

Thiago Leandro Vieira Cavalcante

Tomé
O apóstolo da América

Índios e jesuítas em uma história de apropriações e ressignificações

Editora UFGD
DOURADOS-MS, 2009

Universidade Federal da Grande Dourados

Reitor: Damião Duque de Farias

Vice-Reitor: Wedson Desidério Fernandes

COED

Coordenador Editorial da UFGD: Edvaldo Cesar Moretti

Técnico de apoio: Givaldo Ramos da Silva Filho

Conselho Editorial da UFGD

Adáuto de Oliveira Souza

Edvaldo Cesar Moretti

Lisandra Pereira Lamoso

Reinaldo dos Santos

Rita de Cássia Pacheco Limberti

Wedson Desidério Fernandes

Fábio Edir dos Santos Costa

Imagem da capa: Reprodução da obra “A incredulidade de São Tomé” (1601-1602) do italiano Michelangelo Merisi da Caravaggio. [óleo sobre tela (106,9x146,05cm) Palais, Potsdam, Alemanha].

Origem da obra: Dissertação de Mestrado em História intitulada “Apropriações e Ressignificações do Mito do São Tomé na América: a inclusão do índio na cosmologia cristã”, defendida em 2008 no PPGH da UFGD.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD

981.03 C376t	Cavalcante, Thiago Leandro Vieira Tomé: o apóstolo da América. Índios e Jesuítas em uma história de apropriações e ressignificações. / Thiago Leandro Vieira Cavalcante. – Dourados, MS: UFGD, 2009. 200p. ISBN 978-85-61228-48-4 1. Missões Jesuíticas – Brasil. 2. História cultural. 3. História indígena. 4. São Tomé – Pregação do evangelho - Indígena. I. Título.
-----------------	--

Direitos reservados à
Editora da Universidade Federal da Grande Dourados
Rua João Rosa Goes, 1761
Vila Progresso – Caixa Postal 322
CEP – 79825-070 Dourados-MS
Fone: (67) 3411-3622
editora@ufgd.edu.br
www.ufgd.edu.br

*Dedico este livro para
aqueles que ao longo
da vida me ajudaram a
escrever esta história...
Meus pais Gideão e
Valdeineide
Minha tia Valdinete
Minha esposa Aline*

Sumário

Prefácio – <i>Graciela Chamorro</i>	11
Introdução	17
I – O SÃO TOMÉ AMERICANO	27
1.1 Por que São Tomé? Precedentes	30
1.2 A difusão do mito pela América	33
1.3 O mestre de conhecimentos úteis: a mandioca como dádiva apostólica	35
1.4 O pregador do deus único	38
1.5 O apóstolo taumaturgo	41
1.6 Metamorfose mítica e o temperamento do apóstolo	43
1.7 São Tomé no Peru e a cruz de Carabuco	44
1.8 As pegadas do apóstolo	47
1.9 Os caminhos do apóstolo: São Tomé engenheiro e algumas hipóteses levantadas	54
1.10 Permanências contemporâneas	64
1.11 O Sumé de Varnhagen e a política de integração dos povos indígenas	71
II – “UMA NOVA HUMANIDADE”: A INCLUSÃO DO “OUTRO” NA COSMOLOGIA CRISTÃ	79
2.1 O conceitual mitológico	79
2.2 Sumé: mito indígena?	83
2.2.1 Abordagem antropológica	83
2.2.2 A abordagem historiográfica	95
2.3 A espiritualidade medieval-renascentista como inspiradora de relações de “circulação cultural”	101
2.4 A inclusão do indígena na cosmologia judaico-cristã	106
2.5 A inclusão do indígena na economia da salvação cristã	129

III – “SUCESSORES DE SÃO TOMÉ”: APROPRIAÇÕES	
JESUÍTICAS NO ANTIGO GUAIRÁ	139
3.1 O Guairá	139
3.2 O Guairá Missioneiro	141
3.3 Padre Antônio Ruiz de Montoya e sua “Conquista Espiritual”	147
3.3.1 Contexto da produção da “Conquista Espiritual” e seu caráter ufânico	150
3.4 Jesuítas, sucessores de São Tomé	159
3.5 Os paradigmas dos mitos de retorno	173
CONCLUSÃO	182
REFERÊNCIAS	186

Prefácio

Pa'i Sumé terã São Tomé pypore rekávo¹

Um relato bastante recorrente nas Novas Terras, nos séculos XVI e XVII, tem como protagonista um dos apóstolos de Jesus: Tomé. Foram, sobretudo, os missionários os mais engajados na difusão desse relato, cuja recorrência, na época da “descoberta” de novas terras e novos grupos humanos, certamente, foi uma forma de integrar o novo nas coordenadas do já conhecido. A autoridade e a responsabilidade do Rei e da Igreja na missão de expandir os limites dos seus domínios foi uma dessas coordenadas. E, como é sabido, esse estreito vínculo entre Igreja e Estado colonial fez com que a chamada conquista espiritual objetivasse não só a “conversão” dos povos indígenas ao cristianismo, mas também sua submissão política e sua exploração econômica. Tendo em vista a existência do mito de que “o apóstolo da dúvida” teria pregado aos povos indígenas ainda no período apostólico em cumprimento à grande comissão de Jesus (Mt 28,19-20), conferia uma certa “ancestralidade” à Igreja e ao Rei sobre as “novas populações” recém “descobertas”. Nessa genealogia, a outra face do cumprimento da missão de pregar o “Evangelho” era o direito à vassalagem de indígenas convertidos ao cristianismo.

Thiago Cavalcante se debruça sobre esse relato, nesta obra, que tenho o privilégio de prefaciá-lo. Ele fez uma leitura atenta das fontes, avaliadas, por ele, com muita propriedade; diferenciou os diversos níveis dos relatos sobre São Tomé e o grau de pertença - de distância ou mediação - entre relatores e relatos, fazendo uma taxonomia dos acontecimentos que subjazem aos relatos e aos relatores. O autor aplicou, em sua análise, com desenvoltura e liberdade, as orientações teóricas do âmbito da História e da Antropologia. Ele registrou o debate entre indígenas e cientistas sociais sobre a difundida ideia de que os povos indígenas teriam visto nos conquistadores, viajantes e estudiosos, o retorno de seus heróis nativos. Também incursionou na Arqueologia e esmerou-se em registrar e discutir a atualidade e os desdobramentos práticos do mito.

¹ Buscando as pegadas de Pa'i Sumé ou São Tomé.

Gostaria de destacar, aqui, apenas o suposto domínio que o sobrenatural teria exercido sobre os indígenas, assim como o proveito que disso teriam tirado os conquistadores. Seria o mito de Sumé parte dessa cosmologia indígena? Teria sido parte da cosmologia dos conquistadores ou foi apenas uma estratégia dos europeus na luta por prevalecer?

Conforme Todorov (1983, p. 77-78, 92-93), a variação da intensidade com o que os grupos indígenas acreditaram que os europeus eram deuses, corresponde ao nível que alcançou o desenvolvimento da escrita nesses grupos, pois esse desenvolvimento implica um índice de evolução das estruturas mentais. O autor búlgaro-francês tem em conta para isso as chamadas “altas culturas” do continente americano, que não se encontravam no mesmo nