos

Uma característica dos arquivos dos capuchinhos é o fato de que a esmagadora maioria dos documentos refere-se aos séculos XIX e XX. Esta lacuna relativa ao período anterior explicar-se-ia seja pelo fato de que, dependendo os missionários da Propaganda Fide, a documentação referida aos primeiros séculos da evangelização encontra-se nos arquivos da Congregação⁸⁵, seja pela invasão napoleônica da Itália central, que por um lado destruiu os arquivos da Marca de Ancona, e por outro provocou a saída para a França do arquivo da Cúria Geral em Roma. Há também, para explicar esta falta, uma espécie de “mito de origem”: trata-se do relato de frei Pelino de Castrovalva, missionário capuchinho no Brasil de 1870 a 1882, que atribui a perda do precioso material ao descaso de um “indivíduo de uma congregação religiosa”:

“Convém notar aqui, de passagem, que poucos anos antes de 1870, fr. Roque de Cesinale, atual bispo de Sirace e Vigário Apostólico em São Domingos, devendo escrever a História de nossas missões, solicitou dos superiores do Brasil tudo o que havia de escrito nos arquivos de lá sobre nossos missionários a fim de inseri-los na história. De boa vontade os superiores atenderam o pedido e, de Pernambuco, foi expedida para Roma uma grande caixa de escritos e documentos preciosos de todo o Brasil. A dita caixa foi entregue, em Pernambuco, com muitas recomendações, a um indivíduo de uma congregação religiosa que de lá partia para Roma. Mas, que desgraça!, aquele tal, tendo chegado em Roma, não entregou a encomenda que lhe haviam confiado com tanta recomendação e deu como explicação que a havia perdido no mar!!! Se tivesse acontecido alguma tempestade ou se algum transtorno tivesse ocorrido no navio, a explicação, talvez, fosse plausível!!!” (*apud* Regni, 1988, I: 22-23).

O “indivíduo de outra ordem religiosa” era possivelmente um jesuíta; é reconhecível aqui um outro exemplo do atrito entre capuchinhos e jesuítas que já vimos na atitude de d’Abbeville sobre “a personagem” na migração dos Potiguara (cf. capítulo 1) e que veremos na relação ambígua entre Martinho de Nantes e os inacianos, quando da disputa com a casa da Torre.

⁸⁵ Quase toda a documentação existente nos Arquivos de Propaganda Fide foi estudada e transcrita nas principais obras sobre a História dos Capuchinhos no Brasil: a de Vittorino Regni (1988) e a de Metódio da Nembro (1958).

De qualquer maneira, a historiografia capuchinha tende a excluir de sua história oficial no Brasil o episódio dos capuchinhos franceses no Maranhão, na segunda tentativa da “França Antártica” de la Ravardière, entre 1612 e 1615, e a estabelecer a data de início da missão no Brasil, que foi inteiramente sob a Propaganda Fide desde seus primórdios, em 1642, quando chegou em Pernambuco um grupo de frades franceses que tinham sido capturados pelos holandeses em São Tomé.

A política de tolerância religiosa de Maurício de Nassau permitiu que os capuchinhos ficassem no Brasil para missionar e a Propaganda Fide deu a necessária permissão “*ut omni diligentia curent ibi manere, ne tot fideles heresi Hollandorum inficiantur*”⁸⁶ (*Acta*, 15: 247, *apud* Nembro, 1972.: 676).

Com o regresso de Maurício de Nassau à Holanda, acabou o período de tolerância religiosa, e os capuchinhos se envolveram na guerra de libertação pernambucana, tanto que chegaram a ter decretada a sua expulsão do Brasil, sob a acusação de traição, por ter pedido ajuda à França. Terminada a guerra e fundados os hospícios de Recife e Bahia, iniciaram, junto com o movimento de penetração colonial rumo ao sertão, a obra de catequese dos indígenas do interior de Pernambuco e Paraíba, sobretudo, no São Francisco.

Nem sempre é fácil identificar as aldeias capuchinhas no São Francisco. Além da sobreposição de nomes de aldeias, de grupos e de chefes, apontada nas páginas anteriores, há também outros problemas: algumas aldeias foram abandonadas pelos índios, ou mudaram de lugar, ou foram anexadas a outras, ou, finalmente, algumas delas passaram para a jurisdição capuchinha depois de terem pertencido aos jesuítas e aos carmelitas descalços, ou *vice-versa*. Um exemplo destas passagens está no seguinte documento, anexo à consulta do Conselho Ultramarino de 18 de junho de 1696:

“Por quanto me consta que os índios das aldeas, do Achará e da Rodela e os do Caruru que ao presente assistem na ilha de Zorobabé com outras a estas ultimamente agregadas por minha ordem debaixo da administração dos Padres da Companhia de Jesus no rio de São Francisco não tem districto bastante, certo e livre de terra para a sua vivenda, em que possam fazer pacificamente as suas lavouras (...) atendendo ao numero dos índios que

⁸⁶ “que cuidem com todo o zelo de ficar, para que todos os fiéis não sejam corrompidos pela heresia dos holandeses”.

atualmente estão nas ditas aldeas; e que agora e pelo tempo futuro a ellas se-
ão de agregar de outras aldeas menores, e ranchos espalhados de tapuias sem
doutrina e direção por este certão, para atalhar os ditos inconvenientes e
perturbações sinalo por districto dos que morão na aldea do Achará, que são
quase seiscentas almas, a ilha chamada das Eguas, a do Achará e o Uxucu, e
a do Caburé. (...) E logo a aldea de Rodella a qual ordenei se juntassem os
indios de outra aldea do Herenipó, sinalo por districto as ilhas que chamão
Jetiná, Vakayiviri, Viri Pequeno, Pedra e Araticu. (...) E aos indios da aldea
de Caruru que passarão por minha ordem e se agregarão a outra aldea de
Zorobabé sinalo por seo districto a ilha que chamão de Zorobabé, com duas
outras menores adjacentes.”⁸⁷ (*Ordem que passou o Senhor dom João [de
Lencastro] sinalando districto a três aldeias do Achará, Rodelas e Caruru
no Zorobabé. Apud Regni, 1988, I: 325-60*).

Na relação das missões do São Francisco apresentada ao Conselho Ultramarino
em 1698 constam as seguintes aldeias: Pacatuba, S. Pedro em Porto das Folhas,
Porcã, Axará, Vargem, Pambu, Aracapa e Cavallo. (AHU, Bahia, doc. 344, *apud*
Regni, 1988, I: 322-3). A *Relation* de Bernardo de Nantes fala em quatro missões dos
Kariri existentes no São Francisco em sua época, bem como nas aldeias que não eram
missões mas que eram regularmente visitadas:

“...quatro missões de índios Kariri, além de três aldeias de outras
nações que visitamos de vez em quando por ser nosso vizinhos, a saber: os
Kracuí, os Brancararú e os Porcá. Todas se governam pelo mesmo
Regulamento: há duas que por ser no meio das outras assistimos mais
regularmente, a saber a *de São Francisco, a Uracapá*, a mais antiga onde eu
estou (...). A outra é a da *Imaculada Conceição, na grande Ilha de Pambu*,
onde o pe. José de Chateaugontier cuidou da sua, que ele próprio, depois de
muito sofrimento, começou, instruiu e aperfeiçoou durante dezesseis anos, e
que o pe. João Batista du Croisic administra presentemente, junto àquela dos
Brancararú e Porcás, que ele visita de vez em quando na ilha de *Vargem*,
onde havia antigamente uma populosa aldea de Porcá, entre os quais o pe.
Francisco de Lucé fez grande fruto durante os três anos em que assistiu (...)
Mais aqueles da missão de *S. Antônio de Pádua, na ilha de Irapoã* ainda não
são totalmente capazes, por ser recentes na fé. Entretanto, eles são todos
batizados”.⁸⁸ (Nantes, B., 1702)

⁸⁷ A todas estas novas formações de aldeias foi destinada, também, uma légua em quadra na terra firme da Bahia.

⁸⁸ “...quatre missions d’Indiens Kariri, autre trois autres aldées d’autres nations que nous visitons de temps en temps pour estre voyzines, scavois les kracuis, les brancarurus et les porcáz; toutes se gouvernement par les mesmes Reglemans: il y en a 2, ou pour estre au milieu des autres, nous assistons plus ordinairement, scavoir celle de S. François a Uracapa, la plus ancienne ou je suis (...) L’autre est celle de l’Immaculée Conception en la grande Isle de Pambu où le R. Pere Joseph de Chateaugontier soignit la sienne q.l avoit aussy comancée, apres en avoir bien souffert il en fit une grande mission q.l a toujours instruite et perfectionnée l’espace de seize ans continuels; cest celle que le R. Pere Jean

MISSÕES NO CURSO INFERIOR DO RIO DE SÃO FRANCISCO de 1670 a 1700

Missões e Localidades (de Jusante a Montante)	Ordem Religiosa	Distância do mar (em léguas)	Posição no Atlas de Halfeid. (Légua)	N O T A S
Pochim/Pacatuba . . .	Capuchinhos	3	378	Corresponde a Brejo Grande.
Vila Nova	7	374	Hoje <u>Neópolis</u> .
Penedo	8	373	
Vila de Traipú ou S. Pe- dro do Pôrto da Fôlha	Capuchinhos	22	359	De Índios Aramurús.
Paulo Afonso	56	325	
Rodelas	Jesuítas	67	314	São Pedro Dias da Vargem Redonda.
Sorobabé	— » —	82	299	De Índios Carurús.
Pôrto das Missões dos Rodelas	Capuchinhos	84	297/8	De Índios Rodelas.
Ilha e Pôrto da Missão	Capuchinhos	90	291	(?) Procás e Acarás (Axarás), em 2 missões (1).
Vargem	— » —	94	287	Aparece, com as 2 anteriores, em 1698 (2).
Pambú	— » —	99	282	De Índios Cariris.
Ilha das Vacas	— » —	101	280	— » —
Aracapá	— » —	103	278	— » —
Cavalo — São Felix	— » —	104	277	De Índios Cariris.
Ilha dos Guanhãs . .	Franciscanos	122	259	Com a nota de <i>recente</i> em 1698 (2).
Joaseiro	133/4	248/7	
Curral dos Bois e Ca- rurús	Jesuítas (3)	154	227	Ainda novas em 1698 (2).

(1) — Almeida, E. de Castro e —; *Inventário* etc. vol. I. p. 26.

Vimos que, de 1694 a 1696, estas missões pertenciam ao Jesuítas e ficavam mais abaixo.

(2) — *Idem, ibidem*.

(3) — As Missões residenciais jesuíticas de Acará (Oacará) e Curumambá ficavam entre Rodelas e Sorobabé. Compare os nossos comentários, pp. 33-37.

Segundo Edelweiss, da época de Martinho de Nantes até 1700, as missões no São Francisco foram as que aparecem no quadro da página anterior, anexo à edição fac-similar da *Relation* de Martinho.

Com base na *Notícia geral desta Capitania da Bahia*, de José Antônio Caldas (1951 [1759]) e na *Informação geral da Capitania de Pernambuco* (1906. [1759]), pode-se dizer que na metade do século XVIII as missões capuchinhas do São Francisco eram as seguintes:

Nossa Senhora de Belém (Axará).	Índios “Procás” e “Brancarurus”
B. Serafim (Vargem).	Índios “Procás” e “Brancarurus”
Nossa Senhor da Conceição (Pambu).	Índios Cariri
São Francisco (Aracapá).	Índios Cariri
São Felix (Cavalo).	Índios Cariri
S. Antônio de Arapuã.	Índios Cariri
Rodelas. Comarca de Jacobina.	Índios “Procás”
Porto da Folha. Comarca de Sergipe.	Índios “Urumarus”
Pacatuba. Capitania de Sergipe.	Índios Caxagos.

Conforme os *Annalecta Ordinis Minorum Cappuccinorum* (vol XXI, 1905: *Monumenta Antiqua*) e o relatório de Frei Francisco de San Giovanni in Marignano (que fornece o número de habitantes), as aldeias capuchinhas do São Francisco, entre 1741 e 1745, eram as seguintes:

Irapuá	200 índios
Ilha de S. Felix ou Cavalo	200 índios
Aracapá ⁸⁸	260 índios
Pambu	360 índios
Vargem	320 índios
Axará	260 índios
Rodelas	600 índios
S. Pedro	320 índios

⁸⁸ A aldeia de Aracapá aparece apenas na lista de frei Francisco, e não consta nos *Annalecta*.

Pacatuba	560 índios
Rio das Contas	386 índios ⁸⁹

Num texto manuscrito sem data encontrado no Arquivo do Instituto Histórico dos Capuchinhos de Roma, estão relatadas também as aldeias de Una e Canabrava, não nomeadas pelas outras fontes, e que constam ao contrário entre as aldeias do São Francisco administradas pelos jesuítas. De resto, várias aldeias passaram dos Jesuítas para os Capuchinhos, e vice-versa, seja por causa da expulsão dos primeiros (a de 1696), seja quando foi proibida a entrada de ulteriores capuchinhos franceses no Brasil (ver adiante).

De acordo com o bispo de Olinda, em documento de 1697, o sertão dos Rodelas⁹⁰ se estendia por mais de 400 léguas, abrangendo muitos rios e terras férteis. Esta demarcação refere-se a uma época em que já os Jesuítas se haviam retirado das missões do São Francisco e os capuchinhos franceses das aldeias vizinhas foram chamados para substituí-los (AHU, Pernambuco, 29/10/1697 *apud* Regni, 1988, I: 212). O São Francisco dividia em duas partes o sertão dos Rodelas: o do norte, que se estendia até o Piauí e pertencia à Capitania de Pernambuco, e o do sul, que compreendia território baiano, com as aldeias de Jacobina e Jeremoabo (franciscanas e jesuíticas).

Num lugar difícil de identificar, mas que provavelmente está localizado na atual Belém de São Francisco, em Pernambuco, frei Francisco de Domfront fundou sua missão. Em 1685 a missão foi entregue aos jesuítas, em 1694 foi dividida em duas: Rodelas (administrada pelos padres Philippe Bourel e Agostino Correia) e Axará (com os padres Francisco Inácio e Gabriel da Costa). Para Edelweiss, a aldeia de Rodelas dos jesuítas era distinta da fundada pelo capuchinho François de Domfront. Regni nega esta diferença.

⁸⁹ A de Rio de Contas foi uma nova missão, criada já durante a administração italiana, durante o superiorato do frei Posidônio da Mirandola.

⁹⁰ Uma das primeiras notícias sobre esta região refere-se à presença do índio Rodela na guerra contra os holandeses, quando Felipe Camarão foi buscar flecheiros na região encachoeirada e trouxe de lá duzentos índios "*di mostruosa corporatura*", nas palavras de Giuseppe di Santa Teresa, *Istoria delle guerre nel regno del Brasile*, cit. por Barbosa Lima Sobrinho, notas à Relação de Martinho de Nantes (1979: 107).

Seja como for, se os capuchinhos tiveram que entregar as missões aos jesuítas por causa da proibição de novas entradas de capuchinhos franceses no Brasil, tampouco os jesuítas (que fundaram na região outros centros missionários, como Caruru e Sorobabé) tiveram vida fácil, como veremos, nestas missões, por causa dos contrastes com a família d'Ávila, que levou à sua expulsão. Um memorial anônimo de 1696 afirma estas missões serem dirigidas de novo por capuchinhos; evidentemente, para suprir a falta dos padres da companhia, foram chamados de novo os capuchinhos que missionavam nas aldeias vizinhas. Vale lembrar que o nome "Axará" encontra-se com a grafia transformada no etnônimo "Acarazes", junto ao de "Procazes" nos documentos jesuíticos.

Depois da expulsão de ambas as ordens do São Francisco e depois de uma breve administração carmelita (início do século XVIII), as missões foram reorganizadas pelos capuchinhos italianos.

Segundo Vittorino Regni (1988, I: 216), quando frei Anastácio de Audierne chegou à ilha do Jacaré, em 1671, encontrou já aldeados os índios Aramuru, munidos de uma escritura em que o governo lhes assegurava a posse daquela terra pelo serviços prestados aos portugueses na guerra de libertação. Este documento, porém, não é apresentado pelo estudioso capuchinho. Em nota à *Relação* de Martinho de Nantes, Barbosa Lima Sobrinho transcreve uma ordem do governador Afonso Furtado de Castro Rio de Mendonça, de 1672, a respeito deste grupo:

"Porquanto o reverendo Padre Frei Anastácio de Odierno me representou o que tinha obtido na redução dos índios bárbaros a que chamam aramurus (...) ordeno a todos os oficiais de guerra e justiça e mais deste estado não molestem em cousa alguma as aldeias dos aramurus, que estiverem à obediência deste governo, antes os ajudem e lhes dêem todo o favor..."(D.H., 2, pp. 110-111 *apud* Nantes, M., 1979 [1706]: 108).

Pelo documento, pareceria que os Aramuru, que eram de língua diferente da dos Kariri, foram aldeados pelo próprio padre Anastácio, que ali fundou a missão de São Pedro em Porto da Folha. Pelo relato de Martinho de Nantes, o padre Anastácio não foi apenas o evangelizador dos Aramuru, antes de mudar para a missão de Pambu, em 1677, mas também de portugueses e negros:

"...observei o grande serviço que ele prestava aos portugueses e seus negros, assim como também aos índios. (...) Teve tanto êxito, com o socorro da graça de Deus, que eles se transformaram de todos, num raio de dez ou doze léguas, entregando-se à piedade e frequentando os sacramentos; de

sorte que, nos domingos, somente lá para o meio dia conseguia começar a missa, tantas eram as confissões que se faziam”(Nantes, M., 1979[1706]: 34).

Este trecho confirma outras informações, apresentadas nas páginas anteriores, a respeito da convivência de portugueses, índios e negros, que afasta a imagem da aldeia missionária como lugar das relações exclusivas entre índios e padres, que boa parte da historiografia (religiosa e não) costuma transmitir. No caso de S. Pedro de Porto da Folha, por exemplo, era na aldeia indígena que portugueses e escravos assistiam à missa. A missão ficou entregue aos capuchinhos franceses até sua expulsão, em 1702.

A ilha de Aracapá, “extensa de mais de mil passos”, foi a que Martinho de Nantes escolheu por sua posição central entre as outras para fundar sua missão em 1682, junto aos índios kariri-dzubucua, cuja presença no sertão de Cabrobó está documentada desde o início do século XVII (Hohenthal, 1960: 50-51). Na época da assistência de Bernardo de Nantes (1681-1688), a aldeia alcançou seu apogeu, abrigando mil e duzentos índios batizados. A aldeia foi uma das últimas a serem abandonadas pelos capuchinhos franceses (Regni, 1988, I: 221).

Devido às relações dos dois capuchinhos, Aracapá (que Martinho chama Ouracapá e Bernardo Uracapá) é a aldeia que melhor conhecemos, ponto de observação privilegiado da obra de conversão dos índios (ver o próximo capítulo) e da infundável *querelle* entre os missionários e Francisco Dias d’Ávila. Foi daqui saíram os Kariri que foram com Martinho para a batalha do Rio Salitre, em 1676; foi daqui que os índios fugiram várias vezes, ou porque instigados pelo próprio Francisco Dias d’Ávila, ou por causa da seca, quando as terras da aldeia foram invadidas pelos cavalos do poderoso curraleiro. Foi daqui, finalmente, que Martinho saiu duas vezes para a Bahia buscar o apoio do governador contra o senhor da casa da Torre.

Para Aracapá, também, pode-se dizer o mesmo que para S. Pedro em Porto da Folha: ela não era uma ilha de evangelização indígena, mas estava inserida numa rede de relações sociais da qual faziam parte curraleiros, vaqueiros, soldados e escravos. Por exemplo, na ocasião da eleição do capitão da aldeia em substituição do que morrera, os índios estão divididos entre o irmão ou o genro do defunto. Não havendo acordo, resolveram concordar com a arbitragem de “três portugueses, seus vizinhos e amigos” (Nantes, M. 1979 [1706]: 37).

De acordo com Bernardo de Nantes, a aldeia ficou cheia de viúvas, quando, nos anos 90, os Kariri foram integrados às tropas de Matias Cardoso de Almeida na guerra contra os “Uriüs” (= Ariú?). O paulista nomeou sargento-mor dos Kariri o índio Antônio Alves, filho do capitão da aldeia, que acompanhara Martinho em sua viagem de volta à Europa e fora recebido em Lisboa pelo rei. Antônio servia à missão como catequista auxiliar e os capuchinhos desejavam que ele fosse o primeiro sacerdote índio⁹¹, mas morreu numa emboscada.

Esta informação aponta, mais uma vez, para o estado de guerra permanente na qual se encontravam as aldeias do São Francisco nas últimas décadas do século XVII. A este respeito há uma interessante observação de Martinho; num dos momentos em que gozava do favor do governador, ele obteve o privilégio de escolher um capitão de ordenança:

“Pedia-lhe também que mandasse uma patente de capitão a um índio que lhe indicava, e um hábito e um bastão de comando, que ficaria de posse do capitão de ordenança, demitindo aquele que estava ocupando esse posto, pois que era um mau cristão” (Nantes, M., 1979 [1706]: 83).

Na aldeia de Aracapá, Martinho já tinha nomeado “oficiais” para administrar a justiça. Isto significa que o poder do capuchinho, se não dos capuchinhos, era bem firme na administração da aldeia, chegando também a penetrar na esfera militar.

Pambu é o antigo nome da Ilha de Assunção, a maior do São Francisco. A aldeia, conforme Martinho de Nantes, encontrava-se quatro léguas a jusante de Aracapá e vinte e duas a montante de Rodelas, e o missionário que passou a administrá-la, de 1677 a 1686, foi o frei Anastácio de Audierne. A aldeia foi envolvida em dois episódios marcantes: a guerra dos portugueses contra a missão jesuítica de Canabrava (que vimos anteriormente), na qual foram capturados índios de Pambu que o frei Anastácio conseguiu resgatar, e a tentativa de Francisco Dias d’Ávila de destruir a missão, instigando a rebelião dos índios (pelo menos, conforme o relato dos padres).

Este último episódio, interessante para a compreensão da complexa rede de relações, conflitos e alianças que ligava índios, missionários, clero secular, governo e

⁹¹ Esta informação é dada por Vittorino Regni (1988, I: 172). Nem Bernardo, nem Martinho de Nantes, que falam longamente em Antônio Alves e no pai dele em suas relações, mencionam esta esperança.

curráleiros, está bem documentado seja na colorida descrição de frei Martinho, seja em documentos oficiais, um dos quais vale a pena transcrever quase por completo, por apresentar vários elementos que serão úteis na discussão do próximo capítulo. Num pronunciamento do Conselho Ultramarino de março de 1681 a partir de uma carta de queixa de frei Anastácio de Audierne, se lê:

“O inimigo, buscando caminhos para perder as almas, incitara ao coronel Francisco Dias de Ávila... que sempre fora contrário àquelas missões nas suas terras... para os perseguir às publicas, mandando publicar nas suas terras que havia de lançar delas a quem os favorecesse com esmolas ou ajudasse, lançando seis ou sete pessoas principais fora dos partidos que tinham por serem seus amigos, atemorizando os mais com este exemplo... .

Que agora mande o dito coronel para aquela capela de Pambu um capelão Manuel da Costa Carrilho, homem da vida escandalosa, o qual começara a amotinar o gentio contra eles, os quais depois de perderem o respeito aos padres, tomando armas contra eles e dando-lhes algumas pancadas, mandara-o chamar o principal de sua aldeia, chamando-o persuadira a fugir para o mato com a sua gente para que ele de enfadado largasse a missão. ...e o persuadira com tanta eficácia para se ir que em termos de três dias fugiram alguns vinte e três casais cristãos e casados em face da igreja e todos os mais estando também para fugir e o protetor da fé, ficando o Ministro de Jesus Cristo feito o ministro do diabo, tantos trabalhos baldados e tantas esperanças perdidas e gente disposta a fundar uma cristandade pervertida por um sacerdote...metendo mil errôneas abusões ao gentio até os persuadirem que *se deixarem batizar os filhos morrerão e que o batismo os há de matar...*” (DH, 88: 204-205, grifo meu).

O Conselho concluía pedindo a el Rey para que mandasse recolher o clérigo da aldeia “para que não sintam estes religiosos aquela perturbação que referem” (*Ibid.*: 207). Como resultado, a Carta Régia de 21 de março de 1681 mandou o governador Roque de Costa Barreto tirar uma devassa

“para que nisto se dê aquele remédio que convém e se proceda contra este sujeito quando mereça a extorsão com que nisto se houve; e enquanto não informardes como vos ordeno encomendo-vos que muito façais com estes religiosos não tenham nenhum estorvo na sua missão e vão continuando no introduzir nesses sertões o Santo Evangelho”(DH, 63: 3).

Não sabemos a conclusão da devassa. O que é certo é que a atitude de Francisco Dias d'Ávila para com frei Martinho e os capuchinhos mudou radicalmente, tanto que, segundo o relato do capuchinho, ele foi pedir seu conselho quando de sua disputa com os jesuítas, para a fundação de outra aldeia no São Francisco. É este um outro aspecto das complexas relações entre governo, curráleiros e missionários de

diferentes ordens no sertão. Já vimos a posição um tanto ambígua dos jesuítas para com os oratorianos no episódio do massacre dos Paiacú de 1699. Aqui há um outro exemplo desta ambiguidade, que evidencia outras leituras desta questão (a do capuchinho e a do próprio Francisco Dias d'Ávila), da qual veremos mais adiante a versão jesuítica.

Com efeito, Martinho parece orgulhar-se do pedido de conselho do grande inimigo, que “estava resolvido a antes perder todos os seus bens do que admitir os padres jesuítas naquela missão, conhecendo bem, ele dizia, os seus designos e a sua habilidade para se tornarem senhores dos lugares em que pusessem os pés” (Nantes, M., 1979 [1706]: 91).

Martinho, com aquela que lhe parecia ser uma grande habilidade diplomática, tentou convencer o grande sesmeiro da pouca conveniência econômica, além da ofensa a Deus, de sua atitude (“é coisa de pessoa sensata querer arriscar todos seus bens por coisa de tão pequena importância?” *Ibid.*). Evidentemente, o capuchinho compartilhava secretamente a opinião de Dias d'Ávila sobre os jesuítas pois, quando estes últimos foram pedir para fazer uma frente comum, Martinho calou-se sobre o colóquio com o curraleiro e recusou-se a entrar na briga, alegando que não possuía cópia de alguns escritos que tinha elaborado contra Dias d'Ávila. Para sua grande surpresa, descobriu que estes documentos estavam nas mãos dos próprios padres jesuítas.

Em conclusão, Francisco Dias d'Ávila resolveu aceitar o conselho do capuchino e não se opor à missão jesuítica⁹², e os padres jesuítas nunca suberam de sua intervenção na questão.

Voltando à aldeia de Pambu, depois da saída de frei Anastácio, foi anexada a ela uma outra missão, provavelmente a da Ilha das Vacas, fundada pelo frei José de Chateaugontier. Em 1700, temos notícia da presença em Pambu do frei Henrique de Laval, que se opôs à entrega da aldeia ao clero secular segundo a ordem do bispo de

⁹² Foi sua viúva, como veremos, que conseguiu mais tarde expulsá-los definitivamente das terras da Casa da Torre.

Pernambuco.⁹³ Também para Pambu vale quanto dito para outras aldeias, relativamente às estritas relações entre índios e portugueses. Martinho descreve:

“... a capela de Pambu, construída pelos portugueses, toda de taipa. Reúnem-se aí, pelo Natal e na Páscoa, vindo de trinta léguas e mais em redor, para aí cumprirem as suas devoções” (Nantes, M. 1979 [1706]: 35).

A aldeia de Cavallo (mais tarde São Felix), sem missionário fixo, era habitada pelos kariri-obacatuara, conhecidos também como Tuxá (Hohenthal, 1960: 46). Martinho de Nantes fez dela uma dependência de Aracapá.

Três léguas à montante de Cavallo encontrava-se a missão de Irapuá (Irapoã em Bernardo de Nantes), já mencionada por François de Lucé, cujos índios, como vimos, foram convertidos pela força pela bandeira de Domingos Jorge Velho, durante a assistência de Bernardo de Nantes. Seguiram outros frades: José de Chateaugontier e Henrique de Laval; este último conseguiu bons resultados, diz Bernardo, “embora tenha sufocado, no início, algumas tentativas de rebelião, usando a força dos brancos, fato que gerou temor no meio deles” (Nantes, B., 1702). O memorial anônimo de 1698 cita pela última vez a aldeia como sendo ainda administrada pelos capuchinhos franceses.

A missão de Vargem, no sertão dos Rodelas, era habitada por índios do mesmo grupo da de Axará: “Brançararus” e “Procás”. O “apóstolo dos Rodelas” capuchinho, François de Domfront, foi quem deu a estes indígenas, segundo Regni, “as primeiras noções da doutrina cristã” (Regni, 1988, I: 226). Mesmo quando as missões dos Rodelas foram entregues aos jesuítas, a de Vargem ficou com os capuchinhos. Francisco de Lucé e João Batista de La Croisic também administraram a aldeia, que consta como uma das últimas seis administradas pelos capuchinhos franceses.

A antiga aldeia de Poxim, que mudou seu nome para Pacatuba, nome do cacique de um grupo indígena que vivia na região, foi uma das mais florescentes e estáveis das que pertenciam aos capuchinhos franceses no São Francisco. O relatório de François de Lucé fala em “caboclos” que viviam na aldeia, enquanto Vittorino Regni diz que os documentos antigos (sem citá-los) mencionam “Carapatós” e

⁹³ Carta do governador D. Fernando Martim Mascarenhas de Lancastro ao capitão-mór do Rio São Francisco dos Rodelas. AHU Capilha relativa ao dito capitão-mor f. 34 (*apud* Regni, 1988, I: 177, n. 149).

“Caxagós”. Estes últimos, de acordo com Hohenthal, seriam os “Coyjajou” que, segundo Thevet, moravam no baixo São Francisco no século XVI. Na lista das missões entregues aos carmelitas, em 1702 (ver adiante) o nome destes índios é “Cajagós”. Seu evangelizador teria sido frei José de Ploermel (ou Chateaugontier), que Martinho de Nantes encontrou em Pacatuba quando de sua segunda viagem à Bahia, em 1682 (Nantes, M. 1979: 84).

Os capuchinhos franceses foram expulsos do Brasil, por ordem régia, em 1702. As razões estão geralmente relacionadas ao veto do ingresso de missionários estrangeiros na colônia, em vigor desde a época da ocupação holandesa. Em resposta ao juramento prescrito pela Santa Sé em 1678 a todos os missionários (obviamente uma tentativa de vincular mais os missionários à Propaganda Fide, livrando-os dos vínculos de Padroado), o rei impôs também aos missionários um juramento de fidelidade à Coroa, o que era por sua vez, uma tentativa de tornar mais nacional o clero no Brasil e impedir a entrada elementos estrangeiros. Uma Carta Régia de 1688 diz:

“Na monção presente não passam a esse Estado Capuchos Barbados Francezes pela dúvida que tiveram a fazerem o juramento de fidelidade que fui servido mandar a todos os missionários estrangeiros que forem para as Conquistas e porque os Religiosos Francezes que hoje ha nesse Estado poderão não bastar para as missões a aldeias de que estão encarregados farei que de nenhuma sorte possa resultar prejuízo as missões a aldeias da falta desses Religiosos mandandose dar logo das outras Religiões todos aquelles que forem necessarios para os ajudarem neste sancto ministerio recomendando aos Prelados que sejam provectos e de exemplar vida e costumes.” (AN, Cod. 952 [Fundo 86: *Secretaria do Estado do Brasil*]: f. 187 *apud* Regni, 1988, I: 327).

Roma negou a permissão de fazer o juramento, não obstante o pedido dos capuchinhos franceses que, portanto, em 1702, deixaram as missões do São Francisco. Paralelamente, também os jesuitas tinham sido expulsos de suas aldeias pelas “Senhoras da Casa da Torre” (ver mais adiante). Depois de um breve interregno em que as missões de Rodelas, Axará e Caruru (esta jesuítica) ficaram com os franciscanos, a Corte decidiu entregá-las aos carmelitas descalços:

“Dom João de Alencastro Amigo. Eu El Rey vos envio muito saudar. Pelas cartas q. se receberam assim vossas, como do Prior dos Carmelitas descalços de S.ta Thereza, certificou entendendo q. aceitarao os seus Religiozos parte das Aldeias do Rio de S. Fran.co q. largarao os P.es da Comp.a e se achao situados nas terras de Leonor Per.a Fogaça; eq. nellas

enoutras do Sertao tem seis Missionarios, e coesta not.a mandei certificar ao seu Geral, ao Prov.al deste Rn.o, e ao seu Vizitador geral dos Conventos desse Estado, o agrado q. della recebera junto como disprazer de nao aceitarem todas, declarandolhe q. era servido q. se encarregassem nao só dellas mas tambem dasq. largarao os P.es Capuchos Franceses, q. lhes ficao confin.tes do Rio de S. Fran.co, sem excepção de nenhuma, p.a ser conveniente q. em huas, e outras Aldeias se nao intermetao outros Missionarios, p.a oq. devia o Prov.al mandar Religiozos deste Reyno, o Vizitador occupar osq. tivesse nos Convento dessa Cid.e e no de Pernambuco, e o Geral mandar lhe p.a este mesmo effeito as ordens necessarias: nesta conformid.e ofareis executar peloq. vos toca, fazendo q. pontualm.te se lhe dem os viaticos competentes e as congruas correspondentes asq. tinham os Padres da Comp.a em as.d.as Aldeias, q. occupavao: e porq. tendo os.d.os Religiozos Carmelitas descalços todas as Aldeias referidas, q. sao dos Indios Porcaces e Carreris, pode igualm.te covir q. em razao dos m.tos Religiozos q. hao de assistir nellas se faça hum hospicio no sitio mais proximo, q. aspossamediar, p.a q. nelle se possam recolher, edelle refazer, q.do pedir occasiao enecid.e, ep.a consolação de todos vos informareis e conferireis com seus prelados este arbitrio emedareis conta com o vosso parecer. Escrita em Lx.a a 15 de Abril de 1702" El Rey" (AN, Cod. 538. Fundo 83 *Relação da Bahia*: Livro 2º de Cartas f. 251v).

O visitador geral dos carmelitas descalços, frei André de João Batista, apresentou à Junta das Missões em 20 de setembro de 1702 a lista das aldeias das quais os teresianos tinham tomado posse. Tratava-se de: Corumbambá, Araripó e Axará (dos Padres da Companhia); Jacaré, Irapuá, Cavallo, Aracapá, Pambu, Pacatuba (dos "Capuchos Franceses") (Regni, 1988, I: 323).

Alguns anos depois, porém, sob a insistência da família d'Ávila e do próprio governador geral do Brasil, a Coroa decidiu, em 1709, chamar os capuchinhos italianos (que sempre foram livres do juramento de fidelidade) para assistir nas missões do São Francisco.⁹⁴

"Provedor mor da Fazenda do Estado do Brazil. Eu El Rey vos envio muito saudar. E havendo visto a representação que me fez Garcia de Avila Pereira sobre o pouco fruto que os Missionarios Religiozos de Santa Thereza tem feito nas Christiandades do districto do Rio de S. Francisco, em que assistem em lugar dos Capuchos Franceses por ordem minha, e ser conveniente ao serviço de Deos, e salvação daquellas Almas entregarem-se as ditas Missoes aos Capuchos Italianos, por serem os mais uteis nellas,

⁹⁴ A "Senhora da Torre", Eleanor Pereira, viúva de Francisco Dias d'Ávila, devota da ordem de São Francisco como o resto da família d'Ávila (Francisco Dias d'Ávila pertencia à ordem terceira de São Francisco) já tinha apresentado a Lisboa uma proposta, em nome de seu filho Garcia, com base na qual a família assumiria a manutenção dos missionários, desde que fossem da ordem de São Francisco.

como a experiencia tem mostrado no exemplo de sua vida e desenteresse dos bens humanos, pois só tratao da salvação das Almas, e se contentao com o que lhes dá a Providencia Divina, no que se evita a despeza que a Fazenda Real faz de trinta mil reis cada anno de ordinaria a cada hum dos Missionarios Terezos. Fuy servido resolver que os Missionrios Capuchos occupavao os Religiosos Terezos, para o que mandei avizar nesta Corte ao Superior dos Capuchos Italianos assista com os Religiosos que forem necessarios para as taes Missoes, e a vós vos ordeno por esta mandeis suspender com a despeza que se fazia com os Missionarios de Santa Thereza todos os annos para suas Congrua da Fazenda Real; por qua'to Garcia de Avila Per.a se obriga a assistir com asua aos Missionarios Italianos quando necessistem de algu'a couza para o seu sustento. Escrta em Lisboa a 10 de dezembro de 1709 "Rey" O Prezid.e Miguel Carlos. Para o Provedor mor da Fazenda do Estado do Brazil." (AN, Cod. 539. Fundo 83 *Relação da Bahia*: Livro 3º de cartas, f. 32v).

A lista das missões aceitas pelos capuchinhos italianos, em 1712, compreendia: Pacatuba, Rodelas, São Pedro, Axará, Pambu, Aracapá, Irapuá. Não estava incluída a aldeia de Vargem (indicada em documentos posteriores) e aparecia Rodelas, que não constava na lista dos carmelitas. Talvez tratava-se de Corumbambá (Regni, 1988, I: 210).

Após uma sistematização provisória, a atividade catequética recomeçou nas missões com os italianos, nos anos de 1720, e se manteve até a supressão em luta permanente com os colonos, ávidos das terras e da mão-de-obra indígena. Vários relatórios sucessivos mantêm inalterada a lista das aldeias. Apenas, no relatório de frei Francesco de S. Giovanni in Marignano, de 1741, consta a "*nuova missione*" de Rio das Contas.

O mesmo relatório aponta para o problema dos colonos, mais ou menos com as mesmas palavras da relação de Martinho de Nantes:

"...os portugueses que moram perto das missões (em geral degredados de Lisboa por algum delitto) querem servir-se dos índios como escravos, sem pagar seu trabalho, e porém, opondo-se os missionários a tão manifesta injustiça, e sobretudo para obedecer ao mandamento régio que os destina ao governo temporal, se juntam, escrevem mil mentiras e falsidades para o vice-rei, ao arcebispo, contra os missionários, e para se justificar deles convém se submeter a mil incômodos e inquietações"⁹⁵(*apud* Regni, 1988, II: 579).

⁹⁵ "...li portoghesi li quali dimorano vicino alle missioni (ivi per lo più mandati da Lisbona per qualche delitto) pretendono servirsi degl'indiani come loro schiavi, senza volergli pagare il lor travaglio, che però opponendosi li missionari a si manifesta ingiustizia, e per ubbidire ancora al

Nos anos de 1740 começou uma crise profunda: houve uma redução de um terço da população aldeada, devido menos à mortalidade por epidemias ou desnutrição, do que a fugas de índios e episódios de verdadeiras rebeliões (como a de Vargem, de 1759), fomentadas (segundo as fontes capuchinhas) pelos colonos. Ademais, por um lado as missões não contavam mais com o apoio de Garcia d'Ávila e, por outro, tinham a oposição do Bispo de Olinda, favorável à supressão das aldeias. Pertence a este período, de franca propaganda anti-capuchinha, o panfleto contra os capuchinhos das aldeias do São Francisco, escrito pelo sargento-mór Jerônimo Mendes da Paz, intitulado *Paralelo dos missionários capuchinhos e jesuítas do Bispado e Capitania de Pernambuco*, de 1758, que Regni (1988, II: 184) afirma, obviamente, ser uma obra mentirosa por ser voltada a prejudicar a ordem.

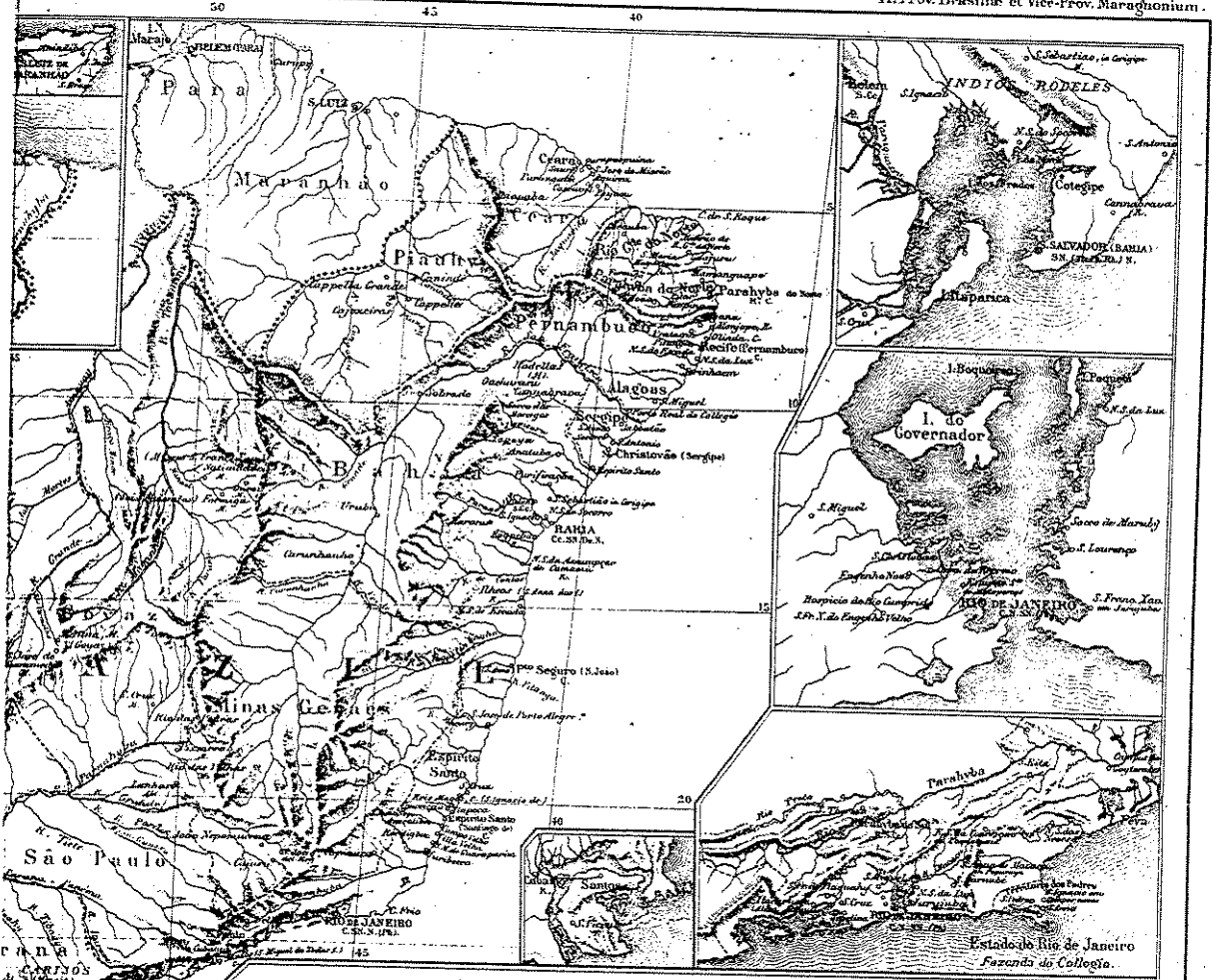
Muitos missionários queriam abandonar a missão entre os índios para dedicar-se às “missões populares”, que começavam a se difundir naqueles anos. Paralelamente começavam as reformas da catequese dos índios e a perseguição pombalina. A lei de 1755, transformada em Diretório dos Índios em 1757, tirou dos padres a administração temporal das aldeias e elevou as mais populosas à categoria de vilas ou municípios, transformando-as em freguesias e entregando-as ao clero secular. As missões são-franciscanas foram suprimidas em 1761.

Os capuchinhos italianos dedicaram-se, além da catequese nas aldeias indígenas, às “missões ambulantes” ou “populares”, pregadas entre as populações sertanejas, de certa maneira parecidas com as “entradas” dos jesuítas no sertão. Muitos capuchinhos foram missionários numas e noutras, entre eles: Anselmo da Andorno, Bonaventura da Occimiano e, finalmente, o “gigante do sertão”, Apollonio da Todi. Os três religiosos, figuras - a meu ver - matriciais da pregação “itinerante” e penitencial do sertão: penitentes, milagreiros, profetas, construtores de açudes e cemitérios, atuaram todos também nas aldeias do São Francisco. Veremos estas figuras novamente no “Epílogo”.

comandamento reggio, per cui sono destinati al loro temporale governo, s'uniscono assieme, scrivendo mille imposture e falsità al viceré, ed al acivescovo, contro li missionari, per giustificarsi delle quali conviene soggiacere a mille disturbi ed inquietudini”.

E-PROV. MARAGNONIUM

41. Prov. Brasiliae et Vic-Prov. Maragnonium.



ANTQUA PROVINCIA BRASILLI. S.J.

Brasiliam anno 1553 S. Ignatius in Societate Provinciam erexit, R. P. Emin. Nobrega Provinciam constituit; ab eâ, annis 1615 et 1727 Maragnonium disjunctum est.

RAHIA seu SAN SALVADOR (ESS. Th. Ph. Rbd. S. Do; ante R. P. Provinciam, **Belém**, S. cum com. **Prædia Collegii**: Ananiam, Gupimaru, Cotagepe, Jubalão, Pilanga, Porto Real de Collegio, Seripe, in Tupiueba.

Prædia Novitatus: Guanabara, Pianga. — **Rus suburb.**: S. Christoval. **Residentie et Missiones**: In Prof. **Piauí**: Cajaneira, Grande, Cappel-la Grande, Cappelte; in Prof. **Ceará**: Aquira, Casavel, Guara Paratex-na, Itipaba, S. José da Missão, Parapapuna, Payacu; In Prof. **Rio Grande do Norte**: Caranda, Coajuru, Mosto do Rio G^o, S. Maria Magdalena; in Prof. **Parahyba do Norte**: Farniga, Mamanguape, Parahyba (R. G.), Pau-pina, Pilar, S. João; In Prof. **Pernambuco**: Olinda (C), Recife seu **Pernambuco**, C. cum prædio Barroca, in suburbio. — **Res. et Miss.**: Guyana, Nonjope, S. S. da Brada, N. S. da Luz, Pilanga, Seridacem, Uralagu; In Prof. **Alagoas**: S. Miguel; In Prof. **Sergipe**: S. Anna, S. Antonio, Jubalão, S. Christoval (Sergipe), Socorro.

In Prof. **Bahia**: Anataba (Imu Natuba), Espéda, Camará, Ilheos (S. Ana de...), N. S. de Brada, N. S. de Socorro, Redilhas, Sarco do Morcego, S. Ignatio, S. Sabatiao, Sobrado, Urubu; Porto Seguro (R. C.) (S. José de...), cum prædio suburbano S. Anna.

In Prof. **Spiritus St. Espirito Santo** (Sociego de...), C. R.; **Revs Magos** (C. R.); **Resid. et Miss.**: Aracatiba, B. M. de Cuarep.

Muribocca, Beritigba, S. Cruz.

In Prof. **Fluminis Januarii**: **RUO DE JANUARIO**, C. SS. (Pa.), N. cum prædio: Engenho Velho, Eng. Novo, Macaú (S. Ana de...), Poitocari, S. Cruz. — **Res. et Miss.**: Espirito Santo de Mataprecos, S. Christoval, S. Miguel, Saco do Maruly, S. Fr. Xavier Jurujuba, S. Lourenço, S. S. da Luz, S. Barnabé, S. Pedro, Alto Frio, S. Ignacio en Campos Novos, N. S. das Neves, Campos de Gaynoases, S. Rita, N. S. da Conceição en Puqueguia, Serpetim, S. Fr. de Itaguahy, Itaruaçu (Itanga). — **Parahyba do Sul** (Austral), S. G.

In Prof. **S. Paulo** (Olim Pontineinga) (C. S.), cum præd. S. Anna, Aracariquim (Capelle Pompeiana), Casapichyba, pago à Capella, Cubatão, in illoce maris. — **Res. et Miss.**: Baruary, Itaquequeluba, Itopy-Itapapara, Jarabalicoa, S. André, S. Fr. Xavier, S. Ignacio, S. Miguel, Villa Vidua. In **Paraná**: Santos (C. S. Mich.), S. Vicente (R.).

In Prof. **Minis Coroa Missiones**: Sanhara, Piscarrô, Rio das Entres, Rio das Velhas.

In Prof. **Govas Missio S. Fr. Xavieri**: Duro, Formiga, Natividade, ex Pro-dia, S. Anna (Guyan.), S. José do Maromedir.

In Prof. **Matto Grosso**: S. Anna de Chapada (Ayabá), N. S. da Boa Flegora. In Prof. **Parana**: **Paranaçu** (C. S.), **Mis. ad Curjô**, Curitiba, Superaguay.

In Prof. **S. Catharina**, **Res. S. Catharinae** (Nuno Durero). In **Uruguay**: Colonia del Sacramento.

ra; Embourgé. Guaiaca, cas), Palalyba, Pacoraya, noia Brasilia comiza

Fonte: Louis Carres, Atlas geographicus Societatis Iesu. Paris. 1900.

Os jesuítas

Na primeira documentação jesuítica, que reflete o imaginário da época, “sertão” é qualquer lugar distante da costa e ainda não povoado pelos portugueses: em 1550 a definição aplica-se aos arredores da cidade de Salvador. Todavia, houve paralelamente a penetração lenta dos sertões intermediários, em entradas de reconhecimento missionário.

Já a expedição de Azpilcueta Navarro, entre 1553 e 1555, não era mais uma expedição de reconhecimento, mas uma entrada com o fim expresso de descobrir ouro. Igualmente, entre 1574 e 1575, houve outra expedição em busca de pedras preciosas, composta de 150 portugueses e 500 “soldados”, ou seja, índios guerreiros, que alcançou a região hoje conhecida como chapada diamantina, onde se pensava existir uma fabulosa “Serra das Esmeraldas”. Nesta expedição participou o mameluco Tomacaúna, o mesmo que, poucos anos mais tarde, seria envolvido no movimento da “Santidade de Jaguaripe” e prestaria depoimento frente à Inquisição no final do século, (cf. Vainfas, 1995: 145ss.).

Aqui também os resultados foram escassos em termos de achados em pedras preciosas, mas os padres conseguiram batizar “500 almas inocentes”, o que fez com que eles continuassem as expedições às esmeraldas, à sua custa, em busca de índios. Um alvará de 1636 concederia aos padres licença régia de fazer o descobrimento das esmeraldas (Leite, 1938-50, I: 172ss).

Várias entradas foram assim organizadas pela companhia, obtendo o resultado imediato do descimento de índios. Por exemplo, a entrada no sertão de Arabó ou Orobó (1575-1576), de onde desceram 20.000 almas para as aldeias dos Portugueses, da qual falam Anchieta no *Discurso das Aldeias* e Pero Rodrigues na carta de 1 de maio de 1597, e a entrada aos Montes Rari ou Arari (Araripe), descrita na carta ânua de 1581 (cf. o capítulo 6)

A Carta ânua de 1591 cita ainda outra entrada. Vale a pena transcrever um trecho do documento, pois é paradigmático de muitas outras cartas: a descrição da região, o sofrimento dos padres, a consolação de subtrair almas inocentes ao “inimigo do gênero humano”:

No meio do continente há uma região que na língua brasílica se chama Rari. Os habitantes desta região, por meio de uma delegação, pediram ao Padre Provincial para que *mandasse* alguns dos nossos para semear a fé cristã naquelas aldeias. Foram mandados três dos nossos, dos quais dois sacerdotes; ao mesmo tempo se pediu a eles para persuadir os indígenas a descer para lugares mais próximos dos Lusitanos e se dirigissem a nós o quanto antes. Com efeito, aprendi pela experiência e pelo longo costume que as coisas cristãs não podem ser bem cuidadas a não ser no mesmo lugar onde moram os Neófitos, onde estejam submetidos ao poder e à autoridade dos Lusitanos. Os nossos suportaram os incômodos da viagem, cheia de trabalho e aborrecimento. Mediram uma distância de duzentas léguas, numa região de enormes desertos, totalmente sem água, cortada por vales estreitos por causa dos rapidíssimos rios, encontraram homens selvagens, que nem têm aldeias e nem cultivam mas vivem dispersos nos matos, à maneira das feras, não raramente escaparam de violências e emboscadas pela benevolência de Deus. Finalmente, sujos e magros, chegaram ao lugar desejado. É maravilhoso com quanto amor foram recebidos pelos índios que os tinham chamado. Logo que conseguiram respirar depois dos incômodos da viagem, logo purificaram (=batizaram) todas as aldeias, fizeram sermões, levaram os espíritos para a piedade, imbuindo-os da noção de vida eterna. Finalmente, tratou-se com os principais das aldeias, para que fizessem a viagem até nós com todos os seus. Abandonado o amor pela pátria em que foram criados, aquela multidão de homens, com mulheres e filhos e aquelas poucas coisas, se pôs num caminho com certeza cheio de perigos. Frente à partida, o inimigo do gênero humano não fez nada para dissuadir de tão saudável resolução aqueles homens que já estavam fortificados pela graça do espírito santo. Até que enfim, conduzidos pelos nossos, chegaram incólumes nestas aldeias cristãs, recebidos por todos com grande consolação. Assim terminou a trabalhosa missão aos Rari.⁹⁶ (Marçal Belliarte, *Notationes annuae prov bras Anni 1590. ARSI, Bras. 15, f. 365*)

⁹⁶ *"In medio continente Regio est qua brasilico idiomate Rari nuncupatur. Huius regionis oppidani transmissa legatione a Patre Provinciali frequenter petiere, ut ad se aliquos e nostris mitteret, qui christianam fidem in illis oppidis disseminarent. Destinati ad hanc expeditionem sunt tres, in quibus sacerdotes duo: simulque ipsis iniunctum, persuaderent Ethnici ut propius solum verterent et ad nos quam primum commearent. Experimento enim, longoque rerum usu didicim(?) rem christiana probe curari non posse, nisi eo loco Neophiti habitent, ubi Lusitanorum imperio, ditionique subdantur. Res esset negotii taediique plena (exantlatis?) a nostris in hoc itinere labores recensere: nam praeter cantum (sic) emensum pedibus iter (ad ducentas enim leucas totum excurrit) asperrimae saepe solitudines occurrerent, aqua omino destitutae, angustos vallium flexus ob rapidissima latissimaque flumina, fere impervios traiecerunt, sylvestrium hominum, qui neque pagos habeant, neque coetus colant, sed per silvas bestiarum more dispersi vacantes, saevitiam insidiasque non raro Dei benignitate evaserunt, ac tandem paedore, macieque confecti optatum diu locum temuerunt. Mirum quanta benevolentiae significatione ab Indis, a quibus evocati fuerant, sint accepti. Ubi primum nostris ab itineris laboribusque respirare datum est, confestim oppida omnia lustrarunt, coactu concione de religione verba faciunt, animos ad pietatem accedunt, et aeternae vitae cognitione imbuunt. Actum est ultimo cum ipsis oppidorum Dynastis, ut iter ad nos cum suis popularibus arriperent. Abiecto igitur propriae patriae, in qua educati et emutriti fuerant, amore, tota ea hominum*

O catálogo de 1590-1598 menciona os nomes dos missionários que foram nas “missões volantes” aos Amoipira (os Tupi da margem esquerda do São Francisco) e aos “montes Arari”. Transcrevo parte do catálogo, para mostrar que as qualidades exigidas nas entradas eram uma boa oratória e o conhecimento da língua:

“Missão aos Amoipira: Pe João Alvares, de Pernambuco, diocese da Bahia, 38 anos, perito há muitos anos no convívio com os índios. Pedro Castilho, do Espírito Santo, diocese do Rio de Janeiro, 26 anos. Conhece a língua brasílica (...) Outra missão aos Arari: Pe Affonso Gago, superior, de Pernambuco, diocese da Bahia, 39 anos, conhece a língua brasílica. Morou muito tempo em aldeia. Orador, Emanuel Correia, de Angra, 45 anos...”⁹⁷
(Primus catalogus sociorum qui in Brasilia vivunt, missus per patrem Fernandum Cardim, Procuratore. Anno 1598. ARSI, Bras, 5. f. 38v).

Para os Jesuítas como para as outras ordens missionárias, o movimento de penetração no sertão do nordeste sofreu uma parada durante a ocupação holandesa, para recomeçar logo depois da saída dos flamengos. Desta vez, esta não visava mais o descimento, que tinha sido até então a razão principal das entradas, mas a cristianização e a assistência ao gentio: surgiram assim as aldeias nos sertões.

O movimento missionário tomava como ponto de partida os colégios maiores, bases da evangelização, com sua coroa de aldeias de apoio. Na região que nos interessa, as bases missionárias foram os colégios de Bahia e de Pernambuco. Da Bahia, os padres subiram todos os rios que deságuam no recôncavo, e já em 1596, por causa dos piratas que impediam o acesso ao mar, foram realizadas as primeiras viagens entre Bahia e Pernambuco por terra. Lugares ricos de almas a serem convertidas eram o Rio São Francisco e as serras do Arabó e dos Kariris. Pelo São

multitudo cum uxoribus et liberis, tenuique re familiari, viae se ad certissima pericula committit. Ante profectionem tamen nullum non movit lapidem humani generis hostis, quo homines a tam salubri consilio deterreret, in sententia nihilominus perstitere, utpote quos iam spiritus sancti gratia obfirmarat, tandemque post multa discrimina incolumes a nostris deducti in haec Christianorum oppida penetrarunt, comuniquae omnium gratulatione sunt excepti. Talem habuit exitum laboriosa ad Rari missio.”

⁹⁷ *“Missio ad Moypiras: Pater Johannes Alurz superior ex Pernambuco dioecesis Baiensis annorum 38. Versatu’ iam multos annos in connessione Indorum. Petrus Castilho ex Spü Sancto dioecesis Ianuariensis annorum 26. Scit Brasilice. ...*

Missio alia ad Arari: Pater Alfonsus Gago superior ex Pernambuco dioecesis Baiensis annorum 39. Scit Brasilice. In Indorum pagis diu commoratus est; Concionator.; Emmanuel Correa ex Angra civit.e annorum 45.”

Francisco foi aberto, no século XVII, o caminho para o sertão do Piauí (o caminho das boiadas) e, através deste último, para o Maranhão e Serra de Ibiapaba, no Ceará.

O *Sexennium Litterarum* relata a entrada no sertão das “Jacuabinas” de dois sacerdotes e 110 índios aldeados, em 1656. A entrada, que originariamente tinha o objetivo de alcançar os Amoipira “para além das cabiceiras do São Francisco”, não chegou até eles, pois no caminho foram encontrados os Payayá e outros gupos “tapuya”, pelos quais os sertões das Jacobinas eram densamente povoados:

“Precisava alcançar os montes que chamam Jacuabinas, que se estendem 40 memoráveis léguas para o norte, habitados por uma multidão de Brasilianos da nação dos Tapuyas, divididos em 80 aldeias espalhadas nos vales.”⁹⁸ (*Sexennium litterarum* 1651-1657. *ARSI*, Bras. 9, f.16v.)

Entre os últimos anos da década de 1660 e o final do século, foram fundadas as aldeias jesuíticas na região sertaneja, concentrando-se basicamente na região do baixo-médio São Francisco (com vários aldeamentos juntos aos capuchinhos) e a área da bacia do rio Itapicuru e sertão das Jacobinas. A coincidência com o período de maior recrudescência da “Guerra dos Bárbaros” é evidente: os jesuítas foram um elemento essencial naquele plano do governo que previa por um lado a construção de uma “barreira” de aldeias de “índios mansos” e, por outro, o controle – através dos descimentos e dos aldeamentos – dos “Tapuia” pacificados. Com efeito, além da região mencionada, foram fundados aldeamentos, como vimos, nos sertões mais longínquos do Açú, do Apodi e da Serra de Ibiapaba.

Já vimos as informações dos padres Jacobo Rolando e João de Barros sobre os índios “Tocós”, “Sapoiás” e “Paiaiaís”, “Moritizes”, “Separenhenupãs”, “Borcás” e “Cuparans”: índios “de corso”, de diferentes culturas, alguns agricultores, outros caçadores, que os padres reuniram nas aldeias na segunda metade do século XVII.

No interior da Companhia, como vimos, sempre houve um conflito entre as duas “almas” missionárias: a que defendia os aldeamentos no sertão e a que achava mais rentável, em termos espirituais mas não só, o descimento. A carta do padre João de Barros ao Padre Comissário Antão Gonçalves, escrita em setembro de 1667 da Aldeia de S. Francisco Xavier de Jacobina, a primeira do sertão, fornece um quadro

⁹⁸ “*Comendere oportebat ad montes quos Jacuabinas vulgo appellant, ob longitudinem, qua ad Septentrionem per 40 leucas protenduntur memorabiles, tunc et propter multitudinem Brasilianos (sic) natione Tapuyarum, qui interfusus vallibus, in 80 pagos divisi habitant.*”

deste debate, do qual a carta de Jacobo Rolando, transcrita no capítulo 2, representa o ponto mais alto. A carta, “Sobre os frutos colectados na missão dos Tapuyas pelo Padre Rolando”, é uma defesa apaixonada das aldeias do sertão, e da obra dos missionários “de campo”, contra os “de colégio”:

“...por que entendo, folgaria V.R. de me ouvir fallar das cousas deste Certão, o fatto por estas regras com muita brevidade, pella subita resolução de nao dar lugar a ser extenso como quisera mas, o que nesta faltar pode V.R. saber do P.e [Rolando] porque nestas materias o meu sentir he o seu, porque ambos vimos mesmo com os olhos, e quasi apalpamos com as mãos, m.^{to} defferente de que no Coll.^o se pratica.

O Emq. principal.te ha de aver debates neste Coll.o he sobre fazer Aldeias neste Certão; ja escrevi a V.R. Em outra ocasião, que podia e devia ser assim, porque deixando as outras razões, que naquella aponte, euã dellas deve faser muita força, que he o aver coração quando for necessario; o cazo presente o mostra, pois sem estundo (sic), deprendio esse Tapuya que atemorizava a todos desta Aldeia, que cordialmente nos amão, e deseção em tudo faser avontade, deixando por amor de nos cousas que parecem (?), como são o beber vinhos azedos cõ q. se embebedam, não cumdescender cõ alguã molher mã q. os incita. (...) e pedindonos que vamos lá formando queixas das nossas demoras não sei que rasão pode aver em contrario salvo a falta de sogeitos p.^a esta missão (...). Se requer, digo, sejam verdadeiramente Apostolicos; eu, não porque tenha prestimo mas porque já estava nestas bandas, cõ o P.^e Jacobo e algum mais, poderemos acudir a este gentio, emq.^{to} não aver sojeitos q. se sacrifique a Deus (...). Entre tanto servirá o P. Jacobo de testemunho, q. se quizer falar tem não pouco que referir, de m.^{ta} consolação aos zellosos, deq. Se fação missões; eq. belas se podem aqui fazer com menos trabalho ao mais interior deste Certão! P.^e Commissario, Em poucos annos não averã já Gentios”.(Carta do P. João de Barros ao Pe. Comissário Antão Gonçalves 11/9/1667. *ARSI*, Bras. 3 (2), f. 51).

Já vimos todo esse debate no capítulo 2. Aqui basta dizer que havia razões objetivas para o partido dos Colégios não querer as aldeias do sertão: eram os atritos freqüentes com Garcia d'Ávila, da casa da Torre, pai daquele Francisco Dias d'Ávila que foi o grande inimigo das missões capuchinhas, e jesuíticas também. Em terra de Garcia d'Ávila estavam todas aquelas que já a partir dos anos 70 dos seiscentos passaram a ser chamadas “As Missões dos Kariris”.

Os “*pugi Tapuyarum*” começaram a aparecer nos catálogos só a partir de 1679. Pelas cartas do padre Jacobo Rolando, sabemos que em 1669 havia as seguintes aldeias: Aldeia dos “Boimés”, no Itapicuru; Aldeia dos “Coimbés”, em Maraçacará (sic); Aldeia dos “Mungurus”, em Jurumuabo (Jeremoabo). Além de S. Francisco Xavier, mencionada, o padre Rolando escreveu suas cartas inflamadas também das

aldeias de Santo Inácio e Santa Cruz, sem dar indicações mais específicas, e da aldeias de Santa Teresa dos Quiriris, em Canabrava: todas, menos a última, em terras de Garcia D'Ávila. Sucessivamente, se formaram a aldeia de Nossa Senhora da Conceição de Natuba e a aldeia da Ascensão do Saco dos Morcegos (a futura Mirandela).

Em março de 1669, as residências e igrejas de algumas aldeias (Itapicuru, Jurumuabo e dos Caibés) foram destruídas por Garcia D'Ávila, ao que parece, porque Jacobo Rolando tinha pedido três léguas de terra para os índios. O código Bras. 3 (2) do *ARSI*, o das *Eppistolae Brasilienses* (1661-1695) traz a documentação completa da *querelle* que seguiu o episódio, em setembro de 1669: Jacobo Rolando e João de Barros, fundadores e defensores das aldeias, quiseram levar a questão ao Tribunal, já que se tratava de destruição de igrejas; na questão foi envolvido também Simão de Vasconcellos, que tomou o partido dos padres “sertanejos”.⁹⁹

O Reitor do Colégio da Bahia, padre Antônio Forte, aceitou uma conciliação com a Casa da Torre, através da intermediação de padre Antônio Pereira, tio de Garcia d'Ávila e sacerdote da Casa. O *Discurso do P. Forte sobre as aldeias destruídas*, de Setembro de 1669, explica em treze parágrafos as razões pelas quais é aconselhável não levar em frente a denúncia (Bras 3 (2): ff. 94-94v). Curiosamente, a letra desta carta é do próprio padre Rolando, cuja insatisfação é claramente expressa no título “Arrazoado do padre Antônio Forte contra os missionários”. Logo depois, às ff. 96 e 97, uma longa carta de Simão de Vasconcellos defende o Padre Rolando contra a composição amigável com a casa da Torre. Mais adiante, há uma carta do padre Valentim Estancel ao Padre Geral, de 12/11/1669, a favor do padre Rolando e da missão dos “Tapuia”. Trata-se de testemunhas daquela longa disputa entre as duas almas dos jesuítas, que aparecerá também no conflito entre Vieira e Andreoni, mais tarde.

De qualquer maneira o espírito de Jacobo Rolando continuou intacto, se pensarmos na carta de 28/7/1679, em que se fala da “tragédia da missão dos Kiriri.

⁹⁹ Carta de P. Vasconcellos ao P. Geral João Paulo Oliva de 13/8/1669 (anunciando a destruição); Carta do P. Jacobo Rolando ao P. Geral Oliva de 7/9/1669 (assinam também Vasconcellos e Gaspar Álvares); Juramento de P. João de Barros, do P. Jacobo Rolando, do P. Simão de Vasconcellos (desta última a letra é do padre Rolando), sobre as aldeias destruídas (Bras. 3 (2), ff. 86; 89-89v; 90-93v).

Injustiça dos portugueses. Benevolência do novo Governador. Imbecilidade do Reitor.”¹⁰⁰ Em 1684 saiu do Brasil para São Tomé e João de Barros passou às missões dos Rodelas. Pelas cartas e catálogos sucessivos a esta data, vimos que as aldeias destruídas não se reconstituíram mais, mas as outras continuaram.

A situação das “aldeias dos Kariri” no final da década de 80 é descrita em duas cartas de 1689, a primeira é de Antônio Vieira, provincial na época, a segunda de Jacobo Cocleo, visitador. O assunto é o mesmo; transcrevo portanto apenas a de Vieira que, entre outras coisas, aponta para o problema da falta de conhecimento da língua dos “bárbaros” e da confusão que isto pode engendrar entre os próprio índios na catequese:

“Sessenta léguas desta cidade temos quatro missões de índios, não vulgares, ou gerais, como dizem os línguas, mas Tapuya, quer dizer Bárbaros, muito diferentes e de língua difícil, chamados Quiriri. O padre Aloysio Mamiani, que desconhece a língua¹⁰¹, com um sócio, escolheu a primeira; a segunda Matheus Falleto, a terceira José Coelho, experto da língua, sem sócio, e na quarta há o padre Nicolau Siqueira, que não conhece a língua, mas tem um sócio que ensina os mistérios da fé e funciona como intérprete. Desta aldeia foi tentada uma mudança, principalmente por causa da falta de água, que era tirada de um lago, suja e salgada, com grande perigo para a saúde. Mas os Bárbaros era contra, e também o arcebispo, de acordo com o governador, conforme parecer do conselho das missões. Pela divina bondade do Agricultor foi encontrada uma fonte limpidíssima, nunca antes encontrada, de boa água de manancial, e o medo cessou.

A uma distância dupla, ou seja, cento e vinte léguas, encontra-se uma outra aldeia de bárbaros de língua difícil: os Acaraz. Aqui trabalha o incansável ministro do Evangelho João de Barros, grande conhecedor da língua, levando-os para o curral de Cristo com trabalho contínuo, suportando incômodos e durezas. Adoeceu gravemente e, voltando o sócio, foi deixado só. (...).

¹⁰⁰ O catálogo de 1679 assim o define: *Ingenio optimo, judicio bono, prudentia mediocri, in Latinitate optime profecit. Bene autem Philosophia ac Theologia, et lingua Chiririorum. Cholericus (Cathalogus 2.^{us} Sociorum qui in Brasilia vivunt. Missus ad RPNG. anno 1679. ARSI, Bras5(2). F. 53.)* Inflamado pelo “*sacer zelus*” para a missão dos Tapuia, o padre Rolando não aceitava a disciplina imposta pelo padre provincial e por Roma. Prova disto é a apaixonada defesa das missões, contra a opinião do padre provincial e de uma parte da companhia, que queriam deslocar os indígenas para aldeias mais próximas do litoral. O fim do padre Rolando é misterioso: Serafim Leite informa que “passou” a São Tomé em 1684. Não encontrei menção dele no “*Menologium*” jesuítico, o que poderia fazer pensar numa saída da ordem depois da passagem para São Tomé.

¹⁰¹ Mamiani, que em 1689 desconhecia a língua kariri, é autor do *Catecismo* e da *Arte da gramática da língua brasílica da Naçam kariri*, publicados respectivamente em 1698 e 1699.

Aumenta em mim a esperança com a chegada do Rio de Janeiro do Religiosíssimo padre Jacobo Cocleo, antigo co-fundador destas missões e peritíssimo em muitas línguas (...) Estou mandando ele como visitador em todas estas missões, para que observe e, onde for necessário, devolva a observância religiosa e o modo de viver dos nossos religiosos e prescreva a forma certa de instruir os índios, pelo que possa sua longa experiência. Será uma ótima ocasião, há muito desejada, de consultar e concordar diversas versões de sua língua, que os nossos usam aí para levar a fé e ensinar orações, para que todos falemos e saibamos a mesma, e para evitar confusão entre os próprios índios.”¹⁰² (Carta do P. Antonio Vieira ao P. Geral Tirso González, Bahia, 27/6/1689. ARSI, Bras. 3 (2), f. 267v).

A carta ânua de 1690-91 fornece o número de habitantes das aldeias de Canabrava e Natuba:

“A este Coll.º pertencem as missões de assistencia dentro do Sertão da Bahia nas Aldeias dos Indios Tapuyas, q. hoje são as mais numerosas, da Nação Kiririzes, de lingua mui difficultosa: a saber a de Cannabrava, distante sesenta legoas da Bahia, q. hoje consta quasi (sic) de oitocentas almas, e mais de setecentas são baptizadas, a da Natuba quasi quinhentas...” (Relação sumaria do que obrarao’ ... ARSI, Bras, 9, f. 375).

A Aldeia de Nossa Senhora da Conceição de Natuba, fundada por Jacobo Rolando, foi administrada em seguida por Mateus Falleto que, numa carta de 1682, falava da rudeza e da pouca docilidade dos 500 índios que assistia. O mais destacado

¹⁰² “*Intra sexaginta leuca ab hac civitate habemus quatuor missiones Indorum non vulgaris, seu generalis, ut aiunt Linguae, sed Tapuyarum hoc est Barbarorum longe diversi atque difficilimi idiomatis nomine Quiririz. Primam excolit Pater Aloysius Mamiani gnarus linguae cum socius sacerdote: secundam P. Mattheus Falleto tertiam P. Joseph Coelho, uterque linguam callet et socium habent non sacerdotem. Quartam P. Nicolaus Siqueira linguae ignarus, sed socius non sacerdos in ea non mediocriter proventus fidei mysteria docet, et agit interpretem. Huius pagi mutatio tentata est praecipua ex aquae defectu, ea enim utebantur ex lacu collecta, imunda et salsa, magno nostrorum insanitate detrimento. Renuentibus tamen Barbaris, et iudicante Archiepiscopo, simul Governatore, de consilio consultorum super missiones non cogendo ad transmigrationem, divina bonitate agricolis suis providente, inventus est fons nunca antea notus limpidissima et abundantis aqua e vivo saxo manantis, quo necssitas illa, horror, et nocumenti metu cessavit. Itinere duplo longiori, hoc est, centum et viginti leucarum distat missio aliorum Barbarorum difficiliori ad hac linguae nomine Aecaraz. Hic indefessus evangelij minister Pater Ioannes Barros Linguae peritissimus, ex continuo labore illos trahendi et congregandi ad caulas Ecclesiae, docendique ruditatem et duritiem tolerandi, in aegritudinem (?) insanabilem incidit, socioque sacerdote necessario recedente, solus relictus est. Auget mihi magnopere hanc spem oportunus adventus ex flumine januaris Religiosissimi et humanissimi patris Jacobi Coclei antiqui confuntadoris istarum missionum, et multarum linguarum thesauris ditissimi (...) Mittendus igitur est a me omnium harum missionum Visitator Pater Coclaeus, ut nostrorum religiosam observantia et modum vivendi inspiciat, et ubi oportuerit, restituat, veramque Barbarorum instruendorum formam pro longa qua posset experientia praescribat. Optimaque nunc erit occasio, et oportunitas, quae diu desiderata est, consultandi, et concordandi diversas versiones ejusdem linguae, quibus in tradendi fidei m(...)erijis, et docendo orationibus nostri ibi utuntur, ut idem dicamus, et sapiamus omnes, , eviteturque inter Indos ipsos confusis.”*

missionário de Natuba foi o padre Antônio de Andrade, que em 1717 fez uma representação a El-Rei para que se demarcassem as terras dos índios, conforme a lei de 23 de novembro de 1700 (o “Alvará – sobre a medição da légua de terras para as aldeias”). O sesmeiro envolvido era Gaspar Carvalho da Cunha. A provisão régia não se cumpriu: em 1730, o rei mandava cumpri-la novamente ao conde de Sabugosa (DH, v. 64 e 327). Natuba recebeu o nome de Vila de Soure pela lei de 1758.

A aldeia de S. Teresa dos Quiriris em Canabrava, fundada em 1667 por Rolando e João de Barros e não destruída por não se encontrar em terras de Garcia d’Ávila, ficou conhecida pelos acontecimentos bélicos que nela se realizaram e que foram relatados por Martinho de Nantes. Uma “guerra justa”, decretada pelo governador depois de um ataque de que os portugueses tinham “exagerado o agravo”, muitos Kariri da região foram escravizados. Os capuchinhos e os jesuítas conseguiram convencer o governador a libertar os presos, para serem aldeados e catequizados justamente em Canabrava.

O missionário da aldeia foi Jacques Cockle, cujo nome foi latinizado em Jacobus Cocleus e aportuguezado em Jacobo Cocleo, que aí se encontrava já em 1672. Devemos a este missionário as mais interessantes descrições da “festa do *Variquidzã*” (ver adiante). Os 900 índios dos quais fala a carta ânua de 1690 não se mantiveram estáveis pelo “caráter andejo” dos Kariri (Leite, 1938-50, V: 290). Eram 470 quando, em 1758, a aldeia recebeu o nome de Vila de Pombal.

“Tapuia” instáveis eram também aqueles que moravam na aldeia da Ascensão do Saco dos Morcegos, a mais setentrional dos Kariri, junto a Maraçacará (= Massacará). Esta encontrava-se numa região seca e os índios não ficavam nela estavelmente, mas apenas seis meses ao ano. Nos outros seis, eles metiam-se pelos matos, em busca de água “morrendo lá crianças e catecúmenos sem baptismo, e os baptizados tornando tão gentio como antes”, como diz Vieira, na carta em que, enquanto Visitador Geral, mostrava-se favorável, assim como os padres assistentes das outras aldeias, à transferência da missão, em 1691. Isto explica alguns comentários dos missionários sobre os Kariri como “fugiões”. Na *Annua Littera* de 1729, Marcos de Tavora comenta:

“O padre João Moreira (...) tinha administrado de bom grado, durante anos, as mais afastadas aldeias dos índios que se chamam kiriri, e que não poucos recusam por causa da penúria de tudo, onde não uma vez só ficou

sem companheiro (...). Então, ele sempre teve os Kiriri, um gênero de homens que fogem dos outros, para ouvi-lo, e cultivou perfeitamente seu idioma, para se aplicar melhor à cura das almas (...).¹⁰³ (Marcos de Tavora, *Annuae Litterae Prov. Brasilicae. Anno 1729. ARSI, Bras. 10 (2), f. 311v*)

Também nas cartas oficiais se fala frequentemente da necessidade de restituir às suas aldeias os índios que andam fora delas. Na *Ordem dada pelo Governador Geral ao Padre Provincial da Companhia de Jesus para se recolherem os Índios que andão fora de suas Aldeias*, se lê:

“se me representou que algumas vezes lhe fizeram queixa os P.es Superiores das res Missões do Tapuyas Guiriris q. alguns Índios se ausentavão de suas Aldeias p. outras Aldeias do Gentio da mesma nação: a saber a do Sum, do Fernando, do Tucano, do Massacurá, de Sergipe d'ElRei, da Pacatiba, e p.a a da Cachoeira, sendo muitos já baptizados e casados, deixando suas legitimas mulheres e tomando outras gentias¹⁰⁴, com grande detrimento de suas almas, escandalo da Nossa Santa Fé e perturbação das ditas novas christandades, e convém q. os ditos Índios christãos da Administração dos Religiosos da Comp.ia se conservem nas suas Aldeias nas formas das ordens d'El Rei meu Snr. Ordeno aos Capitães dos dito dstrictos a q.em esta for apresentada e seus Officiaes, redusão as suas Aldeias todos os Índios q. se acharem fora dellas, e os entreguem logo, intimando esta ordem aos capitães das Aldeias dos Gentios q. os não consintão nas ditas aldeias com pena de serem castigados na forma que parecer conveniente. Bahia, 24 de janeiro de 1685. O Marquez.” (*ordem dada...* BN, , códice II-33,28,11 – Manuscrito 512-12).

Voltando ao pedido dos missionários para mudar a aldeia de Saco, de 1691, a Junta das Missões manifestou-se contra, com o único voto a favor de Vieira. A aldeia ficou. Elevada à vila em 1758, recebeu o nome de Mirandela.

A carta anual de 1693, assinada por Manuel Corrêa mas com a letra de Andreoni, apresenta a seguinte situação, interessante para entender a proporção entre jesuítas no colégio e nas missões:

“ Na província do Brasil há 279 sócios, dos quais 124 sacerdotes, 64 professores, 69 coadjutores, 22 professores novícios, 2 coadjutores novícios. No colégio da Bahia, além dos citados novícios, estão 33 sacerdotes, 37 professores, 24 coadjutores. Dos sacerdotes, três ensinam teologia

¹⁰³ “P. Johannes Moreira (...) remotiores indorum pagos, quibus nomen Kiririziis, quosque propter reru' penuriam non pauci fugiunt, per annos plurius libentissime gubernaverat, ubi non semel degit absque socio (...) . Kiririzios ergo, genus hominum coeteroquin fugitivu', sibi semper audientes habuit.”

¹⁰⁴ A questão da saída das aldeias de homens kariri batizados e casados, para casarem com mulheres “pagãs”, é também uma das queixas de Bernardo de Nantes.

especulativa, um teologia moral. Um sacerdote ensina letras, dois professores gramática e um coadjutor ensina às crianças. Pertencem a este colégio, que é o maior da província, treze missões, em parte situadas nas aldeias de índios mansos, em parte nos matos dos Tapuia, ainda Bárbaros. São elas: Camamu, Serinhaem, Ilhéus, a do Socó e outras nas aldeias do Espírito Santo. Também, duas perto de Porto Seguro, outra no Espírito Santo, outra em São João. Como também, em Canabrava, Natuba, Saco e Jerú, e duas iguais dos Oacará e Procá, junto às Rodelas”¹⁰⁵ (M. Correia *Annuae Litterae ex Brasilia Anno 1693. ARSI, Bras. 9. F. 379*)

O catálogo de 1694 (Bras. 5(2), f. 149) mostra nos “*pagi Tapuyarum*” os mesmos jesuítas dos quais falava Vieira em 1689:

“In Pago Cannabrava

P. Joseph Coelho superior

P. Johannes Pesoas socius

In Pago Anatubae

P. Antonius de Barros superior

P. Johannes Matthaeus Falleto socius

In Pago Sacci

P. Emmanuel Ribeiro superior

P. Johannes Baptista Beagle socius

In Pago Juruensi

P. Aloysius Maria Mammianus superior

P. Michael Pinto socius”

Na Relação das Missões da Bahia e Pernambuco Para a Junta das missões, de 1702 (Bras. Bras10 (1): f. 25), a situação é a seguinte:

“Tapuyas do Certão da Bahia

Na Aldea de Natuba paixão de 600

Na Aldea do Saco paixão de 700

¹⁰⁵ “*Surzi in Brasilica provincia socii 279, ex his sacerdotes 124, scholastici 64, coadjutores 69, novitii scholastici 22, coadjutores 2. Degunt in Collegio Bahyensi praeter enumeratos novitios, sacerdotes 33, scholastici 37, coadjutores 24 e sacerdotibus tres theologiam speculativam docent, unus morale. Docet item sacerdos humanitatem: duo scholastici grammaticam, et coadjutos pueros elementares informat. Pertinet ad hoc collegium, quod est Provinciae maximum, missiones tredecim, seu doctrinae; partim in pagis indorum mansuetorum sitae, partim in sylvis Tapuyarum adhuc Barbarorum locatae. Hae autem sunt Camamuensis, Serinhaensis, Ilheorum, Socosiorum, et vicina in pagos Spiritus Sancti. Duae etiam apud Portum Securum; Altera Spiritus Sancti, Altera S. Johannis. Item in Cannabrava, Anatubae, Sacco et Juru: et geminae apud Rodellas Oacharasiorum et Procasiarum”*

Na Aldeia de Cannabrava quasi	800
Na Aldeia do Jurú ¹⁰⁶ paixão de	400
São os que pertem (sic) à Bahia	4850”

As “Aldeias dos Quiriris” a caminho do sertão foram úteis como descanso para quem passava para as do S. Francisco, para as boiadas que vinham do Piauí e do S. Francisco (Joazeiro). Destas aldeias provinham, como vimos, a maior parte dos índios requisitados para as frequentes expedições contra os “Tapuias bravos” na guerra dos Bárbaros.

O mesmo problema das missões das Jacobinas, o da posse das terras, atrapalhou a outra atividade de missão desdobrada para o norte: a das Missões dos Rodelas. O fundador foi o padre João de Barros, que falava já em 1669 numa aldeia de Sorobeba (ou Zorobébé ou Sorobébé), com a qual estava em contato. Em 1683 tornou-se Superior da Aldeia de Santa Teresa, e iniciou as relações com o São Francisco, fundando as aldeias dos Aracás e Procás. A carta do padre Alexandre de Gusmão, de junho de 1687, fala em seis aldeias de “Tapuia”:

“Tendo recebido de Carlos de Noyelle mandado para edificar quantas mais missões fosse possível, instituí mais duas entre os Cariris e os Aracás, e comecei também uma entre os Caruru. Acrescentadas às que foram instituídas pelos meus antecessores, fazem no total 6 missões dos Tapuia.”¹⁰⁷
(Carta do pe. Alexandre de Gusmão, Bahia, 4/6/1687 ARSI, Bras. 3 (2), f. 234)

A carta anual de 1690-91 dá notícia das cinco missões “de outra casta de Tapuya no sertão alto do Rio São Francisco, e ao presente são tres mil e novecentas almas” (“Relação sumaria do que obrarao”...ARSI, Bras, 9, f. 375). A carta anual de 1604, declara que

“foi aumentada a nova missão do rio São Francisco, e para fixar Oacarases e Procases, e já quatro religiosos das sete aldeias dos Tapuyas, e

¹⁰⁶ A aldeia de Jerú é considerada parte das aldeias das Jacobinas, mas encontra-se em Sergipe d’ElRey.

¹⁰⁷ “Cum a p. n. carolo de noyelle saepius in mandatis haberem ut missiones, quam plurimam possem, erigerem, idcirco missiones tapuyarum duas erexi ex charirisiis, et ex acharasibus unam. inchoavi autem pagum ex carurusiis, quibus adjunctis, quae ab antecessoribus mei institutae sunt, iam sex missiones tapuyarum numerantur”

os tiram da natural barbárie para os costumes humanos”¹⁰⁸ (Alexandre de Gusmão, *Annuae Litterae ex Provincia Brasilica Romam missa Anno 1694*. ARSI, Bras, 9, f. 404)

O catálogo de 1694 fala nos padres assistindo estavelmente em duas missões de “Tapuia” e visitando outras três:

“Na aldeia dos Rodelas: P. Agostinho Corrêia, superior; Felipe Bourel, sócio. Na aldeias dos Oacarazes: P. Francisco Inácio, superior; P. João Guinzel, sócio; o irmão Gabriel da Costa trabalha aprendendo a língua. Esses padres visitam mais três aldeias”¹⁰⁹ (*Cathalogus tertius ... ARSI, Bras. 5 (2): f. 144*)

Em documentos de 1696 aparece o nome das diversas aldeias (Rodelas, Curumambá, Acará, Zorobabé, aldeia de índios Caruru) e justamente no ano de 1696 se deu a segunda, definitiva expulsão dos jesuítas de suas missões, por obra dos curraleiros. Os protagonistas foram de novo membros da família d’Ávila: as “senhoras da Casa da Torre”: Catarina Fogaça, mãe de Leonor Pereira Marinho, mulher de Francisco Dias d’Ávila, na época falecido, e mãe de Garcia d’Ávila Pereira. O início do conflito é documentado numa carta ânua de Alexandre de Gusmão :

“ Na região do rio São Francisco foram vexados os padres missionários e os índios da aldeia de Caruru, pelos vizinhos criadores de gado, porque os padres se recusaram a ministrar os sacramentos aos indignos e públicos pecadores. Portanto, obrigados a procurar outro lugar para outras aldeias, onde poder quietamente servir a Deus, e à salvação dos índios reduzidos, da qual estavam incumbidos, foram indo e vindo duzentas léguas e mais, para pedir socorro aos donos das terras contra seus inimigos, que eram levados pela arrogância e não pela razão”¹¹⁰ (Carta do Pe Alexandre de Gusmão ao P. Geral Tirso Gonzales, Bahia, 5/5/1696. ARSI, Bras. 4, f. 9v.)

¹⁰⁸ “*Aucta ad flumen Santi Francisci nova Missio, ac statis pro Oacharasiis et Procasiis, iamque religiosi quatuor de septem Tapuyarum pagis sollicite agunt eosque ab ingenita barbarie ad humanos mores*”.

¹⁰⁹ “*In Pago ad Rodellas: P. Augustinus Correa superior; P. Philippus Bourel socius. In Pago Oacharasionum: P. Franciscus Ignatius superior; P. Johannes Guinzel socius; Frater Gabriel da Costa addiscendae linguae operam navat his Patribus alii tres Pagi visitantur.*”

¹¹⁰ “*Apud flumen S. Francisci vexati Patres missionarii, Indique in Pago Caruruensi versantes, à vicinis Bubuleis, eo quod ministrare sacramenta indignis noluerint, publice, et impune peccantibus. Coactique inde sedem movere, et alibi stationem quaerere, ubi quete possent deo inservire, Indorumque saluti à se reductorum incumbere frustra ducentarum, eoque amplius eundo, ac redeundo, leucarum itinere superato ad implorandum à soli dominis contra dversarios auxilium, audacia fretos, nullaque ratione vincendos*”

Segundo o relato dos padres, e também a opinião de Serafim Leite, as senhoras instrumentalizaram índios não aldeados para atacarem as missões e ameaçarem os catecúmenos e os padres. A história, que leva o significativo título de *“Relação da maneira com que se botaram os PP.es da Comp.ia de JUSUS fora das suas missões no Rio de São Francisco”* é contada numa carta assinada por Felipe Bourel, Superior das Missões dos Rodela, João Guincel e Antônio Ferreira, da aldeia de Zorobabé, Agostinho Corrêa e Manuel Ramos, da aldeia de Curumambá, Francisco Inácio, da aldeia de Acará. (Bras. 4, ff. 24v-25, traduzido em Leite, 1938-50, V: 301-303)

A Coroa ordenou uma devassa e mandou devolver as missões aos padres mas, pelo que se pode deduzir dos documentos, os inacianos não voltaram mais para as missões, que foram entregues aos capuchinhos franceses, até estes serem também expulsos. Como vimos, em 1702 os carmelitas e, em 1709, os capuchinhos italianos receberam as missões do São Francisco.

Por último, os documentos mencionam duas casas de missão, novas, em aldeias de índios, chamadas Curral dos Bois e Carurus, já a 100 léguas acima das cachoeiras. A atividade do rio dos Rodelas ficou em parte no rio Caraíba, em parte desceu na região da cachoeira de Paulo Afonso, na Missão e fazenda de Urubumiri e S. Brás, território de Alagoas, âmbito de Pernambuco, parte nas fazendas de Jaboaão, Sergipe, âmbito de Pernambuco. As atividades das aldeias de Caruru (mudada) e Curral dos Bois estavam ligadas às fazendas do Piauí, que se abriam na época com as doações de Domingos Afonso Sertão à Companhia de Jesus (Leite, 1938-50, V: 309).

A aldeia de Jeru (ou, Geru conforme outras grafias) fazia parte do grupo das aldeias dos Kariri do sertão das Jacobinas, o que mostra a substancial homogeneidade, geográfica e cultural, de toda a região em objeto. A aldeia ficava entre o Itamirim e o Rio Real e aparece já no catálogo de 1692. Atuaram nela os padres Luís Mamiani e João Baptista Beagel, e o irmão Manuel de Sampaio, estudante de língua kariri. Uma das obrigações coloniais de Jeru era fornecer índios de guerra. Em 1758 a aldeia recebeu o nome de Távora e depois de Tomar. Hoje mantém o nome de Geru (Vila de Geru). Foi nesta aldeia que Mamiani corrigiu e preparou para a imprensa a gramática e o catecismo kariri, a partir das anotações de João de Barros.

Em 1700, como vimos, foi fundada a aldeia de Apodi. No mesmo ano, da fusão de três diferentes aldeias indígenas, nasceu a grande aldeia missionária de Ibiapapa, a maior do nordeste, com dois mil habitantes. Desta fundação, fala a carta de João Pereira, de 1702:

“A longínqua missão à serra de Ibiapaba, além do Ceará grande, foi nobilitada com grande crescimento, trabalho e desempenho dos padres Ascêncio Gago e Emanuel Pedroso, que há varios anos moram e trabalham lá com os índios de bom grado. Com efeito, com a ajuda dos padres, foi feita a paz com os Tabajara, com que fazia-se guerra conforme seu costume, e também com as nações bárbaras vizinhas, pelas quais eram frequentemente atacados e provocados à guerra. Foram reunidos numa só os habitantes de três aldeias, para que os padres pudessem ensiná-los mais facilmente, e esta agora é a maior da região; foi construída uma grande igreja e uma casa para os Padres, e também as cabanas dos índios foram distribuídas de tal forma que possam ficar o tempo todo sob o olhar dos padres, ótima decisão para o bom governo dos índios e para que vivam vizinhos sujeitos, mais quietos e bem controlados. E para que os principais (*maiores*), abandonado o governo dos seus, não se rebelassem, a aldeia foi dividida em partes, e em cada posto (*statio*) foram dados capitães particulares a quem os índios, como antes, pertencem; o que foi feito de bom grado e até agora se manteve sem aquela perturbação.¹¹¹ (João Pereira, Carta ao Padre Geral, 26/6/1702. *ARSI*, Bras. 10, f. 27).

A partir desta missão, os padres fizeram várias entradas aos “Tapuia” em guerra contra os curraleiros, como testemunham as cartas de Andreoni (1704 e 1706).

A citada carta para a Junta das Missões, de 1702, nos oferece uma boa imagem da situação das missões dos sertões do Nordeste, onde à luta com os curraleiros acrescentava-se a presença dos soldados e paulistas envolvidos na “Guerra dos Bárbaros”:

¹¹¹ “*Missio ad remotiores Montes Ybiapabae, ultra Ceará Magnum, magnis quoque nobilitata est incrementis, studio ac industria Patrum Ascensi Gago et Em'anielis Pedrozo ab aliquot annis ibi inter indos com'orantium et libenti animo laborantium. Pax enim, ipsis suadentibus inita inter Tabayairos, qui horum iure com'issi sunt, vicinasque ac Barbaras Tapuyarum nationes, ex quibus assidue infestabantur, et provocabantur ad pugnam. Trium Pagorum incolae in unum, quo facilius a sacerdotibus doceri, atque instrui possint: isque nunc maior omnibus qui in provincia sunt; Pagis erectum capax templum, et Patrum domus, et distributa etiam Indorum tuguria, eo ordine ut omnia Missionariorum oculis pateant; optimo ad bonam Indorum gubernationem consilio et ad quietius inter subjectos, perspectos'q' vicinos vivendum. Et ne maiores, omissis suorum Regimine, in unum veluti caetum (inc.), conquererentur; in partes divisus est Pagus; singulisque stationibus singuli duces dati, quibus caeteri, ut antea, parterent: quod factum est animo libentissimo, et (huc usque?) absque illa perturbatione servatur.*”

“Nas aldeas novas de Assû, no territorio de Jaguaribe de Pernambuco muito padecerão os padres João Guinzel e Vicente Vieyra, não só nas assaltadas que derão aos seus indios Payakizes; mas muito mais dos vaqueiros, que em aldeandose em algum lugar os tapuyas, logo querem meter currais junto a elles, com notavel estorvo e insolencia, semos poder reprimir; instigando a outras nações peraque os dezenquietem, quando deverião como cristãos ajudar os padres pera os atrahirem e os affeçoarem a fé. Porem ficando no mesmo lugar o presidio dos paulistas, temos quem os defenda e livre de tantos sustos que grandemente impedem o serviço de Deos. O pp. Philippe Bourel e Manoel Dinis experimentão menos estorvo e perisso mais facilmente catequizão e poem em bom ordem aos barbaros. Os padres Ascenso Gago e Francisco de Araujo experimentão o fruto de seu trabalho na mayor aldea da Provincia, acima da Serra de Ybiapaba , alem do Ceará, formada de três outras aldeas menores, e bem repartida em seus cabos, para terem a todos contentes e unidos; e athe agora conservão a paz que fizerão com duas outras nações de tapuyas que nos annos passados bastantemente os inquietarão. (...)

Sequese o Rol dos Indios que assistem nas aldeas que correm por conta dos PP. da Comp.ia em todo o Brasil, que S.a Mag.de mandou em carta de 16 de abril se lhe remetesse deste mesmo anno de 1702 que pouco mais pouco menos são os seguintes

Pernambuco

Na Aldea de Goayurû serão athe	250
Nas Guarairas não passão de	300
No Urutagui pouco mais de	150
Na Lagoa do Podi do Assû passão de	1000
Na cabeceiras de Jaguaribe passão de	1000
Na serra de Ybiapaba onde se unirão tres aldeas em hu'a passão de	4000
São os de Pernambuco ao menos	6700

(...)

As duas Aldeas no Assû, a saber, a de Jaguaribe e a da lagoa do Podi são novas e não se bautizando e doutrinando os que não são bautizados em bom principio. Os das Aldeas unidas da Serra de Ibiapaba são quase todos bautizados, de lingua geral, e domestico, e alem destes vizitão os padres huas nações de Tapuyas e os vão afeiçoando e persuademilhes que deixaem o corso e se adeem pera serem também doutrinados.

Os do Assû e os Kiriris do Certão da Bahia e os Payayás são Tapuyas de linguas diferentes e quasi todos são bautizados, e os da Geral todos são Christãos”. (João Pereira, Carta para a Junta das Missões. *ARSI*, Bras. 10 (2) 23-25)”.

Nas *Annuae Litterae* sucessivas não são mais mencionados os *Pagi Indorum*, nem os *Pagi Tapuyarum*, que reaparecem em 1727, só para o Maranhão e o Pará. Apenas os catálogos continuam mencionando os padres nas aldeias, o que indica a

continuidade das missões, até a expulsão dos jesuítas, em 1759, mas infelizmente não nos fornecem outras informações.

Outras ordens

Apesar dos capuchinhos e jesuítas serem de longe os missionários mais atuantes na área considerada, bem como os que deixaram os testemunhos mais valiosos, não se pode deixar de expor brevemente a atuação de outras ordens missionárias: os franciscanos e os oratorianos¹¹².

Segundo Eduardo Hoornaert, há uma profunda diferença entre o espírito missionário dos jesuítas e o dos franciscanos. Enquanto para os primeiros há uma verdadeira “abertura para o outro”, com a defesa da liberdade dos índios, os segundos entendem a missão como dilatação das fronteiras do sistema católico, como expansão. Portanto, vemos os franciscanos acompanharem, no litoral, os passos da conquista, benzer os engenhos de açúcar e encabeçar as bandeiras que caçavam índios (Hoornaert, 1992: 55).

O historiador dos franciscanos no Brasil, frei Venâncio Willeke, confirma esta atividade “à serviço da Cruz e da Espada”, citando também a bula de papa João XXII, que permitia ao clero a participação ativa na guerra, com a função de animar e exortar as tropas. Os franciscanos se distinguiram, ao que parece, na direção dos índios na construção de fortalezas (Willeke, 1974: 61).

Mesmo sendo a visão de Hoornaert um tanto idílica com respeito aos heróicos jesuítas, não se pode negar que os franciscanos mostraram uma maior capacidade de adaptação às exigências do poder colonial. Diferentemente das grandiosas realizações missionárias da América espanhola ou das Filipinas, não havia – no Brasil - um grande projeto missionário franciscano (nem posses relevantes) a defender, como no caso dos jesuítas. Por isso, os franciscanos preferiram as “missões volantes”, e também a catequese com moradores, e não com índios, nem com africanos.

¹¹² Os carmelitas descalços, a quem foram entregues, como vimos, as missões dos capuchinhos franceses (1702), permaneceram muito brevemente na região, antes das aldeias voltarem para os capuchinhos italianos, em 1709. Por isso, além da falta de documentação a respeito, sua atuação não pode ser considerada significativa.

A Custódia de Santo Antônio foi criada em Lisboa em 1584 e, em 1585 os primeiros missionários desembarcaram em Olinda, onde fundaram o convento. Seguiram os de Salvador, de Igarauçu, da Paraíba e de Vitória. Já em 1589, os franciscanos receberam as aldeias jesuíticas da Paraíba, depois do conflito surgido entre o governo e os jesuítas a respeito da aldeia potiguara de Piragibe (o “Braço-de-Peixe) onde os inacianos estavam experimentando o que o historiador paraibano Maximiano Lopes chamou de “catolicismo mameluco” (*apud* Hoornaert, 1992: 62).

Em 1657 a Custódia de Olinda foi elevada a Província e em 1659 os franciscanos do Brasil foram divididos em duas províncias, a de Santo Antônio, para o Norte e Nordeste, e a Custódia da Imaculada Conceição, para o sul. Foi neste período que a ordem recebeu mais missões, entre a Paraíba e a Bahia, e iniciou a missão no São Francisco, estritamente ligada às entradas contra os “bárbaros”, das quais os “capuchos” foram capelães militares. Há, por exemplo, um documento de 1674 em que Francisco Dias d’Ávila certifica a colaboração de três franciscanos, na qualidade de assistentes eclesiásticos, na pacificação dos índios rebeldes dos sertões do Pajeú (Willeke, 1974: 80).

Vale lembrar que em 1676 o capuchinho Martinho de Nantes também participou da batalha do rio Salitre, sempre em campanha chefiada por Francisco Dias d’Ávila. Isto testemunha que a ordem dos Frades menores envolveu-se profundamente nos episódios bélicos. Não que os jesuítas fossem estranhos a esta atividade, mas sua atitude foi sempre fundamentalmente de *defesa* de suas aldeias, onde chegaram a armar os índios, ou a tolerar que eles estivessem armados, como no caso da aldeia de Ibiapaba, relatado por Andreoni.

Para a defesa de suas aldeias e de seu projeto missionário, os inacianos não hesitaram em apoiar as entradas e os Paulistas, como vimos no caso de João Guincel no episódio do massacre dos Paiacú. Neste sentido, há sem dúvida uma profunda diferença com respeito a franciscanos e capuchinhos, cujo projeto missionário não era autônomo, mas estritamente ligado à expansão colonial.

**MISSÕES DA PROVÍNCIA DE SANTO ANTÔNIO
DO BRASIL, 1679-1863**

NOME DAS MISSÕES	PADROEIROS	FUNDADAS (F) OU ACEITAS (A) *	DEVOLVIDAS (D) * OU EXTINTAS (E)
1 Itapicuru de Ci- ma †	S. Antônio & N. S. da Saúde ‡	1689 (F)	1834 (E)
2 Massacará	SS. Trindade	1689 (F)	1854 (E)
3 Bom Jesus da Jacobina	Bom Jesus da Glória	1706 (F)	1847 (E)
4 Sai	N. S. das Neves	1697 (F)	1863 (E)
5 Juazeiro	N. S. das Grotas	1706 (F)	1840 (E)
6 Rodelas †	S. João Batista	1697 (A) *	? (D)
7 Massarandupió †	S. Antônio de Ar- guim	1831 (A) *	? (D)
8 Jeremoabo	N. S. das Brotas	1702 (F)	1718 (E)
9 Pambu	N. S. da Conceição	1702 (A) *	? (D)
10 Curral dos Bois †	S. Francisco e S. Antônio	1702 (F)	1843 (E)
11 Aracapá	S. Francisco	1703 (A) *	? (D)
12 Camamu	N. S. do Desterro	1703 (A) *	? (D)
13 Salitre	S. Gonçalo	1703 (A) *	? (D)
14 Piagui	S. Cruz	1706 (F) *	? (D)
15 Catu †	S. Antônio	1719 (?)	?
16 Aricobé	N. S. da Conceição	1739 (F)	1860 (E)
17 Alagoas	N. S. da Vitória	1679 (F)	1761 (E)
18 Palmar	S. Amaro	1695 (F)	1699 (D)
19 Una ou Iguna	S. Miguel	1679 (A)	1742 (D)
20 Coripós	N. S. do Pilar	1702 (A)	1761 (E)
21 Zorobabé	N. S. do Ó	1702 (F)	1761 (E)
22 Unhunhu	N. S. da Piedade	1705 (F)	1761 (E)
23 Pontal	N. S. dos Remédios	1705 (F)	1761 (E)
24 Pajeú	S. Antônio	1741 (F)	1761 (E)
25 Cariris	N. S. do Pilar	1705 (F) †	1724 (D)

* As missões 1-7 constam em *Notícia geral de toda esta capitania da Bahia, desde o seu descobrimento até o presente ano de 1759*, por José Antônio Caldas, edição fac-similar, Bahia 1951, p. 60ss.

† As missões ficavam nos seguintes Estados: nº 1. Sergipe resp. Bahia; nº 2-13 e 15 Bahia; 14 provavelmente Piauí; 16, outrora Pernambuco e hoje Bahia; 17-18 Alagoas; 19-24 Pernambuco; 25 Paraíba.

‡ "Fundada" significa criada pelos franciscanos; "aceita" = assumida de outra Ordem.

§ "Devolvida" = entregue ao bispo; "extinta" = promovida a paróquia ou extinta.

¶ Em 1758 era dos capuchinhos.

• Estas missões passaram poucos anos sob a administração franciscana, assim como Arachã e Cararu.

† Esta missão foi, durante algum tempo, dos carmelitas.

‡ Não confundir esta missão com a homônima dos jesuítas entre Sentosé e Mathadinhas.

§ Catu não aparece nos documentos franciscanos mas sim nos Documentos Históricas, Rio de Janeiro 1942 (LV), p. 268.

¶ As aldeias se compunham de índios destes grupos gerais: nº 1-7 Tupinambá; nº 2-5, 11, 24, 25 Cariri, Calmbre; nº 6 Procá; nº 10 Guaimoré; nº 19-22 Tapula.

Frei Venâncio Willeke (1974:88) elaborou o quadro da página anterior, que mostra a situação das missões da província de Santo Antônio, muitas das quais são da região sertaneja, com a indicação (A) das missões recebidas de outras ordens (capuchinhos ou jesuítas), e das fundadas pelos próprios “capuchos”. Podemos substituir aos pontos de interrogação de Willeke, no que diz respeito às aldeias de Rodelas, Pambu e Aracapé, a data de 1712, quando estas aldeias foram aceitas pelos capuchinhos italianos.

Como se vê, poucas missões resistiram até o século XIX. A maioria foi extinta em 1761. Uma boa parte, também, ficou pouco tempo sob a administração dos franciscanos, como aquelas do São Francisco, que voltaram para os capuchinhos italianos. Com efeito, o relatório de frei Domingos da Purificação, recentemente estudado por frei Marcos Antônio de Almeida (Almeida, 2000: 190), mostra que, em 1779, permaneciam apenas 7 missões: Jacobina, Itapicurú, Massacará, Curral dos Bois, Juazeiro, Sahy e Aricobé.

Willeke lamenta a falta de documentação referida a este período da província de Santo Antônio (curiosamente parecida com a misteriosa ausência da documentação capuchinha). Por exemplo conhecemos apenas os nomes (e nem todos) dos grupos indígenas aldeados nas missões: Tamanquim em Juazeiro¹¹³, Payayá em Bom Jesus da Glória (Jacobina)¹¹⁴, Tupinambá em Jeremoabo¹¹⁵ e Itapicuru, Kariri nas outras.

Quanto à Congregação do Oratório, seu movimento missionário no Brasil, não se configura como um “transplante” de uma instituição religiosa européia no Novo Mundo, como no caso das outras ordens, mas nasceu no Brasil já com características coloniais. Com efeito, se trata de um movimento do clero secular, sob o impulso do espírito da reforma da vida cristã que surgiu em Portugal na segunda metade do século XVII.

¹¹³ Possivelmente aqueles Tamaquiú de quem fala Martinho de Nantes, que se aliaram com os portugueses contra os Kariri.

¹¹⁴ Em obras anteriores de Willeke (às quais não tive acesso), citadas por Pedro Puntoni, os etnônimos são diferentes: Tamaqueri em Juazeiro e Paracá em Jacobina.

¹¹⁵ Não está claro quais são as fontes de Willeke para sustentar a hipótese da presença de grupos tupinambá na região habitada exclusivamente, conforme as fontes das quais disponho, por Kariri.

Dois padres seculares portugueses, João Duarte do Sacramento e João Rodrigues Vitória, chegaram em Pernambuco em 1659, quando a colônia precisava reconquistar todo o espaço ocupado até então pelo “herege”. O projeto missionário dos dois era certamente inspirado pelo Oratório de São Filippo Neri, já que o fundador desta Congregação em Lisboa, o Padre Bartolomeu do Quental, conviveu por um certo tempo com o padre Sacramento. Em 1664 foi canonicamente instituída a “casa” de Santo Amaro, com cinco sacerdotes, e em 1671 veio a aprovação de Roma à Congregação no Brasil, que durante a vida do fundador se manteve autônoma da do Reino (Hoornaert, 1992: 69)

Logo depois de sua chegada, os dois padres já tinham entrado nos sertões do São Francisco, e depois na região do Açu, onde o Padre Sacramento tentou aldear os “ferocíssimos Janduí”, conforme um documento da época, sem muito sucesso, ao que parece. Entre 1669 e 1685¹¹⁶, foram fundadas várias aldeias no sertão: Ararobá, nas cabeceiras do Capibaribe, Limoeiro, Tapessurama, Ipojuca, Uratagui, Queimada, e outras. De todas, não apenas não temos muito mais do que o nome, como também há confusão quando à localização e índios aldeados. De acordo com Hoornaert, Tapessurama estava no Ceará, para Pedro Puntoni em Pernambuco e Maria do Céu Medeiros cita uma Tapecurama em Pernambuco. Tanto Medeiros quanto Puntoni fazem referência a documentos originais do Arquivo Histórico Ultramarino, enquanto Hoornaert se baseia unicamente em estudos. Também, Hoornaert e Medeiros concordam em dizer que os padroeiros de Tapessurama e Ararobá eram “Madre de Deus” e “Nossa Senhora das Montanhas”, enquanto Puntoni atribui estes oragos às aldeias de Jaguaribe velha e Jaguaribe Nova (que Medeiros chama Avaré e Aracati). Da mesma maneira, Medeiros diz que o padre Sacramento aldeou os Xucurú do Capibaribe no Limoeiro, enquanto para Puntoni os índios de Limoeiro (que ele chama Limoeira) são genericamente “tapuia”. E poder-se-ia continuar.

Tudo isso mostra um conhecimento extremamente fragmentado e confuso das aldeias dos oratorianos. Nada comparável às fontes capuchinhas e jesuíticas. De

¹¹⁶ As datas de fundação das aldeias não coincidem nos textos de Maria do Céu Medeiros e Eduardo Hoornaert. Além disso Hoornaert diz que os oratorianos assumiram as aldeias que antes da invasão holandesa eram administradas por capuchinos ou jesuitas (Hoornaert, 1992: 69), o que parece pouco provável, porque não há notícia destas aldeias nos documentos das mencionadas ordens.

qualquer maneira, sabemos que algumas aldeias, como a de Ararobá, do Capibaribe e do Ipojuca, encontravam-se em terras do grande sesmeiro João Fernandes Vieira, cuja família recebeu várias sesmarias na região do sertão de Santo Antônio, pelo serviço militar prestado na guerra contra os holandeses..

Se não houve conflitos entre oratorianos e os grandes senhores de terra, houve porém vários episódios de queixas de missionários contra os moradores, que invadiam com o gado as plantações dos índios das missões; queixas idênticas, por sinal, às dos jesuítas no Ceará e dos capuchinhos no São Francisco. Também, as missões oratorianas, principalmente a de Ararobá, a “porta do sertão”, foram envolvidas em episódios da “Guerra dos Bárbaros”. Além do citado episódio do massacre dos Paiacú de 1699, denunciado pelo oratoriano João da Costa, sabemos que alguns anos antes, em 1692, os Ohé-Ohé (Guê-Guê?) invadiram a região do Ararobá e mataram treze homens. O Governador expediu uma portaria que concedia ao preposto da Congregação uma arroba de pólvora e duas de chumbo para o missionário da aldeia de Ararobá armar seus índios contra os “Tapuia bárbaro daquelas povoações” (Medeiros, 1993: 67). Outros atritos se deram entre os padres e os soldados do presídio e capitães-mores do Ceará, pelas mesmas razões que encontramos nas cartas jesuíticas da mesma época: vexação dos índios aldeados nas proximidades dos presídios, usados como escravos e às vezes enforcados, violência contra as mulheres.

Nos confusos anos 90 do século XVII fundam-se várias aldeias oratorianas, onde procuram refúgio os indígenas fugitivos dos descimentos dos paulistas e da escravização dos colonos e soldados (*Ibid.*: 70ss). Trata-se, ao que parece, de aldeamentos provisórios, a julgar pela dificuldade de encontrar um consenso nos nomes das aldeias e suas localização. Os padres eram chamados para missionar entre índios mansos, evangelizar e descer índios bravos e cumprir o serviço eclesiástico entre os moradores. Conforme Hoornaert, no final do século termina o período missionário “heróico” dos oratorianos, que passam a preferir o serviço com os portugueses e as missões “deambulatórias” (Hoornaert, 1992: 70).

Mapa geral de todas as Misoens, ou Aldeias de Gento manso que estão situadas nesta Capitania da Bahia, enas mais q'comprehe o seo g Vilas de q'são termo, freguezias a q'pftencem, qualidades dos Misionarios que administrão, Orago das g^{ms} q'nelas existem Novas V^{ms} e elevarã oasq' estavão na administrasam dos Jesuitas: Diocезes; Capitánias; Comarcas aq'pertencem; extensam das terras n^o de Casaes, soens de cada huma delas V^o

Bahia e de Dezembro 20 de 1758.

Nome das Misoens ou Aldeias de Gento manso que ha neste Gov ^o	Vilasde q'são termo	Freg ^{as} aq' pertencem	Qualid ^{de} dos Mis ^{os} q'administra	Novas V ^{ms} q' soerigira'o	Oragos das Miso ^{es} , ou Pa ^{roc} as	Diocезes aq' pertencam	Capitánias	Comarcas	Extensã das terras de cada Al ^{de}	Cazals ou Almas de cada-hua	Qualid ^{de} das mis ^{soes} q'asha-billa'o	Leg ^{ta} tan ^{to} Cid ^{ade}
1 Juro	Lagarjo	N. Sra. dos Colos do Iho Real	Jesuíta	Tavora	N. S. Socorro	Bahia	Serg ^o d'ELRei	Serg ^o d'ELRei		Cazacs 60	Kiriris	50
2 Saco dos Morsegos	Ilopicuru	S. Anna dos Tucanos	Jesuíta	Mirandela	Acensao de Xp ^o	Bahia	Bahia	Bahia	Bast ^{as}	90	Kiriris	65
3 Candeiraba	Ilopicuru	S. Joao do Guimambo	Jesuíta	Pombal	S. Thereza	Bahia	Bahia	Bahia	Poucas	100	Kiriris	60
4 Nofuba	Ilopicuru	N. Sra. de Nazareth de Ilopicuru	Jesuíta	Sourc	NS ^{ra} da Conc ^{em}	Bahia	Bahia	Bahia	Mto. Poucas	110	Kiriris	50
5 Ipitanga	Bahia	S. Amaro da Ipitanga	Jesuíta	Abrantes	oIS Espirito	Bahia	Bahia	Bahia	deq ^{as} Al ^{de} as	40	Terra de Ipitanga de q' se compo ^e de q' se compo ^e de q' se compo ^e	70
6 Siriahem	Comamu	N. Sra. do Asu ^o do Camamu	Jesuíta	Santarem	S. Miguel e S. André	Bahia	Ilheos	Bahia	Bast ^{as}	16	Paioia	30
7 Escada dos Ilheos	S. Jorge dos Ilheos	S. Cruz dos Ilheos	Jesuíta	Olivensa	NS ^{ra} . das Escadas	Bahia	Ilheos	Bahia		150	Tobajeros Lupiniquia	50
8 Marahiu	Comamu	S. Sebastião Marahiu	Jesuíta	Barcelos	N. Sra. das Ca ^{de} ias	Bahia	Ilheos	Bahia		50	Lupiniquia	30
9 Grens	S. Jorge dos Ilheos	S. Cruz da Ve de S. Jorge	Jesuíta	Almada	NS ^{ra} . da Conc ^{em}	Bahia	Ilheos	Bahia	Multas	65	Grens	60
10 S. Joao dos Tupis	S ^{ta} . Cruz	N. Sra. de Pena	Jesuíta	Trancoso	S. Jo ^o	Rio de Jan ^o	Porto Seguro	Bahia		120	Terras de Fe ^o de q' se compo ^e de q' se compo ^e	70
11 Palaliba	S ^{ta} . Cruz	N. Sra. da Pena	Jesuíta	Ve Verde	Espirito Santo	Rio de Jan ^o	Porto Seguro	Bahia		60	Terras de Fe ^o de q' se compo ^e de q' se compo ^e	80
12 Reziliba	Gurupirim	N. Sra. da Concei ^{ção}	Jesuíta	Benavente	N. Sra. da Assun ^{ção}	Rio de Jan ^o	Espirito S ^{to}	Espirito S ^{to}	12 ^{as} de Conta	220	Tupinambás	150
13 Reys Magos	Ve. da Vitoria	N. Sra. da Serra	Jesuíta	Almeida	S ^{to} . Reis Magos	Rio de Jan ^o	Espirito S ^{to}	Espirito S ^{to}	Multas	300	Tupinambás	120
14 Ilopicurú de simo	Ilopicuru	N. Sra. de Nazareth	Franciscanos		S ^{to} . An ^{to} e NS ^{ra} da Saude	Bahia	Bahia	Bahia	Multas de Ilopicuru	Cazacs 60		45
15 Masacará	Ilopicuru	S. Joao Guimambo	Franciscanos		S ^{ma} . Trindade	Bahia	Bahia	Bahia	1 legua	200	Caramurú	60
16 Dom Jesus da Jacobina	Jacobina	S. Antonio	Franciscanos		Dom JESUS	Bahia	Bahia	Jacobina	Mto. pouco	100		50
17 Dahi	Jacobina	S. Antonio	Franciscanos		N. Sra. das Neves	Bahia	Bahia	Jacobina	1 legua	150		80
18 Joazeiro	Jacobina	S. Antonio	Franciscanos		NS ^{ra} . das Brotas	Bahia	Bahia	Jacobina	1 legua	100		100
19 Rodelas	Pambú	S ^{ta} . An ^{to} da Pambú	Italiano		S. Joao Baptista	Bahia	Serg ^o d'ELRei	Jacobina	1 legua	Almas 200	Porcás	170
20 Porto da Folha	Ve Nova Real	S ^{ta} . An ^{to} do Trindade	Italiano		S. Pedro	Bahia	Serg ^o d'ELRei	Serg ^o d'ELRei	1 legua	250	Urumariz	124
21 Pocetuba	Ve Nova Real	S. Antonio	Italiano		S. Felis	Bahia	Serg ^o d'ELRei	Serg ^o d'ELRei	12 legua	466	Caxego	106
22 Una do Cairú	Va. do Cairú	N. Sra. do Rosario	Italiano		S. Fideis	Bahia	Bahia	Bahia	1 legua	160	Tupinambás	16
23 Aldeia do Rio Real	Va. da Abadia	N. Sra. da Abadia	Carmelita Calçado		JESUS Ma. Jozé	Bahia	Serg ^o d'ELRei	Bahia	Mto. pouco	Cazacs 8	Kiriris	52
24 Japareluba	Va. da Abadia	JESUS Ma José S. Gov ^o P ^o do banco	Carmelita Calçado		N. Sra. do Carmo	Bahia	Serg ^o d'ELRei	Bahia	Mto. pouco	12	Doicmê	65
25 Masarendupio	S ^{ta} . Luzia	S. Amaro da Ipitanga	Carmelita Descalzo		S. Antonio de Ar ^{qui} m	Bahia	Bahia	Bahia	6 legua	Cazacs 50	Terra de Ipitanga	22
26 Conquista da Pedra Br ^{anca}	Cachoeira	N. Sra. do Destro. do Outero redondo				Bahia	Bahia	Bahia	Mto. pouco	Cazacs 20	Kiriris	28
27 Oulrado mesmosillo	Cachoeira	N. Sra. do Destro. do Outero redondo				Bahia	Bahia	Bahia	Mto. pouco	Cazacs 17	Sapuias	29
28 Poxino	S. Jorge	S. Deventura de Poxin	Clerigo			Bahia	Porto Seguro	Bahia		17		
29 Aramaris	S. Joao d'Aguafrío	Espirito S ^{to} do Ipitanga	Clerigo			Bahia	Bahia	Bahia	Mto. pouco	Cazacs 15	Kiriris	40
30 Manguinhos	S. Joao d'Aguafrío	Espirito S ^{to} do Ipitanga	Clerigo			Bahia	Bahia	Bahia	Mto. pouco	20	Caramurú	35
31 S. An ^{to} da Aldeia	Maragogipe	S. Bartholomeo	Clerigo		S. Antonio	Bahia	Bahia	Bahia		20		
32 Jiquisira	Boipeba	S. Antonio	Clerigo		NS ^{ra} . dos Pra ^{zeres}	Bahia	Bahia	Bahia		20		
33 Agua ezeda	Boipeba	S. Antonio				Bahia	Serg ^o d'ELRei	Serg ^o d'ELRei		20		
34 Jaguardo R. da Alde	Jaguaripe	N. Sra. de Nazareth	Clerigo		Nazareth	Bahia	Bahia	Bahia		20		
35 Aldeia do Salitre	S. An ^{to} do Urubú	S. Antonio	Clerigo		NS ^{ra} . da Madre de Deus	Bahia	Bahia	Jacobina		20		

Fonte: José Antônio Caldas - *Notícia geral desta Capitania da Bahia*, [1759]. *Revista do Instituto Histórico Geográfico da Bahia*, n. 57, 1931.

CAPÍTULO 9. A RELIGIÃO “TAPUIA”

Fragmentos de um universo simbólico

A antropologia não foi generosa para com os grupos indígenas do sertão nordestino colonial, que não tiveram seus Métraux e seus Clastres, por várias razões. Uma delas poderia ser a falta de grupos contemporâneos a partir dos quais pudessem ser explicadas as lacunas da documentação antiga, como no caso dos Apapocuva-Guarani. Uma outra poder-se-ia encontrar na ausência de fontes do porte de Staden, Léry, Thevet, d’Abbeville, ou melhor, na escassa circulação das fontes relativas aos “Tapuia” no século XVII e XVIII; os textos holandeses, ou jesuítcos, ou capuchinhos, permaneceram no interior de seu circuito (os Países Baixos, a Companhia de Jesus, a Ordem dos Frades Menores), sem conhecer a imensa fortuna dos relatos sobre os “selvagens” do século anterior.

Finalmente, uma última razão para a falta de interesse da etnologia sulamericana para com os “Tapuia” poderia estar na impossibilidade de atribuir a estes grupos o papel dos índios que “resistem” para preservar seu “autêntico ser”, como os Tupinambá. A trajetória dos “Tapuia” é diferente: depois da derrota na “Guerra dos Bárbaros”, os sobreviventes foram aldeados, até a transformação das aldeias em vilas e a “assimilação”, incentivada pelo Diretório Pombalino. Apenas a historiografia nacional assumiu a tarefa de se ocupar deles, normalmente para frisar, até muito recentemente, sua aniquilação (Puntoni, 1998, Pinheiro, 2000).

Como observa Maria Sylvia Porto Alegre (1992 e 1993), o suposto “desaparecimento” dos índios do Nordeste é de fato uma “perda de visibilidade”, que guarda relações com o aparecimento da categoria “caboclo”. O que ocorreu no século XVIII no sertão nordestino, e que já iniciara no período da tutela jesuítica, foi um processo de sobrevivência étnica, através da substituição gradativa da autonomia das culturas tradicionais por algo que pode ser chamado de uma “cultura de contato”. Veremos como isso se torna particularmente verdadeiro e significativo no domínio do “religioso”.

Esta “falta de visibilidade”, portanto, faz com que não haja uma literatura antropológica consistente sobre o universo simbólico “tapuia” a reler, assim como foi feito no caso dos Tupinambá. Contudo, têm que ser mencionadas as tentativas feitas neste sentido; tentativas caracterizadas pela fragmentariedade que, por um lado, é o espelho da própria fragmentariedade das fontes e, por outro, da maneira dos autores pensarem o mundo religioso indígena: por “distinções categoriais”, para usar a expressão de De Martino.

Nas breves notas sobre os “Tapuia”, os “Tarairiú” e os “Cariri” de Robert Lowie, no *Handbook of South American Indians* (1946), se repete o esquema dos manuais da época, com a sucessão de informações sobre a organização social e o parentesco, a cultura material, os rituais (xamanismo) e, finalmente, a mitologia.

A mesma coisa pode se dizer para o trabalho de Alfonso Trujillo Ferrari (1957) sobre os Kariri, realizado no quadro da grande pesquisa sobre “o homem do vale do São Francisco” coordenado por Donald Pierson, que se ressentiu dos estudos sobre “aculturação” e “mudança socio-cultural” da época no Brasil. Ferrari também analisa os “aspectos das crenças dos Kariri” distinguindo as crenças em: aves agoureiras, feitiçaria, cura das doenças, rituais, mitologia.

Finalmente, a última tentativa de organizar o conhecimento sobre o mundo “tapuia” é o de Olavo Medeiros Filho (1999), sobre os Tarairiú. Aqui as categorias são claramente enunciadas nos títulos das várias seções que compõem o trabalho: aparência física; saúde, doenças e morte; vida amorosa, gravidez, parto e infantes; ferocidade, armas e lutas; habitações e acampamentos; caça, pesca e agricultura; linguagem; demônios e espíritos. É óbvio que, colocados desta maneira, os dados não são aproveitáveis, pois não apenas deixam de fornecer um quadro orgânico da cultura tarairiú mas, se possível, a fragmentam ainda mais.

Tentarei, portanto, recuperar as informações sobre os grupos “tapuia” reconduzindo-as às fontes das quais provêm e deixando, na medida do possível, que elas próprias se componham num quadro mais amplo de referência. Aqui também há, sem dúvida, uma forte fragmentariedade, cuja razão de ser e cujo sentido estão, mais uma vez, no olhar dos observadores.

Se é verdade que, como dizia Acosta, era necessário para os jesuítas conhecerem os costumes dos selvagens para elaborar uma estratégia eficaz de

catequese. O trabalho já tinha sido feito para os Tupinambá que, como vimos, passaram da “ausência” à da “distorção diabólica”. Portanto, os inacianos já chegaram entre os “Tapuia” esperando um “conhecimento vago e confuso” de Deus, e a poderosa ação de Satã, mediante os “rituais gentílicos” e a presença de “feiticeiros”, os maiores contrários. Foi isso, de fato, que eles acharam. Foi só no cotidiano das aldeias, no confronto permanente com os costumes gentílicos, que as descrições do universo simbólico indígena se tornaram mais “densas”, no sentido de desvendar uma teia de significações em processo permanente de ajuste à realidade. Veremos estas descrições mais adiante.

Os relatos dos capuchinhos são ainda mais significativos, já que tanto Martinho quanto Bernardo de Nantes relatam mitos indígenas, apenas como elemento de comparação para mostrar o progresso do trabalho de catequese, entre a “extravagância” do passado e a “razão” do presente. Aqui também, outras informações preciosas emergem ao longo dos relatos sobre o trabalho de evangelização nas aldeias, e emergem de maneira contrastiva, numa comparação “vertical” (entre o “antes” pagão e o “agora” cristão dos Kariri) e “horizontal” (na contraposição entre os bons costumes dos índios aldeados e os hábitos gentílicos dos grupos ainda não catequizados, moradores das redondezas).

As descrições missionárias da “religião tapuia” dizem respeito principalmente aos Kariri, Payayá, “Moritizes”, todos da região das Jacobinas (cartas jesuíticas), e aos Kariri, Kracuí e Kulepó do São Francisco (Relações capuchinhas), enquanto são escassas as informações sobre os Janduí (ou Tarairiú) e Paiajú dos sertões do Rio Grande do Norte, bem descritos, ao contrário, pela fontes holandesas. Começaremos, portanto com estas últimas.

Como vimos na parte dedicada à etnografia “tapuia”, as primeiras observações de Elias Herckman (1639) poderiam ter sido influenciadas, pelo menos quanto ao modelo literário, por Léry e Staden e, quanto ao conteúdo, ao relato do contramestre Hulck. Vale a pena transcrever suas observações relativas às “crenças”, pois é talvez aqui que o “modelo” é particularmente evidente:

São homens incultos e ignorantes, sem nenhum conhecimento do verdadeiro Deus, ou dos seus preceitos. Servem pelo contrário o diabo ou quaesquer espíritos maus, como tratando com elles temos muitas vezes observado. Para esse fim tem elles os seus feiticeiros, que são tidos em

grande consideração. Quando saem a guerrear contra os inimigos e querem saber como lhes succederá a empreza, ou quando se acham longe de seus amigos e desejam saber como elles passam, ou quem será morto ou não, esses taes feiticeiros sabem varios modos de fazer vir o espirito ter com elles debaixo da forma que desejam , mas geralmente com a sua propria figura, como se fora tambem um tapuya. Deixam-no tambem percorrer o seu corpo sob a fôrma de uma mosca ou de outro animalzinho para lhes predizer cousas futuras que desejam saber, e com toda a segurança se fiam das palavras que o espirito lhes diz.” (Herckman, 1886: 280).

A dívida para com os autores do século XVI sobre os Tupinambá está clara, mas em Herckman a realidade das relações entre feiticeiros e diabo não está posta em discussão. Os feiticeiros não são os “trapaceiros” de Léry, nem “falsos profetas”; apenas, eles “acreditam” em tudo o que fala o “diabo”, cuja manifestação é bem concreta:

“Quando os soldados ao serviço da Companhia das Indias Occidentaes foram, sob o comando do chefe Artizoski, conquistar a barra do Cunhaú, no Rio Grande, auxiliados pelos tapuya do rei Jan Duwy, varios capitães neerlandezes viram e testemunharam que elles faziam vir á sua presença um diabo sob a figura de um tapuya, mas tendo uma perna somente e fallando com uma voz muito fina, como de mulher, e não podia, aliás, ser conhecido por elles. Quando o espirito desapareceu ou esvaneceu-se ante os seus olhos, começaram todas as mulheres a chorar e a gritar, com o que parecia honral-o; porquanto quando querem dar sinais de allegria ou contentamento, o fazem por meio do pranto e berreiro das mulheres”(Ibid.:281).

A noção de feiticeiro enquanto “trapaceiro” e a de absoluta ignorância de Deus, segundo o modelo dos primeiros relatos sobre os Tupinambá, aparece também em Nieuhof. Em seu relato volta o pormenor dos “espíritos” sob forma de moscas, e a reação de lamentação das mulheres ao desaparecimento destes:

“De resto, os Tapuias são piores de que todos os outros Brasileiros, e ignoram tudo quanto se relaciona com Deus e a Religião. Também não aceitam instrução de qualquer espécie. Há entre eles sacerdotes, ou antes, feiticeiros, que têm a pretensão de predizer acontecimentos e invocar espíritos que, segundo afirmam, lhes vêm em forma de moscas e outros insetos. Quando esses espíritos desaparecem, as mulheres gritam horivelmente e se lamentam, nisso consistindo seu principal exercício de devoção” (Nieuhof, 1981 [1682]: 321).

A relação Diabo-feiticeiros é sublinhada por Moreau, que, ao louvar o trabalho linguístico dos padres jesuítas, relaciona a possibilidade de conversão dos “Tapuia” ao mesmo modelo utilizado pelos inacianos na evangelização dos “brasilianos”:

“Os Estados Gerais projetavam também levar pouco a pouco os tapuyas ao conhecimento de Deus, pela brandura e pelos mesmos meios de que se serviram em relação aos brasileiros, que deferem deles na linguagem e aos quais ainda não se pôde dar nenhuma impressão da verdadeira religião, devido aos demônios que continuamente os acompanham nas matas e lugares solitários, fazendo-se temer e adorar por este pobre povo. Comunicam-se com eles todas e quantas vezes os seus feiticeiros e adivinhos os invocam para consultá-los no tocante ao passado, ao futuro e àquilo que julgam ter necessidade de saber” (Moreau, 1979 [1651]: 86).

Também Roulox Baro que, como vimos, é a mais “objetiva” das fontes holandesas sobre os Tarairiú do “rei” Janduí, não parece particularmente impressionado pela evocação do Diabo, descrito como se ele tivesse presenciado à sua aparição, assim como no caso descrito dos oficiais de Artichofski. Ao saber que os homens de Pauicu (possivelmente os Paiacú) tinham se posto em marcha contra ele, Janduí

“...logo mandou vir todos os feiticeiros e adivinhos e ordenou-lhes que se preparassem para invocar o Diabo, a fim de que este lhe anunciasse algo de bom. Os feiticeiros retiraram-se para os matos e Janduí foi com eles; após uma demora de duas horas retornou tão assustado que não podia falar. Afinal, depois de ter descansado, disse-nos com a voz embargada: - ‘Que podemos esperar, se não pude ter resposta e os espíritos e os feiticeiros mandaram-me aguardar até amanhã?’. No dia seguinte Janduí fez saber aos que queriam casar-se que estivessem prontos e comparecessem à noite à sua cabana, onde Houcha, isto é, o Diabo, e o Grande Sacrificador deveriam encontrá-los para dar-lhes a bênção. (...) Depois, na escuridão da noite, Houcha veio à choça do ancião. A ele e ao sacrificador os tapuias apresentaram um grande cachimbo, feito de noz de coco, cheio de fumo. Os jovens estavam de pé e sobre eles o Sacrificador e o Diabo sopravam a fumaça de fumo; essa era a sua bênção. Isto feito, todos se retiraram, com exceção dos mais idosos que perguntaram a Houcha como eles se comportariam nessa guerra. Este calou-se longo tempo, depois disse-lhes com uma voz horrível: - ‘Fugireis’. O ancião perguntou: - ‘E por que fugiremos? Não fui eu sempre o senhor dos meus inimigos?’ - ‘Não importa, replicou o Diabo. Fugireis; mas voltarei e farei saber quando’. Dito isto, desapareceu, deixando grande espanto e tristeza entre os tapuias” (Baro, 1979 [1651]: 104-5)

No dia seguinte, o Diabo participa também de rituais de casamento “carregado invisível dentro de um caramanchel, por outras moças e mulheres” (estes rituais foram descritos no capítulo 7, “Uma etnografia histórica”). Finalmente, três dias depois, o Diabo reaparece, e ficamos sabendo a razão da grande tolerância de Baro

para com ele: este Diabo se torna intérprete dos pensamentos do próprio Baro e dos holandeses, com respeito às alianças dos Janduí:

“Quando estavam dançando, um feiticeiro veio dizer que Houcha chegaria à noite com outros cinco. Pararam imediatamente e foram armar um leito de folhas na choça do sacrifício, perto do qual puseram fumo. Chegada a noite, os tapuias recomeçaram suas danças e Janduí e seus feiticeiros vieram à choça do sacrifício para indagar de Houcha o que lhes aconteceria. Três vozes enriquecidas responderam a um só tempo: - “Fugireis”. “Como?”, perguntou Janduí. Tenho mais homens do que os inimigos, sem contar o socorro que espero dos holandeses”. Uma só voz respondeu-lhe: - “Tu o esperas, mas ele ainda não está aqui”. Isto foi escutado por todos e todos, o ancião, os feiticeiros, os homens e as mulheres puseram-se a chorar e a lamentar-se cerca de meia hora. Então, uma quinta voz falou a Janduí e disse-lhe: - “Não combatas com os teus inimigos sem os holandeses: recua, e a dissensão lavrará entre eles e eles se matarão uns aos outros”. Ouvindo isto, o povo reanimou-se e pôs-se a dançar o resto da noite, ao fim da qual o Diabo se retirou.” (Baro, 1979 [1651]: 106).

Nestes trechos fica clara a relação indissolúvel entre “o Diabo” (ou “os diabos”), o fumo, a dança e os “feiticeiros”, cuja maneira de entrar em contato com este é, como vimos no capítulo anterior, a *trance* provocada pela semente de corpamba. Esta relação não é diferente da que existia entre os Tupinambá, conforme as descrições antigas, faltam apenas os *maracás*. Diferentemente das outras fontes holandesas, que com certeza tinham reminiscências de toda a literatura de viagem do século XVI, talvez Baro não tivesse, a princípio, este tipo de “filtro”: a descrição, portanto, como a de Rabbi, seria “autêntica”. Entretanto, não são os elementos *em si*, comuns à maioria dos grupos indígenas das terras baixas da América do Sul, os que interessam, e sim a maneira cultural de colocá-los em relação e, sucessivamente ao contato com os europeus e à catequese, repensá-los.

Esta relação se encontra, de uma forma mais pormenorizada, no relato de Barléu que, como vimos, transcreve quase completamente Jacob Rabbi. Contudo, a posição intelectual de Barléu faz com que a narrativa seja acompanhada por contínuas referências à antiguidade clássica. Assim como no caso dos viajantes e missionários entre os Tupinambá, que também se referiam ao paganismo clássico, a relação Demônio-feiticeiros é relativizada ao contexto de “falsidade” em que estes operam. Pode-se notar, também, que o mesmo contexto “pagão” faz com que Barléu

identifique os xamãs como “sacerdotes”¹¹⁷, o que as fontes sobre os Tupinambá, como vimos não fizeram, alegando a “falta de religião”:

“Grande é a veneração deles para seus sacerdotes, a quem chamam de feiticeiros e adivinhos. Nada do que interessa à comunidade se faz sem eles, seja para darem força a um bom designo, seja para obstem a um pior. Retiram-se para as matas, a fim de consultarem o demônio, murmuram consigo mesmos e, de volta, clamam em alta voz: ‘*Ga, Ga, Ga*’ e ‘*Anes, anes, anes, iedas Iedas, Iedas, Hade, Congdeg*’. E a estas palavras grita o povo ‘*Houh!*’ É trazido com o sacerdote algum demônio ou quem, sob a aparência de demônio, se pronuncia sobre o êxito de uma expedição, sobre os sentimentos favoráveis ou desfavoráveis que lhes vão mostrar os povos para junto dos quais partem, sobre a caça de animais bravios e sobre a fartura de mel. Se ele diz cousas desagradáveis e infaustas, açoitam o adivinho e o demônio. Quando se preparam para alguma novidade, tiram auspício na voz das aves: gritam quando elas gritam e perguntam-lhes se trazem alguma coisa de novo” (Barléu, 1974 [1647]: 262).

A “cabaça sagrada”, conservada na cabana do “rei” Janduí, faz com que as fontes falem em “idolatria”:

“No meio da cabana real, está suspensa uma cabaça ou caixa sagrada, da qual não é permitido ninguém se aproximar sem licença do rei. Todo aquele que o consegue a perfuma com fumaça de tabaco, à semelhança do incenso. Nelas estão contidas pedras que não se vêem senão com reverência, chamada Cehuterah e frutos denominados Titscheyouh, que se estimam mais do que ouro. Crêem que nele existe alguma coisa santa e profética; com eles procuram desvendar o resultado de graves guerras e façanhas”¹¹⁸ (*Ibid.*:264).

A presença dos xamãs garante também a colheita:

“Os tapuias não semeiam nem plantam sem o auxílio de seus sacerdotes, que sopram sobre os campos o fumo de tabaco e enchem os crédulos com imaginação de fecundidade. Feita a semeadura e a plantação o rei convoca publicamente os adivinhos e o povo. Eles se pintam com formosíssimas cores e se enfeitam com as penas mais elegantes. O rei cinge uma coroa verdejante. Assim se sentam naquela pompa, secam ao fogo frutos de árvores, trituram-no depois de secos e misturam-nos, depois de moídos, na água, a qual bebem até vomitá-la¹¹⁹. Em seguida levantam-se os

¹¹⁷ Infelizmente, a falta de conhecimento da língua holandesa impede de perceber todas as nuances dos termos “sacerdotes”, assim como no caso do termo “diabos” no relato de Herckman e Baro, este último, por sua vez, traduzido da tradução francesa de Pierre Moreau.

¹¹⁸ Como não lembrar, aqui, Manuel da Nóbrega e sua *Informação?* (cf. capítulo 4, “Os *caraibas* e suas cerimônias”).

¹¹⁹ Se poderia pensar aqui na semente de de corpamba, da qual fala Baro.

sacerdotes um após outro, cantarolando e, erguendo para o céu flautas de cana, permanecem com o corpo em tal imobilidade, como se estivessem enlevados com a contemplação de alguma visão celeste, manifestada no ar. Alguns há que trazem pendurado nas costas um feixe de plumas de ema, o qual aberto tem a circunferência de uma roda de carro. Outros há que lançam ao ar penas mais leves para verificarem donde sopra ele. É opinião de todos que o pão cai do céu daquele feixe de plumas e, se este for mais abundante, promete colheita farta: se, ao contrário, for mais escasso, pressagia colheita diminuta” (Barléu, 1974 [1647]: 265).

Segundo o relato de Barléu, nas cerimônias de particular importância eram utilizadas as pedras guardadas na cabaça da cabana do rei, como aconteceu no caso de uma cerimônia de divinação em ocasião de uma grande enchente de 1641:

“Começavam-se tais consultas bebendo-se, cantando-se e dançando-se. Lá estavam seis adivinhos para vaticinarem. O primeiro, iniciando o vaticínio tirou uma pedra e disse que os holandeses haviam travado combate com os baianos, mas já se tratava da reconciliação. O segundo, mostrando uma bandeira de milho, proferiu seu prognóstico sobre a fartura deste cereal. O terceiro, apresentando uma pedra lacticolor, proclamou a cópia do leite. Um quarto exibiu um seixo em forma de pão e significou que se ia ter abundância de farinha. Um outro, deixando ver um arco e uma flecha circundada de plumas, asseverou ser aquilo dom dos anjos, e interpretou o número das penas como outras tantas caçadas de animais bravios. O sexto, mostrando uma pedra cor de cera, pressagiou maior cópia de mel e disse que todas aquelas cerimônias era necessárias para que, aplacado o nume deles, baixassem as águas e de novo dessem os campos as referidas produções” (*Ibid.*: 266)

Quanto às “crenças”:

“Em lugar de Deus, adoram os tapuias a Ursa Maior, ou o setentrião, a que nós, pelo seu feitio, chamamos com o povo a Carreta. Quando de manhã vêem esta constelação, alvoroçam-se de alegria e dirigem-lhe cantos, danças, etc.”

E ainda:

“Crêem esses selvagens na imortalidade das almas, isto é, das daqueles que se finaram de morte natural, e não de mordedura de serpente, nem de veneno, nem de qualquer violência praticada por inimigo. (...) Pretendem que as almas dos mortos passam para o reino do demônio, onde, conforme fingem do inferno os poetas, se reúnem elas e são transportadas pelo demônio para outra margem. Depois que este lhes perguntou qual o seu gênero de morte, a saber, se pereceram de morte natural ou violenta, são conduzidos para um lugar de delícias como os Campos Elíseos, no qual existe fartura de mel e de peixe. Tal é a sua concepção da imortalidade das almas” (*Ibid.*: 267)

Há, aqui, uma evidente reminiscência clássica a respeito do barco de Caronte e dos Campos Eliseos. Finalmente, Barléu relata um fragmento de mito:

“Fabulam e mentem a respeito da raposa, que suscitou contra eles o ódio do seu deus, a Ursa Maior, e lhes afastou na nação o favor de tão grande nume. Dizem que viveram outrora vida ótima e muito fácil, quando, sem trabalho, encontravam o alimento; que agora é outro o seu modo de vida, a qual tem que ser ganha com labor, em razão da ofensa feita ao Setentrião e da sua cólera” (Barléu, 1974 [1647]: 267).

Como se vê, em comparação com os rituais xamanísticos e as descrições das festas e dos papéis dos feiticeiros, as “crenças” são muito pobres. Devemos talvez atribuir esta “pobreza” a uma incapacidade de explicitar sua “fé” por parte dos Janduí, ou a uma verdadeira “falta de crença”, como no caso dos Tupinambá aos olhos dos primeiros observadores? Assinalamos, por enquanto, este problema e passamos às descrições capuchinhas onde, também, as notícias a respeito das “crenças” dos Kariri são extremamente vagas. Parcialmente, podemos atribuir esta fragmentariedade ao fato de que os missionários se recusam a descrever as crenças “ridículas” de seus índios antes da conversão. Em parte, porém, a fragmentação está no olhar do observador que, para identificar uma “religião”, procura – e não acha – algo parecido com os “deuses” do paganismo clássico, o contraponto necessário do monoteísmo cristão. Eis, portanto, que Martinho de Nantes liquida, em poucas linhas, a “religião” dos Kariri:

“Devemos admitir que estes pobres índios, não tendo Fé nem Lei nem Rei, nem artes, que são ajuda e guia de uma vida racional e política, haviam caído em todas as desordens que podiam causar essas falhas gerais e estavam de tal modo embrutecidos, pela maneira de vida grosseira, fundada toda nos sentidos, que se pode dizer que não tinham se não a figura de homem e as ações de animais e conquanto tivessem alguma forma de culto aos deuses que haviam imaginado, era tão ridículo e vergonhoso o culto quanto as coisas que adoravam. (...) Tinham um deus para as culturas que a terra produzia; outro para a caça, outro para os rios e as pescarias, e a todos esses deuses deixavam tempo para as festas em sua honra, e manifestavam sua adoração com alguns sacrifícios, que incluíam as mesmas coisas que recebiam, por meio de cerimônias pouco diferentes, constituídas de danças, pintura no corpo, festins quase sempre impudicos, praticando o adultério, a que não davam nenhuma importância.” (Nantes, M. 1979 [1706]:4).

A mesma coisa aparece em Bernardo de Nantes

“Entre eles cada qual é dono de suas ações e não dá conta delas a ninguém. Eles não conhecem alguma divindade e não têm alguma idéia de

religião. Não têm templos, nem altares, nem sacrifícios, nem padres. Contudo, eles tinham a idéia confusa de um deus, mas misturada com tantas extravagâncias que seria ridículo relatá-la se não fosse para mostrar o estado de ignorância lastimável em que eles se encontram.”¹²⁰ (Nantes, B. 1702)

Apesar da distância de quase dois séculos, ecoam aqui todos os elementos que, como vimos no capítulo 1, entraram em jogos na conceptualização da alteridade tupinambá, no século XVI: o viver conforme o instinto, a falta de conhecimento de Deus, de templos, altares e sacerdotes, a “idéia confusa” de divindade. Poderíamos pensar que Bernardo tivesse conhecimento pelo menos da literatura de viagem francesa. Seja como for, o que interessa aqui é notar que a “confusão” atribuída aos selvagens, no caso, os Kariri do São Francisco, é determinada pelo esforço de personalização, de identificação e de classificação (ou seja, de racionalização) do observador missionário, bem como na sua (fracassada) busca de “crenças”.

A noção de “fé”, como bem mostrou Sabbatucci (1990, cap. I) é um produto histórico, não uma realidade ontológica¹²¹. Os conceitos de Fé, ou de Crença nascem da escolha cristã, onde a “profissão de fé” é a marca inseparável dela; 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.¹²² Portanto, é 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 destes termos (“Os

¹²⁰ *“Parmy eux chacun est maistre de ses actions et nen rende conte a personne. Ils ne cognoissent aucune divinité et non aucune idée de religion. Ils sont sans temples, sans autels, sans sacrifices et sans prestres. Ils avoient pourtant une idée confuze dun dieu, mais mesclé de tant d'extravagances que ce seroit chose ridicule de les raconter, si ce nestoit pour faire voir l'ignorance pytoyable ou ils estoient”.*

¹²¹ A pesquisa de Sabbatucci tem suas raízes nas observações de Ernesto De Martino, ainda em 1941. Ao contrapor o método histórico ao método naturalístico (por exemplo da escola histórico-cultural ou de Lévy-Bruhl) na etnologia religiosa, De Martino afirma a impossibilidade de utilizar conceitos como “alma”, “espírito”, “pessoal”, “impessoal”, “visível”, “invisível”, “natural”, “sobrenatural”, como categorias do real, acima e além da história no interior da qual eles se formaram. (De Martino. 1997 [1941]: capítulo 2).

¹²² A definição das diferentes comunidades de “crentes” como “confissões” (= profissões de fé) é cronologicamente próxima à época das descobertas (Dieta de Augusta, 1530) e certamente determinou o rumo da catequese nas Américas, inclusive a importância dada, como vimos no capítulo 2, ao sacramento da “confissão”.

Tupi acreditavam em...”). O que foi problematizado por estas disciplinas foram os objetos da fé, não a fé em si como produto histórico e cultural.

Ora, se até nos manuais contemporâneos de História das Religiões encontramos esta “fé na fé”, como a chama Sabbatucci, é tão mais claro que a confusão e a fragmentariedade das crenças dos “Tapuia” dependiam do fato de que estas supostas “crenças” - as únicas categorias que, juntamente com os altares e os templos os missionários podiam reconhecer como constituindo uma bárbara “religião” - não se encontravam entre eles.

Um problema análogo é o da personificação. Não apenas os “Tapuia” (bem como os Tupi) deveriam “acreditar” em algo, mas principalmente em *alguém*. Mais uma vez, Sabbatucci (1981 e 1991, 131ss.) nos ajuda a entender este aspecto da construção categorial que organiza a percepção da realidade por parte da própria etnologia religiosa. O autor mostra que o problema da divindade foi sempre resolvido, na antropologia e na história das religiões, pela personificação, a partir da noção de “Ser supremo” como “personificação do céu” de Max Müller. Portanto, todos os documentos etnológicos que atestam o “Ser Supremo”, são de fato construções obtidas induzindo o indígena a “personificar”, algo que não é personificável, mas que é a única maneira de estabelecer uma comunicação com o campo religioso indígena.¹²³

Mais uma vez, isso é muito mais significativo no caso dos missionários do século XVI e XVII. Afinal, o que o missionário procurava no “outro” era o “pai nosso que está no céu”; o que ele encontrou foi transformado numa “crença em alguém” para, a partir daí, desenvolver seu projeto evangelizador. Isto aconteceu, como vimos, com Tupã entre os Tupinambá, mas não aconteceu com os Kariri, para os quais, no catecismo de Mamiani como no de Bernardo de Nantes, como veremos, Deus teve que ser, também, Tupã¹²⁴.

¹²³ Escolhi aqui apenas a noção de Ser Supremo porque é mais funcional ao nosso discurso. Sabbatucci submete a uma revisão crítica e histórica todas as categorias na etnologia religiosa: do “herói cultural” ao “mana”, do “dema” aos “antepassados”, e assim por diante.

¹²⁴ No Catecismo de Bernardo, Deus é traduzido às vezes com *Inhinho (Nhinho)* e às vezes com *Tupã (Tupam)*. O termo Tupã aparece mais em contextos narrativos (os “Discursos” que se encontram na segunda parte do catecismo: sobre a Criação, a Morte e Ressurreição, a Ascensão, o Juízo Final, e

Voltando às nossas fontes, podemos perceber que os poucos relatos sobre “crenças” indígenas apresentam já versões cristãs, ou cristianizada, de temas mitológicos. Melhor dizendo, eles apresentam já 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. 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. A seguir transcrevo o conto mítico relatado por Martinho e que ele significativamente intitula “artigo de fé de sua religião” e que revelaria “a extravagância de seu espírito”:

“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. Uma ou outra vez, podiam verificar que a rede em que ele dormia era muito bonita e muito branca, conquanto de dia parecesse com as outras. Chamavam-no o Grande Pai; recorriam a ele em todas as aflições, a que ele sempre dava remédio.

Um dia tiveram desejo de comer porco selvagem, ou os javalis desses lugares, que nós, em França, chamamos *marcassin*. Pediram a seu Grande Pai, que o prometeu. Saíram todos de sua casa e foram, como de costume, para as tarefas de todos os dias, deixando apenas os filhos menores de dez anos com este Grande Pai. Ele os chamou a todos, um por um: ‘Vinde comigo, meus meninos’. Vieram todos, depois, passando a mão pela cabeça, ele os transformou em pequenos javalis e os despediu. Quando seus pais regressaram, por volta de meio dia, não encontrando nenhum de seus filhos, recearam que o Grande Pai tivesse feito alguma coisa com eles. Mas não ousaram perguntar-lhe onde estavam seus filhos, pois que muito o respeitavam, e temiam. Então, ele lhes disse: ‘Vocês queriam javali (no seu idioma *malanhouha*); vão à caça e os encontrareis’. Foram à caça, mas fez subir ao céu todos esses javalis, galgando a grande árvore que encontraram no caminho, e o Grande Pai subiu com eles. Os índios perceberam que os javalis haviam subido ao céu pela árvore que haviam encontrado. Foram atrás deles, mas demoraram muito na perseguição. Desde que chegaram, encontraram muitos javalis, correram atrás deles e mataram muitos. No entanto, o velho, encontrando-os no céu na perseguição dos javalis, encomendou logo às formigas que abatessem a grande árvore em que eles haviam subido. As formigas se puseram logo em ação. É uma espécie de formiga vermelha, que tem dois pequenos bicos ou antenas na cabeça, com os quais corta facilmente as folhas das árvores. Os sapos se reuniram para deter as formigas, cercando a árvore com os seus braços. As formigas, para

assim por diante), enquanto Inhinho se encontra mais nos artigos de fé (os “Ensinos” que compõem a primeira parte do catecismo).

que saíssem, picaram-lhe rudemente as costas e eles abandonaram a árvore, pela dor das picadas, e é daí que os sapos têm a pele rude e como empolada nas costas. Mas as formigas derrubaram a árvore, de sorte que os cariris, concluída a caça, quiseram descer do céu pela mesma árvore em que haviam subido, mas a encontraram derrubada. Ficaram espantados e temerosos, atiraram diversas flêchas na árvore, com o intento de a levantar de novo. Ela fazia também esforços neste sentido e chegou a levantar-se um pouco, mas de novo caía no solo. Resolveram então prender-se uns aos outros pela cintura, para fazer uma corda que lhes permitisse descer, mas a corda era curta. Caíram uns depois dos outros e quebraram os ossos, na queda. Daí, dizem eles, é que temos os dedos das mãos e dos pés partidos em tantos lugares e dobramos o corpos pelas fraturas que nossos pais sofreram na queda. Enfim, regressaram às suas casas arrebatados. Cheios de caça, fizeram um grande banquete à custa de seus filhos transformados em javalis. Em seguida, rogaram ao Grande Pai para que voltasse. Mas ele não só quis atender e lhes deu o fumo como compensação. Eles o denominam badzé. Essa a razão pela qual fazem oferendas com o fumo em diversas ocasiões”(Nantes, M., 1979 [1706]: 99-101).

Bernardo de Nantes, em seu manuscrito, apresenta uma variante deste mito:

“ Eles dizem que seu deus Badzé (assim chamam sua divindade) morava no céu e um dia desceu na terra para visitá-los, como prova de sua afeição. Eles, de sua parte, receberam-no com gentileza e trataram logo de fazer uma festa; por isso foram à caça, pequenos e adultos, mataram uma grande quantidade de javali e outra caça e voltaram lá pelas cinco horas, com muita caça. Depois de assada, ofereceram o primeiro prato a seu deus Bazdé, que não gostou e, depois de ter se queixado com eles, os deixou e voltou rapidamente ao céu levando, para castigá-los, todos os javalis da mata. Apesar de tristes, eles não deixaram de comer sua caça. Alguns dias depois, empurrados pela fome, voltaram à caça, mas não acharam nada; resolveram então subir para o céu por uma árvore muito alta. Entraram no céu por um buraco e começaram a caçar, tanto que em pouco tempo ficaram providos de caça. Contentes por sua boa sorte, tentaram descer pelo mesmo caminho, com medo de ser surpreendidos a roubar. Mas seu deus Badzé, tomado conhecimento de sua ousadia, mandou as formigas tirarem a terra de baixo da árvore, que desta maneira caiu. Os caçadores, privados de sua escada, resolveram amarrar seus cintos uns aos outros para deslizar até a terra, pedindo ao primeiro que, chegando na terra, os avisasse, sacudindo a corda feita de cintos. Ele prometeu, mas vendo que a corda era curta demais, a sacudiu para pedir que a alongassem. Eles, pensando que ele tivesse chegado no chão, começaram a deslizar um atrás do outro, tão precipitadamente que a corda quebrou por causa do peso e eles caíram todos na terra, com uma queda tão forte que quebraram braços, mãos e pés. É por isso, dizem, que

temos braços, mãos e pés com tantas dobras e articulações”.¹²⁵ (Nantes, B., 1702)

Estamos aqui frente a um mito de origem da humanidade atual (a morte dos filhos pequenos, a origem do corpo humano, a origem da caça “certa” e, finalmente, a origem do fumo de tabaco) através da separação definitiva entre céu e terra, humano e extra-humano, repensado à luz da visão cristã. Muitos são os elementos que concorrem a esta hipótese, começando pela própria idéia de um “deus” celeste Badzé, o fumo, que manda alguém na terra para ajudar os homens.

Não se trata apenas, portanto, da absorção de elementos cristãos, mas da fundação mítica da cultura kariri (onde o fumo de tabaco ocupa um lugar privilegiado no ritual de comunicação entre céu e terra, humano e extra-humano), através de sua inserção numa cosmologia cristã. E, além do mais, se trata de uma cosmologia cristã “tupinizada”, como podemos deduzir da denominação de Deus, Tupã, considerado um termo “tapuia”; por outro lado, Bazedé é “Pai Grande”, um termo com o qual os jesuítas indicavam a si próprios (pai, *paí* na língua geral) ou ao bispo (*Paí-guaçu*), em tupi.

¹²⁵ “Ils dizoient que leur dieu Badze’ (ainsi nomment ils leur divinité) demouroit au ciel, et que estant un jour descendu en terre, il les vint visiter pour leur themoigner son affection; eux pour y correspondre par la leur le receurent courtoisem.t, et traitterent incontinent de le festiner, ils sen allerent pour cet effet a la chasse petits et grands, tuerent quantité de pourceux et autre chasse et gibier, sen revirent chargés sur les 5 heures, et ayant tout couziné ils offrirent a leur dieu Badze’ le premier plat qui ne lui plut pas, n’estant pas de son goust, de quoy il leur fit ses plaintes, et les laissant comme indigné, il sen retourna incontinent au ciel, emmenant avec soy tous les pourceaux des bois por les punir de leur discourtoysie. Ils ne lassaient pas de manger leur chasse quoique tres tristes. Quelques jours apres pressés de la faim, ils retournerent a la chasse, et nen trouvant point, ils savizevent pour en avoir de monter au ciel par un arbre fort haut. Ils y entrerent par une ouverture et comancerent a chasser de telle sorte q;en peu de temps ils se trouverent pruvuus de chasse; bien contents de cette bonne fortune ils se mirent en devoir de descendre au plutost avec leur chasse sur le dos par l’endroit qu’ils estoit entrés, crainte destre pris sur le fait et le larcyn en main. Mais leus dieu Badze ayant sceü leur temerité commandá aux formis de tirer la terre de dessous le pied de l’arbre, lequel par ce moyen tombá tellemant que les chasseurs se voyant privés de leur echelle savizerent d’attacher leur ceintures les unes aux autres pour se laisser glisser en terre, donnant avis au premier qui descendoit de leur faire signe quand il scavit arrivé a terre, en secouant cette corde de ceintures; ce q’il leur promit, mais celuy en ayant trouvé la corde trop courte, leur fist signe en la secouant de l’allonger et eux croyants q. estoit arrivé a terre se misent a defiler les unes apres les autres avec telle precipitation que la corde par le trop de poids se rompit et ils tomberent tous a terre dune chute si lourde q. se desloquerent tous les bras, les mains et les pieds, cest delá dizent ils que nous avons tous les bras et les mains et les pieds si pliants et avec tant de jointures.

Esta hipótese é confirmada por Bernardo que, falando de outros dois “deuses”, ligados a cerimônias que veremos também nas descrições jesuíticas, faz uma explícita referência à trindade:

“Além deste deus, Bazdé, eles tinham outro chamado Politum, que em sua língua significa jovem. Eles celebravam sua festa todas as vezes que algum jovem índio alcançava a puberdade, ao qual o ministro deste bom deus perfurava o lábio inferior com um osso pontudo destinado a este fim, e depois colocava no furo uma pequena pedra branca, sem valor, que ficava presa do lado interno e que eles chamam *umujhebbj*, fivela, Batique. Eles não tiram nunca esta pedra dos lábios, nem mesmo depois da morte. La cerimônia acabava com um banquete em louvor do deus Politum, que eles achavam tivesse o poder de tornar o jovem marcado desta maneira feliz e bem aventurado na caça. Eles tinham outro também, chamado Vanaguidze, a quem eram dedicados certas vestes curtas feitas com plumas de pássaros. Estes adornos se chama, Waka, e se usam quando da celebração das festas.”(...) Mas destes três deuses, é notável que o primeiro se chamava Ijadzu, que significa Pai, o segundo Intrura, que quer dizer Filho, e o terceiro Ibuichoho, que quer dizer o companheiro dos dois. Por isso, pareceria que ele tiveram antigamente algumas idéias confusas do mistério da trindade”¹²⁶ (Nantes, B. 1702)

Bernardo não utilizou esta “coincidência” para veicular o mistério da Trindade. Evidentemente, a ligação entre estes “deuses” e os “erros supersticiosos” dos Kariri era estrita demais e, portanto perigosa. Em seu catecismo, o capuchinho utilizou-se da simples terminologia de parentesco: Pai, Filho e Espírito Santo são *Ipadzu*, *Inhura*¹²⁷ e *Espirito Santo*, não *Badzé*, *Politum* e *Vanaquidze*. Quanto às outras informações

¹²⁶ “Outre ce dieu Badze ils en auvint un autre apellé Politun, qui en leur langue veut dire jeune homme. Ils celebroid sa feste toutes les fois que quelque jeune indien atteignoit l'age de puberté, au quel le Ministre de ce bon dieu pevroit la levre d'embas avec un os pontu destiné a cet usage, et puis luy (ajaneüit?ajancuit) par le trou de dehors une petite pierre de couleur blanche d'ordinaire et vil prix qui sy tenoit attachée par le dedans quils appellent *umujhebbj*, les caboucles, Batique. Ils ne tirent jamais cette pierre de la levre, ni mesme après la mort. La ceremonie achevée cestoit a banqueter a l'honneur de dieu Politun, quils estimoint avoir le povoir de rendre le jeune homme ainsi marqué heureux et fortuné pour la chasse. Ils avoint encore une autre divinité nommée Vanaguidze (ou Vanaguidze), a la quelle estoit dédié certains habits courts faits de plumages doyceau, ces ornemens sapellent *Waka*, dont ils se revestoint quand ils celebroid les festes. Mais de ces 3 dieux, il est a remarquer que le premier sapelloit *Ijadzu*, qui veut dire Pere; le 2 *Intrura*, qui veut dire fils, et le troisieme *Ibuichoho*, qui veut dire le compagnon de deux. Il sembleroit par la q.ils auvoint eü anciennement quelque idée confuse du Mystere de la trinité.”

¹²⁷ A diferença gráfica pode ter sua razão no fato de que o catecismo foi escrito originariamente em francês-kariri (o manuscrito encontra-se na segunda parte da própria *Relation*). Entre as duas versões há muitas diferenças gráficas. É difícil estabelecer se a segunda transcrição se deve ou não ao próprio Bernardo.

presentes neste trecho, lembramos aqui os análogos rituais de puberdade janduí descritos pelas fontes holandesas. Também, este Vanaguidze é o Varakidzan (ou Vuankidzan, ou Arachizã, ou Erachizam), do qual falam as fontes jesuíticas, enquanto Politem poderia ser Potidzan ou Potidã, irmão de Varakidzã (ver adiante).

Bernardo acrescenta outros dados ao “obscuro conhecimento” dos princípios da fé:

“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 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 noutra e, finalmente, eles o viram subir de novo para o céu, para cima de uma certa montanha, e depois disso não o viram mais”¹²⁸ (Nantes, B. 1702)

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, podiam conferir consistência à unidade do gênero humano e fundamento à *profecia*.

A uma profecia se refere Marinho de Nantes que, ao falar da primeira viagem entre os Kariri de Teodoro de Lucé, diz que o padre encontrou no caminho uma grande cruz gravada na pedra. Mais de cem anos depois, esta pedra é o paralelo da “pedra de Sumé” dos Tupinambá, de padre Nóbrega e de Thevet, sinal de que o imaginário profético que sustenta a missão pouco tem mudado neste tempo:

“...Ihe disseram que tinham conhecimento dessa pedra pela tradição de seus antepassados, que Ihe haviam dito que existia nos bosques uma determinada pedra que, sendo encontrada pelos padre brancos, serviria de

¹²⁸ “On pourroit dire aussy que les indiens apellé Chumimis ont eü autrefois quelque obscure cognoissance de la Mission du fils de Dieu en terre. Ils dizem que dieu avoit 2 enfans, que le cadet prit querelle avec l’aisné, et quil le laissá pour ce soujet et senfuit, que l’aisné apres plusieurs année (sic) ressemant l’eloignemant de son frere avoit dit a son pere quil alloit en terre le chercher. Il y vint et le trouva avec les descendans qui le maltreterent fort, et apres luy avoir fait souffrir boucoup de tourmans, ils l’attacherent a un arbre ou il mourut de soif, de quoy sa mere fut fort affligée, q. apres sa mort il leur apparoissoit souvant tuintost dans un leu tuintost dans l’autre, et q. a la fin ils l’avoient vü remonter au ciel de dessus une certaine montagne, depois quoy ils ne l’avoient plus vü”.

sinal de que eles seriam cristãos como os brancos. O sucesso da missão comprovou a verdade dessa tradição profética”. (Nantes, M. 1979 [1706]: 2).

No caso dos Kariri também, portanto, me parece que já seja possível falar em “encontro de horizontes”, em traduções recíprocas entre indígenas e missionários, assim como foi feito no caso dos Tupinambá. Sobretudo no plano da cosmologia parece relativamente fácil a absorção e a reelaboração, em termos mitológicos, dos relatos bíblicos e evangélicos dos padres. Afinal, o padre Bernardo esteve entre os índios do São Francisco a partir de 1681 ou 1682, e a catequese dos capuchinhos tinha começado nos anos 70, encontrando o frei Anastácio de Audierne os índios Aramuru já aldeados. Tem que ser levado em conta também o fato de que as missões jesuíticas de reconhecimento aos sertões do São Francisco tinham começado já no final do século XVI. Isto significa que os Kariri, quanto ao conhecimento da que poderíamos chamar de “cosmologia européia” não eram tão *tamquam tabula rasa* como os padres capuchinhos podiam pensar.

Não é apenas a palavra sagrada veiculada pelos padres que entra a fazer parte da cosmologia, mas os próprios padres enquanto elementos imprescindíveis da realidade social e cósmica. Testemunha disto é quase uma “piada” de um velho krakuí:

“ Contarei isso animi gratia, para mostrar até que ponto o demônio judia abertamente da razão deles, formando neles conceitos que são contra o senso comum. Um dia, interrogado pelos seus sobre a origem do relâmpago antes do trovão, esta bela espécie de filósofo respondeu que durante um êxtase ele voara até o céu, e lá vira muita gente, feita e vestida como os padres dos Kariri. E que todo mundo estava sentado no chão de pernas cruzadas (conforme sua maneira de estar sentados), e quando estavam cansados de estar assim, estendiam as pernas rapidamente, e este movimento das pernas não era outra coisa senão o relâmpago que vemos antes das trovoadas. Tanto que daí nasceu uma maneira de brincar dos brancos das redondezas que conhecem este belo sonho: quando há relâmpagos, eles dizem zombando dos índios, “faz pernasadas” [em português no texto], ou seja, se esperneia no céu.”¹²⁹ (Nantes, B., 1702).

¹²⁹ *je direy (sic) cecy animi gratia pour fair voir comme le demon injurioit en eux ouvertem.t la Rayzon, leur fayzant former des concepts qui sont contre le sens commun; ce beau contemplatif estant un jour interrogé des siens d'ou procedoient les eclairs qui precedent le tonnaire, il leur dit que dans certaine extase quil auvit êu, il auvit esté eslevé jusq;au ciel; et que lá il avit vû beaucoup de monde faits et habillés a la façon des Peres des Kariris; que tous ces bien heureux estoient assis a terre ayant avec les jambes croizées et recueillies (comme ils font eux estant assis) et que quand ils estoient laassés de tenir ainsy les jambes, ils les estendoient subitement et tout d'un coup, et que ce mouvement ou*

Veremos mais adiante outros exemplos, relatados pelos jesuítas, desta “tradução” em termos indígenas do Gênese ou do Evangelho. Por enquanto, notamos que, quando o missionário abandona a busca do “credo” indígena, os relatos se tornam muito mais ricos e, para nós, significativos. Ou seja, quando ele deixa de se perguntar “em que eles crêem” para relatar “o que fazem”, a narrativa se torna muito menos fragmentária e mais compacta e sistemática.

Se, também, nos deslocarmos do plano da cosmologia ao das práticas, conseguimos ter uma visão mais dinâmica do encontro catequético, o que lança uma luz sobre a questão da relação quotidiana entre os símbolos cristãos e os tradicionais nas aldeias. Como tentarei mostrar, é justamente este, o das práticas, o plano privilegiado do encontro e da tradução.

A grande massa das informações capuchinhas é sobre rituais e festas “pagãs” (muito parecidas com aquelas que encontramos nos relatos de Barléu e Baro a respeito dos Tarairiú de Janduí e que veremos nos relatos jesuíticos) que, mais uma vez, tem nos feiticeiros seus protagonistas absolutos. Martinho de Nantes oscila na simples definição destas práticas como “os antigos costumes” ou na condenação sem apelo das “festas do Diabo”:

“Eram de tal forma prisioneiros dos augúrios, que, se saindo de suas casas e caminhando encontrassem alguma determinada espécie de pássaros e os ouvissem cantar, tiravam incontinenti presságios do que lhes devia acontecer; e se eram pássaros funestos, no seu entender, profferiam milhares de injúrias e os amaldiçoavam; tinham a mesma superstição a respeito de muitas outras coisas.” (Nantes, M., 1979 [1706]: 6).

No capítulo 7 (“Uma etnografia histórica”) vimos a descrição do rituais iniciáticos kariri para os jovens caçadores em que os moços presenteiam os velhos com a caça da qual não comem) e para as moças (mediante escarificação dos braços):

“Para serem felizes na caça ou na pesca, faziam queimar ossos de animais ou espinhas de peixe e os mestres de cerimônia faziam beber aos jovens o suco de certas ervas amargas e, esfregando várias partes do corpo desses jovens com os dentes agudos de animais, incrustados em cera, misturados com cinza, os faziam penetrar na pele com dores sensíveis, durante os dez dias que durava a festa. Era necessário que os moços

extension subite nestoit autre chose que ces eclairs subites que nous voyons quand il tonne. Delà est veniè cette façon de parler qui est depuis cela ordinaire entre les blans dicy a l'entour qui ont eü cognoissance de cette belle reverie; quand le ciel eclarite, ils dizent en se moquant d'eux, fas perçadas, cest a dire on gigue au ciel.”

presenteassem com caça e pescarias os velhos, sem que eles próprios saboreassem um só pedaço, ou não lhes davam, durante todo esse tempo, se não uma sopa muito rala, feita com farinha de milho ou de mandioca, e passavam a noite cantando e dançando. Regressavam de madrugada à caça e à pesca, de sorte que essa dieta e esse exercício acabavam por emagrecê-los” (Nantes, M., 1979 [1706]: 6).

O comentário que se segue é omitido na tradução portuguesa da *Relação* de Martinho:

“É assim que o Demônio abusava e martirizava cruelmente estes pobres miseráveis, e eles eram tão apegados à observância destas tradições que foi muito difícil dissuadi-los. E se alguém deixava alguma coisa e em seguida lhe acontecia alguma desgraça, ele acreditava logo que era por ter deixado os antigos costumes. Particularmente os velhos os seguravam nesta convicção e se opunham tanto quanto podiam aos bons desejos da juventude, que mais facilmente deixariam estas cerimônias, que para eles eram uma carga muito pesada. (...) Eis um aspecto do estado lastimável em que encontrei os índios desta nação, que é a menos depravada de todas as outras, pois eles não comem carne humana, nem certas espécies de cobras e outra imundices, e não fazem outras abominações que fazem os outros, que chamam festas do Diabo; com efeito, eles a fazem, e não ousa dizer em que elas consistem para não ofender o pudor.”¹³⁰(Nantes, M. 1952 [1706]: f. 13).

É possível que a oscilação entre a noção de “antigos costumes” e a de “festa do Diabo” fosse uma maneira de minimizar o fato de que estes rituais eram ainda praticados, apesar da catequese, pelos Kariri. Nos relatos, a dimensão diabólica destas cerimônias é projetada nas outras nações, irrecuperavelmente “bárbaras” por não ter aceito a obra missionária. Esta distinção entre “nossos índios” e “os outros” é freqüente em Martinho, bem como nos jesuítas.

Contudo, apesar desta tentativa, por parte dos missionários, de relegar a dimensão ritual, como as narrativas míticas, num passado anterior à missão, ou num

¹³⁰ “C’est ainsi que le Demon abusoit & martyrisoit cruellement ces pauvres miserables, & ils estoient tellement attachés à ces observations qu’il fut tres-difficile de les leur ôter, & si quelqu’un em laissoit quelque chose, & que dans la suite il luy arrivét quelque desgrace, il croyoit aussi-tôt que c’était pour avoir laissé les anciens coütumes> les anciens plus particulierement les entretenoient dans cette opinion, & s’opposoient autant qu’ils pouvoient aux bons desires de la jeunesse, qui plus facilement auroit renoncè à ces Ceremonies, qui leur étoient fort à charge & tres-penibles. (...) C’est là une partie de l’état déplorable où j’ai trové les indiens de cette nation, qui est la moin depravée de toutes les autres, puisqu’ils ne mangent point de chair humaine, ny certaines especes de serpens & autres immondices, & ne font pas d’autres abominations que font les autres Nations, lesquelles ils appellent Fêtes du Diable; elles le font, em effet, & je n’ose dire em quoy elles consistent pour ne pas offenser la poudeur.”

espaço ainda “bárbaro”, fisicamente e culturalmente distante da aldeia, está claro que a relação com os feiticeiros e, mais em geral, com as *práticas*, constitui para os missionários uma dimensão de conflito (e de ajuste) permanente. Já nas primeiras páginas da Relação de Martinho de Nantes, nos deparamos com os feiticeiros, descritos mais ou menos nos mesmos termos com que Léry-ou-Thevet descreviam os *pajés* tupinambá, com um julgamento que oscila entre a afirmação de sua falsidade e o reconhecimento da obra do Demônio, cuja distorção da realidade natural não é, por isso, menos eficaz:

“Havia entre eles feiticeiros ou, para dizer melhor, impostores, que adivinhavam o que eles pensavam. Prediziam coisas futuras, curavam doenças, quando não as produziam. Podia-se aceitar que alguns deles tinham entendimento com o Diabo, pois não usavam, como remédio, para todos os males, se não a fumaça do tabaco e certas rezas, cantando toadas tão selvagens quanto eles, sem pronunciar qualquer palavra. (...) Se acontecesse que o doente não melhorasse, atribuíam a culpa a alguém que o houvesse enfeitado e que estava impedindo o efeito do remédio, e designavam o culpado, como se tivessem certeza, e logo os parentes do doente, sem qualquer outra prova que a acusação, iam matar o acusado, sem que ninguém comumente se opusesse, com o receio de serem também acusados; de sorte que, se acontecia que morresse alguém muito estimado, e que houvesse chamado esses impostores para curá-lo, era raro que não ocorressem outras mortes, antes ou depois de seu falecimento, o mais das vezes antes, com o desejo de contribuírem para a sua cura, pois não acreditavam que estava morrendo naturalmente, mas por força do enfeitamento, mesmo quando morria de doença, exceto quando vítima de extrema velhice. O demônio os conservava nesse erro por meio de sucessos, que pareciam provas incontestáveis de suas suspeitas; porque ficando algumas vezes doentes pela convicção de que haviam sido enfeitados, como o verifiquei, quando se matava o enfeitador acusado, o doente perdia o temor e recobrava a saúde.” (Nantes, M., 1979 [1706: 5).

De acordo com Bernardo, estas mortes por velhice não provocam muita dor nos parentes. Também nas práticas funerárias, encontramos a oposição entre o “antigamente” e o “agora”:

“Antigamente, eles enterravam seus mortos sem outras cerimônias, como faziam com uma carniça qualquer; apenas os colocavam em grandes potes de barro, que eu mesmo encontrei em quantidade, há pouco tempo, na beira deste rio, quando uma enchente derrubara os barrancos e desenterrara os cadáveres que estavam nos potes. Frequentemente os enterravam antes mesmo da morte, sobretudo quando muito velhos e com pouca esperança de

vida, o que me faz pensar que eles sentiam pouco a morte das pessoas idosas, apesar de chorar muito a morte de seus parentes.”¹³¹ (*Ibid.*).

A doença como efeito da feitiçaria é um dado incontestável e omnipresente da cultura kariri, atestado muitas vezes também ao longo da *Relation* de Bernardo de Nantes.

“Entre eles os feiticeiros, ou aqueles que fingem sê-lo, fazem o que querem, e são mais sutis e enganadores do que os outros. Eles são extremamente temíveis e cruéis, e se querem se desfazer de algum inimigo, têm apenas que dizer aos doentes para os quais foram chamados (porque são tidos como médicos) que é o fulano que mandou a doença. Logo, os parentes do doente vão executar o culpado, e assim eles [os feiticeiros] são a causa de todos os homicídios que acontecem entre eles, e são frequentes. E mesmo se no fim estes falsos feiticeiros acabam pagando por sua vez e são mortos, esses malvados nunca deixam de ter sucessores. Eles acreditam que não podem morrer a não ser de velhice, como uma velha árvore que cai por si só, e que si algum jovem morre por violência ou doença, eles dizem que é por feitiçaria, o que faz com que eles pensem que os brancos não podem morrer de doença, já que não há feiticeiros entre eles”¹³² (Nantes, B., 1702)

Também entre os Kariri instaura-se, portanto, o jogo de espelhos entre feiticeiro e missionário, já visto para os Tupinambá: se a leitura missionária das práticas de cura indígena só pode se dar em termos de distorção diabólica, a leitura indígena das práticas litúrgicas acontece apenas via código xamanístico. Martinho de Nantes relata um episódio em que ele próprio foi considerado autor de feitiçaria por um índio (de outra nação) que em seguida morreu “vítima da própria imaginação”:

¹³¹ “Anciennement ils enterroient leurs morts sans autre mystere comme ils auroient fait une carogne; seulement les mettoient-ils dans de grand pots de terre quils (enfouirissent?) et que jay moy mesme trouvé encore depouis peu en quantité sur le bords de ce fleuve qui par la crue extraordinaire avoit fait tomber les chantiers. et avoit deterré les cadaveres quy y estoient dans de grands pots en terre; souvant mesme les enterroient ils avant leur mort surtout quand ils estoient vieux et q. ny auvit d’esperance de vie; ce qui me fait croire q. il ressentent peu la mort de ces personnes vieilles; quoyque pourtant ils crient beaucoup et font leur possible pour pleurer leus Parens.”

¹³² “Parmy eux les sorciers ou ceux qui fegnent (fergnent) l’estre fons ce quils veulent, et ce sont eux qui sont plus fins et ruzes que les autres. Ils sont extremement craints et crus et sils veulent se disfaire de quelque ennemy il nont q’a dire aux malades aux quels ils sont apellés (car ils sont tenus comme Medecins) que cest un tel qui a donné la maladie, car incontinant les Parans du malade vont faire l’execution, ainsy ils sont cauze de pres que tous le homicides que se font et sont frequents parmy eux, et quoiq. a la fin ces faux sorciers viennent aussy eux a payer loye a leur tour et a avoir la teste cassé, ce Meschant office toutefois ne manque jamais de successeurs. Ils croyent qu’ils ne doivent mourir que de vieillesse, comme un vieil arbre qui tombe de soy mesme, et si quelque jeune personne d’entreux meurt par la violence de la maladie, ils dizem que cest par socellerie, ce qui fait quils croyent que les brancs (sic) ne peuvent mourir de maladie, parce quils ne voyent pas de sorciers parmy eux”.

“Esses pobres cegos imaginam que os padres e os religiosos sejam os feiticeiros dos brancos: á assim que denominam os portugueses e a todos os brancos em geral¹³³; e é por esta razão que os temem extraordinariamente e tanto se persuadem desse erro, que é difícil convencê-los do contrário. Isso me valeu em várias ocasiões em que corri risco de vida; pois sem o receio de que eu me valêsse de alguma praga que os fizesse morrer, ou adoecer, ou sofrer algum mal, não me teriam poupado; falo das outras aldeias que não eram cristãs e nas quais eu não morava, e também das tribos selvagens, em que me encontrei em diversos momentos.” (Nantes, M. 1979 [1706]: 6).

A prática da feitiçaria, que vemos perpassar toda a vida social dos Kariri, é jogada pelos missionários numa outra esfera, temporal (isso acontecia *antes* da conversão), espacial (isso não acontece aqui mas nas aldeias não convertidas) e cósmica (isso acontece onde o reina o Demônio, não onde está se realizando o reino de Cristo). Por outro lado, eles não hesitam a se servir, no cotidiano, do código do xamanismo, quando este é funcional a seus desenhos (ou simplesmente, quando este serve a salvar sua própria vida)

Com respeito a este mundo “outro”, Bernardo é o único a mencionar os índios Kulepó e seu “ídolos”. Este relato é particularmente interessante por se referir a um grupo de escassos contatos com os outros índios do São Francisco e com os missionários. Com efeito, a descrição dos Kulepó se afasta totalmente do modelo, mais ou menos “tupinizante”, dos Kariri das missões. Trata-se de um grupo da mesma língua dos Kracuí, cuja conversão foi mencionada no capítulo 7. O relato prossegue assim:

“Faz cerca de um mês que seus principais [dos Kracuí] resolveram abandonar seu Kiquimê (é o nome de seu falso deus) e jogaram por menosprezo o ídolo num velho galinheiro; tomado conhecimento disto, os índios de uma outra nação chamada Kulepó, que adoram a mesma divindade, aborrecidos pela afronta que os Kracuí tinham feito a seu deus Kiquimê, vieram imediatamente manifestar seu ressentimento; compraram seu deus daqueles, que venderam-no por duas cabaças de mel, preço bem barato por um deus, mas ainda alto demais por um tal deus.”¹³⁴ (Nantes, B., 1702)

¹³³ Martinho pode estar se referindo aqui ao termo tupi *Caraiba*.

¹³⁴ “Il y á pres d’un mois que les principaux d’entreux se rezolurent a quitter leur Kiquimê (cest le nom de leur faux dieu) et jetterent par mespris cet idole dans un vieu poulailler; ce qui ayant este sceü d’une autre Nation apellée Kuleppós, qui adorent la mesme divinité, ils sen virent en diligence, et tous estomachés de l’affront que les Karacuis avoint fait a leur dieu Kiquimé, ils leur en themoignerent leur ressentiment, et racheperent leur dieu de ceux cy qui le leur vendirent pour deux cabaces de miel ; priz bien vila (sic) la verité pour un dieu; mais pourtant estoit ce encore trop pour tel dieu.”

Alguns anos depois, voltando o missionário e um sacerdote secular, de uma viagem ao recém-descoberto Piauí, passaram pela terra dos Kulepó, onde encontraram um velho que os conduziu em sua canoa para a ilha deles, através das perigosas cachoeiras. Chegaram enfim numa espécie de praça:

“Chegamos enfim num certo lugar à sombra, em forma de praça redonda, bem limpo, com muitas cordas de caroã dependuradas, à guisa de redes, em volta das paredes, feitas de galhos de árvores; era sua sala capitular, e o nosso guia devia ser um dos celebrantes, pois ele disse, ao sacerdote e a mim, que era ali que eles se reuniam e celebravam o culto de seu deus. Perguntamos onde estava este deus e ele nos disse que ele o guardava em sua casa. Desviamos então um pouco do nosso caminho, pela curiosidade de vê-lo. O índio mostrou pouca vontade de nos conduzir até lá, pensando talvez que pudéssemos roubar seu deus. Finalmente, chegando na casa, ele falou ao povo o motivo que nos levava, do qual não foram nada contentes. Ele nos mostrou duas cabaças, uma grande e outra pequena. A grande, nos disse, continha o grande deus e a pequena o pequeno deus. Nós queríamos ver o que tinha dentro das cabaças e ele resistiu até que pela insistência e pelo presente de uma moeda de prata que o sacerdote lhe deu (embora a moeda não circule entre eles e a prezam apenas porque os brancos o fazem), resolveu abrir as cabaças. Naquele momento, para nossa surpresa, todos aqueles que estavam na casa, crianças e mulheres, principalmente as velhas, saíram de uma vez e fugiram no mato. Perguntamos o porque desta fuga, e ele nos fez entender que era o medo que elas tinha de morrer na hora da abertura das cabaças; ele então, de joelhos, abriu a primeira cabaça, depois de ter feito alguns sinais com as mãos e soprado duas ou três vezes em volta; eu quis ver o que tinha dentro, mas estava tudo escuro; depois ele tirou com grande respeito uma pequena imagem feita com cera preta, na qual estavam enfiados pequenos ossos e certas pequenas pedras verdes. Vendo coisas tão ridículas, ficamos sem mais vontade de ver o que tinha na outra cabaça. É aqui que vemos a cegueira da qual é capaz o espírito humano; este pobre selvagem nos inspirou compaixão e, olhando para o céu, agradecemos ao Senhor por ter nos livrado de tal miséria. Dissemo-lhe que ele estava enganado, que o verdadeiro deus está no céu e fez todas as coisas, que se dirigisse a ele para pedir com fé as coisas das quais tinha necessidade, pois sem dúvida ele providenciaria, porque ele era bom, o amava e estava sempre com ele; deixando-lhe a esperança da chegada de algum missionário que viria para dar maiores conhecimentos, continuamos nosso caminho.”¹³⁵
(Nantes, B., 1702)

¹³⁵ “*Marchand ainsy nous arrivâmes en un certain lieu ombragé fait en forme de place ronde bien balliée avec plusieurs liaçes de caroïa en guise d’aumuces (sic), pendües autour des parois faits de branches d’arbres; cestoit leur chambre capitulaire, et nostre conduteur devoit en estre un des officiers, car il nous dit au curé et a moy, que cestoit là ou ils sassembloint et traittoint du culte de leur dieu. Nous luy demandâmes ou estoit son dieu Il nous dit quil gardoit les dieux en la maison; la curiozité nous pris de nous divertir un peu de nostre chemin pour aller les voir; l’Indien*

A descrição lembra muitos dos detalhes do culto dos Janduí (a cabaça com as pedras verdes, os ossos) e, como veremos, com as descrições jesuíticas da festa de Varakidzan entre os Payayá, os “Moritizes” e os Kariri, inclusive no lugar de culto. Está clara também a proibição para as mulheres de ver os objetos “sagrados”, o que se pode comparar às lamentações das mulheres na saída do “diabo”, descritas pelas fontes holandesas. Apenas a presença do “ídolo” de cera não é atestada nas outras fontes. Mas o que é interessante aqui é a descrição do primeiro impacto, o primeiro momento do contato entre missionário e indígena, sobre a “religião” deste último.

Mais uma vez, assistimos à procura, pelo padre, de algo que faça sentido em seu sistema de crenças e valores. Por isso, o padre frisa a “venalidade”, ou seja, o anti-valor por excelência para o cristão (basta pensar na “venda” de Cristo por Judas) na relação dos indígenas e seu deus: os Kulepó “compram”, por um preço até bem baixo, o ídolo dos Kracuí, o velho aceita mostrar seu deus em troca de uma moeda.

Por outro lado, ao mostrar o conteúdo das cabaças, o índio kulepó é um exemplo de abertura à alteridade. Infelizmente, não conhecemos sua reação à primeiras tentativas dos padres transmitirem os rudimentos da fé cristã (exclusividade de Deus, seu amor, e sua “verdade”, contra a “falsidade” dos outros deuses, seu atendimento às necessidades do fiel), nem se e quando os Kulepó foram catequizados.

monstrand'abord de la repugnance a nous y mener dans la pensée peut estre que nous ne luy eussions enlevé son dieu. Enfin estant arrivés ches luy, il dit d'abord a ces gens le motif qui nous amenoit de quoy ils ne furent pas contents. Il nous monstra pour deux cabaces accohurdes (au cohourdes, ou cohourdes), une grande, l'autre petite. La grande, nous dit il, contient le grand dieu, et la petite contient le petit dieu. Nou voulusmes voir ce quil y avoit dans ces cabaces, il resistá en le faschant, jysqua ce que par instances et par le present d'une monoye d'argent q. le curé lui donna (quoique la monoye ne court pas parmi eux qui lestimment pourtant pour voir que le Blancs en font estat) il se resolu d'ouvrir les cabaces. Cest pour lors que nous fummes surpris de voir tous ceux de la maison, femmes et enfans surtout les vieilles sortir tout d'un coup et s'enfuir pour se cacher dans les bois ; nous demandasmes pourquoi cette fuite, il nous donná a entendre que cestoit le peur quilz avoint de mourir a l'ouverture des cabaces; il ouvrit donc la grande a genoux, ayant premierem.t fait quelques signes et tours de main dessus, et soufflé 3 ou 4 fois a l'entour; je voulú voir ce quil y avoit dedans , mais tout estoit obscur, pou lors il tirá avec beaucoup de respect une petite figure faite de cire noire ou sestoint poissés quelq; os d'oyzeau et certaines petites pierres vertes. Voyant des choses si ridicules, l'envie nous passa de voir ce quil y avoit dans le petit cabaço (sic). Cést lá ou nous vismes l'etrange aveuglem.t dont l'esprit humain est capable quand il est privé des lumieres de l'evangile; ce pauvre sauvage nous fist compassion; et nous levasmes les yeux au ciel pour remercier dieu de nous avoir delivres de telle misere. Nous luy dismes quil estoit trompé; que le vrai dieu estoit au ciel et partout, quil avoit tout fait; et quil s'addressast (sic) a luy, pour luy demander avec confiance les bezoins, que sans doute il les luy donneroit, parceque il estoit bon, q.l l'aymoit et estoit toujours avec luy; et en luy

Os comentários sucessivos de Bernardo talvez esclareçam a atitude indígena neste sentido: mais uma vez, o que se lamenta é a “inconstância” dos índios, tradução ocidental da não exclusividade da “religião” indígena:

“...e mesmo que o missionário fosse de uma Nação à outra para ensinar, isso daria pouco fruto, porque eles, ficando sós, voltam facilmente a seus erros; e a assistência entre eles é absolutamente necessária para quem queira salvar almas.”¹³⁶ (Nantes, B., 1702)

Também Martinho frisa o fato de que mesmo os catequizados, continuavam em suas cerimônias:

“Eram de tal forma obstinados que custaram muito a desenganar-se, fossem quais fossem os meus argumentos. Muitas vezes, sob pretexto de irem à caça, ou para procurar mel pelos campos, saíam da aldeia para praticarem às ocultas as suas cerimônias. Foi necessário recorrer ao rigor e castigar os culpados, o que não se podia fazer sem correr perigo, especialmente numa ocasião, em que eles se sublevaram e pensaram até em nos matar.(Nantes, M., 1979 [1706]: 45).

A “inconstância” dos indígenas foi também a grande queixa dos jesuítas: o temor da “volta às antigas superstições” é uma constante em suas cartas. Na análise da documentação dos inacianos, esta resistência a abandonar os antigos costumes e a freqüente recaída neles são os elementos que nos permitem acompanhar o processo pelo qual os padres organizaram suas estratégias catequéticas e os indígenas encontraram, simbolicamente e praticamente, suas respostas.

Em fevereiro de 1669, de volta de uma missão de catequese volante e de reconhecimento, mais de cem léguas ao longo do São Francisco, o padre Rolando escrevia sobre os “Tapuia” que foram ao seu encontro, no caminho, “suspirando para as coisas sagradas de Jesus Cristo” e pedindo que pelo menos batizasse as crianças. Ele se expressava mais ou menos com as mesmas palavras de Martinho a respeito dos vários deuses presidindo às diversas esferas da vida:

“Eles são, com efeito, extremamente rudes e muito apegados às suas superstições, para não dizer idolatrias. Com efeito têm uma multidão de deuzinhos (*deunculi*), ou melhor, espíritos tutelares, que chamam de pais

dormant esperance de quelque missionaire qui viendroit luy en donner des plus grandes cognoissances, nous le lassasmes et continuasmes nostre route.”

¹³⁶ “...quoiqu; un missionaire allast dune Nation a lautre pour les enseigner, ce seroit avec peu de fruit, car estants seuls, ils retournent (sic) facilem.t a leurs erreurs; et l’assistance parmy eux est absolument necessaire a qui veut sauver des ames.”

(*patres*) que presidem, como dizem, um às selvas, um às águas, um às chuvas, um às colheitas, um às feras, e os invocam para qualquer necessidades....”¹³⁷ (Carta do P. Jacobo Rolando ao P. Geral Oliva, Sertão de S. Ignatio (Jacobina), 7/2/1669, Bras. 3(2), f. 72)

Nem Rolando nem os outros jesuítas nos informam, porém, sobre a mitologia relativa a estes “deuzinhos”. Como no caso dos capuchinhos do São Francisco, os breves relatos sobre as “crenças” indígenas já apresentam, imbuída no conto mítico, a realidade cristã. Os dois breves fragmentos que apresentarei aqui, aliás, constituem uma exceção na literatura jesuítica, que nunca apresenta narrativas míticas,¹³⁸ tradição esta, que continua em Serafim Leite que, como veremos, eliminou estes trechos da sua exposição da “religião dos Kariri”.

Uma das fontes mais ricas para recuperar alguns fragmentos do universo simbólico “tapuia” é o *Sexennium Litterarum Brasilicarum ab anno 1651 usque ad 1657*. Esta relação, já abundantemente utilizado na descrição dos Payayá do capítulo 7, foi escrita na Bahia, a 29 de julho de 1657, e não traz o nome do autor. Tratando-se formalmente de uma ânuia (mesmo se ela compreende na verdade seis anos), deveria ser da autoria do padre provincial, que na época era Simão de Vasconcelos. De acordo com Serafim Leite, a carta é do padre Antônio Pinto, sob comissão de Vasconcelos; à folha 16v, porém, o nome de Antônio Pinto aparece na relação dos padres falecidos nos últimos seis anos.

Seja como for, a carta traz muitas informações sobre os “Tapuia” das Jacobinas, num momento anterior à fundação das aldeias. Poder-se-ia pensar, portanto, num universo mítico ainda “original”, mas logo percebemos que não é assim:

“Entre eles há uma certa noção de Deus, embora confusa, que suspeito eles tenham recebido dos ancestrais, que ouviram as pregações dos nossos. 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, misturado com saliva, uma massa, na qual assoprou com toda a força, fazendo grande estrondo, e de repente a terra, com todo seu peso, ficou

¹³⁷ “*Cum enim admodum gens sit rudis, atque plurimi tenacius suis inhaereant superstitionibus, ni idolatriis dicam (habent enim plerique plures deunculus) vel potius praesides spiritus, quos patres vocant, praesuntque ut aiunt, unus Sylvis alius aquis, alius pluvia, alius segetibus, alius feris (?) hisque pro necessitatibus quibus praemuntur...*”.

¹³⁸ Vale lembrar, a este respeito, que as abundantes informações sobre a mitologia tupinambá provêm de fontes franciscanas (Thevet), ou capuchinhas (d’Abbeville, d’Évreux), ou calvinista (Léry), não das jesuíticas.

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 transparentes 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 (*assumpta*), subiu de novo.”¹³⁹ (*Sexennium Litterarum* 1651-1657. *ARSI*, Bras. 9, f.17.)

Como os relatos capuchinhos, os jesuítas frisam também a “confusão” na noção indígena de Deus, mas a explicação dos inacianos é histórica; com efeito, são eles que nos fornecem elementos para entender o “Gênese tapuya”: a passagem “dos nossos” nos tempos passados, que possivelmente refere-se às entradas jesuíticas do final do século XVI. Assinalamos, também, mais um “filtro tupi” na narrativa a respeito da esfera religiosa dos “Tapuia”, análogo a “Tupã”, e “Pai Grande”, que vimos nas páginas anteriores: é o termo *abarê*, palavra tupi para indicar os padres jesuítas.

“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.”¹⁴⁰ (*Ibid.*)

O Gênese bíblico, o evangelho da morte e 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. No contexto dos primeiros conflitos que culminariam na “Guerra dos Bárbaros”, os “Tapuia” se aproximam aos padres para pedir o batismo, único meio para escapar às expedições de apresamento.

¹³⁹ “*Aliqualis de dei cognitio licet confusa, inter eos reperitur, quam a maioribus accepisse suspicor, qui n.rorum praedicatione auscultarunt. Ferunt enim pro innata barbarie Deum antiquitus in aere degisse, eumque tellurem condere vellet, terrae paucillum ex proprio axumpsisse corpore orisque saliva commixtam quandam massam confecisse, in quam (vehementer inflante) magno concrepuisse boatu, et suspensum telluris pondus subito constitisse, tunc ad montis radices manibus excavasse, et aquarum illuviones [alluviones?] erupisse, ex quibus fontes, flumina ac mare dirivata sunt. His peractis addunt ab eius corpore ingentem emixisse radium, ex quo pellucida coelorum sphaera, sol, luna et stellae fabricata fuerunt, et cum iam coeli circumfusi essent, ibi sedem fixisse, verum cum solitudinem fastidiret, in terram remigrasse Mariaeque in uterum ingressum ex ea fuisse natum, et assumpta matre in coelum, iterum conscendisse.*”

¹⁴⁰ “*Exiat apud eos nostrorum non obscura notitia, ex quo eas regiones olim peragrarunt, et huius gentis conversionem vano conatu procurarunt, et ex eo materna lingua nominant Abarê, quos barbae tonsione, tanquam signo a coeteris, qui Religiosi non sunt discriminare solent.*”

Com este interesse, eles “devolvem” aos missionários sua versão dos ensinamentos cristãos.

Quase vinte anos depois, em 1673, da aldeia de Santa Teresa (Canabrava) Jacobo Cocleo fala nas “superstições” dos Kariri. Trata-se de outro exemplo de “tradução” indígena de elementos cristãos, mas o padre, agora, não pode tolerá-la depois de anos de evangelização. Aliás, ele atribui a persistência destes “erros” a uma excessiva tolerância no começo da catequese:

“há entre os índios (...) outras coisas bastante difíceis, coisas que, tendo sido no começo mais toleradas do que corrigidas, por causa da enfermidade deles, agora nos trazem um problema maior. (...) Mais do que os outros índios, eu vejo os mais supersticiosos. 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 (*factus est*) 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 (*facere solemnem*) todo ano, ou cada seis meses com um rito ou jogos de oito dias, cobertos variamente ou com o corpo nu pintado.”¹⁴¹ (Jacobo Cocleo, Carta ao P. Geral Oliva, 20/11/1673. *ARSI*, Bras. 26, f. 32)

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, como veremos, é Varikidzan. A respeito deste último, há mais um fragmento, datado de 1693; não se trata de um mito, mas apenas, mais uma vez, da atribuição de uma “crença” por parte dos padres, a respeito de um “ser” tão importante no ritual.

A carta é uma ânua, que leva a assinatura de Manuel Correia, provincial na época, mas a letra de Andreoni, e dá notícias sobre os “Moritizes” que se aldearam,

¹⁴¹ *“Inter indos (...) sunt tamen et alia satis difficilia, quae ab initio magis tolerata, pro illorum infermitate, quam non correcta, maiorem nobis Indies molestiam afferunt. (...) Super coeteros indos, superstiosiores illos video. Praeter unum Deum, quem Meneruru ./. subsistentem in aere, vocant, plures sanctos, quos Nhisos dicunt, venerantur. ita nuper ex senioribus unum mecum : a Meneruru inquit factus est Cemacuré, huius uxor no.e Eba baccillo, nonaliter a marito tacta reperit virgo Crumnimni Patrem omnium brancorum, aloium Dei filium vocant Ken BaBaré, alium Varikidzan, et hunc solemnem faciunt quotannis aut semestribus ritu seu ludis octo dierum varie cooperti aut corpore nudo depincti...”*

junto com os Payayá e outros grupos, nas aldeias dos Kariri: Natuba, Canabrava, Jeru, Saco dos Morcegos. Como veremos, a vida ritual destes dois grupos é muito parecida, fora de alguns elementos de diferenciação. Disso, poder-se-ia inferir que se tratava de uma mesma etnia (kariri) com denominações diferentes, ou, também, que a convivência de grupos diferentes no mesmo espaço das aldeias tinha levado a uma aproximação de horizontes simbólicos:

“De Arachizâ e Poditâ, dois irmãos do gênero dos Tapuyas que moravam em Orion, esperavam chuvas, alimentos e a vitória certa sobre os inimigos. Junto a eles não havia nenhuma outra notícia de Deus imortal, cuja existência não afirmavam nem negavam. Tinham o nome do Mau Espírito (*Daemon Mali*), mas ignoravam quem fosse e de onde tirasse as artes de fazer o mal.”¹⁴² (*Annuae Litterae ex Brasilia anno 1693*, ARSI, Bras.9, f. 383).

Uma informação análoga sobre os dois irmãos vem de uma carta ânua de 1679, que trata do decênio anterior, assinada por Felipe Coelho por mandato do padre provincial José de Seixas. As notícias sobre a festa e a vida das aldeias são tiradas, como veremos, da carta de Jacobo Cocleo, mas aqui há outros pormenores, evidentemente colhidos de outras cartas, perdidas para nós:

“Cultuavam e veneravam duas falsas divindades, ou Numes, cujo nomes eram Vuankidzan (sic) e Potidzan, que festejavam, um dia estabelecido durante o ano, com várias ofertas e dádivas, danças, bebedeiras e ritos profanos, e enfim, guardavam pequenos objetos como se se tratasse de relíquias para o culto divino.”¹⁴³ (*Annuae Litterae provinciae brasiliensis ab anno 1670 usque ad 1679*. ARSI, Bras.9, f. 240v)

Mas do que objeto de crença, portanto, Varakidzan (Varakidran, Arachizâ, Erachizam e outros nomes similares) é objeto de culto: ele é o grande protagonista da maior festa celebrada pelos “Tapuia”. As diversas descrições da festa, registrada entre os “Moritizes”, os Payayá, os Kariri, mostra o vigor extraordinário que ela manteve, apesar da catequese. Foi, de fato, contra este ritual e seus artífices, os feiticeiros, que

¹⁴² “*Ab Araquizâ, et Poditâ, duobus fratribus e genere Tapuyarum, in Orione immorantibus, pluviam et alimenta, certamque de hostibus victoriam sperabant: nulla alia apud illos dei notitia immortalis, quem nec affirmabant existere, nec negabant. Mali daemonis nomen tenebant: quis tamen ille esset et unde ei tantae nocendi artes, ab omnibus penitus ignorabatur.*”

¹⁴³ “*Duos quosdam fictam divinitates, sive Numina e antiqua traditione, et usu specialiter colebant et venerabantur, quorum uni nomen Vuankidzan, alteri Potidzan; quos recurrente per annum ipsorum die, variis donativis, et muneribus, tripudiis, comotationibus, profanisq. ritibus celebrabant; quae domum munuscula sacrosancte observabant veluti divinas reliquias ad cultum.*”

se concentrou (sem sucesso, ao que parece) uma verdadeira guerra missionária que pode ser identificada como a “extirpação da idolatria” nos sertões. A descrição mais antiga da festa é a do *Sexennium Litterarum*, de 1657, que relata a variante payayá:

“Entre esses bárbaros existe o costume de não responder sobre coisas importantes sem ter consultado os feiticeiros mais velhos, e não cumprir o que é decidido por eles é considerado sacrilégio. (...) Não pode ser omitida uma breve narração a respeito de seus ritos; são extremamente dedicados à feitiçaria e seguem com grande devoção seus feiticeiros, que chamam Visamus; não cultuam nenhum ídolo, nem fazem sacrifícios às vãs divindades, se excetuarmos só isto, que é parecido com a idolatria; com efeito, dizem que seu deus se chama Erachisam, de quem celebram o dia uma vez por ano, da seguinte forma: constroem uma cabana pequena não muito distante da aldeia, em que se reúnem os feiticeiros mais velhos. Logo vestem o Tapuia de seu vestido feito de folhas de palmeira, de quinze pés de comprimento, que chega até os joelhos, na cabeça até os ombros uma corôa que termina em ponta em cima, põem na mão direita uma flecha pontiaguda. Antes que este deus Erachisam saia do templo¹⁴⁴, os feiticeiros lançam altíssimos gritos, pelo que os outros Bárbaros se recolhem aterrorizados nas casas.

Logo sai Erachisam, enorme, e de aparência disforme, rodeia a aldeia e se encontrar alguém por acaso, mata-o com a flecha que tem na mão direita, para castigar quem se atreveu a encontrar-se com um tal deus. Feito isto, (...), pára na frente das casas, tocando flauta (*tibia*), sinal que está exigindo comida, e logo senta no meio do terreiro esperando as ofertas. Então cada um sai de casa, levando pequenas ofertas e as oferece a ele com grande respeito. Feito isso, voltam para as casas, então Erachisam se levanta de novo e, depois de dar outra volta à aldeia, entra no templo, do qual saem os feiticeiros, que apanham ofertas e presentes e, voltando no templo, banqueteiam.”¹⁴⁵ (*Sexennium Litterarum*, ARSI, Bras. 9, f. 17v).

¹⁴⁴ Leite traduz: “antes que entre na cabana sagrada do deus Eraquizã” (Leite, 1938-50: 273)

¹⁴⁵ “*His Barbaris consuetudo inesse solet in rebus maioris ponderis non respondere inconsultis senioribus veneficis et quod inter eos decernitur piaculum est violare. (...)*”

Praeter mittenda noin est eorum ritibus, brevis aliqua narratio: veneficiis sunt nimis dediti, et veneficos summa religione prosequuntur, quos vocant Visamus; nulla idola colunt, aut vani sacrificant muminibus, hanc unam si exoipiamus – idolatriae similitudinem; aiunt enim deum suum Erachisam appellari, cujus solemnis dies, quae annua est, ex sequenti celebratur; modicum tugurium non multam a pago distans construunt, in quod seniores venefici conveniunt: mox Tapuiyam vestimento circumdant, ex foliis palma contexto, quindecim pedibus ob longo, quo insinus collecto, extrema lacinia genibus vix imminet, a vertice usque ad humeros insula contegitur sursum in acutum desinente, dextram prae acuto mucrone sagitta armant. Priusquam templo egrediatur deus iste Erachizam venefici ingentem edunt ululatum, quo coeteri Barbarorum conterriti in domo festinanter se recipiunt. Continuo prodit Erachisam immanis, ac deformis aspectu, totumque circumiens pagum, si quem habet obvium (spindo?), qui dextra gerit, interficit, ut suae irreverentiae det paenas, eo quod ausus sit congregi cum tanto Deo.. Hac peracta circum itione ad limina domuum sistit tibia personans, quo

Nos relatos sobre a festa, a narração é sempre precedida ou seguida por informações a respeito dos *venefici*, ou *malefici*, os feiticeiros:

“Se alguém adoce, é levado para aos feiticeiros para que o curem. Eles sentam em volta e o feiticeiro principal (*Archimaleficus*) começa logo a ladrar feito cachorro, logo, terminando este, os outros respondem latindo da mesma maneira, enquanto o doente se arrasta no chão feito cobra, rodeando muitas vezes em volta dos feiticeiros, enchendo o solo de lágrimas e o céu de clamores, sem que ele aproveite da cura daqueles médicos, e ficando doente como antes.”¹⁴⁶ (*Ibid.*).

Uma outra versão da festa, com algumas diferenças nos detalhes, é a da citada carta de Jacobo Cócleo da aldeia de Santa Teresa, de 1673, logo depois do fragmento de mitologia sobre o “deus” Maneruru:

“E nem mesmo as virgens faltavam a estas danças sagradas (*tripudia*), pintadas da mesma maneira. Agora finalmente estão cobertas por nossa ordem por vestidos de penas e guardam sempre ordenadamente como se convém os tecidos decentes para os jogos, e houve entre eles quem os comparasse aos nossos paramentos sagrados. Para cuidar destas coisas há alguns homens e mulheres que chamam Pais e Mães do jogo ou de Varikidzan. Se eles conduzirem bem as cerimônias, os mais velhos predizem muita coisa boa. Terminam os jogos bem cheios e bêbados, por isso as mais jovens mulheres para a caça (?) trabalham alguns dias fazendo vinho.

Têm outros jogos que chamam *poditgen*, um pouco diferentes e também não convenientes e bárbaros, mas mais toleráveis. Neles, os adolescentes mascarados representam várias espécies de feras, outros representam caçadores, e estes perseguem aqueles com uma flecha não perigosa e feridos ou mortos os trazem do terreiro para uma casinha destinada para o jogo. e, entre estas e outras, cultuam estas coisas com obstinação e ordem, e terminam quase da mesma maneira, exceto que, terminados os jogos, só os partidários de Varikidzan, como atores, saem impetuosamente daquela casinha, como loucos, açoitando quem aparecer na frente, se o encontrarem. Com efeito naquele momento os outros fogem, do menor ao maior, nas casas tecidas, nas árvores, até na selva mais próxima, até que a raiva dos que estão perseguindo esfrie.

signo virtum exegit; moxque in medium circum secedens oblationes (postalatur?). Tunc unusquisque domo exiens xenia, et munuscula portans magna reverentia illi offert. Hos iam oblatis domos repetunt, nam surgens Erachisam pagum iterum circum ambiens ad templum se confert, ex quo venefici erumpentes, et munera, et reliquas oblationes colligunt, in templumque reversi oppipare epulantur.

¹⁴⁶ “Si aliquis morbo obnoxius est ad veneficos defertur sanandus, quibus in circulum coeuntibus, Archiveneficus instar canis adlatras aliquantulum immoratur, mox eo cessante reliqui submissioni latratu respondent, interim infirmus humi serpens veneficorum circumferentiam multifariam ambit, solum lacrimis, et coelum clamoribus implet, quin illi medico(i), (atur) cura, et opera proficiat morbo sciat prius obnoxius.”

Deste tal jogo, que muitas vezes proibi de realizar em público e em particular, eles se abstiveram durante oito meses, quando estando eu ausente por alguma festa solene dos Europeus, durante algumas semanas, declararam de novo os jogos de Varikidzan, tão desordenadamente que o padre sócio, que ficara em casa, resolveu que os dançarinos deviam ser afastados da igreja, e então fechou as portas.”¹⁴⁷ (Jacobus Cocleo: Carta ao P. Geral Oliva, 20/11/1673. *ARSI*, Bras 26, ff. 32-32v)

Aqui temos a oportunidade de acompanhar a dialética de aproximação-afastamento que caracteriza a relação entre missionários e “*mores maiorum*” bem como a dos “Tapuia” com seus próprio rituais tradicionais. Com efeito, a conservação da festa parece um dos principais termos da negociação entre o “antes” nativo e o “depois” missionário: nela se articulam importantes significados culturais para os “Tapuia” e a partir dela se dá o confronto entre a cultura indígena que organiza a convivência entre o Deus cristão e a festa e o catolicismo que prega a unicidade e a exclusividade de crenças e práticas:

Quando voltei para casa quis tocar fogo na edícula que era como se fosse sagrada para eles. E embora alguns mal suportassem isso, fugiram no entanto entre as palhas domésticas, reprimindo a dor, e como eu sabia que eles estavam entrando em sinistro pressagio da seca temporária, das doenças e da fome, depois de tê-los convocados junto a mim, conclui a argumentação, provando que com razão eu tinha dado fogo à casinha: com efeito, disse, ou vocês acreditam no único Varikidzan e nos seus jogos ou rituais, ou não; se não acreditam, não há nenhuma razão de temer nem de chorar por eu ter tocado fogo diretamente a algumas palhas; se vocês acreditam, a edícula teve que ser queimada, para que você vessem que seu

¹⁴⁷ “*Nec virgines quoque ab hiis tripudiis aberant similiter depictae, nunc tamen iussu nostro teguntur, instrumenta, penna, fila ad eiusmodi ludos contexta decenti in loco perpetuo asservant, et fuit ex iis [continua à margem da página] qui illa sacris nostris vestibibus compararet. his rebus curandis praesunt nonnulli viri ac mulieres, quos Patres ac Matres eiusmodi ludi seu Varikidzan appellant. si ceremonias recte peregerint, tum seniores multa illis pronosticant bona. Ludi finiunt bene farti ac poti, eamque ob rem iuniores venationi mulieres vino conficiendo operam dierum aliquot conferunt. Habent alios ludos quos poditgen vocant paulo absimiles absonos quoque ac barbaros, sed magis tolerabiles. In his adolescentiones varia ferarum genera personati referunt, alii vero venatorum formam, et hi alios persequuntur cuspideque inoxia ictos velut mortuos ex arena in domunculam ludo destinata deferunt. In his et aliis cum ordine quedam tenaciter observant, finiunt que eodem fere modo, nisi quod absolutis ludis sui Varikidzan dumtaxat, actores erumpunt e dumuncula illa, instar phraenetorum, et obvium e suis quemque verberibus contundunt, si tamen obvium incurrant, nam alii ipso instanti avolant a minimo ad maximum vel in texta domorum, vel in arbores, vel etiam in viciniorem silvam; donec persequentium rabies deferveat. ab hoc quidem ludo, quod publice ac privatim saepius fieri vetueram, per menses octo abstinerant, cum nuper absente me pro quodam solempni festo Europeorum ad aliquot hebdomadas, de novo ludos sui Varikidzan instaurarunt, adeo incondite, ut P. socius qui domi remanserat, arcendos ab ecclesia eiusmodi ludiones existimaret, occlusit igitur fores”*

Varikidzan não é absolutamente nada, e se abstivessem de uma fé errada, incompatível com a ortodoxa fé dos Cristãos, à qual tantas vezes me falaram querer aderir. Responderam que acreditavam num deus só, e que contudo praticavam seus jogos por um costume muito antigo. Eu disse que nos são proibidos os jogos que cheiram a rito estranho à nossa fé, e que de maneira alguma está proibido fazer outros apenas por diversão. Seja como for, com isso se consolaram.”¹⁴⁸ (Jacobus Cocleo: Carta ao P. Geral Oliva, 20/11/1673. *ARSI*, Bras 26, f. 32v).

Veremos que os “Tapuia”, não se consolaram, como o padre acreditava. A carta de Cocleo constitui a base da ânua (na verdade, uma relação decenal) que foi enviada em 1679 para Roma. O interesse desta ânua reside em dois elementos: em primeiro lugar, ela contém outras informações sobre o conflito entre os padres Jacobus Cocleo e Gonçalo Pereira e os Kariri da aldeia de S. Teresa, a respeito da festa de Varakidzan, possivelmente tiradas de cartas sucessivas do padre francês, que não chegaram até nós. Em segundo lugar, Felipe Coelho realiza uma operação de censura de Cocleo, retirando as informações que podem não agradar Roma. Por exemplo, a cabana sagrada parece, nesta versão, pegar fogo autonomamente, ao invés de ser queimada pelo padre. Da mesma maneira, não há menção da palmatória da qual se fala na carta de 1673, nem a do ritual funerário descrito por Cocleo, que veremos adiante. Vale a pena assinalar, também, que é desta carta “oficial”, e não da *hijuela*, que Serafim Leite retira e trabalha suas informações sobre a “religião dos Kiriris” (Leite, 1938-50, V: 312ss.). A escolha estilística da ânua é a de fazer um resumo das cartas recebidas de padre Cocleo, como se fosse o próprio padre falando:

“E com exceção das crianças inocentes, em todo o ano a ninguém foi permitido o acesso aos números dos batizados, porque percebem vagarosamente os sagrados mistérios da fé ou então, sobretudo, por parecerem entrelaçados aos inúmeros erros das superstições, das quais é

¹⁴⁸ “*Domum vero ut redii, ignem quoque aediculae illis veluti sacrae iniexendum volui. quod licet aegre admodum nonnulli tulerint, siluerunt tamen, inter domesticas paleas dolore represso. quos cum scirem in sinistra quaedam omina siccitatis temporanae, aegritudinum ac famis prodire, convocatos ad me uno dilemmata conclusi, recte accensam a me domunculam probans: nam aut creditis, dixi, v.ro Varikidzan, eiusque ludis seu ritibus, an non: si non creditis, quod timeatis plane nihil est, neque quod lugeatis recte a me accensas aliquot paleas; si creditis, comburenda fuit aedicula, ut videatis vestrum Varikidzan nihil omnino esse, et a fide erronea abstinence impossibili (sic) cum orthodoxa fide Christianorum, cui hos adhaerere velle toties mihi dixistis. responderunt se in unum deum credere, ludos ta men illos peragere se more suo antiquissimo. ludos, qui ritum quemdam sapiunt a fide n.ra alienum prohibent nos, dixi, alios fieri, mera recreationis causa, nullatenus esse vetitum. atque his totcumque acquieverunt.*”

necessário aqui extirpar os espíritos, que são mais apegados à opinião antiga de que à verdade ouvida mais recentemente. (...)

Para maior louvor da virtude divina, os rituais festivos profanos começaram a se afastar da aldeia. Em primeiro lugar, os Bárbaros perceberam que essas coisas desgostavam os Padres, e embora insistissem que nada de mal estivesse nelas, a credulidade, que juntavam desatinadamente aos jogos públicos, a nudez das meninas que participavam, e da qual toda a honestidade se fastia com horror, os estímulos públicos à indecência, à comilança, à embriaguez, acrescentavam-se a outros males, e tornavam manifesto que as coisas sagradas (*sacra*) daquele gênero não eram do agrado de Deus, fonte límpidíssima de todas as honras, mas do próprio diabo, fonte de todos os males. Mas era mais forte o amor ao enraizado costume, à religião recebida dos antepassados e o medo dos profetas do mal (*malorum praenuntiatorum*), se deixassem o antigo costume. Portanto repetiam estas coisas nos tempos estabelecidos, porém às escondidas, temendo o olhar dos Padres. Aconteceu que, tendo eu saído de casa por uma viagem necessária, eles estabeleceram fazer a festa àquele demônio Vuankidzan. Opôs-se o padre sócio, Gonçalo Pereira, que o padre provincial tinha enviado há muito pouco tempo no lugar de Luís de Siqueira, com palavras ameaçadoras e, fechadas as portas da igreja, proibiu a todos de entrar, se não desistissem. Mas as coisas antigas seriam superiores para eles e quando voltei, como castigo da teimosia, a capela sagrada, digo profaníssima, foi destruída pelo fogo. Então, queimou sob os olhos do dono da festa (*praefecti*) de Vuankidzan, que ainda que pouco tempo antes tivesse sido purificado na fonte sagrada, interpretou tão mal a santa audácia que nem com um murmúrio em voz baixa, nem sozinho a condenou. Com medo de uma revolta, mandei chamar os Principais da aldeia. A razão do fato foi-lhes demonstrada com boas argumentações e foram mandados para casa com algo para comer e acalmados, mas não totalmente afastados dos vãos costumes.¹⁴⁹ (*Annuae Litterae provinciae brasiliensis ab anno 1670 usque ad 1679. ARSI, Bras. 9, ff. 240v-241, grifo meu*).

¹⁴⁹ *"Nec praeter innocentes pueros, toto fere anno cuiquam ad baptisatorum numero excedere datum est. quod fidei sacra mysteria tarde perciperent, tum vel maxime, quod innumeris viderentur implegi superstitionum erroribus, a quibus evellere opinionis antiquae, quam recens auditae veritatis, tenaciores animos, hoc sane opus hic labor est. Duos quosdam fictam divinitates, sive Numina e antiqua traditione, et usu specialiter colebant et venerabantur, quorum uni nomen Vuankidzan, alteri Potidzan; quos recurrente per annum ipsorum die, variis donativis, et muneribus, tripudiis, computationibus, profanisq. ritibus celebrabant; quae domum munuscula sacrosancte observabant veluti divinas reliquias ad cultum. Attexam modo ad virtutis divinae laudem qui tandem festi utriusq. profani ritus à pago exulare coeperint. Primum displicuisse illos Patribus nostris satis intellexerant Barbari; et quanvis obnitebantur nihil in iis inesse mali, credulitas tamenquam Ludicris rebus temere adhibebant, nuditas concurrentium puellarum, à qua omnis honestas abhorret, veluti publicae turpitudinis incentius, crapula atque ebrietas, unde ipsis met fatentibus, alia pullulabant mala, sat superque arguebant, non Deo fonti omnia honorum límpidissim), sed Daemoni ipsi malorum omnium sentiae cordi esse eiusmodi sacra; et argumento annuebam nonnulli; sed praevalebant inveteratae consuetudinis amor, religio a maioribus accepta, et malorum praenuntiatorum metus, si ab antiquo more discederent. Eadem igitur statis temporibus repetebant, subtimidius tamen, et Patrum oculos*

Volta pela primeira vez, falando dos “Tapuia”, o termo *profeta* em referência aos feiticeiros. É possível que, tratando-se de uma releitura das informações feita pelo padre provincial, prevaleu o “filtro tupi” na leitura dos fatos “tapuia”. Um outro motivo de interesse está no uso do termo *sacra*, “coisas sagradas”, para indicar o “profaníssimo” ritual de Varakidzan. A aparente contradição está, a meu ver, no “filtro” clássico usado na leitura da “idolatria tropical”; com efeito, *sacra* era o termo com que o cristianismo indicava os rituais do paganismo, mas também seus próprios rituais. Por outro lado, estamos mais uma vez frente à confusão de linguagens, já apontada no capítulo 1, na tradução e na interpretação recíproca do que é “sagrado” e do que não o é.

A festa de Varakidzan não termina com a destruição da cabana sagrada:

“Mesmo assim, não desistiram do que tinham começado. No outro dia vieram à aldeias uns mascarados conforme o uso, e eu, com meninos batizados que me ajudaram a chegar até eles, os afugentei ameaçando-os com uma vara. Ficaram enfim dois velhos decrepitos, um dos quais foi encontrado claramente ameaçando contra o símbolo da cruz, o outro arrancou a vara com as mãos, para não recebê-lo nas costas. Mas logo junto com as nossas, foram censurados pela duras palavras do Principal da aldeia índia, que favorecia as coisas cristãs, se eles não cedessem à sagrada bandeira e ousassem de novo celebrar na aldeia os ritos de seu Vuankidzan.”¹⁵⁰ (*Annuae Litterae ... ARSI*, Bras. 9, f. 241, grifo meu).

O jogo de espelhos, entre xamãs e missionários, continuou junto com a festa, do decorrer da qual foi o padre Cocleo que se tornou “profeta do mal”, predizendo a morte da menina. No final, o que se deu foi uma verdadeira batalha entre os

verebantur. Accidit, ut necessariis itineris causa domo abessem Longiusm cum illi daemone festum Vuonkidzan indixere. Obstitit pater socius, is erat Gonçalus Pereyra quem ruperime Provincialis noster in Locum P. Ludovici de Siq.ra suffecerat, minacibusq. verbis, et acclusis etiam templi foribus, adire omnes prohibuit, ni desisterent. Sed antiqua fuerit illis potiora. Domum ut rediq. in contumaciae paenam aediculae sacrae, profanissimae, inquam, ignis subiectus est. Arsit igitur sub oculis ipsius met Praefecti festi Vuankidzan, qui Licet pridem sacro fonte lustratus, sanctam tamen audaciam tam male est interpretatus, ut non tacito murmure, nec solus eam condemnaret; veritus ego in conpirationem ne abirant, oppidi Primarios mox ad vocandos duxi. Rationum mementis facti aequites, ac demum esculento alaiquo donatos, sedatosque domum remissi, sed non a vara consuetudine omino alienos”.

¹⁵⁰ “*Neque sic a coepto desistere: Altera igitur die sub noctem personati de more in oppidum venerant, cum ego pueris baptisatis, crucisque signo, comitantibus ad illos accedens, baccillo minitabundus in fugam verti. Mansere tamen decrepiti senes, quorum alter in crucis symbolum comminaciter dumtaxat invectus est, alter baccillum meum ne dorso exciperet manibus arripuit. Sed mox cum nostris, tum indi oppidi principalis, qui rei christiane favebat, gravioribus verbis admoniti, sacro vexillo redere nosi sunt nec deinceps in oppido ritus sui Vuankidzan celebrare ausi.”*

partidários de Varakidzan e os do cristianismo, muito parecida, por sinal, à batalha ritual descrita pelo próprio padre Cocleo em sua carta de 1673. Esta cena é de grande interesse porque mostra a presença de um conflito no interior do próprio grupo indígena, entre os que sustentavam a continuação do *mos maiorum* e os que queriam entre jovens batizados, soldados de Cristo, e velhos decrepitos, partidários do Demônio. Esta oposição entre jovens e velhos, equacionada à oposição entre bons cristãos e instrumentos do Diabo é freqüente entre os missionários (já a vimos em Marinho de Nantes, por exemplo); de resto, a escolha de trabalhar principalmente com jovens era uma indicação precisa da Companhia, desde os primeiros anos de catequese.

Como vimos, a relação entre missionários e indígenas foi um complexo e articulado trabalho de tradução recíproca e de organização dos símbolos, freqüentemente isolados e fragmentados pelo impacto cultural, numa nova ordem significativa. Um exemplo extraordinário disso é a refundação do templo de Varakidzan:

“Dos sessenta estrangeiros (*advenae*) que no ano anterior vieram para a aldeia por causa da religião, foram iniciados ao batismo uns poucos, que oferecem aos mais velhos um exemplo de virtude cristã e são grandemente alheios aos ritos vãos.¹⁵¹ Não é assim entre aqueles que, como não se atrevem na aldeia, construíram a meia légua daqui duas ou três casas; os partidários de Vuankidzan limpavam uma área para a roda das danças e colocaram aí as pequenas posses. E como eles tinham ouvido eu falar de 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 (*sacra*).”¹⁵² (*Annuae Litterae ... ARSI*, Bras. 9, f. 241)

¹⁵¹ Neste trecho, notamos, mais uma vez, a extrema mobilidade dos grupos entre as aldeias. Podemos pensar que estes “estrangeiros” fossem transfugas de outras aldeias atacadas pelos portugueses nos episódios bélicos dos anos 70 do século XVII, optando pela evangelização em troca da liberdade.

¹⁵² “*Ex sexaginta advenis, qui superiori anno ad oppidulum accessere religionis causa, baptismate initiati sunt nonnulli, qui antiquioribus christianae virtutis exemplum plaebent, et sunt a vanis ritibus maxime alieni. Non ita ex illis aliqui, qui cu in oppido minime iam auderent media ab hinc leuca duas, tresve domos construxerunt: mundarum aream pro tripudiantium corona, reculasque omnes sui Vuankidzan isthic colocarunt. De urbe Roma fede utique omnium parente honorifice dicentem me cum audiissent; Romam quoque oppidulum novum, sedem utique sui Vuankidzan, vocitarunt. Nam inibi sacra illi fecerunt*”

A esta tradução indígena, pela qual a sede do papado se torna a sede de Varakidzan, corresponde uma outra tradução, do lado missionário, cujo código é tirado das escrituras e de mais uma tradução, a caldéia:

“Mas sua perversidade não pôde ficar escondida muito tempo. Os cantos profanos, no grande silêncio da noite, faziam grande estrondo na vizinhança, e embora nestes dias se apresentassem às nossas portas por embuste, os próprios oficiantes dos ritos nos levavam à suspeita: mais de uma vez eles apareceram frente aos nossos olhos, de ambos os padres, com o rosto tão escurecido (*denigrata facies*) que nós, lembrando da tradução caldéia, que afirma que os rostos dos Hebreus, enquanto faziam o bezerro, eram escuros como rostos de Etíopes, que adivinhamos a malícia, embora eles negassem, pela cara deles. Daí, consentindo eles à verdade, como no dia seguinte queriam assistir às nossas coisas sagradas, mandei todos saírem da igreja, e aos homens profanos assistirem à missa somente diante das portas, e que se mandasse proibir a eles o ingresso ao templo divino, se não expiassem para sempre seu ato com a sagrada confissão.”¹⁵³ (*Annuae Litterae ... ARSI, Bras. 9, f. 242*).

Nada puderam os padres contra Varakidzan. Em 1693, as festas continuavam, como também os conflitos entre missionários e “Tapuia” por causa delas, como aconteceu na aldeia de Jerû:

“Antes da chegada dos padres, na aldeia de Jerû, para onde se refugiavam dos matos e costumavam fazer a festa de Varakidran, freqüentada não apenas pelos índios pagãos (*etnici*) de outras aldeias, mas também por muitos que vagavam livremente pelos matos, e também por alguns daqueles que, sob a disciplina dos padres em outros lugares, eram preparados para os ritos cristãos, os quais saíam às escondidas para lá, onde não havia ninguém que, com a voz, os gestos ou as chicotadas afastasse os traidores (*transfugae*) daquela superstição. Este era o rito da festa de Varakidran, o único digno de veneração entre os pagãos tapuia, e talvez ainda seja até o presente noutros lugares. Num espaço aberto constrói-se uma cabana maior do que as outras, cercada por todos os lados de árvores e estacas, de cujas folhas verdes são tecidas as esteiras que estão penduradas. No meio da cabana é colocada uma cabaça seca, furada em vários pontos, que é grandemente considerada por aqueles selvagens, como uma cabeça humana. De baixo dela, tocam fogo numas lenhas verdes e úmidas, e a

¹⁵³ “*Sed latere diu nequitia illorum nequii. Profani canto sub alto noctis silentio in vicinia perstrepebant, et licet sub his diebus iamis nostris frequentiores adessent per astutiam, ipsi tamen rituum Praepositi in rei suspicionem nos adducebant: plus semel nostris amborum Patrum oculis tam denigrata facie apparuere, ut memores nos Caldaicae Paraphrascos, quae Haebreorum facies, dum vitulum fecere denigratas asserit, tanquam facies Aethiopum, contumaciter negantes ex ipsorum vultu argueremus malitiae. Exinde veritatis annuentes cum postridie sacro nostro interesse cuperent, omnes exemplo exire iussi, missaeque pro foribus dumtaxat profanos homines interesse, ac eis indici, niso sacra facinus confessione expiarent in perpetuum templi divini aditu esse prohibendos.*”

fumaça levantada pelo ar abre o caminho entre os buracos abertos em várias direções. Em volta estão sentados os mais velhos dos pagãos e no meio deles o mais importante dos feiticeiros (*maleficus*), respeitado pelos outros pelas feitiçarias (*veneficia*), que chamam Pai de Varakidran. Eles todos bebem o fumo de Beti (vulgo tabaco), pelos canos de barro, que guardam com cuidado para aquele dia, no mesmo tempo puxam pelas bocas abertas a fumaça que sai pela cabaça furada, ou ídolo, até ficar entorpecidos, feito bêbados. Enquanto isso, no terreiro, os jovens mais fortes, cobertos de penas de muitas cores e com riscos pretos no corpo, rodando perto das esteiras colocadas em volta da cabana, conduzem danças desordenadas e gritam num clamor confuso. Os verdadeiros chefes dos dançarinos, ou charaules¹⁵⁴, levando as cabaças furadas antes da boca, usam como flautas os ossos de certas aves escolhidas, mais para assobiar do que para cantar, os quais ossos têm em grande consideração e guardam com grande cuidado e veneração pelo resto do ano. Desta maneira, esta solenidade prolonga-se durante 3 dias, até que os velhos, saindo embriagados de fumaça da cabana, encerram a festa com vaticínios. Com efeito, predizendo o futuro, começam a dizer em voz alta grandíssimas mentiras para a multidão circunstante, que acredita elas serem mais verdadeiras do que a verdade, que naquele ano haverá carestia ou fartura de alimentos, que haverá muita ou pouca caça, que os ares serão mortais ou saudáveis, que morrerão velhos ou jovens, e outros oráculos parecidos, não ousando ninguém abrir a boca, de tanta fé.”¹⁵⁵ (*Annuae Litterae ex Brasilia Anno 1693. ARSI, Bras. 9 f. 382-382v*)

¹⁵⁴ Tocadores de flauta que acompanham o coro, na Grécia.

¹⁵⁵ “*Solebant in Pago Jurú ante Patrum adventum, quo se subinde a saltibus ac remoribus recipiebant, Varakidran festum agere non solum ab Indis ethnici aliorum pagorum frequentatum, sed et a multi etiam ex libere per sylvas palantibus, et a nonnullis eorum, qui sun Patrum disciplina alibi christianis ritibus formabantur, eo clam excurrentibus, ubi nemo erat qui transfugas voce, mimisque ac verberibus ab ista superstitione abstraheret. Ritus autem Varakidranae Festivitatís hic erat e fortasse alibi adhuc est inter ethnicos Tapuyas unice venerabilis. erigitur in patente area mapale ceria maius, multis undiqu trabibus palisque circumseptum a quibus storeae, virentibus foliis contexta dependentes in medio autem mapali aridus cucurbitae cortex locatus varia ex parte perforatus, quod illis apprime rudibus pro humano capite habetur. Subeo ex viridi et humente ligno ignem succedunt sublatusque per aerem fumus viam sibi ex foraminibus aperit in diversa tendentibus. Circumsidente e Paganis seniores, mediusque inter illos maleficarum insignissimus, propter veneficia reliquis venerabilis, quem Varakidrani patrem appellant. Ibi omnes fumum Beti (vulgo Tabachus) bibunt e fistilis figlinis, quos in eam diem diligenter servant; simulque lianti ore fumum lauriunt, e perforata cucurbita, seu idolo erumpentem; donec attonitis et ebriis similes fiant. Interim in area robustiores iuvenes, versicoloribus pennis induti, nigrisque lineis super carnem duetism prope storeas in gyrum sitas mapale circumeuntes choreas ducunt incompositas et incondito clamore vociferantur. Duces veri saltantium, seu choraules, cucurbitarum perforatarum cortices ante ora gestantes, selectis quarundam volucrum ossibus, quai tibiis utuntur, ad sibilandum potius quam ad canendum quae ossa pemagni faciunt, summaque cura ac veneratione decurrente anno custodiunt. Atque hac ratione ad triduum, quatruduumque solemnís haec laetitia protrahitur; donec prodeuntes e tugurio senes, fumo ebriis, vaticinio faestum absolvant. Versi enim ad circumfusam turbam, et futura praesagientes, edicere incipiunt mendacissima quaeque veris veriora credentibus, futuram sit eo anno alimentorum caritas, an ubertas: multaene an paucae in venatione captandae sint ferae: salubresne an mortales futurae*

Encontramos aqui muitos dos elementos já vistos nas descrições holandesas dos Tarairiú Janduí (a cabana de folhas, a cabaça, o fumo, os vaticínios) e também na descrição feita por Bernardo de Nantes da “sala capitular” dos Kulepó, com as esteiras penduradas em volta das paredes do templo, feita de folhagens. Podemos pensar, portanto, que com algumas diferenças, a festa de Varakidzan era difundida entre todos os grupos “tapuia” do sertão, inclusive os mais afastados, ou, talvez, ela se difundiu entre os vários grupos, em razão de sua coabitação, mais ou menos forçada, na época da “Guerra dos Bárbaros”.

A aldeia missionária de Jerú aparece no catálogo de 1692. Vemos, portanto, que até este momento ela constituiu um lugar de encontro e celebração da festa de Varakidzan e, portanto, um ponto de referência das tradições kariri ou, mais em geral, “tapuia”. Talvez por isso também, aqui o conflito chegou ao ponto de provocar uma divisão da aldeia, constituindo mais uma razão de movimentação indígena no sertão.

Depois da chegada dos missionários, a reação foi imediata:

“O padre que estava na aldeia não hesitou a destruir na frente deles este infame receptáculo de horrível superstição e esmigalhar e pisar em cima dos ossos que estavam na cabaça. Quando viram isso, começaram a gritar e a fazer estrondo, amaldiçoando a sacrílega audácia daquele que tinha destruído e esmigalhado, e fugiram como se estivessem com medo que logo um raio fosse cair do céu sobre do culpado. Mas o padre, de pé firme, lançou no fogo os ossos restantes (...) Percebendo os feiticeiros que ali seu santuário não estava minimamente protegido das chamas que se aproximavam, precedidos pelos ministros de Varakidran, emigraram noutra aldeia de gentio (*ethnicorum*), com todo aquele aparelho de cerimônia supersticiosa, deixando livre desta peste a parte melhor dos Tapuya, o que deu muita gratidão e alegria aos padres, assim que eles pudessem trabalhar com os bons, com intensidade e proveito”¹⁵⁶ (*Annuae Litterae ex Brasilia Anno 1693. ARSI, Bras. 9 f. 382v-383*).

corpibus aerae: interitum senes an iuvenes et alia oracula his próxima, indubiae fidei, nemine auditor hiscere audente.”

¹⁵⁶ “Hoc ergo tam foeda superstitionis infame receptaculo illis inspectantibus, demoliri Pater non dubitavit, qui Pago praerat ossaque avium extracta e perforata cucurbita comminuere ac conclulcare. Quod ubi factum viderunt, exclamare ac vociferari Anas (Anus?) coepere, sacrilegam confringenris ac proterentis audaciam detestantes et se se in fugam dantes, quasi fulmina e caelo ruitura in sontem timerent. Sed et reliqua statim ossa ei Idolum in ignem pater coniecit, illud addens: vidererat (sic), cum tela deus ejacularetus, cum infandas reliquias absumeret, ut eaequum erat; et sibi dolorum execratori acceptissimum: siaque fugientes revocavit et in superstitiosos mores gravi oratione detonuit. Cum ergo malefici ibi sanctuarium suum minime tutum ab admovenda flamma cognoscerent; praecu(...) Varakidrani ministro, in alium pagum ethnicorum cum toto illo superstitiosae ceremoniae

Estamos aqui frente a uma impossibilidade de negociação: o padre¹⁵⁷ não consente margens, destrói a cabana, pisa nos objetos sagrados. A resposta indígena, ou melhor, da parte indígena que não aceita perder sua festa, é imediata: os ministros de Varakidzan abandonam a aldeia. Curiosamente, esta saída não é considerada uma “fuga”, conforme o costumeiro-código jesuíta que vê as saídas em termos de “perdas” de almas, ma como uma saudável libertação dos ministros do Demônio.

A mesma ânuia sobre Jerú é uma fonte de outras informações sobre diversos rituais dos “Moritizes”, que apresentam muitos elementos em comum com outras cerimônias kariri, ou payayá, começando, obviamente, pela presença dos xamãs:

“Os Moritises, outro gênero de Tapuias, colocavam também nos seus feiticeiros, que chamam Bismuses, toda a sua esperança, e os chamavam logo que estavam doentes. A cura constava de cantilenas desentoadas, fumigação e vaporações, e com gestos descompostos, atribuíam enganosamente a causa das dores do padecente, ou a eles ou aos seus parentes do lado paterno para que julgassem que morriam por feitiço e deixassem, como em testamento aos filhos, o desejo de vingança. Desta maneira quase todos acreditavam que morriam par causa dos seus inimigos, e assim, cada morte se tornava sementeira de outras E não poucos, por este crime, eram queimados, por insinuação dos feiticeiros, sem temerem castigo algum entre os Bárbaros estes semeadores de discórdias e autores do mau conselho (...). Costumavam também, no dia do nascimento das Plêiades, que é de onde começam a contar o curso do ano, se meter no rio, para colherem muitos frutos, fazer uma festa, do tipo supersticioso com bebida, para terem muitos filhos, lavar os filhos recém nascidos na água em que tinham cozido a caça, para que eles fossem bons caçadores; enterrar os corpos dos mortos dentro de grandes potes, para que depois não desejassem o vaso para cozinhar a comida, não tendo ninguém que o desse.”¹⁵⁸ (*Annuae Litterae ex Brasilia Anno 1693. ARSI, Bras .9 f. 383*).

apparatu, liberam ab hac peste meliorem Tapuyarum partem relinquentes, quod Patribus gratissimum fuit et iucundissimum; ut cum bonis deinde in pacto coe(...) strenue ac proficue rem gererent.”

¹⁵⁷ De acordo com o catálogo de 1694 (Bras. 5 (2), f. 149), neste ano o superior da aldeia era Luís Mamiani.

¹⁵⁸ “*Moritizii, aliud Tapuyarum genus, in veneficiis etiam suis, quos Bizamuses vocant, omnem spem collocabant: eosque cum morbo aliquo tentabantur, proximos ad se convocabant. curatio autem male stornatis com(i...)ibus, fumigatione ac vaporatione constabat. quos inter motos incompstos Autors dolorum, queis aegri cruivocabantur, illis aut eorum Agnatis mendacier innuebant, ut veneficia mori se crederent; ultiorusque desiderium filiis veluti testamento relinquerent. Quo fiebat, ut fere omnes occidi se hac arte ab inimicis suis putarent, unaque mors aliarum seges erat, aut seminarium. Nec pauci ab hos alieni scelere, veneficis suadentibus cremabantus, cum nulla in seminators discordiarum et infandi consilii authores poena inter Barbaros timeretur; quos inter quo quis alio robustior est, eo inter infirmiores senior (seurios, semvior?). Solebant etiam in Pleiadum ortu, unde illi numerare anni cursum incipiunt, in flumen se mitere, ut multas fruges colligerent; supersticioso*”

Já vimos, em Martinho e Bernardo de Nantes, ou seja, entre os Kariri do São Francisco, a cadeia de morte e vinganças por feitiçarias. Da mesma maneira, Bernardo fala do uso kariri de enterrar os mortos em potes de barro, que parece ser a solução funerária entre os grupos que não praticam o canibalismo. Sobre os rituais funerários, a ânua dá outros pormenores:

“Também tinham o costume, quando alguém morria na aldeia, de espalhar cinzas em volta da casa¹⁵⁹, para que o mau espírito (*malus genius*) não passasse a febre ou outra doença da casa do morto para as vizinhas. Assim, quando morria a mulher de alguém, o marido corria logo para a floresta e cortava o cabelos, e ficava alguns dias escondido sem que os outros o pudessem ver. Quando voltava para a aldeia eram os outros a fugir e se esconder no mato. Com efeito tinham a certeza de que o primeiro que visse o triste homem contraria doença mortal e não duraria muito tempo. (...) Fugiam das doenças e da morte como animais selvagens (...). No tempo da varíola, que é a peste dos índios, retiravam-se no mato mais longínquo, e cuidavam com grande cura do caminho em volta de si, mantendo um percurso em espiral e apagando os rastos da passagem, para que a morte não reconhecesse suas pegadas ou a febre não os agredisse nas tocas.”¹⁶⁰
(*Annuae Litterae ex Brasilia Anno 1693. ARSI, Bras .9 f. 383v*).

Estes rituais funerários são descritos também na carta de Jacobo Cocleo, que assistiu pessoalmente a um deles:

“E conquanto (...) antigamente ficavam longe da igreja e costumavam enterrar os cadáveres de seus parentes perto da aldeia, contudo neste mês, como eu dizia que não se devia cobrir uma falecida com a terra sagrada,

quarumdam potionum genere diem festum agerent, ut multam sobolem gignerent; filios recenter natos aqua, in qua praedam venatione captam coscerant, abluere; ut deinde boni prae aliis venatores efficerentur; defunctorum corpora maioribus ollis inclusa terrae committere; ne postea vas, in que escam coquerent, nemine illis dante desiderarent.”

¹⁵⁹ O uso das cinzas com função apotrópica é atestado também em outras ocasiões, por exemplo para que as crianças que se afastavam das casas não perdessem o caminho (*ibid*).

¹⁶⁰ “*Mos etiam illis erat, aliquo ex eis in Pago moriente, statim cinerem circa domos spargere; ne malus genius febrem morbumve alium e morientis domo in vicinos immitteret, quod sparso in gyrum cinere prohiberi posse putabant.. Ita et cum alicuius uxor moriebatur, vir eius illico in sylvam festinans capyllumente alte secabat; latebatque diu aliis invisus. Cum vero in Pagum redibat, aufugere ab ei vicissim omnes solebant, et se in nemoroso saltu concludere. Hoc enim pro certo habebant; eum cui primum vir ille tristis occurret procul dubio, lethali contracto morbo quantocius interiturum. (...) Qui parvulos domi educabant, cinerem in quadriviis spargebant, neve turgia prodeuntes in vicinam sylvam se ferrent; deceptique errore viarum redire ad suos non possent. Morbos mortemque sibi peravorebant, instar ferarum, pedibus quocumque vellent, excurrere, ne ex insidiis homines aggredi, ut tigres. Deinde variolarum tempore, quae pestis indorum est, in remotiores sylvas abibant, itenera circa se maxima cura observantes, spiralemque tenentes viam, et relicta in caeno vestigia abolentes, ne mors calcata ab ipsis semitam nosceret, an febris in cavo latitantes invaderet.”*

porque no tempo da doença estava escondida no mato e não tinha purificado a alma com a sagrada confissão, eles me convenceram com grandes preces a dar para ela alguma cova na igreja. Nesta ocasião acrescento que mais ou menos no mesmo período houve o retorno do marido da morta, que também tinha ficado escondido no mato. Enfim, logo que cresceu o boato da chegada do viúvo, uma velha, tia paterna dele e viúva também, arranhou um canto da casa onde fazer a lamentação a respeito dele; na verdade todos os outros habitantes naquele mesmo momento imediatamente se refugiaram no espinhais próximos. Perguntando o que fosse aquilo, não encontrei nem um menino que respondesse. Encontrei as casas vazias e como virava o olhar aqui e acolá, encontrei no caminho o viúvo que chegava de longe, com a cabeça coberta com uma manta de pano, entrei logo em seguida na casa daquela velha, onde tinham chegado também outras viúvas, e fiquei sabendo que os outros tinham fugido pelo horror da morte, porque junto com o marido da morta, além do mais, mais novo do que ela, chegara um espírito também, matador dela e que se todos não saíssem do lugar e se escondessem, eles próprios da mesma maneira seriam privados do cônjuge antes da velhice. Acomodando-me ao erro, durante dois dias reguei aquela casa com a água benta, como para afugentar o espírito, e indo continuamente visitar os escondidos em voz alta os chamei e os reconduzi em suas casas, de onde já o espírito mau tinha ido embora. Na noite seguinte, ainda amedrontados, fortificaram suas casas espalhando cinzas do lado de fora da casa, como se fosse um muro; e disso se julga o quanto esta gente é crédula e dada às suas cerimônias.”¹⁶¹ (Jacobus Cocleo: Carta ao P. Geral Oliva, 20/11/1673. *ARSI*, Bras 26, f. 33).

Vemos portanto que a saída das aldeias para o mato, que os padres interpretam como “fugas”, queixando-se delas em quase todas as cartas, fazem parte de um costume “tapuia”, principalmente com relação à morte e à doença. É evidente que, em

¹⁶¹ “...et licet (...)a templo olim aversarentur solerentque cadavera suorum ab oppido procul inhumare, hoc tamen mense, cum defuntam negarem humo sacra tegendam, quod morbi tempore latitasset in silvis, nec sacra exomologesi animum expiasset, summis precibus obtinuerunt, uti loculum aliquem in templo ipsi darem hac occasione attexo quod illo ipso tempore circa demortuae mariti reditum, nam in silva quoque latitaret, contigit. igitur ubi increbuit vidui adventatis rumor vaetula quaeda eius amita ac vidua domus angulum, ubi scilicet planctum super illum faceret concinnavit, reliqui vero oppidani omnes ipso momento in vicinam dumeta confestim se receperunt. rogans quis hoc rei esset, ne puerulum quidem obvium habui qui responderet. domos plane vacuas inveni, cumque oculos huc illuc verterem, viduum eminus venientem offendi, caput veli stragulo copertum, domum dictae illius voetulae, ubi et aliae viduae aderent, ingressus sum subsecutus, cumque dedicissem mortis horrore aufugisse coeteros, quod receptum esset apud illos, cum defuntae coniugis marito ad huc iuniore demonem quoque illius occisorem advenire ac nisi cederent loco universi ac latitaret eodem ipsos modo ante senium coniuge privandos, errori utque me accomodans aqua lustrali biduum, ipsamque domum aspersi, quai daemonem fugans, continuoque latitantes adiens edita voce in domos suas, unde scilicet iam procul aberat Cacodaemon, convocavi atque adduxi. sequenti nocte subtimidi adhuc sparso cinere foris per modum valli domos suas communierunt. atque ex his colligere est quam credula gens quamque observationibus suis dedita.”

época de epidemias como estas últimas décadas do século XVII, a fuga para o mato tornou-se rotina.

Mais uma vez, alguns elementos cristãos são absorvidos, porque significativos, no universo simbólico “tapuia”. Neste caso é o enterro no espaço sagrado da igreja, que chega a ser motivo de negociação entre os indígenas e o padre; veremos no próximo item que a mesma coisa acontece com os sacramentos como o batismo e a confissão.

Por outro lado, os Kariri não abrem mão dos rituais tradicionais, como a lamentação, o uso das cinzas, a saída para o mato. Então é o padre que entra na simbologia indígena, utilizando a água benta com a mesma função das cinzas e revestindo-se do papel do xamã. Sem dúvida, como ele próprio diz, se trata de um uso instrumental, mas o importante é o fato de que o missionário, em várias ocasiões, conscientemente ou não, se faz nativo, ou pelo menos veicula conteúdos cristão com uma linguagem nativa. A mesma coisa, acontece também, como veremos, com os sacramentos.

Resumindo, além da cosmologia, é nos rituais que aparece a releitura em termos nativos das simbologias introduzidas pelos jesuítas. Um exemplo disso poderiam ser as roupas, que os missionários impuseram nos “jogos”, comparadas pelos nativos aos próprios paramentos sacerdotais, ou a fundação de “Roma”. Outro exemplo, que veremos adiante, já em plena absorção dos rituais católicos, encontra-se talvez no uso abundante da flagelação, onde não deve certamente ser estranho o uso de flagelos em cerimônias tradicionais.

Na festa de Varakidran parece concentrar-se a atividade ritual dos “Tapuia” e seu mais irredutível apego à tradição: com efeito, esta é a cerimônia descrita com maiores detalhes e é contra ela que se concentram os esforços jesuíticos de extirpação da idolatria, já que nesta festa é cultuado um “ídolo” (a cabaça seca) e, sobretudo, aparecem em força os *malefici*, os feiticeiros, enquanto chefes das cerimônias e enquanto adivinhos, ou profetas. As cartas mostram que qualquer atentado por parte dos jesuítas (a destruição da cabana sagrada, ou das flautas) leva à migração para outras aldeias ou até à fundação de nova aldeias.

Como no caso dos Tupinambá, um século antes, os feiticeiros constituem os maiores inimigos dos missionários. Guardiões das tradições, eles dirigem o abandono

das aldeias, seja nas saídas para o mato (as “fugas” das quais os jesuítas se queixam freqüentemente), seja na própria “reconstrução” de um lugar onde viver, como a fundação da aldeia chamada “Roma”. 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 nestas alturas não pode mais prescindir da alteridade cristã.

As “fugas” para o mato pertencem claramente a uma tradição simbólica “tapuia”: o cônjuge do morto se esconde alguns dias no mato; na volta dele, é o resto da aldeia a fugir, por medo do contágio. Também, em época de epidemias, se esconder no mato parece uma prática costumeira, assim como é “normal”, como veremos, esconder as crianças doentes por medo do batismo *in articulo mortis*, tão importante para os padres para a salvação das almas inocentes e tão letal para os “Tapuia”, que o consideram veículo de morte.

Tudo isso nos permite pensar o mato como espaço de mediação ritual, esfera de suspensão entre dois momentos, lugar privilegiado nos rituais de passagem. Em muitas das descrições, o lugar onde se celebra a festa não é a aldeia, mas fora dela (no caso dos Kulepó, ou dos Janduí, por exemplo). Mesmo quando o espaço de celebração é a própria aldeia, há um momento de saída, no ritual, em que os participantes “se escondem”, para não ser pegos por Varakidzan.

Varakidzan está ligado a Orion; não sabemos quando se celebrava sua festa (a cada ano, ou a cada seis meses, dizem os documentos), em compensação, sabemos que os “Moritizes” começavam a contar o ano a partir do nascimento das Plêiades e celebravam uma festa “para ter muitos filhos” nesta ocasião. Simbolicamente, Orion e a Plêiades são estritamente ligados (Lévi-Strauss, 1964: 222ss): podemos pensar que a festa de Varakidzan estivesse relacionada ao começo do ano, ou da estação seca: se explicariam assim as “profecias” dos *feiticeiros* sobre os frutos a serem colhidos, a caça, a vida e a morte, e assim por diante.

A celebração da festa, pelo que foi visto até aqui, constitui o núcleo irrenunciável da cultura kariri (ou, mais em geral, “tapuia”) na medida em que permitiria gerir a refundação do tempo (o começo do ano ou da estação). Não é por acaso, então, que para fundar uma aldeia nova (Roma), os xamãs organizam em primeiro lugar o espaço e os objetos sagrados para a festa de “seu” Varakidzan: a

festa é a garantia da proteção do novo espaço da aldeia e do novo tempo de vida que vai ser inaugurado.

Percebemos que este ritual acompanha de várias formas a vida indígena nas aldeias missionárias e, o que é mais interessante, é no quadro do ritual – junto com o da cosmologia - que se organiza a absorção dos elementos cristãos. Um exemplo disto é a “batalha” descrita na ânua de 1679, em que o padre Cocleo, com a ajuda dos meninos batizados, enfrenta os partidários de Varakidzan, ameaçando-os com uma vara. Isto acaba sendo uma nova versão (apresentando os jesuítas, o símbolo cristão da cruz e os meninos batizados) do momento do ritual descrito no *Sexennium*, em que o próprio Varakidzan persegue com uma flecha e mata quem encontrar em seu caminho, ou das chicotadas inflitas pelos partidários de Varakidzan na festa *potidgen*, descrita na carta de Cocleo, de 1673.

O ritual se abre assim à absorção do outro. Me baseio aqui na idéia de Sabbatucci (1991, 183ss) de que, enquanto o mito define uma realidade não passível de transformações, ou seja, o que foi fundado de uma vez por todas (a morte, a humanidade atual, até a presença dos brancos, como vimos), o rito permite intervir nela e modificá-la (tendo o mito, obviamente, como ponto de referência). O mito atribui a mudança a um sujeito não atual, enquanto o rito faz dela uma ação de um sujeito atual. Na verdade, o operador ritual se comporta como um ser mítico, na medida em que sua ação (na história) é deshistorificada, assimilada a uma ação mítica.

De acordo com De Martino (1948 e 1977), na cosmovisão indígena, o ritual é o instrumento para intervir na realidade e assimilar a mudança: não para anular a história e reduzir o fluir do tempo a um “eterno retorno”, como quer a fenomenologia religiosa, mas para assumir a autoria de sua transformação, conferindo proteção metahistórica à ação. Desta maneira, o que acontece fora do controle humano (a doença, a morte, a colheita escassa, a falta de caça, por exemplo) é reconduzido a uma gestão cultural: através do rito funerário, a morte é gerida pela comunidade (De Martino, 1975 [1958]); nas festas do novo ano, tudo se passa “como se” houvesse já abundância de colheita e de caça (*Idem* 1948, Lanternari, 1976).

No meu entender, neste sentido que é preciso ler os rituais de morte kariri, bem como a festa de Varakidzan, nos quais o momento de “margem” (Van Gennep,

1909), ou “liminar” (Turner, 1974), entre o antes (crise) e o depois (solução) é constituído pela “fuga” no mato, que desenvolve uma precisa função simbólica. Neste mesmo sentido, podemos pensar numa ritualização de situações históricas (como a presença dos missionários nas aldeias e sua atuação), para que estas possam ter um sentido cultural e as mudanças possam ser incorporadas à ordem simbólica: é o caso, por exemplo, da “batalha” entre o padre Cocleo e os “partidários de Varakidran”.

Victor Turner (1983: 55) afirma que os símbolos culturais, inclusive os símbolos rituais, originam e sustentam processos que envolvem mudanças estruturais nas relações sociais, e não permanecem apenas na esfera a-temporal. A lição de Sahlins também procede neste sentido, como vimos no capítulo 5: as práticas (práticas rituais, neste caso) são o terreno privilegiado em que as contingências históricas procuram seu sentido nas estruturas simbólicas e, ao mesmo tempo, as modificam.

Ao descrever a atividade catequética nas aldeias, como veremos, os jesuítas nos mostram, involuntariamente, a crueldade do contraste entre o “antes” indígena e o “depois” missionário e colonial. Num sentido diferente do dos Tupinambá um século antes, o encontro com o ocidente não deixou de ser, para os “Tapuia”, um verdadeiro “fim do mundo”: com certeza, o fim de seu mundo; o que estamos analisando, aqui, são as estratégias de sobrevivência física e cultural elaboradas nestas condições.

Pelo que podemos deduzir das fontes, o fim do mundo “tapuia” não levou à elaboração de uma “cataclismologia”, ou, melhor, à transformação da cosmogonia em apocalipse, como vimos no caso dos Tupinambá. Não tendo a transcrição de mitos cosmogônicos, não podemos saber se existia na cosmogonia nativa alguma possibilidade neste sentido. De qualquer maneira, a escolha dos “Tapuias” foi diferente, e operou no sentido de uma recusa através da “fuga”, ou de uma absorção do cristianismo no interior de uma cosmovisão indígena: nos dois casos, o plano privilegiado de elaboração destas estratégias foi o do ritual.

Com estes pressupostos, talvez seja mais compreensível o fato de que, na documentação missionária, a descrição dos rituais, ou seja, das *práticas*, tem um lugar de destaque. E não se trata apenas das práticas indígenas, condenadas (mas não sempre) pelo padres, e sim também das próprias práticas cultuais católicas. Veremos no próximo item que a administração dos sacramentos, e, mais em geral, o *cerimonial*

cristão é o ponto alto da catequese nas aldeias. Isto quer dizer que os missionários também utilizaram a prática, mais do que a crença, o *ato* mais do que a *palavra*, como linguagem para veicular os conteúdos da fé, como não podia deixar de ser, considerado o problema da língua, que muitos missionários não conheciam. O rito se tornou assim, do lado missionário também, o lugar de incorporação da mudança, consituindo-se como o espaço privilegiado do encontro e da tradução.

Catequese nas aldeias

Não temos notícia, nas cartas missionárias do sertão, da organização do espaço físico das aldeias. Podemos pensar que, em princípio, a idéia fosse a de organizar aldeias ordenadas conforme os aldeamentos do litoral e, depois, do Paraguai: casas alinhadas em filas ordenadas, em volta de uma praça central, com a igreja e a casa dos padres. Se é possível que isso tenha acontecido nas aldeias fundadas pelos padres para a redução de grupos nômades, nada sabemos daquelas aldeias que já existiam e que, em plena, “Guerra dos Bárbaros”, foram reunindo grupos diferentes, restos de batalhas e expedições de escravização, viúvas e órfãos de “soldados” recrutados pelo governo para mover “guerra justa” aos “rebeldes”. Foi nelas que muitos padres jesuítas operaram, recusando-se a descê-las para mais perto do litoral (como no caso do padre Rolando).

Isto significa que, em muitos casos, a organização do espaço físico das aldeias continuou, possivelmente, conforme o modelo indígena, ao qual se acrescentaram a igreja e a cruz. Isto já lança luz sobre o primeiro momento da negociação: ou, seja, nem sempre e nem necessariamente podemos dizer, com Meliá (1988), que o aldeamento jesuítico procurou desestruturar em primeiro lugar o “espaço”, enquanto lugar do “ser” indígena, impondo a quebra (como no caso dos Guarani) da circularidade e prol da estruturação em linhas retas.

Como observa Almeida (2000: 119ss.), analisar as formas de funcionamento e organização das aldeias exige uma considerável dose de generalização; com efeito, uma variada gama de elementos (os agentes fundadores, as circunstâncias de fundação, os grupos indígenas envolvidos e assim por diante) influenciava as características das aldeias e suas relações com a sociedade envolvente. Portanto, devem ter existido diferenças significativas entre aldeias e formas de catequese entre elas, principalmente no que diz respeito às aldeias com o padre residente estavelmente e àquelas que apenas eram “visitadas”. Entretanto, apesar das diferenças, é possível identificar algumas linhas gerais da prática missionária, válidas nas diferentes situações.

De uma maneira geral, por exemplo, se pode dizer que os aldeamentos capuchinhos, no São Francisco, seguiram o modelo jesuítico, o que confirmaria o que

foi dito no capítulo 2 (“A missão no Brasil”), ou seja, que as linhas fundamentais da catequese e a elaboração do projeto missionário foram dadas pelos inacianos. É o que se pode depreender do livro de Vittorino Regni (1988, I) que em suas páginas introdutórias à catequese capuchinha no São Francisco, intituladas “Aldeias: estrutura e governo”, discute a importância das aldeias na obra de evangelização dos índios, baseando-se exclusivamente nas fontes jesuíticas e na evolução da missionação das Companhia de Jesus.

De acordo com as leis vigentes, das instruções de Mem de Sá ao Regimento das Missões, os missionários, assim capuchinhos como jesuítas, organizaram a aldeia porém entregavam os poderes de controle e repressão a outras figuras: o meirinho, o capitão, o administrador português, o chefe indígena (cf. Perrone-Moisés, 1992: 119). A questão das “leis” (cuja falta era um dos sinais de selvageria) a serem cumpridas e dos castigos para os infratores nasceu junto com as aldeias e com o próprio projeto missionário. Este último, conforme a idéia de Acosta, reforçada por todos os jesuítas no Brasil e defendida até pelos capuchinhos, consistia em tornar os índios “homens” (objetos de direito, portanto), antes do que cristãos.

Martinho de Nantes relata suas primeiras providências quanto á administração da justiça em Aracapé:

“Uma república não se pode governar sem leis penais; razão pela qual eu as estabeleci, sempre muito humanas, algumas suficientemente eficazes para sustentar os fracos nos seus deveres e para punir os culpados. Criei oficiais para essa função, proporcionando-lhes algumas gratificações. Os próprios culpados se submetiam voluntariamente ao castigo, e entre todos o que eu tive que castigar, não houve senão um que procurou vingar-se”. (Nantes, M. 1979 [1706]: 39).

Principalmente a questão dos castigos corporais, particularmente delicada, era delegada a outras pessoas, melhor quando indígenas, conforme as precisas indicações das casas gerais, para exaltar o tratamento “humano” e “paterno” dos padres. Contudo, o recurso ao castigo foi uma prática freqüente nas aldeias, e freqüentemente era o próprio missionário a infligir as punições, como se depreende do seguinte trecho, em que Martinho de Nantes relata a fuga dos índios da aldeia de Aracapé:

“Regressaram daí a alguns dias, Deus lhes tendo inspirado grande terror pela morte de dois dentre eles, que talvez tenham sido induzidos como os outros. Censurei-os severamente e, tomando nas mãos a disciplina, bati indiferentemente a torto e a direito. Em lugar de se revoltarem contra mim,

lançaram-se por terra tremendo e pedido perdão” (Nantes, M. 1979 [1706]: 47)

Os castigos corporais eram considerados parte integrante da transformação dos selvagens em homens, basta pensar nas instruções de Mem de Sá, que impunham “fazer tronco em cada vila e pelourinho, para lhes mostrar que tem tudo o que os cristãos teem” (*apud* Leite, 1938-50, II: 62). A não aceitação dos mesmos pelos indígenas era quase incompreensível aos olhos dos missionários:

“A disciplina não os afeta de alguma maneira e se tocar neles com a vara por castigo eles dizem que são considerados como escravos, e houve quem, chamado suavemente à obediência com a vara, levantasse as mãos contra mim, ameaçando (...). Obedeceram contudo à palmatória. E os meninos a esta já obedecem.”¹⁶² (Jacobus Cocleo, Carta ao P. Geral Oliva, 20/11/1673. *ARSI*, Bras. 26, f. 32).

A aceitação dos castigos corporais é sinal da completa participação dos índios à comunidade cristã. Com grande consolação, Manuel Correia relata:

“Finalmente, se alguma falta é cometida contra Deus ou contra os homens, submetem-se pacientemente ao castigo. Se for necessário, são açoitados pelos consangüíneos, por delitos públicos, ou são amarrados com grilhões, para exemplo dos outros, para que os atos cometidos não se repitam, por serem impunes”¹⁶³ (*Annuae Litterae ex Brasilia Anno 1693*. *ARSI*, Bras .9, f. 384)

Uma vez estabelecidas as regras de conduta e os castigos correspondentes (relação esta que, de acordo com Martinho, era sempre bem explicada), os missionários procuram organizar também outros aspectos da vida dos indígenas, no esforço de torná-los seres “racionais”. No capítulo “meios para a sua conversão”, Martinho de Nantes esclarece sua metodologia:

“...apliquei-me primeiramente a formar pouco a pouco uma vida racional e civil, falando-lhes muitas vezes, em discurso de todos os dias, do que se praticava entre pessoas policiadas¹⁶⁴, revelando pelos pormenores, segundo alcance de seu espírito e de seu estado, a utilidade da vida civil, o

¹⁶² “*disciplinae nullatenus sunt affecti, si pro culpa bacillo tetigeris, iam se mancipiorum more haberi autumant et fuit qui leviter ad oboediendum virga compulsus, arrepto titione aut etiam arrecta palma in me assurgeret, minitabundus dumtaxat, (...). ferulae tamen obtemperarunt. et pueri huic iam assuescant.*”

¹⁶³ “*Verberantur enim, si opus est, consanguineorum manu pro delictis publicis, aut compedibus vinciuntur, ad aliorum exemplum, ne commissam iterum repetant, quia impunita.*”

¹⁶⁴ Podemos reconhecer aqui a mesma noção de *policia* presente no *Diálogo* de Nóbrega (cf. capítulo 2 “A missão no Brasil”).

que eles aprovavam muito na sua percepção e, ao contrário, a desordem e a infelicidade dos que viviam sem leis e sem governo, tornando tudo acessível ao seu entendimento, em face de sua própria experiência. Para fazer compreender melhor tudo o que eu dizia, enviava os moços, sempre que podia, à cidade da Bahia, para se informarem com os seus próprio olhos ...” (Nantes, M., 1979 [1706]: 8).

Diversamente da “abertura” dos capuchinhos, os jesuítas obedeciam ao princípio de separação da vida dos brancos, assumindo todas as possíveis tarefas na educação e assistência dos indígenas:

“Já todos obedientes vivem reunidos de bom grado junto aos missionários da sociedade, que não são apenas preceptores dos Bárbaros errantes sobre as coisas divinas, mas padres, médicos, agricultores, professores, enfermeiros e curadores, porque nas aldeias há muitos ofícios para todos”.¹⁶⁵ (*Annuae Litterae ex Brasilia Anno 1693. ARSI, Bras .9 f. 382*).

Sobretudo o papel de “enfermeiros e curadores”, em que os padres se substituíram aos xamãs, como vimos e como veremos melhor mais adiante, foi fundamental para a conversão. Quanto à catequese, podemos acompanhar pelos relatos as várias formas dela: dos primeiros contatos ao trabalho cotidiano nas aldeias, passando pelas pregações “itinerantes”. Eis o “começo da missão” de Martinho de Nantes:

“Comecei então, em nome de Nosso Senhor, no fim do mês, a chamar os índios para a igreja, ao som de um pequeno sino. Vieram sem demora. É de supor que a curiosidade os atraísse mais que a devoção. Comecei a ensinar-lhes o sinal da cruz servindo-me, para isso, do índio que fora comigo. Ensinei-lhes depois o Pater, a Ave, o Credo e todas as rezas de um cristão, sucessivamente, em língua portuguesa, não havendo ainda aprendido a deles; era, de resto, o que faziam os portugueses, entre os quais me encontrava.” (Nantes, M. 1979 [1706]: 38).

O primeiro momento da catequese, portanto, aconteceu num vazio semântico: as rezas numa língua “outra” (mas é de se supor que os indígenas do São Francisco conhecessem algumas palavras de português, pela convivência com os colonos), o sino, os gestos. Nestes primeiros momentos foi possível, para os Kariri, preencher estes significantes vazios de significados certamente alheios às expectativas do padre.

¹⁶⁵ “...jam omnes, in caetuque degunt libenter, exera (experti?) in societatis Missionariis non modo divinorum praeceptores et errantium Barbarorum in coelum dives; sed Patres, Medicos, Agriculturae Migistros, Infirmarios, (?) curatores, quia munia (?) ubique in Pagis ab omnibus abunda sunt”

A música, elemento fundamental da vida simbólica indígena (basta pensar nos cantos da festa de Varakidzan) tornou-se poderoso instrumento de tradução:

“...aprenderam a rezar em português, o que foi facilitado pelo costume que adotamos de cantar todas as tardes a coroa da Santa Virgem, em fabordão, como já disse. Sentiam realmente prazer, por causa da harmonia, nunca tendo ouvido nada parecido.” (*Ibid.*)

Nem sempre o início da catequese era fácil e bem sucedido. Bernardo de Nantes relata a tentativa fracassada de converter os Kariri de Irapuá (Irapoã, na grafia de Bernardo), cujo chefe, Irapoã, inimigo dos padres e “feiticeiro”, lutava com todas as forças para manter afastados os missionários de sua aldeias¹⁶⁶. Uma primeira visita dos padre teve uma recepção hostil, que os obrigou a sair às pressas; a segunda tentativa, como vimos, foi aquela, bem sucedida de Domingos Jorge Velho.

Uma tentativa com outro grupo, os Ansuns, da mesma língua dos Kracuí, obteve melhores resultados. Foram justamente estes últimos, quando de sua conversão, a chamar os Ansuns

“para que viessem se unir a eles, o que fizeram, e que tem feito depois, vindo de suas casas que são feitas de galhos de árvores”

No começo, os Ansuns ficaram olhando de longe para o padre, por trás da folhagem das árvores, depois se aproximaram. Bernardo ficou alguns dias com eles.

“... e por meio do intérprete, que era um de seus principais, e que sabia a língua de nossos Kariri, fiz várias doutrinas na igreja, onde vieram todos pontualmente, os jovens dançando e correndo, e se mostrando muito atentos ao que eu dizia; mostraram estar muito contentes e eu não menos do que eles, ao ver sua boa disposição e tão bom começo. No dia seguinte trouxeram as crianças, para que eu as batizasse, e os Kariri que vieram comigo foram padrinhos e madrinhas. Depois da missa foram todos caçar e voltaram com muita caça, da qual fizeram um banquete, pela alegria do batizado de suas crianças. No dia seguinte, muitos jovens índios e índias se apresentaram a mim depois da missa para se casarem. Como eles não estavam ainda bem instruídos para serem batizados, e que por outro lado o casamento não podia ser adiado, os recebi e fiz algumas cerimônias da Igreja, me contentando com o fato que recebessem o matrimônio como contrato, e sabendo de outra parte que as cerimônias feitas na igreja

¹⁶⁶ Tanto Martinho quanto Bernardo falam do chefe Irapoã como de um verdadeiro instrumento do demônio. Tendo sido a causa da morte de muitas pessoas, que acusara de “feiticeira”, acabou ele próprio morto e queimado como “feiticeiro”.

serviriam muito para estimular neles o desejo de se cobrirem, coisa de que não tinham o hábito”¹⁶⁷ (Nantes, B., 1702)

Um bom exemplo dos primeiros encontros de evangelização jesuítica são as “entradas” que, como vimos, deixaram marcas profundas no imaginário indígena, tanto que chegaram a transformar sua mitologia. Como vimos (cf. capítulo 2, “Linguagens e traduções”), a “literatura de entrada” constituiu, a partir do começo do século XVII, um tipo específico de literatura edificante.; por isso, não encontramos nestas cartas as decepções ou os fracassos descritos por Bernardo. Ao contrário, o que se descreve é a situação de perigo, beirando o risco (ou a sorte) do martírio, ou a entusiástica aceitação da palavra de Deus pelos indígenas.

Um exemplo da primeira situação, além da citada Relação de Figueira narrando a morte do Padre Pinto, é o *Triennium Litterarum* de 1619, no qual se descreve a entrada à Serra de Orobó:

“Finalmente chegaram numa aldeia, mas os habitantes tinham sido avisados pelos caçadores dos quais falei¹⁶⁸ e, afastadas as mulheres para os matos, com aspecto feroz, impediram o acesso aos nossos com arcos e flechas, e de qualquer modo fecharam o ingresso. Abstiveram-se porém do

¹⁶⁷ “...a fin q. ls venissent s'unir a eux, ce qui firent et y on fait depuis leur mayzons qui ne sont que des branches des arbres. (...) et par le moyen d'un interprete qui estoit un principal d'entreux, et qui scavaît la langue de nos kariri je leur fis diverses doctrines a l'Eglise ou ils venoient tous ponctuellemans - les jeunes gens en dansant et en courant, ils se mostroient fort attentifs a ce que je leurs dizois; et y teimognoient estre contents et moy non moins q;eux, pour voir leur bon desir et de si bon comancemans; ils m'apporterent le jour suivant tous leurs petits enfans que je baptizé, et les kariris qui estoit venuis avec moy pour m'accompagner furent parains et marraines. Apres la messe ils furent tous a la chasse et ils revirent sur le soir bien chargés faire grand banquet et jouissance pour le baptesme de leurs enfans. Le jour en suite plusieurs jeunes Indien et Indiennes se virent presenter a moy apres la messe pour se marrier ensemble; comme ils nestoient pas encore instruits pour pouvoir estre baptizés et que d'ailleurs leur mariages ne se poivoient differer, je les reçü leur fayzant quelques ceremonies de l'Eglise me contentant q. ls eussent reçu le mariage comme contrat, scachant d'autre part que ces ceremonies faites sur eux dans l'Eglise servoient beaucoup a leur faire venir le desir de se couvrir; dont ils nauvoient pas l'usage.”

¹⁶⁸ Num outro trecho da carta, Baltazar de Sequeira, autor do *Triennium*, descreve a extraordinária habilidade dos “Tapuia” em reconhecer os rastros: “Assim, depois de quatro meses, descobriram ter entrado non confins dos Arabonenses, pelos restos de caça deixados pelos próprios Arabonenses. Com efeito, esta é a habilidade dos Brasilicos: a de notar rastros. Pelo que, lembrando disso, a fê trabalha com razão, pois os que sem rastros nenhum cheiram até uma folha na terra, quase como cães de caça, cheirando com sutileza podem reconhecer no homem que passa por ali um sacerdote da companhia” (*Ita quatuor elapsis mensibus in Arabonenses fines se ingressos ex ipsorum Arabonensium venatorum vestigiis facile cognoverunt. Ea enim in huiusmodi signis notandis Brasilorum est sagacitas, ut in eius commemoratione haud immerito labore fides, quippe qui nullo reperto vestigio, frondem ipsam ex humo olfaciant, et canibus venaticis prope pares, hominem illae illac transisse sagacissime adorantes affirmant: ut autor est e societate sacerdos.*)

ataque, porque os nossos repetiam em voz alta de ser filhos dos padres (pais?) que amam a paz e que buscam as almas; e já as matas misteriosas ecoavam dos confusos clamores dos bárbaros quando Mendonça (sic), certo de que ia iniciar o combate, aproximando-se tão grande perigo, correu rapidamente para a frente. Neglicenciando sua própria vida, enfiou-se no meio dos bárbaros, que estavam muito juntos, protegido pela fé e não pelo ferro, e tão mais valeu sua presença, com a palavra que retumbava livremente de sua boca, que muitos bárbaros, acalmados, caíram a seus pés, abraçando-os.”¹⁶⁹ (Balthasar de Sequeira: *Triennium litterarum Brasilicarum ab anno millesimo sexcentesimo decimo septimo ad decimu’ nonum*. ARSI, Bras, 8(1), f. 232v).

Aqui também, no que pese o tom épico do relato e sua retórica de edificação, não há dúvida de que a coragem “guerreira” de padre Mendonça e sua oratória devem ter sido determinantes no sucesso de sua entrada. Também, a serra de Orobó, por estar próxima da Bahia, já estava ocupada por uma quantidade de indígenas, misturando “pagãos” e cristãos. Não podemos esquecer, finalmente, que os padres não entraram sozinhos “aos Arabonenses”, mas acompanhados por um número não especificado de índios cristãos (*comitatus*) e “uns poucos Tapuia para, em caso de revolta, ajudarem os padres a escapar dos inimigos... pois este gênero de homens é o principal terror dos matos brasileiros” (*Ibid*, f. 231v).

Um exemplo de entrada bem sucedida é aquela relatada na ânua (quinquenal) de 1670, aos “Sequakyrinhos”. A entrada a este grupo se fez no quadro de uma missão volante ao sertão das Jacobinas, para catequizar a população inteira e não exclusivamente os indígenas:

“Continuaram os nossos no caminho empreendido, passando por vias difíceis e lugares espinhentos. Ora subindo nos topos, ora descendo em vales profundos, sempre ultrapassando as dificuldades, até chegar incólumes nas desejadas Jacobinas. Como chegou aos ouvidos dos índios a notícia da chegada dos padres, sem que ninguém obrigasse, foram ao encontro dos nossos os Tapuya que chamam Sequakyrinhos, que esperaram esta chegada há longo tempo. Vieram eles com grande festa, dançando à maneira

¹⁶⁹ “*Brevi igitur in pagum pervenere sed a venatoribus (quos dixi) admoniti incolae, foemina in sylvas amandata turba, arcu et sagitta ferores rostris occludunt aditus, atque omni conatu devitant ingressum. A iaculatione tamen abstinere, quia nostri patrum filios, qui pacem ament, animos quaeritent, se elle altis vocibus ingeminabant, iamque in conditiis barbarorum clamoribus occulta nemora reboabant. Com Mendonça bellum iniri ratus (vatus?) tanto discrimini occurrendo celeriter praecurrit. In confertissimos barbaros proprio neglecto capite sese iniicit fide non ferro protectus, tantumque sua valuit praesentia et verbo quod libero ore tonabat, mitigati ut barbari, proni ad eius pedes amplectendos quamplurimi acciderent.*”

gentílica, lançando altos gritos, tudo demonstrando assim uma felicidade esperada há longos anos. (...)

Assim eles chegaram junto ao Padre com tanta exultação, pedindo com gestos e movimentos da cabeça para que ele os instruisse aos princípios da fé. O padre os recebeu benignamente, dizendo que eram eles a causa de sua viagem, para que de bom grado chegassem no conhecimento do verdadeiro Deus, para mostrar o caminho da salvação. À doutrina tiveram primeiro acesso os homens, depois as mulheres, e recebidos todos com ouvidos atentos os rudimentos dos mistérios, voltaram às suas aldeias, de onde todas as noites voltavam para o padre, para reouvir as coisas já ouvidas e apreender novas. O padre achou por bem não demorar mais, seja sobretudo porque a língua deles não é vulgar, seja porque muito freqüentemente voltam para as selvas em busca de alimento. O padre passou então a outros índios, que chamam Sapoya. (...) Os nossos fixaram seu domicílio entre estes índios, sem esquecer, porém, dos abandonados Secaquinhês. Os ditos índios Sapoya, levados à alguma civilização, juraram todos obediência ao Padre, e quando querem cantar seus cantos à noite, ou ir para suas danças, sempre pedem o consentimento do padre. (...)

O padre partiu para purificar seus Secaquinhês, que foram se queixar por ele ter demorado tanto para batizá-los. Com um benigno sermão o padre os confortou, pois tem a ordem dos superiores para não batizar os adultos, a não ser in extremis, para que eles, obtido o batismo, não fugiam para o mato por alguma fútil razão (como costuma fazer esta gente inconstante), voltando aos antigos abusos. Na verdade o Padre, para conhecer melhor seu costume e acalmar um pouco as queixas, escolheu dois entre os mais velhos, e também duas velhas, que de acordo com a lei da natureza viu que estavam prestes a merecer [o sentido è que estão prestes a morrer], e depois de tê-los suficientemente instruídos, os regenerou para Cristo na fonte purificadora, no dia de Natal. Não faltou pompa, no que a pobreza do lugar permitia; os padrinhos foram os Lusitanos, que convidaram os recém-cristãos e os outros para um suntuoso banquete.”¹⁷⁰ (Manuel Barreto, por mandado do P.

¹⁷⁰ “*Ulterius prosequuntur nostri in coeptum iter. Iam (fralebrosas?) arripiunt vias, iam por spinosos amphratus contendunt, . Nunc ascendunt in acumintis, nunc discendunt in lacunosas valles, quibus difficultatibus firmiter devorantis, ad optatum Jacobinarum solum incolumes evasere. Ut Patri appulsum ad Indorum aures perduxit fama, sine cunctatione ulla, obviantur nostris Tapuyae dicti Sequakyrinhos, qui hunc adventum diu exoptarant. Venerunt illi festino cum plausu, moreque gentilico tripudiantes in (?) vocibus conclamantes, quae omnia annosum laetitiam praetendebant. (...) Venere Patri exultabundi, quem ab ipsis, humaniter salutatum nutibus et gestibus petiere, eos vellet fidei disciplinis instituere. Pater eos perbenigne accepit, affirmans certe eos ipsos sui itineris esse causam, ut volentes ad cognitionem veri Dei perdiveret, ut viam salutis demonstraret. Ad doctrinam capessendam primo accessere masculi, deinde feminae, qui omnes prima mysteriorum rudimenta arrectis auribus excipientes suos repetiere (sic) pagos, unde singulis nostibus reveniebant ad Patrem, ut audita reiterarent, et alia nova deprehenderent. Visum est Patri hic non esse diutius cunctandum, tum quia eorum lingua non est adeo vulgaris, tum quia saepissime divertunt ad silvas, cibos conquirendi causa. Ad alios igitur Indos, qui Sapoyas appellantur, transmigravit Pater. Inter hos Indos domicilium fixere nostri, sed non ideo praetermittunt relictos Secaquinhês passi' intermisere. Praedicti Indi Sapoyaz quadam civilitate ducti, in obedientiam Patris iurarunt omnes, quando enim*

Francisco de Avelar: *Annuae litterae provinciae brasiliae ab anno 1665 usque ad 1670*. ARSI, Bras. 9, f. 204).

A relação desta entrada apresenta vários motivos de interesse: em primeiro lugar, a maneira dos Sequakyrinhos “aprenderem” a doutrina, voltando várias vezes seguidas para ouvir e reouvir de novo as palavras do padre que, podemos imaginar, eles não entendiam; em segundo lugar o “juramento de obediência” dos Sapoyá aos padres, o que evidentemente era uma praxe do começo da catequese; em terceiro lugar, como contrapartida da obediência, a tolerância do padre para com os “seus cantos” e “suas danças”, desde que os indígenas pedissem seu consentimento. Estamos aqui frente aos primeiro processos de ajuste e adaptação de uma linguagem à outra, conservando uma boa margem de tolerância

Mas há outros motivo de interesse. Vale a pena lembrar, por exemplo, a razão do entusiasmo dos Sequakyrinhos para com a evangelização:

“Pouco antes da chegada dos padres, uma epidemia de bexiga (*pestilentia bullarum*) devastou todo o sertão, e sua crueldade foi tamanha que, cansados pelo flagelo em suas aldeias, procuraram a salvação no interior das selvas; onde acharam que poderiam escapar com vida do contágio. Ali, pelo contrário, provaram que a morte seria inevitável; com efeito, como feras nos redutos dos matos, sem qualquer socorro, morreram. Abalados pelo medo da morte, os Secachequirinhês, de quem falei anteriormente, seguidores de todos os ritos gentílicos, julgando de ter sido atacados pela peste e próximos da morte, escolhendo o melhor partido, resolveram não se esconder nos matos, mas ir separadamente junto a um único cristão lusitano, tantos quantos eram, para ser milícia de Cristo. Na frente do homem cristão, pediram para que ele os ensinasse e os fortificasse com o sinal da cruz. Feito isto, o coisa admirável, e assim instruídos, escaparam da peste e da morte. Notando isto, os índios sempre desejaram um chefe que os instruisse à fé cristã”¹⁷¹ (*Ibid.*: 207).

volunt, noctu suos afferre cantus, solitasque inire saltationes, prius student consensum Patris obtinere. (...) Suos Secaquerinhês profectus est Pater lustraturus; qui apud Patrem conquesti sunt, eo quod eos baptisare, tandiu disheherat, eos benigno sermone solatus est Pater, nam habet in mandatis a superioribus, ab adultiorum baptismo (praeter in extremis) abstineat, ne post susceptum baptismum aliqua levis ex causa (ut solet huius gentis inconstantia) in nemora se abdant, et ad pristinos abusos revolvantur. Pater vero, ut eorum notis (?) aliquantulum morem gereret, et auditas sedaret (?) querimonias, duos seniores, duas pariter ex vetulas elegit quos, secundum deficientes naturae leges, vidit praesto merituros, hosque Christianis praeceptis sufficienter instructos lustrali fonte regeneravit ad Christum in solemnibus Domini nataliciis. Non defuit apparatus pro ut loci tenuitas ferebat, eorum patrini fuere Lusitani, qui opiparum convivium recens Christianis, et aliis celebrarunt.”

¹⁷¹ “Paulo antes adventus Patris ad illas partes, totum mediterraneum bullularum pestilentia laboraverat, et vehementior pestis cruditas, maxime (fridos) inclementer impetierat, qui tanto defatigati flagello suos tandem de fervore pagos, ad interiora sylvarum veluti ad asylum vitae

Um último elemento interessante, que retomarei mais adiante, é o pedido dos indígenas para serem batizados. Já podemos perceber, aqui, a estrita ligação que o batismo tem com a doença e a cura, seja no horizonte indígena (afinal, eles procuram primeiro os símbolos cristãos e depois a catequese como cura da epidemia de bexiga), seja no dos próprios padres: na mesma carta, como veremos mais adiante, o batismo de uma criança doente se configura como a cura “vencedora” da morte, contra o ritual xamanístico tradicional.

Mesmo não podendo batizar os indígenas adultos sem a devida instrução, conforme as precisas indicações recebidas pelos jesuítas, os padres percebiam a necessidade de uma demonstração de boa vontade na concessão do que os índios pediam. Eis, então, que foram escolhidos os velhos, mais próximos da morte e, portanto, legitimados a receber o batismo.

Como vimos, a escolha catequética posterior ao Concílio de Trento foi a de privilegiar a confissão em detrimento do batismo, depois dos fracassos dos batizados em massa na Nova Espanha. Mesmo no interior da experiência jesuítica no Brasil, logo depois dos primeiros anos de evangelização, pareceu inútil e perigoso administrar o batismo aos “inconstantes” indígenas: inútil para a catequese e perigoso para as almas indígenas que, voltando na garras do Demônio, iriam se perder irremediavelmente. A “Visita” de Vieira (escrita entre 1658 e 1661) confirmava a atitude jesuítica de não batizar adultos, a não ser *in articulo mortis*, sem o devido preparo:

“Descendo do Sertão alguns Índios Gentios de que haja provável [temor] de que poderão tornar a suas terras, ainda que digam que querem ser cristãos, se não baptizarão, nem os Adultos, nem os inocentes deles, se não em perigo de morte, pela experiência que há da pouca constância de algumas

confugientes: ubi autem putarunt posse ab insequenti contagio tutari vitam, ibi experti sunt; se mortem offendere inevitabilem, innumeri enim ferarum in modum, inter nemarum secessus omni prorsus destituti praesidio miserrime animus exhalarunt. Metu mortis percussi Secachequirinhês, quos supra memoravimus, ratiq̄ue, fere omnes gentilicoru' rituum sectatores, et peste fuisse attactos, et morte absumptos, meliore arrepto consilio, non ad incultos se proripuerunt saltus, sed ad unum christianum. Lusitanu' omnes quoiquot erant. Segregatim contulere, ea mente, ut Christi militiam profiterentur. Hominem christianum instantes rogarant, eos erudiret, signo crucis semunire. Quo facto; o rem mirabilem, omnes sic eruditi, et pestem, et mortem penitus denitarunt. Quod animadvertentes Indi semper ducem aliquem summopere exoptarunt; qui eos christianae fidei adaptaret. Hi a peste illae si obviam”.

dessas Nações. Não havendo perigo de tornarem para o Sertão se baptizarão logo todos os inocentes, mas os adultos, se não forem de língua geral, ou outra que saibamos, não se baptizarão fora do perigo de morte, se não de vagar e com muita consideração” (Vieira, Antônio, *Visita*, § 27, *apud* Leite, 1938-50, IV: 115).

Como já vimos nas cartas de Vieira do sertão, foi sob seu governo que a Companhia deu um novo impulso ao aprendizado da língua e à elaboração de gramáticas e catecismos. Não é por um acaso que justamente neste período, Luís Mamiani elaborou (a partir das notas de João de Barros) sua Arte e seu Catecismo em língua kariri. Assim continua a “Visita”:

“O padre que os tiver à sua conta procurará com todo o cuidado fazer um catecismo breve, que contenha os pontos precisamente necessários para a Salvação e deste usarão nos casos de necessidade e por êle os irão ensinando e instruindo, mas em caso que totalmente não haja intérprete, nem outro modo por donde fazer o dito catecismo será meio muito acomodado o misturar os tais índios com os da língua geral ou de outra sabida para que ao menos os seus meninos apreendam com a comunicação; e no entretanto se lhes mostrará as imagens e cruces, e os farão assistir aos officios divinos, e administração dos Sacramentos e as mais ações dos cristãos, para que possam, em caso de necessidade inculcar-lhes o batismo por acenos, pois não há meios de receberem a fé pelos ouvidos, de modo que ao menos *sub condicione* ninguém morra sem batismo” (*Ibid.* :116)

Com certeza, os citados parágrafos sistematizam uma prática difundida e utilizada ao longo da experiência e, paralelamente, conferem novo rumo à catequese, principalmente no que diz respeito à língua. Nas palavras de Vieira estão resumidos uma série de elementos que encontramos ao longo do percurso de catequese entre Tupi e “Tapuia”, entre o século XVI e o XVII: por exemplo, o hábito de misturar nas aldeias índios de diferentes etnias, até criar, além de uma língua geral, uma “cultura geral”, a partir da qual se rearticula uma identidade indígena. Um outro elemento significativo é a predominância de uma gestualidade ritualística na prática catequética, principalmente no caso de grupos não tupi, que é justamente o caso de nossos “Tapuia”. Como vimos no item anterior, e como veremos mais adiante, é justamente neste plano, o da ritualidade, que se dá a que o próprio Vieira chama “comunicação” e que neste trabalho foi chamado de “tradução”.

As restrições com respeito ao batismo não foram prerrogativa jesuítica. Também nos capuchinhos encontramos a mesma preocupação: já vimos a recusa de Bernardo a batizar os jovens noivos porque “ainda não instruídos”; também Martinho

declara em sua Relação que não começou logo a batizar porque estava com medo de não poder ficar entre os índios de forma permanente.

Não podemos, porém, deixar de mencionar a experiência totalmente diferente que foi a de Jacobo Rolando nas aldeias dos “Tapuia” das Jacobinas. O padre flamengo, cuja carta *Utrum tapuiae...* é a mais vibrante acusação contra os descimentos, escolheu permanecer nas aldeias indígenas. Rolando era porém contrário à vida estável dos jesuítas numa única aldeia, considerada perigosa pelas tentações do ócio, e preferia uma espécie de catequese volante permanente no interior de um grupo de aldeias. Por isso talvez, sua atitude com relação ao batismo se afastava das indicações gerais da Companhia: já que não havia perigo de uma “volta” dos indígenas ao sertão, a administração do batismo se tornava legítima, mesmo com adultos.

A carta de Vasconcelos, então provincial, em defesa das posições de Rolando, mostra mais uma vez a “outra alma” da companhia, relacionada a uma “outra situação”, vivida concretamente no sertão. Por isso, me parece útil transcrevê-la quase integralmente:

“Reverendo Padre,

De acordo com a vossa, e também a minha idéia, que sempre foi aquela de enviar missões freqüentes entre os povos desta província, foi enviado no longínquo sertão o padre Jacobo Rolando, belga, ardente de zelo apostólico, junto com João de Barros. No caminho houve milagrosos acontecimentos com Lusitanos, Angolanos e índios, (...); assim que esta missão, pelo menos no que for necessário, é bastante gloriosa, e deve continuar no futuro. Só uma coisa, entre todas, desagradou a este colégio, o que necessita que V.P. mande mais rapidamente possível seu parecer a respeito. Com efeito, o Padre Rolando, no fim desta missão, fixou sua residência numa das aldeias dos Tapuia, no sertão, longe desta cidade 130 léguas, que são três mil passos, onde purificou já muitos com o batismo, querendo purificar os restantes, tendo em mente de permanecer para sempre entre os índios, por razões que escreveu a V.P. Este fato foi mal aceito, pensando alguns que isto aconteceu por fraude do demônio, porque aquelas almas, sendo batizadas tão facilmente em lugar impróprio, uma vez abandonadas pelos missionários, cairiam em pecados ainda mais graves. O argumento deles é que esta gesto foi contra a prudência e contra a obediência. Contra a prudência porque feito contra a norma estabelecida há tempo imemorável nesta província, e aprovada pelos Provinciais, Visitadores e Gerais, contra o parecer de todos neste caso contingente e, o que é mais grave, contra as instruções do Pe. Comissário, pedidas pelo próprio padre Rolando por escrito, e finalmente contra as graves razões ali contidas. Por

tudo isso eles acham que foi contra a prudência. Contra a obediência porque o P. Comissário mostrou que nunca dera esta licença, mas mandou para que estas gentes fossem conduzidas para perto de nações pacificadas (*serenibus*), como sempre foi de costume, para lugares mais próximos dos Lusitanos, para que, recebida a fé, fossem obrigados, com a pressão da Igreja, a cumprir a promessa de se abster das muitas mulheres, do veneno da carne humana e das superstições. Apesar disto, pelas pessoas que vi e com que tratei, suspeito que isso não foi sem o auxílio divino, talvez ele permitiu isso, para confundir a prudência humana e mostrar outros caminhos, onde tantas milhares de almas podem ser salvas. Por isso, penso que seja necessário submeter à prova esta suposta conversão e batismo de um tão grande número de almas para ver se este evento á casual ou provém de Deus. Com efeito, parece um gesto duro e imprudente destruir hoje o que foi construído com tanto esforço missionário ontem, e dissolver a fé que eles ofereceram àquelas gentes.”¹⁷² (Carta do P. Simão de Vasconcelos ao P. João Paulo Oliva, Preposto Geral da C.ia. Roma, Bahia, 7/11/1667, *ARSI*, Bras. 3 (2), f. 57)

¹⁷² “R. Pater, secundum mentem P:is vram et etiam meam, qua semper fuit ut expedirentur frequentes missiones ad gentes huius provinciae, profetus est ad partes longiquas meditulii P: Jacobu Rolandus Belga natione, vir sane apostolicus zeloque fervens, ab anno, et plus (?) fratre Joanne de Barros asociatus. In via cum Lusitanis, Angolanis (aectiam?) indis ...etus est mirabilia, iuxta in formatione qua mittuntur P:i vra: Unde missio ista, saltem quo ad heaec necessaria fuit, et satis gloriosa Societatis debetque in posterum exerceri. Unum tantum in universum omnibus fere huius Collegis displicuit, quod indigit discussione a V. P.e diligenter facta, mittendaque quam primum in hanc provinciam. Nam P. Rolandus in termino huius missionis sedem fixit apud unam ex nationibus Tapuyarum in meditulo distante ab hac civitate centum et triginta leucarum quarum quaelibet constat 3 miliaribus, ubi multos iam lustravit aqua baptismi, pergit (ou perigit) reliquos lustrare similiter, animo ibi perpetuo manendi, inter Indios, fundato rationibus quas mittit ad P. vram. Factum hoc ita agre acceptum est, ut putent aliqui ex fraude demonum accidisse, eo fine, ut animae illae, ea facilitate impropria patria lustratae, postea a) missionariis desertae graviore lapsu in spiritu fuerent. Fundamentum eorum est quia, inquirunt, factum illud gestum est, et contra prudentiam, et contra obedientiam (sic). Contra prudentiam, quia contra firmum, stabilem ac immemorabilem usus, et experimentum huius provinciae, a Provincialibus, Visitoribus ac Generalibus aprobatum, contra notum omnium consultorum de hac re habito in facti contingentia, et quod magis, contra votum ipsius P:is Commissarii(s?) in consultatione, in scriptis ab ipsi P.e Rolando in instructione datum; ac tandem contra rationes graves ibi assignatas; unde concludunt contra prudentia factum. Contra obedientia quia P. Commissarius demonstrabat numquam talem licentiam dedisse, imo (?) mandasse, ut serenibus nationibus adducerentur gentes illae, ut moris semper fuit, ad partes lusitanorum proximas, ubi possent, recepta fide, Ecclesiae coactione obligari ad servanda promissa, a multitudine uxorum, abusum carni humanorum veneficiis (veneficijs), et superstitionibus similibus abstinere. His tamen não obstantibus, ex ijs quos vidi, tractaviqie, hac non sive unimum Divum avidisse (audisse, amidisse) Ego Suspisor; qui fortasse illa permisit, ut confundatur humana prudentia et nova via ostendatur, qua possint totmillia animarum salvari: (plavra incompreensivel, talvez: “Unde puto”), supposita conversione baptismoque tam grandis numeris animarum, unius scilicet oppidi, ut fertur, experiatur necesse est, an casualis ac nos expectatus iste eventus ex Deo provenirit: Durum enim, et imprudenter gestum videbitur hodie destruere, quod heri tanto conatu messionari nostri sunt operati, et fidem dissolvere, quam ipsis praebuaere gentibus illis.”

Entretanto, fora deste episódio, prevaleceu a indicação de antepor o sacramento da confissão ao do batismo; as próprias cartas sobre as entradas e as “missões volantes” apresentam freqüentemente dados numéricos neste sentido:

“Sumariamente direi que foram batizados 1805 entre adultos e crianças, celebrados 725 casamentos, 3470 confissões de índios e Etiopes. (Gaspar Alvares. *Annuæ Litteræ Brasiliensis Primeira 1607.* ARSI, Brãs. 8 (1), f.68).

“o resultado desta missão foram mais de 2000 confissões ordinárias, 800 gerais, 1200 comunhões, 18 casamentos, 55 batizados, 90 extremas unções”. (*Annuæ Litteræ provinciae brasiliensis ab anno 1670 usque ad 1679.* ARSI, Bras., f. 208)

“O fructo que se tirou desta missão foi revalidar 33 casamentos feitos com impedimentos, (...) cinco mil cento e noventa nove confissões ordinárias; gerais necessarias ou de toda a vida ou de muitos annos quatrocentas e sete; alem de outras trinta per devoção; deuse a comunhão a quatro mil novecentos e sete pessoas (Informação para a Junta das Missões, ARSI, Bras. 10 (1), f. 23)

Na tradição católica pré-tridentina, a “confissão geral”, utilizada principalmente pelos franciscanos, era sinônimo de confissão fácil e breve: tratava-se da confissão anual que, por definição, era “genérica”, sem especificar circunstâncias e detalhes do pecado cometido. Na concepção e na prática jesuítica, foi exatamente o oposto: não a simples lista dos pecados cometidos desde a última confissão, como na confissão “ordinária”, mas um exame de consciência geral, que abrangia a vida toda e que não podia limitar-se aos tempos do ano litúrgico (Prosperi, 1996: 485ss).

Por isso, na relação da missão volante ao sertão da Bahia, de 1701, se lê:

“Às confissões (que era o principal fim) se encaminhava o nosso trabalho, por ser este o meio principal, e unico, p. se reconciliarem com Deos, osq. pello peccado tem perdido a sua graça e amizade forão duas mil cento e vinte ordinarias q. fizerão os Missionários, e serião outras tantas ou mais em numero osq. fizerão os sacerdotes, q. per sua devoção nos ajudavam; e consequentem. seria o numero das comunhões o mesmo q’o das confissões, por se requerer huã e outra couza p. se poder ganhar o Jubileo. Além disto se fizerão 55 confissões geraes necessarias de peccados encubertos, e as geraes de toda a vida por devoção forão 71, tendo muitas dellas huã circumstancia digna de toda a advertencia pella qual devemos dar a Deos infinitas graças, e he a singular graça deq. dotou aos filhos da companhia, pois só confessandose com elles lhes parecer ficarem as suas consciencias ajustadas e segura a sua salvação e por isso muitos que já tinham feito confissões geraes com outros sacerdotes e Missionarios, as tornavão a fazer com nosco.” (José Bernardino e Domingos de Araújo, Carta para o Padre Francisco de Mattos da Comp.a de Jesus Provincial da Provincia do

Brasil em que se dá conta do que obrarão os Missionarios q. enviou ao Sertão desta Bahya, *ARSI*, Bras. 10, f. 15)

Tem que se levar em conta o fato de que muitas destas missões volantes não eram destinadas exclusivamente aos indígenas, mas a toda a população sertaneja. Os números das confissões, portanto, compreende também as dos portugueses e dos escravos. De qualquer maneira, a confissão (ordinária ou geral) foi administrada aos índios com grande profusão, muitas vezes no lugar do batismo que eles pediam.

No plano teológico, a insuficiência do batismo estava clara: o pecado que grassava entre os índios não era apenas fruto do pecado original, nem da batalha entre os anjos bons e os maus: enquanto homens, os indígenas podiam exercer e livre arbítrio (e era por causa deste que freqüentemente “voltavam” às antigas superstições). Por isso, o acesso à plena cristandade só podia acontecer através da confissão, o profundo exame da consciência do qual os jesuítas foram os grandes artífices, a partir dos próprios *Exercícios Espirituais*.

A razão teológica encontrou-se, no caso da confissão, com uma razão simbólica indígena, realizando, mais uma vez, um trânsito entre sistemas de significação diferentes. Com efeito, alguns documentos nos mostram que entre os “Tapuia” havia tradicionalmente algo parecido com uma confissão.

Por exemplo, o padre Rolando na citada carta em que fala dos “deuzinhos”, acrescenta:

“...rezam umas rezas incompreensíveis e confessam seus pequenas faltas (*sua parca confitentur*) com clamores confusos.” (Carta do P. Jacobo Rolando ao P. Geral Oliva, Bras. 3(2), f. 72).

A confissão “pagã”, e a confusão de horizontes que acabou facilitando o apego dos índios à confissão cristã, é descrita por Bernardo de Nantes:

“De resto, eles se confessam com grande sinceridade, e sem a dificuldade da confissão, que desgosta nossos hereges do Norte, que não têm coragem de se submeter a ela, eles a recebem sem dificuldade nenhuma. Ora, o que contribuiu muito, na minha opinião, a torná-los bem dispostos, é uma espécie de confissão supersticiosa que eles têm e que não conseguimos ainda tirar completamente. Quando eles estão doentes, são transportados nas redes em algum lugar afastado no mato, e lá os parentes mais próximos do doente confessam seus pecados a não sei quem; eu mesmo os ouvi, dizendo em sua língua ‘Ah, meu filho está doente, porque eu me revoltei contra ele, minha mãe está morrendo porque eu desobedei, e outras palavras parecidas, que eles resmungam entre os dentes, pensando que com esta vã confissão eles podem obter que o doente sare. É assim que Deus tirou o remédio do (?) e

que o demônio, que é o macaco de deus e que quer ser servido com suas mesmas cerimônias, viu que a diabólica confissão serviu para estabelecer a verdadeira. E eles têm agora tanta confiança neste sacramento, que alguns entre eles estendem a virtude muito além do que precisa”¹⁷³ (Nantes, B., 1702).

Finalmente, o próprio catecismo de Bernardo de Nantes apresenta, no “Roteiro da Confissão”, uma longa lista de comportamentos sobre os quais é preciso investigar. Na procura dos erros que ofenderiam o primeiro mandamento, logo depois de lembrar os “antigos deuses”, Badze, Wanaguidze e Politão, há a seguinte pergunta: “Foste fazer vossa confissão antiga ao mato”? (Nantes, B. 1896 [1709]: 129).

Disso se pode inferir que a prática da confissão encontrou, entre os Kariri, um horizonte simbólico no qual adquiriu sentido, a partir das práticas tradicionais. Mais uma vez, o “mato” se configura como um lugar simbolicamente carregado. Podemos pensar, também, que os xamãs estivessem envolvidos nestes rituais de confissão; ao relatar a preparação dos jovens ao sacramento, Martinho escreve:

“Eles mesmos cooperavam com muito zelo, jejuavam impecavelmente na véspera da confissão, inclusive as crianças de dez a doze anos, alguns faziam questão de jejuar durante três dias e aplicavam a disciplina com fervor” (Nantes, M., 1979 [1706]: 14)

Estes jejuns e flagelações lembram muito de perto os rituais de iniciação descritos pelo próprio Martinho, em que os “feiticeiros” impunham aos jovens várias provas de resistência (sobretudo a fome) e as escarificações, para eles se tornarem bons caçadores ou boas filadeiras.

A confissão como “cura da alma”, da qual fala Prosperi, era a grande habilidade dos jesuítas, como se pode inferir deste trecho:

¹⁷³ *“Du reste ils se confessent avec assez de sincerité, et la difficulté de la confession qui rebute nos heretiques du Nort qui nont pas le courage de sy soumettre a esté recüe de ceux cy sans beaucoup de peine; or ce qui na pas peu contribué a les y disposer ça esté, a mon sentiment, certaine confession superstitieuse quils ont observé de tous temps parmy eux et que nous avons encore bien de la peine a leur tirer. Quand ils estoient malades, ils se faizoint porter en rede en quelque lieu ecarté des bois, et là les plus proches Parans du malade confessoient leur pechés a je ne scay qui, je les ay entendus moy mesme, qui dizoint en leur langue: ha! (sic) mom fils est malade, parceque je me suis fasché contre luy; ma mere se meurt parceque je luy ay dezobei, et autres semblables parolles quils marmottoint entre leurs dents, symaginant que par ces vaines confessions, ils obtenoient la santé du malade. Cest ainsy que dieu a tiré la Medecine du (Poiroy?) et que le demon qui est le singe de dieu et qui veut estre adoré et servy par les mesmes ceremonies que luy, a vu que la diabolique confession na servy que de moyen pour establir la veritable. Ils ont apresant tant de confiance en ce sacram. q. quelq;uns d’entreux estendent mesme la vertu bien plus au delá quil ne faut.”*

“O padre encontrou um homem que estava atado nos laços diabólicos, e quase perdido no labirinto, que o diabo mantinha feito desesperado. O Padre, tratando benignamente dele, que nem médico com um doente, levou o homem à confissão de toda sua vida, em que, descobertas a raízes de todos os males e detectados os enganos do diabo, tirou-o da inquietação e levou-o à firme esperança da beatitude e, com a ajuda de Deus, tranquilizou toda a tempestade de sua consciência.¹⁷⁴ (*Annuae litterae provinciae brasiliae ab anno 1665 usque ad 1670. ARSI, Bras. 9, f. 207*).

Mas é no batismo, que os missionários aprenderam logo a usar como objeto de negociação, que desdobra-se completamente o processo de leitura e tradução da alteridade, pois é nele e através dele, que se dá a identificação entre padres e xamãs. Com efeito, se o batismo passou a ser administrado com maior atenção e menor frequência pelos padres, ele começou a adquirir, proporcionalmente, um valor terapêutico extraordinário.

Inúmeros são os casos relatados de curas “milagrosas” operadas pelo batismo sobre doentes à beira da morte. Martinho de Nantes oferece alguns exemplos, onde o “milagre” não é necessariamente a cura da doença, mas pode ser também uma morte santa. De qualquer maneira, o batismo configura-se como o meio mais adequado para afugentar o Demônio. O primeiro caso tem como protagonista a irmã do capitão de Aracapá, idosa de cerca de quarenta anos, moribunda:

“Seu irmão me veio chamar na entrada da noite, com muita pressa, para fazer o batismo; corri imediatamente e pensei batizá-la sem qualquer cerimônia, temendo que morresse antes do batismo, tendo a preocupação de não deixá-la morrer antes de o receber: logo que recebeu a água do batismo e que eu pronunciei as palavras da serimônia, ela suspirou profundamente disse em sua linguagem, na presença de todos os assistentes, que eram em grande número, ‘Ah como é boa esta água de Deus para me refrescar e como fez fugir o Diabo, que me queria sufocar’. Ao mesmo tempo pediu para beber e comer, ficando sem febre e sem dor, e ainda viveu cinco dias, tão tranqüila como se não estivesse doente. Durante esse tempo eu a fiz instruir por meio do índio que trouxera da Paraíba, que sabia o essencial para um cristão. No fim de cinco dias ela morreu, sem maior sofrimento, o que encheu de admiração a todos os índios e os fez apreciar o santo batismo.” (Nantes, M. 1979 [1706]: 11-12).

¹⁷⁴ “*Pater offindit hominem diabolicis implicatum. laqueis, scrupulorum Labyrintho satis, superque intricatum, quem Demo tenuerat veluti desperandum. Pater ad instar medici aegrotum benigne tractantis allexit hominem ad confessionem totius vitae, in qua radicibus tot malorum compertis, fallaciisque diaboli detectis, illum ab scrupulis exemit, ad firmam Beatitudinis spem traduxit, ac Deo auxiliante, omnes conscientiae fluctus tranquillavit.*”

O outro caso concerne “um moço de perto de vinte e oito anos”:

“...encontrei o doente desacordado e sem fala. A espaços, dizia uma ou outra palavra, com coisas extravagantes. Depois de o haver aspergido com água benta e feito o sinal da cruz sobre sua testa, boca e peito, a fim de afugentar o Demônio, de que muito desconfiava nessa ocasião, e depois de haver invocado, na viagem e junto a ele, o socorro da Santa Virgem, de que levava uma bonita imagem num quadro dourado, a fala e a razão lhe voltaram, pouco a pouco. Depois de o haver doutrinado o melhor que pude, eu o batizei; desde então, recobrou perfeitamente o juízo, e o exortei a aceitar com paciência e submissão à vontade de Deus; e querendo me retirar para repousar, porque estava muito cansado, ele me pediu a imagem da Santa Virgem para defendê-lo do Diabo, disse ele, que antes o havia inquietado bastante. Mal acabava eu de adormecer, quando ele morreu, com a imagem entre as suas mãos, sem que o notassem aqueles mesmos que ali estavam para vigiá-lo, razão pela qual ficaram surpreendidos, quando o viram morto sem os sofrimentos da agonia e passaram a respeitar mais o santo batismo.” (*Ibid.*: 13).

Neste último caso, o batismo está mais para um exorcisma do que propriamente para o sacramento que torna o homem membro da comunidade cristã. Isso já lança luz sobre o papel do padre que, neste caso, se substitui ao de xamã na cura da doença provocada pelos “espíritos”. O próprio Martinho frisa este valor terapêutico do batismo, que os índios passam a procurar, junto com outros sacramentos e também leituras evangélicas, para tratamento de doenças:

“Deus muitas vezes recompensou a fé, restituindo a saúde aos doentes pelas virtudes da água benta; de sorte que a própria experiência desses efeitos felizes levava os índios a recorrer aos sacramentos, tão logo percebessem que eles ou seus filhos estavam doentes. Recitando-lhes também o Evangelho da Missão dos Apóstolos, diversos recuperavam a saúde, de sorte que havendo uma incidência de febres, em cerca de vinte pessoas que um dia se apresentaram depois da missa, na qual havia lido aquele Evangelho, apenas três não ficaram curadas.” (*Ibid.*: 14)

As cartas jesuíticas apresentam também muitos casos de curas milagrosas, ou morte santa, pelo batismo. Nos relatos, aparece claramente o conflito com os xamãs pela gestão do poder de cura e a 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 e censurou o pai, que ouviu envergonhado a

reprimenda e prometeu não fazer nunca mais algo parecido.¹⁷⁵ (*Annuae litterae provinciae brasiliae ab anno 1665 usque ad 1670. ARSI, Bras. 9, f. 207v.*).

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.”¹⁷⁶ (Jacobus Cocleo, Carta ao P. Geral Oliva, 20/11/1673. *ARSI, Bras. 26, f. 33*).

Justamente esta sobreposição, ou melhor, identificações de papéis entre xamã e padre, junto com a ambiguidade do próprio batismo enquanto cerimônia de cura, faz com que o batismo, algumas vezes procurado como fonte da saúde, seja noutras ocasiões 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; por causa de sua inconstância achavam intolerável a lei do casamento e seu vínculo perpétuo, quebrado só pela morte. Tudo isso, pela graça de deus foi enfrentado e extinto, nestes últimos anos, com um assíduo

¹⁷⁵ “*Tapuya quidam habebat filium graviter aegrotantem, Patrem accessiit, ut super aegrum manus imponeret, pro eoque Ecclesiasticas funderet deprecationes, quo facto, aegrotantis Pater alium deinde advocavit Tapuyam, qui gentilicis cantilenis decumbentem sublevaret. Re cognita, Pater patrem aegroti ad se venire iussit, eu’ errari incusavit, qui verecundo aspectu admonitionem audiit, promittens se aliud quid simile non amplius comissurum.*”

¹⁷⁶ “*Iineunte hoc anno 1673 ad ianuum nostrum accedens quaedam mulier cuius filium paulo antes baptizaram, videi, inquit mihi, sacro fonte ablutos valetudine gauderem volo igitur et ego baptizarem edoctam igitur mysteria fidei atque alium ob finem longe nobiliorem exptendum esse batismum cum marito baptizavi, cum paulo post infirmatur illius parvulus paene ad mortem; sollicita mater vix ab aspectu nostro recedebat, et in templo assidua erat, inibi praeter alias preces, Evangelium S. Joannis Apostoli super caput infantis legi, ac bene in Deo opt. max. sperantes abire iussi, puer melius habere coepit ac vegetus est. eodem tempore licet similiter egissem cum filiola alterius periculose laborante, mater ad curatorem suum tribus hinc milliariibus distantem nimis deo fidens, innocentem detulit vivam quidem, at biduo post retulit mortuam.*”

trabalho de catequese e frequentes exortações em 4 aldeias de Tapuia: Jurú, Cannabrava, Sacco e Anatuba; e mesmo que algo tenha ficado até o presente, fica enterrado nos esconderijos, por causa do medo.”¹⁷⁷ (*Annuae Litterae ex Brasilia Anno 1693. ARSI, Bras. 9 f. 379*).

Na carta sobre os escassos resultados obtidos pelos padres Bourel e Diniz na catequese no Apodi, Andreoni comenta:

“Alguma consolação vem das crianças, que são batizadas e ganham o céu, embora no começo os pais não quisessem batizar seus pequenos, achando que o sal que se coloca em sua boca os mataria.”¹⁷⁸ (João Antônio Andreoni, *De missionibus in Brasiliae*, 28/11/1703, *ARSI, Bras. 10, f. 40*).

Martinho de Nantes que, como vimos, 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” (Nantes, M., 1979 [1706]: 10).

Veículo de morte por um lado, instrumento de salvação eterna por outro: em muitos relatos jesuíticos, o batismo fecha – com a esperanças de salvação – uma vida de pecado e ofensa a Deus. Este mostra, assim, seu castigo e seu perdão principalmente para quem não aceita a fé cristã e a autoridade dos padres. É justamente nesta faculdade de dar, simultaneamente, a vida e a morte, que está o poder dos padres:

“O chefe dos Oritizes logo estendeu o arco e começou a falar alto com arrogância, batendo muito o pé no chão, que entre eles é evidentíssimo sinal de grande raiva. Ouvido isso, também os Tobajaras estenderam o arco, justamente enfurecidos, sem que os padres pudessem retê-los. Mas enfim valeu mais o respeito do que a raiva e o ataque cessou dos dois lados. Depois

¹⁷⁷ “*Baptismum morituris datum veneficium putabant horrendum atque lethale; propterea ethnici filios suos abscondebant, ne a missionariis sacerdotibus invenirentur, cum aegrotantes adibant, legemque matrimonii et perpetuum ejus vinculum sola morte solvendum, quae eorum mutabilitas est, omnino intolerandum putabant. Quae omnia, deo dante, novissimis hisce annis, assiduo catechizantium labore, frequentibus adhortationibus in quatuor Tapuyarum Pagis Jurú, Cannabrava, Sacco et Anatuba, sublata pene sunt, atque extincta: et siquis adhuc reliqui est; metu poene in latibulis sepellitur.*”

¹⁷⁸ “*Solamen tamen aliquod hos patientibus afferunt Pueri, qui baptizantur, et caelum rapiunt: quamvis initio eorum parentes parvulos suos baptizari nollent, putantes a sale interfici, quod in illorum os immittitur ante baptismum.*”

de dois dias, eis que o chefe dos Oritizes voltou à aldeia, com um inchaço no pé que tinha batido no chão enquanto apontava o arco contra os padres. Foram tentadas em vão várias curas para ele que se lamentava. Já que estava piorando, foi dado o batismo, enquanto a mulher dele continuava a se opor e a acusarnos de querer levá-lo à morte com a água do batismo. Vencida a obstinação do homem, ele foi instruído e batizado, mas já todo apodrecido, por causa de seu erro e como castigo pela sua irreverência, expiou com a morte suas duríssimas palavras, não sem esperança da vida eterna”.¹⁷⁹ (João Pereira, *Carta ao Padre Geral*, 26/6/1702. *ARSI*, Bras10, ff. 26-27.

Na falta de batismo, nada pode salvar a alma do pecador. Pelo contrário, o Demônio que habita nele só pode ser exorcizado:

“Um velho obstinado recusava-se a por o pé na igreja, embora batizado por não sei que padre antes dos Padres tomarem o governo da aldeia. Em vão era convidado ao catecismo, que acontecia freqüentemente, zombava dos sentimentos divinos e dos índios e dos parentes que aconselhavam pelo bem. (...) Ele, cheio de indignação, disse que seus antepassados tinham morrido e ele também morreria sem eles. E de repente assim foi, com o consentimento de Deus, pois ele foi tirados dos vivos, enquanto o padre era chamado alhures por outro doente. Assim foi arrancado da vida com sinais inequívocos da merecida danação, por aquilo que tinha dito e feito antes, indigno de um homem cristão. Poucos dias depois, uma virgem, possuída por um mau demônio (ou pelo mau demônio), foi levada para a igreja, para que os padres a libertassem, com preces e exorcismas, do mau hóspede: antes de ser interrogado, o demônio começou a falar espontaneamente, e na frente de todo mundo disse que aquele velho, que nomeou, enterrado naquele lugar (e indicou o lugar da sepultura, conhecido por muitos) era seu sócio, por causa da obstinação, e sempre com espírito rebelde tinha recusado ir na igreja e está certo que aquela virgem não conhecia o nome do índio, nem sua morte, o lugar da sepultura e a causa. Isso foi dito por ordem de Deus e para terror dos presentes e estas sejam as coisas ditas da aldeia”¹⁸⁰ (*Annuae Litterae ex Brasilia anno 1693*, *ARSI*, Bras.9, f. 384, grifo no texto).

¹⁷⁹ “*Verum minitantes potius, et cum arrogantia (?) Oritiziorum Duce statim arcum tendente, vociferante, et terram frequenter pede quatiente, quod apud eos furoris signum est presentissimum. Eo auditu, a Tubajariis etiam arcus intendebantur, quos missionarii continere non poterant, iusta indignatione successos. Plus tamen valuit reverentia, quam ira; et a caede utranque cessatum. Ecce autem post (ostidium? ossidium?) Dux oritiziorum ad Pagum revertitur, cadum (cedum, eodem?) intumescente pede, quo terram quatebat, cum arcu in Patres intenderet. Siscepta igitur eiulantis cura; ad habitae (debitae?) unciones, et (fomeosta?); porrecta medicamina, frustra omnia. Actum deperiunt baptismate, uxore semper contradicente, mortemque demunciante, si aquis lustralibus lavaretur. Victa tamen viri obstinatio, instructusque, et baptisatus: sed toto putrescente errore, paena irruerentiae (irriverentiae?), inter enunciatus acerbissimos – morte luit; non sine spe salutis aeternae.*”

¹⁸⁰ “*Remuebat pervicacissimus senex pedem ferre in ecclesiam, licet baptismo lustratus a nescio quo sacerdote antequam patres Pagi regimen coeperent. Invitabatur frustra ad cathechesim, que assidue fiebat, divinarum inspirationum contemptor et utilia suadentium Indorum ac cognatorum. (...) Ad quos*

A idéia do batismo como instrumento de morte percorre toda a história da relação entre os índios e os missionários, do século XVI ao XVIII, dos Tupi aos “Tapuia”. Certamente não é uma prerrogativa do horizonte simbólico kariri, mas é mais devido a uma prática missionária que aprendeu desde cedo a utilizar uma linguagem híbrida para se traduzir para o “outro” indígena. A insistência das fontes do sertão sobre o medo que os indígenas tinham de seus “feiticeiros” mostra que, junto com a atitude “paterna” (mas precisaria saber o qual era o sentido do “ser pai” para os indígenas), o registro privilegiado pelos evangelizadores foi o medo.

É possível que nas aldeias dos Kariri a sobreposição entre xamã e padre fosse ainda mais forte da que vimos entre os Tupi: esta hipótese nasce de um indício presente no catecismo de padre Mamiani. Vimos que os “feiticeiros” dos Kariri (ou dos Moritizes, ou dos Payayá) eram chamados *visamus*, ou *bisamus*. No catecismo, encontramos o termo *bidzamu buré*, onde *buré*, segundo Dall’Igna Rodrigues (1948:195), significaria “mau”. O estudioso supõe, portanto, que existia uma categoria de *bidzamu canghi*, o “bom feiticeiro”, que curaria com assopros ou cantigas, enquanto o “mau” usaria os “feitiços” para matar.

Dall’Igna Rodrigues seguia, evidentemente, as idéias da etnologia religiosa da época em que escreveu, distinguindo categorias mágico-religiosas conforme a classificação de seus agentes. Do nosso ponto de vista, podemos pensar, em primeiro lugar, que a “boa” ou a “má” ação não eram prerrogativas de categorias distintas de agentes e, em segundo lugar, que a distinção em “bem” e “mal” é uma interpretação do padre Mamiani, autor do catecismo, e não uma categoria indígena. Assim sendo, a contraposição entre o fazedor do mal (*bidzamu buré*) e o fazedor do bem (*bidzamu canghi*) era talvez a maneira do padre distinguir suas próprias ações das dos xamãs, já

ille indignatione plenus: obijisse maiores suos, dixit; obitutum se quoque absque illis (grifo no texto). Atque ita deo permittente factum est, illo repente e vivis sublato, dum Pater alio ab aegroto in diversam partem vocabatur. ereptus autem est e hac vita signis promeritae damnationis minime dubijs, ab ea quae paulo antes dixerat, fueratque, haud sane christiano homine digna. Cum autem paucis exactis diebus, virgo a malo daemone obsessa in templum inferretur, ut a maligno hospite Patrum precibus, et exorcismis libera evaderet; sponte daemon priusquam interrogari coepisset, coram populo dixit: Senem Indum, quem nominavit, ea in parte sepultum (designabat autem haec dicens sepulturae locum pluribus notum) datum sibi, propter contumaciam, socium; quia semper ab ecclesia rebeli mente recesserat certumque est a virgine illa in templum ducta, ignoratum prorsus Indi nomen, mortem, sepulturae locum, et causam; ut proinde minime dubitari possit,, haec Jussu Deu fuisse ad circumstantium terrorem evulgata et haec de pagis dicta sint datis”

que está claro que a distinção entre um e outros passa pela oposição verdade/mentira, ou melhor, verdade/aparência. Os xamãs, como instrumentos do Demônio (o “símio”), são a imagem diabólica e destorcida da realidade de Deus, cujo instrumento é o padre.

A lista dos “pecados”, apresentada pelos dois catecismos kariri, é um bom exemplo disso, pois, a bem ver, depois das “abusões dos antigos”, todas consideradas “pecado mortal”,¹⁸¹ há também umas ações condenadas, que são exatamente as que o próprio missionário executa, por exemplo profetizar ou, também, usar a água benta (no lugar das cinzas) para afugentar o Demônio. No catecismo de Mamiani, em forma de diálogo entre Mestre e Discípulo, no capítulo sobre o primeiro mandamento se lê:

“D. [Deus]Manda também que não demos credito ás observâncias vãs, & abusões dos nossos avós, porque havemos de crer em hum só Deos.

M. Contaim e algũas destas abusões para guardamonos dellas.

D. Curar os doentes com assopro; curar de palavra ou com cãtigas; pintar o doente de genipapo, para q. não seja conhecido do diabo, & o não mate; espalhar cinza a roda da casa aonde está hum defunto, para que o diabo dahi não passe a matar outros; botar cinza no caminho quando se leva hum doente, para que o diabo não vá atrás delle; esfregar uma creança com porco do mato e lavalá com Aloá para que, quando for grande, seja bom caçador & bom bebedor; não sahir de casa de madrugada nem á noite, para não se topar com a bexiga no caminho; fazer vinho, derramado no chão e varrer o andro da casa para correr com as bexigas.

M. De que cousa mais havemonos de guardar?

D. De todas as abusões dos Feiticeiros; de adivinhar as cousas futuras; de dar credito a agouros; de botar feitiço para matar o proximo, de dar credito a sonhos; e de todas as festas supersticiosas” (Mamiani, 1942 [1698]: 84-85).

No “Roteiro para a Confissão”, do catecismo de Bernardo de Nantes, há também indicações detalhadas sobre as perguntas a fazer a respeito do primeiro mandamento. Aqui também, as práticas que envolvem os “feiticeiros” são pecados mortais ao mesmo título do que as “crenças” nos antigos deuses:

“...Fisestelhe [a Deus] oração? Pedistelhe que vos deparasse caças? Não vos lembrarieis mais por ventura das abusões de vossos antepassados? Não terieis cantado o waiwca (que he cãto supersticioso), ou outras cantigas

¹⁸¹ No catecismo de Mamiani, “pecado mortal” é traduzido com *ibuangheté*, enquanto no de Bernardo de Nantes o termo é *bulanga bulé*, onde o adjetivo é o mesmo utilizado para indicar os feiticeiros “maus”, *bydzamu bulé*.

de Pagãos? Pintaste-vos por vëtura de Junipapo, ou de Urucu? Fostes cantar o Soponhiu? (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 bruxas para adivinharem? Semeastes cinzas à roda da cama dos doentes para afugentar ao diabo?” (Nantes, B., 1896 [1709]: 128-30).

O discurso dos missionários, então, “filtra” através da oposição fundamental verdade/mentira uma série de práticas que acabam 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 culto à “divindade” (de Badzé a Tupã).

Além da cura, da gestão do culto e da confissão, os padres acabam assumindo mais duas prerrogativas fundamentais dos “feiticeiros”, a profecia e a capacidade de fazer chover. No primeiro caso, eles se tornam, como já vimos, profetas de morte para quem não se sujeita a Cristo:

“Com efeito, pouco depois reconstruíram a capela escondida nas selvas e organizaram uma festa às ocultas para devolver a saúde a uma menina. De noite chamaram os cantores de coisas vãs. 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.”¹⁸² (*Annuae Litterae provinciae brasiliensis ab anno 1670 usque ad 1679. ARSI, Bras. 9, f. 241, grifo meu*).

“Dois outros portugueses, que corrompiam índias (...) pereceram miseravelmente pouco depois, um assassinado no próprio lugar em que há muito vinha cometendo os seus crimes, o outro morreu de repente em presença de outros portugueses, proferindo palavras infames e escandalosas. O que é de notar aqui é que no dia anterior o padre francês Francisco de Lucé, capuchinho, fora à sua casa para ver se o emendava, sendo levado a ridículo, o que o padre replicou dizendo com fervor: ‘Ide desgraçado, Deus vos castigará. Dizeis que no ano que vem ireis a Portugal para gozar os bens que acumulastes, e eu vos digo que os não levareis daqui’. Dous outros

¹⁸² “*Nam aliquanto post de integro aediculam nemoribus occultam readificarunt, festumque pro restituenda puellae validudine clam indixerunt. Nocte cantores vanissimos periclitanti adhibuere. Hos noctu cum deprehendissem, vanas quoque ceremonias suspicatus. Hos noctu cum deprehendissem, vanas quoque ceremonias suspicatus, ni cessarenr, puellae mortem praedixi. Festum illi peragere nitebantur. At illa lustrali fonte expiata post biduum in coela abiit.*”

foram ainda assassinados miseravelmente pouco tempo depois que eu lhes houvesse dito que Deus não tardaria a castigá-los...” (Nantes, M. 1979 [1706]: 21).

Mas é na invocação da chuva que se desdobra todo o poder dos padres. Já vimos que o padre Pinto foi chamado, entre os Potiguara, *Amanayara*, “senhor da chuva”. A ânuia de 1670 apresenta mais três exemplos, o primeiro na aldeia de Massacará

“Já há muito tempo na região o céu abstinha-se da chuva, por isso houve uma grande seca que levou à esterilidade da terra: as árvores despojavam-se das folhas secas, nas árvores os frutos murchavam, as sementes na terra deixavam apenas desejar os frutos e, o que é a coisa mais temida, as águas fugiam das fontes pelo calor. Tudo era grande fadiga para os homens, pelo calor que a terra exalava, e os homens estavam quase exaustos pela fome e pela sede. Em tão grande indigência, os homens corriam para o padre, para que ele os salvasse destas iminentes calamidades, e celebravam festejos de todos os santos, e convidavam o Padre a pedir a proteção deles. Reunidos na igreja, rezaram com devoção as ladainhas dos santos, para escaparem com tantos intercessores da divina justiça para a misericórdia; finalmente, por conselho do padre, todos declamaram em voz alta o ato de contrição. Ó singular clemência de Deus misericordioso! Logo nos dias seguintes o céu derreteu-se em chuvas, e em seguida tudo tornou-se extraordinariamente fértil.”¹⁸³ (*Annuae litterae provinciae brasiliae ab anno 1665 usque ad 1670. ARSI, Bras. 9, f. 206v*)

Outros dois “milagres” se deram entre os Sekaquerinhê:

“A grande seca tinha queimado os campos e as sementes negavam o fruto esperado. Com grandes preces os índios imploraram o 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. (...) Neste lugar também aconteceu algo milagroso,

¹⁸³ “*Tam dudum in hac Regione caelum a pluviis abstinerat, qua de causa maxima ariditas invaluit, et praevaluit terrae sterilitas: exsiccata folia exuerant arbores, in arboribus poma flaccuerant, semina immersa glebis optatos delegaverant fructus, et (quod magis timendum erat) fontes praenimio calore fugientes aquas uhibuerant. Totus erat hominum inanis labor, nam terram calorem tantum modo exalabat: Erant homines fames sitique quasi exhausti. Quid remedii in tanta rerum indigentia homines mentis in opes ad Patrem confugiunt, ut eos ab urgentibus eriperet calamitatibus, celebrabantur interea omnium anctorum festiuitas ad quorum patrocinium impetrandum hortatus est Pater, se debita accingerent confidentia. Ad Ecclesiam congregantur omnes, Litaniae eorumdem sanctorum devoti recitantur, ut tot multiplicatis intercessoribus divina iustitia in misericordiam declinent: omnes deinde (Patris admonitu) actum contritionis alta (?)verunt voce. O Dei miserentis clementiam singularem! Sequentibus statim diebus in proficuos imbres resolutum est caelum, deincepsque formidabilis stetit in faecunditas.*”

pois a seca que desaparecera pela clemência de Deus, como disse, voltou de novo devastar os campos, e durante muitos meses o céu endureceu de tal maneira que até desistiu de derramar o orvalho matinal. Correram todos os índios para o padre, pedindo que as plantas que estavam secando fossem irrigadas. O padre, gozando da benignidade divina, mandou todos dizer o ato de contrição e se arrepender das maldades. Logo vestidas as sagradas vestimentas, saiu de casa e foi para a igreja, levando uma pequena imagem de São Francisco Xavier, acompanhados pela multidão dos índios. Colocada a imagem no altar, o padre reiterou as ladainhas da virgem e dos santos e permaneceu na igreja, recomendando a Deus e a Xavier; enquanto rezava, ouviu vozes de lamentação; aproximou-se rápido e esbarrou num menino que tinha batizado pouco antes e a quem tinha imposto o nome de Xavier, que acabara de morrer. Para oferecer consolação aos parentes do menino, exortou-os a diminuir as lágrimas, pois o menino voara da terra para o céu para pedir chuva a Deus e a Xavier. O sermão agradou aos que choravam. A natureza fez com que logo o céu, antes limpo e cheio de estrelas, começou a se encher de nuvens e a se cobrir de névoa e, finalmente, se derreter em chuva. Tão repentino acontecimento mostrou a benignidade de Deus para com os índios, exaltou a eficácia de Xavier e confirmou a imortalidade da alma.”¹⁸⁴ (*Ibid.*: f. 208)

Um outro “milagre” aconteceu na aldeia de Jeru:

“Terminada já a chuva há muitos dias nesta aldeia, sofrendo a fome por causa da escassez de alimentos e temendo uma fome maior nos meses futuros, os Tapuya, após ter oferecido uma reza de nove dias à Mãe de Deus, começaram a pedir a intervenção divina com uma cerimônia pública, acrescentando às preces a aflição do corpo. Quando de repente naquela mesma noite caiu tanta água do céu, quanta não lembravam tivesse nunca

¹⁸⁴ *“Maxima ariditas agros ustu faverat et semina speratum proventum denegaverant: Su’ mis precibus Indi contenderunt a Patre, ut a Deo imbres exoraret. Pater in media pagi area magna multitudine circumseptus coepit, nocte incumbante, litanias sanctorum recitare. Ecce tipi, primo statim diluculo, glomerantes nubes, plunte caelo, sed quia non tanto fuit pluviis, quantum Indorum optatis sufficeret, litanis iterum recitatis, caelum iterum maiori aquarum copia respondit.(...) Cecidit tandem hac in sede res mirabilis, quae ariditas Dei clementia evanuerat, ut dixi, coepit iterum agros devastare per multos enim meses caelum usque adeo obduruerat, ut matutinos etiam rores destiterit campis instillare. Accurrunt omnes Indi ad Patrem, ut marcescentes plantas (?) aquis pluviabilibus irrigant. Pater divina fructus benignitate, hortatus est omnes ad actum contritionis, et ad veneficia ex anima detestanda. Sacerdotalibus subinde indutus vestibibus domo egreditur ad Ecclesiam, gestans manibus parvam effigiem Sancti Francisci Xaverii, magno indorum agmine comitante. Effigie in altari collocata revitavit Pater litanias tam Beatae Virginis quam sanctorum, et remansit in Ecclesia Deo, et Xaverio rem comendans, inter orandum audivit Pater collacrymentium voces, quò celerrime festinavit, et offendit (ou ostendit) puerum quem paulo ante baptisaverat, et cui nomen Xaverii imposuerat, ultimis mortis angustiis interceptum: ut Pater pueri parentibus solamen adhibere posset, eos hortatus est ut a lacrymis temperarent, ille enim puer e terris ad caelum evolabat, pluvias a Deo, et Xaverio, impetraturus, plaucit exhortatio complorantibus. Natura concessit (?). Confestim caelum antea purum, et scintillantibus stellis variegatum coepit nubibus obvolus, offuscari in caliginem, et deinde in imbres liquefieri. Tam subitus eventus Dei benignitatem apud Indos com’endavit, Xaverii in Deo efficiaciam extulit, et animae immortalitatem confirmavit.”*

caído noutras vezes sobre aquela terra ressecada. E para ser claro o beneficio de Deus, o céu permaneceu claro, como antes, fora daquele território.”¹⁸⁵ (Alexandre de Gusmão, *Annuae Litterae ex Provincia Brasilica Romam missa Anno 1694*. ARSI, Bras. 9, f. 405).

A maior preocupação do povo do sertão, a falta de chuva, foi logo no início, portanto, canalizada no 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. A “aflição do corpo” da qual fala a carta anterior é a “penitência de disciplina”, que aparece com grande frequência nas cartas; a flagelação, que os padres praticavam em si próprios, foi aceita com entusiasmo nas aldeias e é com grande orgulho que os missionários descrevem a intensidade e a abundância dos rituais penitenciais:

“Cada sexta feira [na Quaresma] são levantados sete altares em círculo, e neles são colocados os quadros de madeira da paixão do Senhor. No começo da noite sai da igreja a procissão, que brilha tudo em volta de feixes (acho que são tochas). O padre leva o crucifixo e são cantadas ladainhas de santos. Na frente vai um grupo se flagelando de forma desumana; segue um bando de mulheres levando velas acesas, de cujas mãos pendem rosários e chegando ao altar todos se ajoelham, enquanto cantam os responsórios da semana santa. Depois de implorar três vezes misericórdia, continuam, e assim repetem em cada altar. (...) Depois voltam para a igreja, de onde saíram; aí tem-se um breve sermão para a ocasião, canta-se o salmo cinquenta do Rei profeta, a cujo som eles se flagelam com açoites.”¹⁸⁶ (*Annuae litterae provinciae brasiliae ab anno 1665 usque ad 1670*. ARSI, Bras. 9, f. 205).

“Durante o ano não poucos, purificados pela confissão dos pecados e renovados pela comunhão, experimentam a piedade cristã; pelo céu sem

¹⁸⁵ “*Cessante in eodem Pago iam ex multo tempore pluvia; famemque alimentorum defectu patientes ferentes, et maiorem in futuros menses timentes Tapuyae, post novendiales preces Deiparae oblatas, publica supplicatione divinam opem implorare coeperunt, precibus afflictionem corporum conjungentes. Cum repente eadem nocte tanta e caelo vis aquarum descendit; quantam nullo alio tempore discendisse super arentem terram recondabantur*”.

¹⁸⁶ “*Singulis diebus veneris in area pagi septem altaria per circuitum etruuntur et in Indi Dominicae passionis tabellae (collocantur?): ad initium noctis exit ab Ecclesiae processio collucentibus circumcirca fascibus: defertur a Patre imago Crucifixi, sanctorum litaniae a cantoribus recitantur, antierius incedit se inhumaniter verberantium turba, pone sequitur foeminarum grex accensa cerea gestantiu, e quarum manibus pendent rosaria, ubi ad quodvis altare sit accessus, omnes succidunt ingenua, dum aliquot ex responsoriis sanctae hebdomadis canitur (epicedium?): ter divina misericordia implorata, pergitur ulterius, atque ita per omnia itur altaria consimiliter. (...) Post modum ad templum, unde prodierant, se recipiunt, ibi brevis ad eos habetur oratio tempori accommodata, qua absoluta, quinquagesimus Regiis vatis psalmus canitur, ad cuius sonum secum ipsi flagris, verberibusque decertant*”

chuva, pela recrudescência da varíola imploram a intervenção divina na capela, indizem súplicas públicas e durante a semana santa (*per hebdomadam maiorem*) se flagelam com duros açoites para Cristo Senhor.”¹⁸⁷ (*Annuae Litterae ex Brasilia anno 1693*, ARSI, Bras.9, f. 384).

Todas as cartas ânuas não deixam de comentar o extraordinário fervor com que os indígenas se submetem às flagelações durante a semana santa. Com efeito, a liturgia da Paixão foi com certeza a que ocupou um lugar privilegiado na catequese nas aldeias. Eis dois exemplos, registrados ao longo do século XVII:

“Nas aldeias (há 7 sob a tutela do colégio) obteve-se fruto também. Na Quaresma, (ou procissões), flagelações, sermões e outros costumeiros estímulos à piedade foram exibidos em praça pública. Na aldeia cujo ilustre nome é do Senhor (ou Senhora) da Escala, na semana santa foi erigido um sepulcro com grande pompa, guardado por quarenta indígenas armados de flechas, com tanta piedade que os próprios Lusitanos, admirados, reconheciam que nossos homens tinham sido enviados para instruir esta gente por mandado divino.”¹⁸⁸ (Gaspar Alvares, *Anua Littera Brasiliensis Primeira 1607*. ARSI, Bras8(1) f. 68).

“Na quinta feira santa, para aumentar mais ainda o ardor, todos limpam com a confissão as manchas dos pecados, e renascem no alimento celeste. De manhã recebem ensinamentos sobre o inenarrável amor de Cristo para todos, depois a hóstia sagrada é exposta numa maneira muito luxuosa, para cuja execução todos contribuíram espontaneamente com seu dinheiro. Não poucos, ficam de sentinela armados durante a noite diante do ss. Sacramento. Durante toda a noite a paixão do Senhor é revisitada entre as lágrimas e os ouvintes escutam com grande atenção, sendo explicada no idioma brasileiro. Não se deve silenciar a piedade de algumas mulheres que, à maneira dos homens, percorrem a aldeia se flagelando até sangrar.”¹⁸⁹ (*Annuae litterae provinciae brasiliae ab anno 1665 usque ad 1670*. ARSI, Bras. 9, f. 204).

¹⁸⁷ “*Per anni tempora non pauci, suorum confessione peccatorum expiati et sacra comunione refecti, christianam pietatem tentantur; impluvio coelo, variolisque saevientibus, in sacella divina opem (afferri) implorant; publicas supplicationes instituunt; et per hebdomadam maiorem divis in verberibus Christi Domini Cruciatibus indolent.*”

¹⁸⁸ *Paranambucense Collegium et sedes (...) In pagis (septem ii sunt sub tutela collegii) idem qui in aliis fructus. Processiones quadragesima que plateas exhibita, verberationes, conciones, aliaque pietatis incitamento de more praestita. In pago cui illustre nomen e Domina ab schala sepulcrum in maiori hebdomada extructum est magnoque copia apparatu: ad quod custodiendum sagitarii ex indigenis quadraginta tanta adfuere pietate, ut Lusitani ipsi mirabundi faterentur divino beneficio ad huius gentis (institutidem?) nostros homines esse transmissos.*”

¹⁸⁹ “*In quinta feria hebdomadae sanctiori maior ad augetur fervor omnes noxarum maculas confessione absterunt, et coelesti gabulo reorientur. Hanc (Mane) habetur conuo (contro, conivo?) in enarrabili Christi erga homines amore, postea exponitur sacra hostia in more pereleganti, ad cuius fabricam omnes suos sponte nummos (sic) impenderant. Non pauci ante augustissimum sacramentum armas pernactant in custodiam. Noctu tota Domini passio interlacrymandum ruolitur, quae omnia,*

A incorporação fervorosa dos rituais penitenciais encontrava talvez seu sentido, no horizonte simbólico indígena, nos rituais de iniciação (onde havia escarificação) e nas festas de Varakidzan e *poditgen* (onde os “mascarados” ou o próprio xamã batiam nos outros participantes, inclusive com chicote). Com a proibição dos rituais tradicionais, foram estas cerimônias católicas que puderam ser “traduzidas” de uma maneira significativa.

Por outro lado, um detalhe do catecismo de Bernardo de Nantes talvez nos forneça uma pista para entender em que contexto os rituais da morte de Cristo foram veiculados e aceitos. Na seção intitulada “Ensino de Jesus Christo vencedor da morte, & resuscitado”, o diálogo se articula assim:

“P. A morte tem agora contra nós o poder que tinha?

R. Não tem, porque N. Senhor morrendo matou a mesma morte.

P. Como assim? Não morremos por vêtura?

R. Verdade he, que morremos; porém isto não he morte; he somno; depois de dormirmos Jesu Christo nos há de acordar” (Nantes, B. 1896 [1709]: 37).

Numa situação de risco de morte permanente pelas epidemias, pelas carestias e pelas guerras, a proposta de um sacrificio que mata a morte devia ser altamente significativo para os indígenas. Em primeiro lugar, não podemos esquecer que a própria conversão foi principalmente fruto de uma tentativa de escapar à guerra, à escravização e à morte: o batismo, tão intensamente procurado como instrumento de obtenção da saúde, é o aspecto mais significativo deste sentido da conversão. Em segundo lugar, como escreve o próprio Bernardo, os Kariri acreditavam que os brancos não morriam, já que não tinham feiticeiros, causa primeira da morte “não natural”. Lembramos, finalmente, que entre os Kariri a morte “natural”, de velhice, não era lamentada quanto a morte violenta, ou seja, não era tão “morte” quanto esta. A proposta de uma não-morte pelo sacrificio de Cristo, que os rituais da Paixão reiteravam periodicamente (e com periodicidade freqüente, como vimos), na ausência das festas de renovação cósmica, deviam constituir uma boa substituição.

cum brasilico idiomate explicentur, auditores auscultant perattentius. Non est merito reticenda aliquarum foeminarum pietas, quae se virili more induentes, ac per pagum discurrentes, usque ad sanguinem terga lacerant verberibus.”

Pelas cartas, nota-se uma enorme importância dada aos elementos penitenciais: a confissão entre os sacramentos, a Semana Santa entre os rituais, a punição e o castigo de Deus nas pregações. Esta cultura penitencial está clara também na prática administrativa cotidiana, tanto capuchinha quanto jesuítica, onde o castigo corporal era costumeiro.

Uma das razões desta escolha está sem dúvida no debate teológico sobre a missão e a necessidade daquilo que Adriano Prosperi (1998) chama de “tribunal da consciência”, ou seja, a construção da noção de pecado através de precisas opções doutrinárias, como o fortalecimento do sacramento da confissão e a elaboração de todos os confessionários jesuíticos. É o mesmo princípio, a bem ver, que leva à Inquisição.

Uma outra razão pode ser encontrada naquela visão apocalíptico-milenarista que caracterizava a conquista espiritual do Novo Mundo: para refundar o mundo em Deus era preciso um *genus angelicum*, um povo virgem. Esta idéia, nunca abandonada pelos missionários, se chocou continuamente, entre o século XVI e o XVIII, entre Tupi e “Tapuia”, com a ação do Demônio, que através dos feiticeiros tentava destruir o desenho divino.

Dai, possivelmente, a repetição constante e teatralmente barroca do sacrifício de Cristo, símbolo de expiação e purificação, daí as flagelações, as confissões em massa, os milagrosos arrependimentos *in articulo mortis* de pecadores inveterados, tão do agrado dos missionários. Tudo isso num cenário “apocalíptico” de guerras, epidemias, carestias e descimentos, onde o Fim do Mundo acontecia todo dia.

Neste sentido é interessante a construção indígena da imagem do céu, lugar de Cristo, a ser alcançado depois da morte, ou da não-morte:

“Embora eles amem a vida terrestre, não deixam de amar e estimar o céu, que eles se representam como um lugar delicioso e agradável para os sentidos, onde há muita comida, e é isso que suscita neles o desejo de chegar lá, como pude experimentar há pouco tempo, enquanto, depois de ter administrado os últimos sacramentos, estava fazendo exortações a uma jovem à beira da morte por disenteria, mostrando as belezas do céu para que ela o desejasse. O pai, tomando o meu discurso, disse: *dit habuiham, manutetsi, cangiz idze kubaa mo hernin, idommo Itsohoiddzeaba waplu, Iddeho Molaniös*, ou seja, minha filha, o padre diz a verdade, no céu é

tempo bom, há muita caça e uma quantidades de porcos para comer.¹⁹⁰ Na verdade, não pude deixar de rir, vendo minha doutrina passar pela prova de um tal doutor.”¹⁹¹ (Nantes, B., 1702)

Desta noção “materialista” do céu, os padres souberam aproveitar: Jacobo Cocleo, nas aldeias dos Kariri das Jacobinas, mostra que a prática da catequese se distancia em boa medida das instruções e se aproxima da linguagem dos interlocutores. O padre não parece perceber esta discrepância:

“É tão admirável o quanto são tomados pelo desejo da vida eterna! Quando tratava do paraíso para a velhas, em prol de sua conversão, um deles, mais sabido, falou para agir assim, já que elas se consideravam já próximas da morte: de predizer para elas uma vida longuíssima, ausência de doenças, abundância de comida e também presentes dos quais se vestir.”¹⁹² (Jacobo Cocleo: Carta ao P. Geral Oliva, 20/11/1673. *ARSI*, Bras 26, f. 32v).

Paralelamente à construção indígena do céu para os convertidos, há a construção do inferno, a partir dos ensinamentos missionários, particularmente detalhados enquanto ao sofrimento eterno para quem não aceitasse a conversão. A seguinte descrição refere-se a Pássaro Amarelo, “principal” de uma das aldeias da Serra de Orobó, visitada no biênio 1617-1619:

“Ele estava doente de uma forma tão grave que um dia, perdidos os sentidos, foi considerado morto por todos, sem a menor dúvida, e já o cadáver ia ser enterrado, se a mãe não tivesse impedido, pois – sendo ele o único – queria chorar mais pelo filho morto. Depois ele voltou em si, como se acordasse do sono, e contou que, como quem tivesse morrido, foi levado por muitos demônios por uma grande estrada, onde caminhavam muitos homens, até uma casa tenebrosa, onde havia chamas vorazes e muitos vasos de bronze onde ardia um fogo eterno. Ele ouviu um grande barulho, como de muitos golpes de martelo, e um terrível boato que ecoou pelo obscuro cárcere. Logo foi apresentado ao conspecto truculento do Príncipe, a quem

¹⁹⁰ Podemos lembrar, a este respeito, o mito de Badzé, que levou todos os porcos do mato para o céu.

¹⁹¹ “*Quoique ils ayment la vie terrestre, ils ne laissent pas daymer et d’estimer le ciel, quilz se representent comme un lieu delicieux et agreable au sens ou il y a bien a manger, et c’est lá le motif qui leur fait naistre le desir dy aller, comme je lay experimenté depuis quelque temps, car estant un jour a exhorter une jeune indienne qui estoit preste de mourir de dissenterie a qui javois desjá donné les derniers sacraments, et luy proposant la beauté du ciel pour luy en faire venir le desir, son pere en prenant mos discours luy dit habuiham, manutetsi, cangiz idze kubaa mo hernin, idommo Itsohoiddzeaba waplu, Iddeho Molanüos, cest a dire, ma fille, le pere dit vrai, il fait beau au ciel, il y a bien de la chasse et quantité de pourceaux a manger. A la verité, je ne puis m’empêcher de rire, voyant ma doctrine par la preuve d’un docteur si relevé, si bien appuyé.*”

¹⁹² “*Mirum quantum diuturnae vitae desideris teneantur. ad vetulas cum pro conversionem ipsarum identidem de paradiso agerem, ita mecum quidam eorum litteratior, mihi inquit ita agere, iamiam enim morituras se existimant, si baptisentur, praedicto illis vitam longissimam, morborum carentiam, abundantiam comestibilium dona quoque illis unde vestiantur.*”

os demônios com grande alegria gritavam: trouxemos esta presa para você. Mas o Príncipe falou: levem-no embora daqui, para apresentá-lo ao Senhor, pois não há nada que nos pertença. Dito isto, levado pela mão por um homem de extraordinária formosura, foi tirado daquele abismo, daquele aperto, através de um atalho difícil e estreito, para uma sala imensa e belíssima (que, disse, não encontra comparação nesta vida) e ficou na porta, até que fosse avisado de sua chegada o Senhor que vivia em outra casa mais luxuosa, já que o outro tinha lhe avisado que devia retornar à vida, para que futuramente os Anjos o levassem para oferecer todas as delícias daquela sala. Quem não vê que isto combina muito com os costumes dos indígenas?”¹⁹³ (Balthasar de Sequeira: *Triennium litterarum. ARSI*, Bras, 8(1), f. 233v-234)

Uma visão muito parecida foi aquela do filho deste chefe, também enfermo, batizado *in extremis*:

“Portanto, foi purificado com a água benta e, quase morto, descansou. Ai, voltando à vida, contou ao pai ter visto horríveis espectros, que nada ousaram contra ele, já que fora acolhido como filho de Deus através do batismo. Dito isto, morreu.”¹⁹⁴ (*Ibid.*)

Vale a pena lembra aqui as observações de Gruzinski (1988, cap. 5), sobre a “cristianização do imaginário indígena” e a “indigenização do sobrenatural cristão”, e as de Mazzoleni (1999, cap. 5), sobre os “desenvolvimentos de uma re plasmação religiosa”: se os jesuítas relegaram as práticas estáticas no repertório inspirado pelo

¹⁹³ “*Jacebat ille tanta morbi oppressus gravitate, ut die quada' sensibus omnibus destitutus pro mortus sine controversia haberetur ab omnibus, iamque sepulchro, quod effoderant, condendu' cadaver, nisi mater impediret, quae per aliquod amplius spatium demortuo filio, erat enim unigena, ultimis lacrymarum inferiis ou voluit ou parentare. Postea tamen sibi reditus, quasi a somno expergisceretur, narravit, se ut expirarat a multo daemone lata quadam via, et spaciosa qua innumerabiles homines iter facerent, in tenebrosam domu' fuisse deductum, ibique inter voraces flamas, multaue ahenea vasa aeterno igne succensa, crebris ac valuti malleoru' ictibus, perpetuoque strepitu per opacos obscuri carceris meatus horribilem, et formidabilem ausisse reboatum. Moxque truculentum ad principis conspectum praesentatum, cui daemones, hanc tibi sistimus praedam, laeto clamore protulere, principem vero aufferte hinc, clamasse, domino illum sistita nihil enim attinet ad nos: quibus dictis statim à viro admiranda specie venusto manu aprehensum, ex voragine illa, ex illis angustiis ereptum ardua, et arcta semita, in latissima' et pulcherrima' aulam (qua eu' quicquam in hac vita conferendum esse negabat) esse delatum, et ad ianuam detentum quousque Domini', qui in alia longe elegantiori degebat domo, de eius adventu faceret certiore, cui cu' denique, sisteretur ab illo fuisse monitum, iteru' rediret in vitam, futuru' enim ut Angeli cum venirent docturi ea omnia quae facilem ad illas aulae delicias praeberent ingressum. Haec cum moribus hominis ethnici valde congruere quis non videt?*”

¹⁹⁴ “*Ergo ille sacro fonte respersus veluti semianimis unquievit, at reminiscens patri memorat, horrendam quidem se vidisse spectra, quae in illum non auderent, quia iam per baptismum in filium Dei fuisset cooptatus; hoc ubi dictu' ultimum exhalavit alitum.*”

Demônio, foi através destas práticas que os indígenas conheceram e se apropriaram da Virgem, dos santos e, como no nosso caso, do paraíso e do inferno.

Mazzoleni fala num cristianismo indígena que escapava ao controle eclesiástico, em bolsões de reprodução autônoma. Nos exemplos que vimos até aqui, ao contrário, fica clara a ambiguidade dos próprios padres com relação à interpretação indígena da mensagem evangélica. Nem sempre, principalmente para os padres que operavam durante anos no interior das aldeias, a visão ou o sonho eram frutos de uma obra demoníaca: ao contrário, às vezes tratava-se quase de uma intervenção de tipo miracolístico.

Volta aqui, mais uma vez, a idéia de fronteira incerta entre divino e demoníaco, apontada por Laura de Mello e Souza e Ronaldo Vainfas, onde a visão tem um lugar de destaque. Este aspecto da atividade catequética não escapou também a Gruzinski (1985: 115), nem a Menget (1999: 177ss.): o primeiro fala nos “veneráveis” padres católicos que na Nova Espanha serviam-se justamente de visões e presságios, numa espécie de “xamanismo tridentino”; o segundo numa “xamanização” dos conteúdos cristãos, que inovou as técnicas de pregação e chegou a agir contra o processo de ocidentalização completa da catequese.

Os padres portanto, e não apenas os jesuítas, tinham plena consciência da importância do “enxerto” das cerimônias novas nas antigas, para o sucesso na catequese. Bernardo de Nantes, a este respeito, é certamente o mais lúcido dos evangelizadores. Depois de ter descrito uma das tantas festas organizadas pelas confrarias¹⁹⁵, ele comenta:

“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 seus falsos deuses, Politun ou

¹⁹⁵ A instituição das confrarias, recomendadas na “Visita” de Antônio Vieira, foi o orgulho das missões do sertão, jesuíticas e capuchinhas: normalmente eram duas por aldeia (talvez uma lembrança da divisão em metades?) e organizavam festas em louvor dos santos padroeiros às quais participavam as aldeias vizinhas e que contavam também com uma forte presença de brancos. Depois da missa e da procissão, a festa continuava com banquetes, jogos e de habilidade como corrida de cavalos (nas aldeias capuchinhas do São Francisco) e exibição de habilidade com arco e flechas.

Ūranaquidzé, eles fazem hoje religiosamente em louvor dos santos de que levam o nome.”¹⁹⁶ (Nantes, B., 1702)

Além da confissão católica que se enxertou na prática tradicional, portanto, vemos que também as festas “pagãs” foram re-traduzidas em termos cristãos, substituindo apenas os seres cultuados (fundamentais para os missionários mas talvez nem tanto para os indígenas) e mantendo a gramática do culto. Bernardo conhecia a importância da “língua” nativa, em sentido amplo:

“É bem mais fácil que um só missionário, sábio e entendido, aprenda a língua de uma nação de índios do que uma nação inteira de gente grosseira e ignorante aprenda a língua de um só. Se o missionário não ultrapassar essa dificuldade, ele trabalhará em vão e não verá que uma cristandade mascarada que terá por fora um aspecto cristão e por dentro corações pagãos. Pois sem a compreensão da língua é preciso se servir de intérpretes, que frequentemente não entendem bem o que deveriam entender, tomando uma coisa pela outra, e no lugar de uma doutrina verdadeira e católica, semeiam erros e falsidades nos espíritos, podendo eles dizer o que quiserem; além do que é uma coisa entediante e uma perda de tempo, para uns e para outros, tem que falar e ouvir por terceiros as concepções alheias” (Nantes, B., 1702)

Bernardo aproveita aqui para criticar os missionários, e principalmente os padres seculares, que se contentam de batizar e mandar decorar o *Pater Noster* e algumas outras poucas palavras. Os neófitos permanecem na ignorância, e se batizam porque vêem os outros ou para agradar aos padres.

“Já vi alguns padres que não sentiam outra obrigação para com os índios que batizavam, do que dizer se eles queriam comer sal (ou seja, ser batizados) e se queriam ser chamados Pedro ou João”¹⁹⁷ (*Ibid.*).

¹⁹⁶ “Dautant aussy quilz avoient anciennemt. costume de celebrer avec festins certaines festes superstitieuses et diabolique, afin de les leur tirer doucement, sans leur empescher leur rejouissance, nous en avons osté ce qui estoit Mauvais, en changeant seulement le motif dicelles, car ces banquets quilz faizoient en l’honneur de leur faux dieux, Politum, ou Ūranaquidzé, ils les celebrent apresant relligieuzement en l’honneur des S.ts dont ils portent le nom”.

¹⁹⁷ “I est bien plus facile et rayzonnable q; un missionaire savant et entendu apprenne la langue dune nation d’Indiens que non pas une Nation intiere de gens grossiers et peu entendus apprennent la langue dun seul. Si le missionaire ne surmonte cette difficulté, il travaillera en vain, et ne verra q; une chrestienté masquée qui aura des dehors chrestien et au dedans des coeurs payens. Car sans l’intelligence de la langue on est contrait de se servir d’interpretes qui aussy souvente fois nentendent pas bien ce qu’on leur donne a entendre, prenant une chose pour lautre, et en lieu dune doctrine veritable et catholique, sement des erreurs et des faussetés dans les esprits, car ils peuvent dire ce quilz veulent; outre que cest un grand ennuy et longueur de temps eux uns et aux autres. de dire et entendre par un tiers les conceptions d’autres. (...) Jay vú certains prestres qui n’avoient d’autre diligence que envers les Indiens quilz baptizoient, que de leur demander sils veulent manger du sel (cest a dire estre baptizés) et quel nom ils vouloient avoir ou de Pierre ou de Jean...”

Para esta razão, Bernardo escreveu seu catecismo, desvelando sua “pedagogia da tradução”:

“Tentei mais do que pôde me adaptar ao seu modo de falar e à sua grosseria maneira de compreender, utilizando-me para este fim de comparações simples e materiais, tiradas de sua caça, pesca e vida cotidiana, para me fazer compreender e proporcionar meus discursos à sua capacidade.”¹⁹⁸ (*Ibid.*).

Com efeito, os catecismos de Bernardo de Nantes e de Luís Mamiani estão repletos destas “adaptações”, que lembram muito de perto os neologismos de Anchieta. Por exemplo, “Diabo” é traduzido por ambos com *Nienwo* (*Nhewó* em Mamiani): de *ñia*, morte, e *wo*, errante. É C. H de Goeje (1950, 247) que traduz o fonema *wo* como “errante”, e por esta via chega a traduzir a expressão *Nienwo* com “Espírito da natureza”. O mesmo autor, porém, dá outras traduções para *wo*: maneira, modo. Seja como for, o “Diabo” seria a morte errante, ou a maneira da morte: o que importa é a estrita associação do Diabo (e do inferno, pois Bernardo e Mamiani usam indiferentemente a esta palavra para os dois conceitos) com a morte.

Uma outra palavra interessante é *wanikutzu*, que os missionários utilizaram para indicar o batismo; segundo Goeje (1950, 216), trata-se de um composto de *wani*, ou *wañi*, pagão, *ku*, poderoso ou vivo, *dzu*, água, ou seja, uma ablução da paganismo. Difícil perceber qual foi a lógica da definição de *wani* como “pagão”, já que noutros contextos o termo significa “invisível”, com o verbo correspondente “desaparecer”.

A antiga crença dos Kariri é chamada por Bernardo *hemumu-te wâñie*, onde *hemu* seria céu. A tradução, portanto, seria “o céu dos pagãos” (Goeje, 1950: 247). Há porém uma salto semântico, já que o céu dos cristãos não é *hemu*, mas *aranquê* (*arâkié* em Mamiani), que traduz não apenas o céu meteórico (o criado por Deus, por exemplo), mas também a salvação, a vida eterna.

A obra de adaptação, portanto, foi contínua e constante, de um lado e de outro. Não faltaram, porém, situações em que a iniciativa indígena, a partir dos ensinamentos

¹⁹⁸ “...ou jay fasché les plus que jay pû de maccomoder a leur façon de parler et a leur grossiere maniere d’entendre me servant a cette fin de comparaisons simples et materielles, tirées de leur chasse, pesches et menage, a fin de me donner a entendre et proportionner mes discours a leur capacité.”

cristãos, não encontrou a aceitação dos padres, que viram nela a obra do Demônio, como no caso seguinte

“A primeira aldeia tinha uma igreja assim: de barro e madeira, coberta de cascas de árvores, muito esbranquiçada e com muitas cruces pintadas; nela viam-se quatro tanchões fincados, dos topos dos quais estava pendurada uma corda branca que formava uma cruz, e eles têm esta corda com grande temor religioso, tanto que é a medida da igreja toda. O vã superstição! Folga muito do Diabo, que quanto mais ilude absurdamente as mentes humanas, tão mais triunfa com 'insolência.’”¹⁹⁹ (Balthasar de Sequeira: *Triennium litterarum. ARSI*, Bras, 8(1), f. 233)

Não se pode não reconhecer, aqui, uma tradução do “templo” dos Kulepó visto em Bernardo de Nantes e também a cabana sagrada dos Kariri nas festas de Varakdzan, com as esteiras penduradas às paredes. A condenação completa desta obra demoníaca tem sua razão de ser na preocupação permanente dos missionários para com a adoração dos objetos, a idolatria. Neste sentido, a força com que os padres perseguiram a “idolatria” representada pelo uso da cabaça sagrada, por exemplo, tem seu paralelo nas detalhadas instruções dos Catecismos, para que a adoração de Cristo na Cruz, por exemplo, não se transforme na adoração do próprio crucifixo enquanto objeto.

É este um exemplo de “intransitabilidade” de sentidos de um lado para outro. Outro exemplo é a lista de termos que permaneceram em português, ou em latim (ou em tupi). Além dos nome próprios (Jesus Christo, Maria, Arcanjo Gabriel), há outros termos cuja intraduzibilidade é significativa; em Mamiani: Sacramento, Cruz (cruçá), Cristão, Espírito Santo, Santíssima Trindade, Madre Igreja, Contrição; em Bernardo: Paraíso terreal, Anjos (traduzidos por Mamiani), Natal, Reis, *penitentia*, Milagres. Mamiani explica esta escolha na introdução de seu catecismo, fazendo referência aos primórdios da Cristandade:

“Por faltar nesta lingua vocabulos que expliquem com propriedade o significado de algũas palavras, q. se usão nas Orações, Mysterios da Fê, & outras materias pertencentes a ella, usamos das mesmas vozes portuguezas

¹⁹⁹ “*Templum habebat hoc primus pagus ex luto, et lignis contextum, arborum corticibus coopertum, apprime dealbatum, multiplici que depictum cruce, in illo quatuor furcae cernebantur defixae, quarum ex cacuminibus restis candida in transversum deducta crucem quodammodo efformabat, hunc funem magna ducebant illi religione, eo quod totius templi esset mensura. Inanis quidem superstitio. Diabolo nimis gestiente, qui quo absurdus humanis illudit mentibus, eo triumphat insolentius.*”

ou latinas, como se introduzio nas outras Linguas de Europa, como são Ave, Salve, Sacramento, Trindade, &c.” (Mamiani, 1942 [1648]: “Advertencias”)

Na maioria das vezes, mesmo sem uma tradução vernácula, o contexto em que os padres inseriam o nome não traduzido já fornecia pistas para a tradução, criando a possibilidade, para os indígenas, de rearticular sistemas de significação a partir de campos semânticos conhecidos.

Como podemos perceber pelas *Relações* de Martinho e Barnardo de Nantes, a aldeias capuchinhas se tornaram um caldeirão de línguas e de traduções, sobretudo porque as funções religiosas eram abertas também a brancos e negros. De acordo com Bernardo, nestas ocasiões havia dois sermões: “um em português, para os Brancos que não entendiam a língua dos Índios, e o outro em índio, para os Índios que não sabem a línguas dos Brancos.”

As aldeias jesuíticas, mais fechadas à presença dos brancos, apresentavam, porém, um outro tipo de mistura de traduções. Em primeiro lugar, as aldeias dos “Tapuia” reuniam na maioria das vezes diversos grupos étnicos e, possivelmente línguas diferentes; em segundo lugar, como vimos pela carta de Vieira de 1689 (cf. capítulo 8, “Os jesuítas”), não havia segurança quanto à língua “certa”, tanto que tornou-se fundamental uma padronização. Finalmente, havia um outro “filtro”, o modelo tupi, do qual o uso do termo Tupã para indicar Deus e de *waré* para indicar o padre (que me parece uma corruptela do tupi *abaré*) é apenas um aspecto exterior.

Todo o sistema jesuítico de catequese, em suas linhas mais gerais, foi elaborado a partir da experiência com os Tupi: principalmente, os Tupinambá foram o modelo a partir do qual se deu, por um lado, a construção da alteridade religiosa, e, por outro, a mediação cultural e linguística para recuperar a Deus esta alteridade. O inimitável modelo de catequese, o do padre Pinto, legitimado e sacralizado pelo martírio do jesuíta, elaborou-se com e para os Potiguara. Os “ensinos dos nossos”, que passaram nas missões volantes entre os “Tapuia”, a partir das primeiras entradas aos Aimoré do final do século XVI, se refletiam de alguma maneira na cosmologia e, mais em geral, nos sistemas simbólicos que os padres encontraram nas aldeias kariri da segunda metade do século XVII, e sobre estes sistemas simbólicos eles operaram.

Isso é verdadeiro também para os Kariri evangelizados pelos capuchinhos. O mito kariri relatado por Martinho de Nantes fala de “um grande deus do céu”, que os

índios chamam Touppart. Ora, este é o mesmo termo utilizado, um século antes, por Claude D'Abbeville em sua *Histoire de la Mission...*, entre os Potiguara. É muito provável que Martinho de Nantes tenha lido a obra de D'Abbeville: “grande deus” dos Kariri é, portanto, já o produto de várias leituras e traduções.

Retomemos sumariamente as linhas gerais deste processo. Apesar de ter falado, nos primeiros momentos do contato, em “ausência” de religião a respeito dos povos tupi, os missionários encontraram-se logo frente à necessidade epistemológica de atribuir aos “outros” uma religião, em função da exigência prática de estabelecer com esta um diálogo, para fins de catequese. A religião do mundo clássico foi o referente privilegiado no encontro com as “religiões” brasílicas, e como a primeira sistematização teológica cristã tinha elaborado a noção de “paganismo”, a partir da oposição verdade-falsidade, a mesma teologia foi projetada nas leituras da religião nativa, que se tornou uma religião *falsa*, fruto da manipulação diabólica. Elaborou-se assim uma linguagem que pudesse dar conta, ao mesmo tempo, da realidade falsa (construída pelo Demônio) e da verdadeira, revelada por Deus e veiculada pelos padres.

Por outro lado, a pedagogia jesuítica impunha, a partir das indicações do próprio Inácio e, depois, de Anchieta, a utilização de elementos da cultura nativa como “linguagem” para veicular conteúdos da fé católica: daí, houve início o processo de tradução e, paralelamente, de construção de uma “mitologia paralela”. Este trabalho sistemático e intensivo levou o Visitador Gouveia, em 1586, a definir como “bons costumes indígenas” terços, procissões e outros rituais perfeitamente católicos (cf. capítulo 2, “A missão no Brasil”). Gouveia reconheceu, portanto, uma indigenização das liturgias cristãs, fazendo das festas e, portanto, do domínio do “religioso”, o terreno de encontro entre os dois mundos.

Com efeito, os cantos, as procissões da quaresma, as disciplinas, junto com o ritmo constante das pregações e a repetição das fórmulas dos catecismos, fazem parte do apostolado missionários: estas cerimônias de culto foram, de fato, o terreno privilegiado da “tradução jesuítica” dos princípios da fé cristã para os índios. Problema linguístico e cultural ao mesmo tempo, pois se tratava de reconhecer no “outro” elementos redutíveis ao mundo cultural do “eu”, e traduzi-lo, em sentido técnico. Afinal, todo o esforço de aprendizagem da língua nativa (muito mais quando

o idioma era a “língua travada dos Tapuia”) foi voltado para a produção de Catecismos, “para uma suficiente instrução destes novos Cristãos, para usar as palavras de Mamiani”.

Na mesma época, nas Antilhas, o padre Breton tentava uma análoga “tradução” para com os Caribes. O que observam a este respeito Auroux e Queixalos pode ser dito também no caso dos jesuítas e dos índios do Brasil e do sertão:

“O imperativo da tradução pesa na descrição da línguas. Num primeiro momento, portanto, foi preciso se tornar outro, para dizer aos outros a doutrina cristã. A alteridade resiste; os missionários fazem a experiência concreta do relativismo cultural. As palavras faltam: ‘deixo as palavras Igreja, Trindade, Caridade, não havendo outras significativas em selvagem. De resto, sirvo-me das palavras da linguagem mais corriqueiras’. Forjar palavras, romper a alteridade. Parece inelutável que num segundo momento os outros desapareçam ou se tornem como nós”. (Auroux- Queixalos, 1985: 115)

Claude Blanckaert (1985: 16-18) afirma que a redução do não conhecido ao conhecido, que leva a estranheza do selvagem para dentro da familiaridade da cultura humanista, unifica o discurso histórico, mas a preço da desqualificação das reivindicações autóctones. Isto é sem dúvida verdadeiro, mas as coisas não são tão simples. Reduzir o “outro” aos termos de sua linguagem significa também ampliar o leque de sentidos no interior da relação de significação que se estabelece a partir de alguns termos.

No caso das aldeias dos “Tapuia”, as cartas apresentadas podem oferecer algumas indicações, sobre o uso da língua feito pelos jesuítas, e sobre os termos desta tradução, partindo do pressuposto de que o grande trabalho de tradução dos princípios cristãos para as línguas nativas já tinha sido feito com o tupi. 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 ambiguidade do português em definir os xamãs como “santidades” ou “profetas”. O termo latino utilizado é inequívoco: *malefici* (conforme o *Malleus Maleficarum* de 1486), ou *venefici*, enquanto o xamã principal da cerimônia de Varakidzan é *archiveneficus*. Como vimos, não pode subsistir mais nenhuma ambiguidade: no século XVII, os mediadores entre o mundo extra-humano

e a humanidade são, definitivamente, os missionários, que se apropriaram de todos os instrumentos que eram dos “feiticeiros”. O papel de tradutor, entendido como a capacidade de pôr em ressonância níveis de discurso e códigos diferentes (Carneiro da Cunha, 1999), passa definitivamente, pelo menos na ilusão dos missionários, em suas mãos.

A ambiguidade, 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, “idolatria”, mas permanece, com toda sua carga de ambiguidade, 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 Anchieta, de manter os costumes “saudáveis” dos índios, oferece um exemplo de negociação constante do espaço que pode e o que não pode ser ocupado pela catequese. Afinal, o perigo de que os índios abandonem a aldeia e fujam para o mato ou para outras aldeias, chefiados por seus *malefici*, está sempre presente, como mostram os episódios relatados nas cartas.

Percebe-se aqui que, nestas oscilações terminológicas e conceituais, não é 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*). Trata-se de algo muito parecido ao que Vicente Rafael (1988) observa, a propósito dos Tagalog das Filipinas durante a colonização espanhola. Enfatizando as diferenças entre modos de significação entre espanhol e tagalog, o autor mostra que a aceitação nativa do poder colonial baseava-se nas variações de interpretação da palavra dos evangelizadores pelos evangelizados.

A este respeito, poderíamos lembrar a interpretação “tapuia” do batismo. Se é verdade que este é tido como letal pelos indígenas, tanto que as crianças doentes são escondidas para evitar o sacramento *in articulo mortis*, tão caro aos missionários, por outro lado o batismo é procurado, como mostra o episódio da mulher, narrado por Jacobo Cocleo.

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 missionários nos termos do poder xamanístico, a segunda é a própria tradução missionária do batismo, necessário, como eles dizem, *ad indorum salutem*: na língua latina, o termo *salus* traduz tanto “salvação” quanto “saúde”. Nos catecismo, a palavra kariri que traduziu o latim *salus*, salvação, foi *arãkié*, céu, mas nada sabemos sobre a tradução do termo “saúde”.

As últimas observações dizem respeito à última desta série intermináveis de traduções: a de Serafim Leite. Já no capítulo 4 (“Leituras e traduções”) foi indicada, na abordagem do estudioso jesuíta da história de Francisco Pinto, um aspecto “retrospectivo” do conflito entre franceses e portugueses, capuchinhos e jesuítas, que acabou acarretando uma versão específica daquela narrativa, certamente não livre da hagiografia jesuítica.

Da mesma maneira, na transcrição das cartas do sertão feita por Leite, descobrimos um outro aspecto do funcionamento daqueles esquemas conceptuais dos quais falamos e que existem também na leitura dos documentos por parte dos estudiosos. Com efeito, na tradução de Leite, encontramos, por um lado, uma eliminação arbitrária de alguns trechos e, por outro, um ocultamento da escolha, no mínimo tendenciosa, de certos termos na tradução dos vocábulos latinos.

No que diz respeito à primeira questão, os trechos das cartas publicados são, por assim dizer, “expurgados” dos conteúdos embaraçosos para a Companhia. Um exemplo típico é a eliminação de todas as frases em que se fala dos castigos corporais (e que, como vimos, não são poucos) que os jesuítas impunham aos índios. A única vez em que aparece uma destas frases, na tradução de um trecho da carta de Manuel Corrêa sobre os “Moritizes”, o vocábulo latino *verbera* é traduzido como “castigo” e não como “chicotadas”, deixando propositadamente a ambiguidade do significado.

Analogamente, o mito de origem tocó sobre o “começo do mundo” é substituído pela seguinte frase entre parênteses: “A ânua descreve aqui como eles contavam a formação da terra e do homem, tudo à maneira do *Gênesis*, mas grosseiramente mutilado” (Leite, 1938-50, V: 272). Ou seja, na concepção de Leite, o que é *parecido* com o Gênesis mas não é o Gênesis é fruto de uma alteração grosseira e, portanto, não merece ser publicado. Se na eliminação dos trechos embaraçosos é o padre jesuíta que fala mais alto, neste caso é o estudioso influenciado pelas teorias

antropológicas evolucionistas das “sobrevivências” (Roquette-Pinto é muito citado), ou da escola histórico-cultural alemã. Apresentando elementos tirados da tradição cristã, o mito não é mais “puro” e, portanto, não é antropológicamente interessante; por outro lado, a absorção do ensino católico não é completa mas “grosseira”.

Quanto ao conceito de “religião indígena”, Leite segue o Padre Wilhelm Schmidt, aplicando os esquemas interpretativos da escola alemã às informações sobre a “religião tapuia” tirada das cartas. Este conjunto simbólico pode, portanto, receber o nome de “religião”, já que ele atende a quatro critérios de classificação: a) exterioridade do culto; b) invariabilidade do ritual; c) oração e objeto dela; d) periodicidade das cerimônias. Assim, as cartas são resumidas, fragmentadas e reunidas em unidades arbitrárias para extrair delas o que podem oferecer, em termos de conteúdo, para a interpretação.

Leite utiliza um certo olhar “antropológico” em sua tradução de certos termos, como por exemplo *pajé* (que por sinal é um termo tupi) onde o texto apresenta os termos *maleficus* ou *veneficus*; “ritual” por *sacra*, “cabana sagrada” por *templum*, ou *aedicula*, e assim por diante. Esta atitude “uniformiza” algumas oscilações no uso da língua latina e, portanto, elimina justamente o sentido profundo na “negociação” conceptual entre missionários e indígenas, que só se encontra nas ambiguidades e nas oscilações

No percurso realizado até aqui, tentamos acompanhar, por um lado, as transformações teológicas, intelectuais e políticas do projeto missionário e, por outro, a lógica e a história das respostas culturais dos grupos indígenas a estes estímulos. A leitura dos relatos missionários nos coloca, às vezes dramaticamente, frente à tentativa “tapuia” de reconstituir o sentido de um mundo que não era mais o mesmo fundado pelos mitos e mantido em ordem pelos rituais. Este mundo desmoronava sob o impacto das doenças, da escravização, das guerras e, no caso do sertão, dos ataques dos curraleiros, da saída dos homens recrutados para as guerras. Os próprios fundamentos simbólicos e sociais deste mundo foram os mais afetados pela pregação missionária: 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, agora definidos “infames superstições” e “operadores do mal”.

As escolhas “tapuia”, determinadas seja por sua especificidade cultural, seja pela diferente maneira com que o contato colonial e catequético se realizou, orientaram-se no sentido de uma absorção dos símbolos cristãos na medida em que eles podiam continuar a significar o mundo tradicional, ou, melhor, podiam conseguir significar o mundo novo.

Nestas escolhas, não foram estranhos os próprios missionários, que, em medida ainda maior do que acontecera com os Tupi, operaram no interior dos mesmos códigos indígenas. Os “feiticeiros” eram principalmente adivinhos e profetas, prognosticando boa ou má caça, chuva ou estiagem, morte e vida; da mesma maneira, eles obrigavam os indígenas a seguir as “antigas superstições” ameaçando os infratores de terríveis castigos. Os missionários, por sua vez, comportaram-se da mesma maneira, sempre enfatizando, em suas *exhortationes*, episódios edificante de morte súbita e danação eterna para os irredutíveis seguidores de Varakidran, que ousaram desafiar a palavra dos padres e, portanto, Deus.

Das festas aos rituais funerários, os “Tapuia” mostram, de seu lado, a mesma oscilação dos padres, entre recusa e aceitação, entre fuga para conservar as tradições e escolha de submeter sua 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 em referência à seca e à varíola. Daí a procura do batismo como benefício corporal e a aproximação freqüente à confissão e à comunhão, que parecem conviver (e aqui lembramos a “inconstância selvagem” dos Tupinambá) com o terror do batismo, a celebração das cerimônias às escondidas, o aberto desafio aos padres.

O encontro-choque com os europeus (e as várias maneiras em que os europeus se apresentavam) levou os indígenas a uma refundação da realidade, já que os instrumentos tradicionalmente utilizados para isso não conseguiam mais dar conta de um mundo que estava se tornando “outro”. Para isso foi necessário se apoderar de outros instrumentos simbólicos, considerados mais poderosos, como seus portadores. O que se construiu, nas aldeias do São Francisco e das Jacobinas, foi, portanto, um novo sentido da história indígena e da história para os indígenas.

À guisa de conclusão

Concluindo, gostaria de refazer rapidamente o caminho de pesquisa conduzido até aqui. O ponto de partida lógico e cronológico foi o encontro entre os missionários (mas não só) e as populações tupi do litoral brasileiro no século XVI. Neste encontro, construiu-se no imaginário europeu a alteridade indígena, a partir de uma revisão e de uma rearticulação de algumas categorias religiosas: a profecia, a feitiçaria, a esfera demoníaca. A partir daí, construiu-se também o projeto missionário, voltado para a realização do desenho providencial da pregação do Evangelho entre todos os povos da terra, principalmente os “naturais”.

Paralelamente, o “outro” indígena realizava sua própria leitura da alteridade colonizadora e missionária, tentando absorvê-la e replasmá-la conforme suas categorias e através de seus instrumentos tradicionais: o simbolismo mítico-ritual. Nem sempre esta operação foi possível, devido à especificidade das situações históricas em que os encontro colonial se realizou e aos “cataclismos” sociais e cósmicos que este provocou. Em alguns casos, a presença do branco e sua superioridade foi fundada pelo mito e os missionários foram assimilados a poderosos xamãs, em outros houve uma refundação do mundo através da transformação dos mitos cosmogônicos em apocalípticos e da tentativa de recomeçar o curso da história conforme as modalidades nativas, em outros ainda os rituais católicos foram utilizados para construir um horizonte simbólico nativo e para os nativos, que procurava eliminar simbólica e fisicamente os brancos. Os universos culturais colocadas em jogo pelo impacto colonial não foram, porém, polaridades irreduzíveis: desde os primeiros contatos, criou-se (foi procurado) um patamar comum, uma dimensão de trânsito simbólico que teve no “religioso” sua linguagem de mediação.

O projeto missionário foi mudando no decorrer do tempo e com o mudar das circunstâncias, se rearticulando continuamente na medida em que a alteridade radical ia se deslocando entre Tupi e “Tapuia”, entre litoral e sertão, e a colônia precisava domesticar este “outro” também. Jesuítas e capuchinhos empreenderam a catequese dos incompreensíveis “Tapuia” nas aldeias do sertão: aqui, aplicaram um modelo criado com os Tupi e para os Tupi, que algumas vezes funcionou, outras vezes não: a necessidade de repensar o modelo de evangelização e retraduzí-lo para as exigências

da catequese no sertão levou freqüentemente os padres das aldeias a conflitos abertos com a sede provincial e com Roma.

Nas aldeias do sertão também, e talvez em medida maior do que entre os Tupi, podemos encontrar em ação o processo de apreensão e de inserção da alteridade antropológica dentro de um universo significativo, bem como o esforço de “tradução” desta alteridade de uma linguagem para outra. Se os “Tapuia” se apropriaram dos símbolos cristãos e construíram com eles uma nova linguagem para articular o novo mundo, os missionários também, substituindo-se aos operadores rituais tradicionais, utilizaram a língua do outro para comunicar com ele e veicular os conteúdos de sua fé. Esta linguagem comum acabou sendo uma simbologia religiosa fortemente marcada pelo penitencialismo.

Com esta pesquisa, procurei contribuir ao debate, já em curso há muito tempo, sobre a questão do papel dos grupos indígenas na história colonial do Brasil. Sobretudo tentei introduzir uma terceira dimensão na imagem bipolar que constrói o índio que defende sua cultura a qualquer preço, mesmo que este preço seja sua destruição física e cultural, ou, no polo oposto, o indígena figurante mudo de uma história alheia, lenta ou rapidamente absorvido pela cultura envolvente e testemunha de uma tão definitiva quanto inelutável “perda”. O que tentei mostrar aqui são as mil *nuances* diferentes deste processo de transformação, nem sempre e nem necessariamente imposto de fora para dentro da cultura indígena, mas freqüentemente procurado, como instrumento de continuidade cultural.

Em segundo lugar acredito que a contribuição deste trabalho seja metodológica, ao mostrar, mais uma vez, a fecundidade de uma abordagem que privilegia a historicização tanto de seu objeto quanto de suas categorias de análise. Estas últimas, como vimos na releitura da literatura sobre o “profetismo tupi-guarani”, bem como na revisão dos conceitos antropológicos de “crença” e de “prática”, carregam consigo uma história intelectual, da qual o pesquisador, se não pode se liberar, sob pena de um niilismo interpretativo que renuncia a entender o “outro”, deve tomar consciência.

Paralelamente, a análise processual das culturas nativas não apenas confirma a obviedade de que elas *têm* história, mas sobretudo permite identificar a maneira pela qual elas *fazem* história: seus instrumentos, suas modalidades específicas, suas

escolhas pontuais. E esta maneira de fazer história passa, na maioria das vezes, pela apropriação e pela utilização para si de modos alheios de fazê-la. No caso específico do domínio do religioso, que é o que foi privilegiado aqui, considero frutífera uma abordagem que parte do pressuposto de que há uma dinâmica permanente entre símbolos e contingências ou, para usar uma outra linguagem, entre mito e história. Nesta dialética mito/história, me parece, o rito joga um papel fundamental, constituindo-se como o lugar privilegiado em que o primeiro se transforma absorvendo a segunda e a segunda pode fazer sentido apenas em relação ao primeiro: o lugar privilegiado em que, protegido pelo horizonte meta-histórico, o homem pode modificar o curso e o sentido da história.

Finalmente, a introdução da dimensão histórico-comparativa ajudou, creio, a identificar a originalidade das específicas soluções indígenas, no interior da dinâmica colonial. A comparação, não entre sistemas mas entre processos, permitiu evidenciar escolhas diferentes a partir de horizontes simbólicos preexistentes, postos em relação dialética com os acontecimentos históricos. No caso dos Tupi como no dos “Tapuia”, estas escolhas passaram, sempre, por uma revisão e uma recomposição destes horizontes, frente a situações de contato diferenciadas, no esforço constante de construir o sentido do mundo.

EPÍLOGO

As leis de 6 e 7 de abril de 1755 proclamaram, de uma só vez, a liberdade dos índios e o afastamento dos religiosos da administração temporal das aldeias, fixando também a elevação das mais populosas à categoria de vilas. Estas foram sucessivamente transformadas em freguesias e entregues ao clero secular. Com base nas leis de 1755, inicialmente limitadas às missões do Maranhão e Grão Pará, foi elaborado o Diretório Geral dos Índios, de 1757, que levou à extinção quase completa das missões: os jesuítas foram expulsos em 1759 e as missões capuchinhas no São Francisco foram suprimidas em 1761.

A experiência das aldeias missionárias do sertão estava terminada, mas deixou como herança um horizonte religioso inédito, que os índios carregaram consigo ao se misturar com o resto da população e ao construir, junto com esta, a “cultura cabocla”. Certamente, nas aldeias houve a imposição, freqüentemente violenta, da religião católica, mas esta religião foi, também, uma recriação original dos indígenas, a partir de seus sistemas simbólicos e de suas práticas, muitas das quais, como vimos, acabaram por se impor aos próprios evangelizadores. Em suas práticas catequéticas, os missionários privilegiaram o penitencialismo exacerbado, no quadro de uma situação histórica em que a morte era a companheira do cotidiano. Foi a partir desta visão que os indígenas releeram seus mitos e seus rituais e os transformaram, incorporando e traduzindo a nova realidade: a do fim de seu mundo e de sua história, e o começo de um novo mundo e de uma nova história.

Seria um equívoco imaginar, no entanto, o imediato desaparecimento da população indígena mediante sua absorção na categoria dos caboclos. Mesmo sem padres (e algumas vezes até com um missionário estável, como no caso de Rodelas, Pacatuba e Porto da Folha), as aldeias indígenas continuaram com o nome de Vilas, ou Arraiais, adentrando o século XIX. Sem a prática intensiva e cotidiana da catequese, que caracterizara o período anterior, o “catolicismo indígena” continuou a se desenvolver autonomamente, sendo periodicamente reforçado pelas visitas missionárias, voltadas, conforme as palavras do grande pregador Apollonio da Todi (o “apóstolo do sertão” segundo a hagiografia capuchinha), “não apenas para

conservar os mansos mas ainda para converter os bravos” (*apud* Regni, 1988, II: 593).

A pregação itinerante entre a população sertaneja, da qual Apollonio da Todi foi o expoente de maior relevo, caracterizou-se também pelo forte penitencialismo, durante e depois do fim da experiência das missões entre os índios. Na segunda metade do século XVIII e sobretudo ao longo do XIX, os capuchinhos italianos foram os protagonistas das Santas Missões no sertão, que percorreram de novo os caminhos que foram dos jesuítas e se ampliaram até abranger a região do Cariri Novo, no Ceará (área de ação, mais tarde, do padre Cícero). Tratou-se de uma adaptação local de um método de fazer missão entre as camadas populares, espetacular e teatral, trazido da Itália e regulado na base dos ditames do Concílio de Trento.

No sertão, o novo método missionário, itinerante e pastoral, casou-se com a tradição jesuítica das missões volantes, já bem conhecidas por índios e caboclos, onde eram fortes o apelo emocional e a atmosfera penitencial.²⁰⁰ Tanto os missionários quanto os fiéis encaravam longas viagens como penitências, pontuadas por pregações onde o castigo, o inferno e o apocalipse eram os pontos altos, por procissões nos cemitérios, por confissões (na base das quais, como no tempo dos jesuítas, era feita a avaliação da missão). Qualquer situação – não apenas a Semana Santa – constituía uma ocasião para uma penitência, do tipo ainda hoje tão difundido no sertão. Foi uma procissão de penitência, de fato, que encerrou a Santa Missão na qual Apollonio da Todi construiu o santuário de Monte Santo, dedicado ao senhor dos Passos e a Nossa Senhora das Dores, em 1785, em que se pode reconhecer o modelo para Belo Monte do Conselheiro.

²⁰⁰ O último documento jesuítico citado aqui, uma carta de 1701, dá conta deste tipo de missão entre a população não indígena: “A materia sobre q. se faziam as demais pregações era conforme a necessidade que julgavamos haver nos ouvintes.....No fim da pregação se mostrava uma imagim de Christo Crucificado, com cuja vista, e com a exclamação q. fazia o pregador avia (sic) tanta moção (sic) no auditorio, q. ordinariamente se não podião perceber as vozes do pregador por caisa das lagrimas e clamores dos ouvintes.” (Carta para o Padre Francisco de Mattos da Comp.a de Jesus Provincial da Provincia do Brasil em que se dá conta do que obrarão os Missionarios q. enviou ao Sertão desta Bahya, *ARSI*, Bras. 10, f. 15).

Como diz Hoornaert (1992: 134), ler os relatos dos missionários da época significa entrar num mundo estranho, violento e místico, feito de entusiasmo e de dura penitência. A estrutura das Santas Missões, como também das pregações itinerantes do outro grande “apóstolo do Sertão”, o padre Ibiapina, não diferem em nada das pregações dos tantos beatos e conselheiros que até uma época muito recente percorriam o sertão rezando, confessando, pregando o fim do mundo.

No encontro entre a pregação capuchinha (e, antes, jesuítica) e a elaboração “cabocla” de uma visão da história como permanente ameaça da morte, a ser exorcizada mediante rituais de penitência, está a raiz cultural daquela história sem resgate, continuamente exposta ao risco do Apocalipse, que permeia ainda hoje a religiosidade popular sertaneja, em que a salvação não é algo dado *a priori* pelo sacrifício de Cristo, mas algo a construir. Neste horizonte penitencial encontra-se o elo entre a catequese indígena e o catolicismo popular sertanejo. Uma análise da documentação relativa ao século XIX permitirá, creio, completar o percurso e voltar ao ponto de partida: àquela religiosidade popular que constrói a cultura do Fim do mundo e em cujo cerne nasceram os movimentos sócio-religiosos do sertão.

BIBLIOGRAFIA

Fontes manuscritas

Archivio dell'Istituto Storico dei Frati Minori cappucini - Roma

Doc. H.24-2.

Arquivo Nacional (AN) - Rio de Janeiro

Relação da Bahia: Cod. 539. Livro 3º de cartas

Arquívum Historicum Societatis Iesu (ARSI) - Roma

- vol. 2 *Ordinationes et epist. PP. Generalium; Visitationes*, 1566-1603; ff. 140-149.
- vols. 3 *Epistolae Brasilienses*
I, 1550-1660; ff. 177-179.
II, 1661-1695; ff.: 51, 57, 61-62,-72-73, 145, 234,267-268.
- vol. 4 *Epistolae Brasilienses* 1696-1737; ff. 8-11, 64, 104-105.
- vols. 5 *Catalogi Breves et Triennales* (I, II) 1556-1660; ff.: 53, 144-148.
- vols. 8 *Historia* 1574-1647
I 1574-1619; ff. 226-248.
II 1620-1647; ff. 65-68.
- vol. 9 *Historia Brasiliae et Maragnonensis* 1651-1702; ff. 16-18, 204-217, 240-242, 379-386, 403-407, 449.
- vosl. 10 *Historia Brasiliensis* 1700-1756 (I, II); ff. 7, 15-17, 23-25, 26-27, 40, 310.
- vol. 15 *Brasiliae Historia* 1549-1599 (*Annuae*); ff.: 364-367, 433.
- vol. 26 *Epistolae Maragnonenses* 1653-1753; ff. 32-33, 34.

Biblioteca Nacional – Rio de Janeiro

Códice II-33,28,11 – Manuscrito 512-12

Fontes impressas

- ACOSTA, José de SJ – *De temporibus novissimis*. Romae, 1590.
- Analecta ordinis minorum Capuccinorum*. Roma, 1887-1905
- Annuae litterae provinciae brasiliae 1581*. In *Annuae Litterae*. Hist. Soc. I, 1(1), pp. 105-111.
- D'ABBEVILLE, Claude. - *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo- Belo Horizonte, Edusp-Itatiaia, 1975 (*Histoire de la Mission des Peres Capucins en l'Isle de Maragnon et terres crcumvoisines*. Paris, Huby, 1614).

- D'ALENCASTRE, José Martins Pereira- "Memória chronológica, histórica e chorográfica da Provincia do Piauí". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, XX, 1857, pp. 5-164.
- ANCHIETA, José de - "Enformação do Brasil e de suas capitánias. 1584". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, VI, 1844, pp. 412-444.
- *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. São Paulo, Ed. da Academia Brasileira de Letras, 1933.
- ANTONIL, João André - *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Texte de l'édition de 1711, traduction française et commentaire critique par Andrée Mansuy. Paris, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, s.d.
- BERREDO PEREIRA, Gregorio Varela - "Breve compendio do que vai obrando neste governo de Pernambuco o senhor governador Antonio Luis Gonçalves da Camara Coutinho". *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*, 51, 1979.
- BARLÊU, Gaspar - *História dos feitos recentes praticados durante oito anos no Brasil*. São Paulo, Edusp, Belo Horizonte, Itatiaia, 1974 (1647).
- BARO, Roulox- *Relação da Viagem ao pais dos Tapuias*. São Paulo, Edusp, Belo Horizonte, Itatiaia, 1979 (1651).
- BECK, Matias - "Carta de Beck que trata do Seará" (8/10/1654). *Revista do Instituto do Ceará*, 82 (1964), pp. 195-200.
- BRANDÃO, Ambrósio Fernandes - *Diálogos das grandezas do Brasil*. Introdução de Capistrano de Abreu e notas de Rodolpho Garcia. Rio de Janeiro, Oficina Industrial Graphica, 1930 (1618).
- CALDAS, José Antônio - "Notícia geral desta Capitania da Bahia". (1759) *Revista do Instituto Histórico Geográfico da Bahia*, n. 57, 1931.
- CAMINHA Pero Vaz de- "Carta de Pero Vaz de Caminha (1500) in Pereira Paulo Roberto (org.) *Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil*. Rio de Janeiro, Lacerda Editores, 1999, pp. 31- 59.
- CARDIM, Pe. Fernão - *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1978 (1625)
- D'EVREUX, Yves - *Viagem ao Norte do Brasil*. Tradução do Dr. Cesar Augusto Marques Rio de Janeiro, Livraria Leite Ribeiro, 1929. (*Voyage dans le nord du Brésil*, Paris, Franck, 1864).
- Documentos Históricos da Biblioteca Nacional*, 110 vols. Rio de Janeiro, 1928-1955.
- FIGUEIRA, Luiz - "Dificuldades da missão do Maranhão" (26/8/1609) in Leite, Serafim: *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1940.
- GANDAVO, Pero de Magalhães - *Tratado da terra do Brasil - História da provincia de Santa Cruz*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1980. (1º publicação do *Tratado*: 1826; 1º publ. da *História*: 1576).
- GERRITSZ, Hessel - "Journaux et nouvelles tirées de la bouche de marins hollandais et portugais de la navigation aux Antilles et sur les côtes du Brési. Manuscrit de Hessel Gerritsz traduit pour la Bibliothèque Nationale du Rio de Janeiro par E. J. Bondam" *Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Vol. 29, 1907, pp. 97-180.
- GUERREIRO, Fernão SJ. - *Relação amul das coisas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas suas missões nos anos de 1600 a 1609*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1929.
- HERCKMAN Elias- "Descrição Geral da Capitania da Parahyba". *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*, 31, 1886, pp. 239-288.
- "Informação geral da Capitania de Pernambuco" *Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 28, 1906 (1749).
- LAET, Joannes de - *Historia ou Anaes dos feitos da Companhia Privilegiada das indias Ocidentaes desde o seu começo até o fim do anno de 1636, por Joannes de Laet, Director da mesma*

- Companhia*. Trad. De José. Higino. Duarte Pereira e Pedro Souto Maior. *Anaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 30, 1908, 33, 1911, 38, 1916, 41-41, 1919-20
- LEITE, Serafim, S. J. (org.) - *Cartas dos Primeiros Jesuítas no Brasil (1538-1553.)* São Paulo, Comissão do IV centenário da Cidade de São Paulo, 3 vols., 1954-57.
- LÉRY, Jean de - *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1980. (*Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil...*, La Rochelle, A. Chuppin, 1578)
- MAFFEI, Giovan Pietro - *La historia delle Indie Orientali, tradotte di latino in lingua toscana da M. Francesco De Donati, fiorentino*. Venetia, 1589.
- MAMIANI, Luis Vicente - *Catecismo da doutrina christã na lingua brasilica da Naçam Kiriri*. Lisboa, 1698
- _____ *Arte da grammatica da lingua brasilica da Naçam kiriri*. Lisboa, 1699.
- MARCGRAVE, George - PISO, Wilelm - *História Natural do Brasil*. São Paulo, Imprensa oficial do estado, 1942 (*Historia Naturalis Brasiliae*, Antuerpia, 1648).
- MASCARENHAS, Jose Freire de Monterroyo: "Os orizes conquistados" (1716) *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 8, 1846, pp. 494-512
- "*Missio Bahiae, seu sinus omnium sanctorum*". in *Bullarium Cappuccinorum, Monumenta Apostolica*, vol. VII, Roma, 1752, pp. 219-228
- MOREAU, Pierre - *História das últimas lutas no Brasil entre Holandeses e Portugueses* São Paulo, Edusp, Belo Horizonte, Itatiaia, 1979 (1651).
- NANTES, Martinho de - *Relação de uma Missão no Rio São Francisco*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979. (*Rélation succincte et sincère de la mission di père Martin de Nantes*, Paris, 1706. Ed facsimilar publicada por F. G. Edelweiss, Savador, Tipografia Beneditina, 1952.)
- NANTES, Bernardo de - *Catecismo da língua kiriri*, publicado de novo por Julio Platmann. Leipzig, 1896. Ed fac. similar (1709).
- NIEUHOF, Joan - *Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil*. São Paulo-Belo Horizonte. Edusp-Itatiaia, 1981 (1682).
- PISO, Guilherme - *História Natural do Brasil ilustrada*. São Paulo. Companhia Editora Nacional, 1948 (1648).
- "Roteiro do Maranhão a Goiaz pela Capitania do Piauí" (século XVIII) - *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 62, 1900, pp.60-161.
- SALVADOR, Frei Vicente do - *História do Brasil 1500-1627*. São Paulo-Belo Horizonte, Edusp-Itatiaia, 1982 (1889).
- SILVA, Ignacio Acioli, de Serqueira- "Informação ou descrição topográfica e política do Rio de São Francisco". *Revista do Instituto Geographico e Historico da Bahia*, 62, 1936, pp. 11-82.
- _____ *Memória ou Dissertação Histórica Ethnographica e Politica sobre quais eram as tribos aborígenas que habitavam a Provincia da Bahia....* Bahia, 1848 (Separata da *Revista do Instituto Geographico e Historico da Bahia*, 64, 1938).
- SOUSA, Gabriel Soares de - *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo, Companhia Editora nacional, 1971 (1825).
- STADEN, Hans - *Viagem ao Brasil*. Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1968 (*Warhaftig historia...*, Marburg 1557).
- THEVET, André OFM- *As singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1978 (*Les singularitez de la France Anctartique, autremment nommee Amerique...* Paris, Maurice de la Porte, 1557)
- _____ *La cosmographie universelle d'André Thevet cosmographe du roy. Tome II in Les français en Amérique - Le Brésil et les Brésiliens*. Paris, Presse Universitaire da France, 1953 (1575)

Introduction par Ch.-André Julien

- VASCONCELOS, Simão de - *Crônica da Companhia de Jesus*. vols. I-II. Petrópolis, Vozes, 1977 (1663).
- VESPUCCI Amerigo - "Nota d'una lettera venuta d'Amerigo Vespucci a Lorenzo di Piero Francesco de' Medici l'anno 1502 da Lisbona della loro tornata delle nuove terre..." in GASBARRO, Nicola (org.) *1492: ...apparve la terra*, Milano, Giuffrè, 1992, pp. 122-126.
- _____ *Mundus Novus* in FIRPO, Luigi (org.) *Colombo - Vespucci - Verrazzano*. Torino, Einaudi, 1965.
- VIERA, Antônio - *História do Futuro*. Org. M. L. CARVALHÃO BUESCU, Lisboa, Casa da Moeda, 1990. (1718)
- _____ "Relação da missão da Serra de Ibiapaba" in *Escritos instrumentais sobre os índios*. São Paulo, Educ, 1992, pp. 122-190.

Fontes secundárias

- ABREU, J. Capistrano de
- 1935 "Prefácio" in *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça - Confissões da Bahia*. Rio de Janeiro, Livraria Briguet.
- 1969 *Capítulos de História Colonial*. Rio de Janeiro, Sociedade Capistrano de Abreu, Livraria Briguet. Prefácio e notas de José Honório Rodrigues, 5.^a ed. (1.^a ed. 1907).
- 1975 *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira (1.^a ed. 1930).
- AGNOLIN, Adone
- 1996 "O sonho indiano: uma metáfora iniciática na literatura de viagem dos séculos XV e XVI", *Imaginário*. São Paulo, USP, n° 3, pp. 181-201.
- 2001 *Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI*. Relatório Fapesp.
- ALMEIDA, Marco Antônio
- 1999 "As missões franciscanas na Bahia colonial" in Almeida, Luiz S.; Galindo, Marcos; Silva Edson. *Índios do Nordeste. Temas e problemas*. Vol. I, Maceió, Edufal pp. 161-194.
- 2000 "A prática do franciscanismo colonial e a realidade colonizadora" in Almeida, Luiz S.; Galindo, Marcos; Lopes Elias, Jualiana. *Índios do Nordeste. Temas e problemas*. Vol. II, Maceió, Edufal pp. 169-203.
- ALMEIDA, Luiz S.; GALINDO, Marcos; SILVA Edson. (orgs.)
- 1999 *Índios do Nordeste. Temas e problemas*. Vol. I, Maceió, Edufal.
- ALMEIDA, Luiz S. GALINDO, Marcos., ELIAS, J. L. (orgs)
- 2000 *Índios do Nordeste: temas e problemas*. Vol. II, Maceió, Edufal.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de
- 2000 *Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial*. Tese de doutorado em Ciências Sociais. Campinas, Unicamp.
- ALMEIDA PRADO, J. F. de
- 1941 *Pernambuco e as capitania do Norte do Brasil*, Brasileira, V. 175, São Paulo. Cia Editora Nacional.

- AUROUX, Sylvain – QUEIXALOS, Francisco
 1985 “La première description linguistique des Antilles Françaises: le père Raymond Breton (1609-1679)” in BLANCKAERT, Claude (ed.) *Naissance de l'ethnologie? Anthropologie et Missions en Amérique XVI- XVIII siècle*. Paris, Les Éditions di Cerf, pp. 115-123.
- AZZI, Riolando
 1992 “A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial” in Hoornaert, E. (org.) *História da Igreja no Brasil*. Tomo II/1. São Paulo, Paulinas, Petrópolis, Vozes, pp. 153-242.
- BLANCKAERT, Claude
 1985 “Unité et altérité. La parole confisquée” in BLANCKAERT, Claude (ed.). *Naissance de l'ethnologie? Anthropologie et Missions en Amérique XVI- XVIII siècle*. Paris, Les Éditions di Cerf, pp. 11-22.
- BARROS, Francisco Borges de
 1920 *Bandeirantes e sertanistas bahianos*. Bahia, Imprensa Oficial do Estado.
- BASTIDE, Roger
 1956 “La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique”. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 21 (3), Paris, pp. 77-99.
 1975 *Brasil, terra de contrastes*. São Paulo, Difusão Européia do Livro Editora.
- BATAILLON Marcel
 1954 “Novo Mundo e Fim do Mundo”. *Revista de História*, V (18), pp.343-351.
- BERNARD Carmen e GRUZINSKI Serge
 1988 *De l'idolatrie. Une archéologie des sciences religieuses*. Paris, Seuil.
 1998 *História do Novo Mundo*. São Paulo, Edusp (1991).
- BOOGAART Ernst van den
 2000 “The Duch West India Company and the Tarairiu – 1631-1654” in Almeida, L.S. Galindo, M., Elias, J. L. (orgs) *Índios do Nordeste: temas e problemas II*. Maceió, Edufal
- BOSI Alfredo
 1996 *Dialética da colonização*. São Paulo, Companhia das Letras.
- BRELICH, Angelo
 1972 “Perché storicismo e quale storicismo nei nostri studi” *Religioni e Civiltà*, vol. 1. pp. 7-28.
- BURKE, Peter (org.)
 1992 *A escrita da história. Novas perspectivas*. São Paulo, Unesp (1ª ed. London, 1991).
- CANTEL Raymond
 1960 *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d'Antônio Vieira*. Paris. Ed. Hispano-Américaine
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela
 1987 “Lógica do mito e da ação. O movimento messiânico canela de 1963” in *Antropologia do Brasil*, São Paulo, Brasiliense/Edusp, pp. 14-49. (“Logique du mythe et de l'action: le mouvement messianique Canela”. *L'Homme*, 13 (4), 1973 pp. 5-37).
 1992 *História dos Índios do Brasil* (org.), São Paulo, Fapesp/SMC, Comp. das Letras.
 1996 “Da guerra das relíquias ao Quinto Império. Importação e exportação da história no Brasil”, *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, Cebrap, pp. 73-87.
 1997 “Xamanismo e tradução” in NOVAES, Adauto (org.) *A outra margem do Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 223-233.

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
 1986 "Vingança e temporalidade: os Tupinambás". *Anuário Antropológico*, 85 pp. 57-78.
- CARRES, Louis
 1900 *Atlas geographicus Societatis Iesu*. Paris, Georges Colobier..
- CARVALHO, Alfredo de
 1904 "O Zoobiblion de Zacharias Wagner". *Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano*, v. 11, pp. 181-195.
 1909 "Um intérprete dos Tapuios. 1337-1647". *Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano*, v. 14, pp. 657-667.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte
 1999 *Les ouvriers d'une vigne stérile*. Thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- CERTEAU, Michel de
 1982 *A escrita da história*. Rio de Janeiro, Forense Universitária (1ª ed. 1975).
 1998 *A invenção do cotidiano*. Petrópolis, Vozes (1ª ed. 1990).
- CHARTIER Roger
 1990 *A história cultural, entre práticas e representações*. Lisboa, Difel.
- CHAUI, Marilena
 1998 "Profecias e tempo do fim" in NOVAES, Adauto *A descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 453-505.
- CLASTRES, Hélène
 1978 *Terra sem Mal: O profetismo tupi-guarani*. São Paulo, Brasiliense (1ª ed. Paris, 1975).
- CLASTRES, Pierre:
 1978 *A sociedade contra o estado*. Rio de Janeiro, Livraria F. Alves (1ª ed. Paris, 1974).
- COHN, Norman
 1957 *The Pursuit of the Millennium*, Martin Secker & Warburg, London.
- DALL'IGNA RODRIGUES, Arion
 1948 "Notas sobre o sistema de parentesco dos índios Kiriri" *Revista Do Museu Paulista*, n.s., v. 2, pp. 193-205.
- DA MATTA, Roberto
 1970 "Mito e anti-mito entre os Timbira" in *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 77-106.
- DANTAS B. G., SAMPAIO J.L., CARVALHO R.M.G.
 1992 "Os povos indígenas do Nordeste brasileiro: um esboço histórico" in CARNEIRO DA CUNHA, (org), *História dos Índios do Brasil*, São Paulo, Fapesp/SMC, Comp. das Letras.
- DELUMEAU, Jean
 1998 *Mil anos de felicidade Uma história do paraíso*. São Paulo, Companhia das letras (1.a ed., Paris, 1992).
- DE MARTINO, Ernesto
 1948 *Il mondo magico*. Tortino, Einaudi.
 1975 *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre al pianto di Maria*. Torino, Boringhieri (1958).
 1976 *Magia e Civiltà*. Milano, Garzanti.
 1977 *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino, Einaudi.

- 1997 *Naturalismo e Storicismo nell'Etnologia*. Lecce, Argo. (1ª ed. Bari, 1941).
- EDELWEISS, Frederico
 1955 “As missões dos quiriris e de outros tapuias ao tempo de frei Martinho de Nantes”. *Anais do 1º congresso de história da Bahia*, Salvador, Instituto Histórico e Geográfico da Bahia.
- EHRENREICH, Paul
 1907 “Sobre alguns antigos retratos de índios sul-americanos”. *Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano*, 12, pp. 18-46.
- EISENBERG, José
 2000 *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno. Econtros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- ELIAS, Norbert
 1990 *O processo civilizador. Vol.1. Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro, Zahar (1939).
- ENNES, Ernesto
 1999 *A guerra dos Palmares*. São Paulo, Cia Editora Nacional.
- ESTENSSORO, Jan Carlos
 1999 “O símio de Deus”, in NOVAES, Adauto (org.) *A outra margem do Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 181-200.
- FACÓ Rui
 1965 *Cangaceiros e Fanáticos* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- FAUSTO, Carlos:
 1992 “Fragmentos de História e Cultura tupinambá” in CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) *História dos Índios do Brasil*, São Paulo, Fapesp/SMC, Companhia das Letras, pp. 382-396.
- FERNANDES, Florestan:
 1963 *Organização social dos tupinambá*. São Paulo, DIFEL (1ª ed. 1949)
 1970 *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora - EDUSP (1ª ed. 1952).
 1975 “Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas” in *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis, Vozes. (1ª ed.1949).
- FERRARI, Alfonso Trujillo
 1957 *Os kariri, o crepusculo de um povo sem história*. Publicações avulsas da revista “Sociologia”, n. 3. São Paulo. 1957
- FLEISCHMANN, U. – ASSUNÇÃO, M. R. – ZIEBELL-WENDT, Z.
 1991 “Os Tupinambá: realidade e ficção nos relatos quinhentistas” *Revista Brasileira de História*, São Paulo, Anpuh-Marco Zero, Vol. 11, n. 21, pp. 125-145.
- GASBARRO Nicola
 1992 *1992: “...apparve la terra”*. Milano, Giuffré
 1998 “Il linguaggio dell'idolatria”, *Studi e Materiali de Storia delle Religioni*, vol. 62, pp. 189-221.
- GINZBURG Carlo
 1979 *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del Cinquecento*. Torino, Einaudi.
- GIUCCI, Guillermo
 1991 “A visão inaugural do Brasil: a Terra de Vera Cruz”. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, Anpuh-Marco Zero, Vol. 11, n. 21, pp. 45-75.

- 1991 *Viajantes do Maravilhoso. O Novo Mundo*. São Paulo, Companhia das Letras.
- GOEJE, C. H.
1950 "O Cariri". *Revista do Instituto do Ceará*, vol. 64, pp. 210-251.
- GOMES, Plínio Freire
1997 *Um herege vai ao paraíso*. São Paulo, Companhia das Letras.
- GREENBLATT, Stephen
1996 *Possessões maravilhosas*. São Paulo, Edusp (1ª ed. Oxford, 1991).
- GRUZINSKI Serge
1985 *Les hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale XVIe-XVIIIe siècle*. Paris, Ed. des Archives Contemporaines.
1988 *La colonisation de l'imaginaire - sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol - XVIe-XVIII siècle*. Paris, Gallimard.
- HAUBERT, Maxime:
1969 "Índios e Jesuítas au Paraguay. Rencontre de deux messianismes". *Archives de Sociologie des Religions*, 27, Paris, pp. 119-133.
1990 *Índios e Jesuítas no tempo das missões, séculos XVII-XVIII*. São Paulo, Companhia das Letras (1ª ed. Paris, 1967).
- HEMMING, John
1978 *Red gold. The Conquest of the Brazilian Indians*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.
- HERMANN Jacqueline
1998 *No reino do desejado. A construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*. São Paulo, Companhia das Letras.
- HILL, Jonathan (org.)
1988 *Rethinking history and myth*. Urbana, University of Illinois Press.
- HILL, Jonathan & WRIGHT, Robin
1988 "Time, narrative and ritual: an historical interpretation of an amazonian society" in Hill, Jonathan (org.) - *Rethinking history and myth*. Urbana, University of Illinois Press, pp. 78-105.
- HOLANDA, Sergio Buarque de
1994 *Visão do Paraíso*. São Paulo, Brasiliense (1ª ed. 1959).
- HOHENTHAL, William D. Jr
1960 "As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco". *Revista do Museu Paulista*, vol. XII, n.s., pp. 37-86.
- HOORNAERT, Eduardo (org.)
1992 *História da Igreja no Brasil*. Tomo II/1. São Paulo, Paulinas, Petrópolis, Vozes.
- LANDUCCI Sergio
1972 *I filosofi e i selvaggi*. Bari, Laterza.
- LANTERNARI, Vittorio:
1976 *La grande festa*. Bari, Dedalo.
1977 *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*. Milano, Feltrinelli (1ª ed. 1960).

- LEITE, Serafim, S. J.
 1938-50 *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa, Livraria Portuguesa - Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 10 vols.
 1940 *Luis Figueira. A sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa, Agência geral das colônias.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
 1964 *Le cru et le cuit*. Paris, Plon.
- LESTRINGANT, Frank
 1991 *L'atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance*. Paris, Albin Michel.
- LOWIE Robert
 1946 "The 'Tapuya'", "The Cariri", "The Tarairiu" in Stewart Julian (org.) *Handbook of South American Indians*. Washington, Smithsonian Institution, pp. 553-566.
- MÁDER, Maria Elisa Noronha de Sá
 1995 *O vazio: o sertão no imaginário da Colônia nos séculos XVI e XVII*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, Dep. de História, Pontifícia Universidade Católica.
- MAYBURY-LEWIS, David
 1965 "Some crucial distinction in Central Brazilian Ethnology". *Anthropos*, n. 60, pp. 340-358.
- MAZZOLENI, Gilberto:
 1975 *Il diverso e l'uguale*. Roma, Bulzoni.
 1992 *O Planeta cultural. Para uma antropologia histórica*. São Paulo, Edusp, 1992 (Ed Ital., Roma, 1986).
 1993 *Maghi e Messia del Brasile*. Roma, Bulzoni.
 1999 *Verso il diverso*, Roma, Seam.
- MEDEIROS, Maria do Céu
 1993 *Igreja e dominação no Brasil escravista. O caso dos oratorianos de Pernambuco. 1659-1830*. João Pessoa. Idéia.
- MEDEIROS Filho, Olavo de
 1999 "Os Tarairiús, extintos Tapuias do nordeste" in Almeida, Luiz S.; Galindo, Marcos; Silva Edson. *Índios do Nordeste. Temas e problemas*. Vol. I, Edufal, Maceió, pp. 241-258.
- MELIÀ, Bartomeu:
 1988 *El guaraní conquistado e reducido*. Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología.
 1989 "La tierra sin mal de los guarani: economía y profecía" *América Indígena*, vol. XLIX, México.
- MELLO, José Antônio Gonçalves
 1987 *Tempo dos Flamengos. Influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do Norte do Brasil*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana.
- MELLO NETO, Evaldo Cabral de
 1994 *A fronda dos Mazombos*. São Paulo, Companhia das Letras.
- MELLO E SOUZA, Laura
 1987 *O diabo e a terra de Santa Cruz - Feitiçaria e Religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras.
 1992 *Inferno atlântico - Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII.* São Paulo, Companhia das Letras.

- MENGET, Patrick
 1999 “A política do espírito” in NOVAES, Adauto (org.) *A outra margem do Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 167-180.
- MÉTRAUX, Alfred:
 1927 *Migrations historiques des tupi-guarani*. Paris, Librairie Orientale et Américaine.
 1928 *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, Paris.
 1979 *A religião dos tupinambás*. São Paulo, Companhia Editora Nacional (1ª ed. Paris, 1928; 1ª ed. bras. São Paulo, 1950).
 1967 *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris, Gallimard.
- MONTEIRO, John:
 1992 “Os guarani e o Brasil meridional” in CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) *História dos Índios do Brasil*, São Paulo, Fapesp/SMC, Companhia das Letras, pp. 475-498.
 1994 *Negros da terra*. São Paulo, Companhia das Letras.
 1994b *Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros*. São Paulo, NHI/USP-FAPESP.
 1999 “A espada de madeira”, D.O. *Leitura*, São Paulo, 17, 3, pp. 4-5.
 2000 “Traduzindo tradições: Gramáticas, Vocabulários e Catecismos em Línguas Nativas na América Portuguesa”, in PAIS DE BRITO, Joaquim (org.) *Os índios, nós*. Lisboa, Museu nacional de Etnologia, pp. 36-43.
- NEMBRO, Metodio da Ofm.:
 1958 *Storia dell'attività missionaria dei minori cappuccini del Brasile*. Institutum Historicum Ord. Fratr. Min. Cap., Roma.
 1972 “Patronato e Propaganda nel Brasile”, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria rerum. 350 anni al servizio di Propaganda*, vol I, Roma, pp. 667-690.
- NIMUENDAJÚ, Curt:
 1981 *Mapa Etno-histórico*. Rio de Janeiro, IBGE.
 1987 *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apapocuvaguarani*. (Introd. de E. Viveiros de Castro) São Paulo, Hucitec (1914) pp. 287-399).
- NOVAES, Adauto (org.)
 1999 *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 373-414.
- NOELLI, Francisco S.
 1996 “As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão tupi”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 39, n. 2, pp. 7-54.
- O'GORMAN, Edmundo
 1992 *A invenção da América*. São Paulo. Unesp (1.ª Ed. Buenos Aires, 1958)
- OLIVEIRA, João Pacheco de
 1987 “Os atalhos da magia: notas para uma etnografia dos naturalistas viajantes”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 3, n. 2, pp. 155-188.
- ORLANDI, Eni
 1990 *Terra à vista. Discurso do confronto: velho e novo mundo*. Campinas, Ed. da Unicamp; São Paulo, Cortez.
- PAGDEN, Anthony
 1989 *La caduta dell'uomo naturale*. Torino, Einaudi (1ª ed. 1982).
- PÉCORÁ, Alcir
 1994 *Teatro do sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo-Campinas, Edusp-Editora da Unicamp.

- 2000 “Cartas à Segunda Escolástica”, in NOVAES, Adauto (org.) *A outra margem do Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 373-414.
- PHELAN, John L.
1970 *The millennial kingdom of of the Franciscans of the New World*. Berkeley, University of California Press.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura:
1977 *O messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo, Alfa-Omega (1ª ed. 1965).
- PERRERE-MOYSÉS, Beatriz
1992 “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)” in CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.): *História dos Índios do Brasil* (org.), São Paulo, Fapesp/SMC, Comp. das Letras, pp. 115-132.
- PERRERE-MOYSÉS, Leyla
1996 “Alegres trópicos: Gonneville, Thevet e Léry”. *Revista USP*, n. 30, pp. 84-93.
- PIERSON Donald
1972 *O homem no Vale do São Francisco*. Rio de Janeiro, Ministério do Interior.
- PINHEIRO, Francisco José:
2000 “Mundos em confronto: povos nativos e europeus na disputa pelo território”, in Souza, Simone de (org.). *Uma nova História do Ceará*. Fortaleza, Ed. Demócrito Rocha, pp. 17-55.
- PINTO Estevão
1935 *Os indígenas do Nordeste*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- POMPA, Cristina:
1981 “Il mito della Terra senza Male: aspetti del profetismo tupi-guaraní”, in POMPA, C. - MAZZOLENI, G.- SANTIEMMA, *L'America rifondata*. Roma, La Goliardica, pp. 3-120.
1995 *Memórias do fim do mundo: Para uma leitura dos movimento sócio-religiosos de Pau de Colher*. Campinas, Dissertação de mestrado, PPGAS, IFCH-UNICAMP.
- POMPEU SOBRINHO Thomaz
1934 “Os Tapuias do Nordeste e a monografia de Elias Herckman” *Revista do Instituto do Ceará*. vol 48, pp. 7-28.
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia
1992 “Cultura e história. Sobre o desaparecimento dos povos indígenas do Nordeste” *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, Universidade Federal do Ceará, vol. 23-24, pp. 213-225.
1993 “Aldeias indígenas e povoamento do Nordeste no final do século XVIII” *Ciências Sociais Hoje*, Hucitec-Anpocs. pp. 195-218.
- PRADO, J. F. de Almeida
1941 *Pernambuco e as Capitanias do Norte do Brasil*, *Brasiliana*, V. 175 São Paulo. Cia Editora Nacional.
- PROSPERI, Adriano
1976 “America e Apocalisse. Note sulla ‘conquista spirituale’ del Nuovo Mondo”. *Critica Storica*, 13, 1, pp. 1-61.
1995 *Tribunali della coscienza. Inquisitori, Confessori, Missionari*. Torino, Einaudi.
- PUNTONI, Pedro
1998 *A Guerra dos Bárbaros. Povos indígenas e colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720*. Tese de Doutorado, São Paulo, FFLCH-USP.

- RAFAEL, Vicente
 1988 *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule.* Cornell University Press- Ithaca and London.
- RAMINELLI, Ronald
 1996 *Imagens da colonização. A representação do índio de Caminha a Vieira.* Rio de Janeiro, Zahar – São Paulo, Edusp-Fapesp.
- REGNI, Vittorino OFM
 1989 *Os Capuchinhos na Bahia*, 3 vols. Salvador – Escola Sup. de Teologia S. Lourenço de Brindes, Porto Alegre- Paulinas, Caxias do Sul.
- RIBEIRO, Darcy
 1982 *Os índios e a civilização.* Petrópolis, Vozes (1ª ed. 1970).
- RIBEIRO René
 1982 *Antropologia da religião e outros estudos.* Recife, Massangana (1ª ed. 1962).
- ROSALDO, Renato
 1986 “From the door of his tent: the fieldwork and the Inquisitor” in Clifford, J.- Marcus, G. *Writing culture: the politics and politics of ethnography.* Berkeley - Los Angeles, University of California Press.
 1980 *Ilongot Headhunting, 1883-1974. A study in society e history.* Stanford, Stanford University Press.
- SABBATUCCI, Dario
 1981 *Sui protagonisti dei miti.* Roma, La Goliardica.
 1990 *La prospettiva storico-religiosa.* Roma, Il Bagatto.
 1991 *Sommario di storia delle religioni* Roma, Il Bagatto.
- SAHLINS, Marshall
 1981 *Historical metaphors and mythical realities.* Ann Arbor, University of Michigan Press.
 1994 *Ilhas de História.* Rio de Janeiro, Zahar
- SCHADEN, Egon:
 1969 *Aculturação Indígena.* São Paulo, Livraria Pioneira Editora - Editora da Universidade de São Paulo (1ª ed. 1964)
 1974 *Aspectos fundamentais da cultura guarani.* São Paulo, EPU-EDUSP (1ª ed. 1962).
 1989 *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil.* São Paulo, EDUSP (1ª ed. 1959).
- SEIXO, Maria Alzira
 1996 “Entre cultura e natureza – Ambiguidades do olhar viajante”. *Revista USP*, n. 30, pp. 120-133.
- SHAPIRO, Judith
 1987 “From Tupã to the Land without Evil: the christianization of tupi-guarani cosmology”. *American Ethnologist*, 14, 1, pp. 126-139
- SILVA, Isabelle Brás Peixoto da:
 1997 “A Santidade de Jaguaripe: catolicismo popular ou religião indígena?” *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, Universidade Federal do Ceará, v. 26, n. 1-2, pp. 65-70
- SOUTO MAIOR, Pedro
 1913 “Fastos Pernambucanos”. *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, LXXVI.
- STOLS, Eddy
 1996 “A iconografia do Brasil nos Países Baixos do século XVI ao século XX. Uma tentativa de

avaliação global". *Revista USP*, n. 30, pp. 21-32.

STUDART Filho, Carlos (ed)

1966 *Páginas de História e Pré-história*. Fortaleza, Editora do Instituto do Ceará.

1967 *Três documentos do Ceará colonial*. Fortaleza, Departamento de Imprensa Oficial.

STUDART Guilherme, Barão de

1903 *Comemorando o tricentenário do Ceará: Francisco Pinto e Luis Figueira. O mais antigo documento existente sobre a história do Ceará*, Fortaleza, Instituto do Ceará.

1916-17 "Documentos relativos ao mestre de campo Moraes Navarro". *Revista do Instituto do Ceará*, n. 30, pp. 350-64 e n. 31, pp. 161-223.

SULLIVAN, Lawrence

1988 *Icanchi's drum. An orientation to meaning in South American Religion*. New York, MacMillian Press

TEIXEIRA LEITE, José Roberto

1996 "Viajantes do imaginário: a América vista da Europa, séc. XV-XVII. *Revista USP*, n. 30, pp. 33-45.

TODOROV, Tzvetan

1983 *A conquista da América. A questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes (1ª ed. Paris, 1982)

TURNER, Terence

1988 "Ethno-ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations on Contact with Western Society" in HILL (org.) - *Rethinking history and myth*. Urbana, University of Illinois Press, pp. 235-281

TURNER, Victor

1974 *O processo ritual*. Petrópolis, Vozes (1º ed. 1969).

1983 *Drama, s fields and methaphors. Symbolic actions in human society*, Ithaca, Cornell University.

URBAN, Greg

1992 "A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas" in CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) *História dos Índios do Brasil*, São Paulo, Fapesp/SMC, Companhia das Letras, pp. 87-102.

VAINFAS, Ronaldo :

1989 *Tropico dos pecados. Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora Campus.

1995 *A heresia dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo, Companhia das Letras.

VAN GENNEP Arnold

1909 *Les rites de passage*. Paris, Neuhy.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de

1978 *História geral do Brasil*. Vol I. São Paulo, Melhoramentos (1ª ed. 1854).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo:

1984-85 "Bibliografia etnológica básica tupi-guarani", *Revista de Antropologia*. São Paulo, pp. 7-24.

1993 "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". *Revista de Antropologia*, 35, São Paulo - USP, pp. 21- 74.

1999 "Etnologia Brasileira" in *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. São Paulo, Sumaré, Anpocs, Capes.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (orgs.)
1993 *Amazônia. Etnologia e história indígena*. NHI/USP – Fapesp.

WACHTEL, Nathan

1971 *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole*. Paris, Gallimard.

WILLEKE Venâncio, Ofm.

1974 *Missões franciscanas no Brasil*. Petrópolis, Vozes.

1977 *Franciscanos na História do Brasil*. Petrópolis, Vozes.

WRIGHT, Robin

1992 “Uma conspiração contra os civilizados: história política e ideologia nos movimentos milenaristas dos Arawak e Tukano no Noroeste da Amazônia”. *Anuário Antropológico*, 89, pp. 191-234

1999 “O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa” in WRIGHT, Robin. *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os índios do Brasil*. Campinas, Unicamp, pp. 155-216.

WRIGHT, Robin & HILL, Jonathan

1986 “History, Ritual and Myth: Nineteenth century millenarian movements in the Northwest Amazon”, *Ethnohistory*, 33, pp. 31-54.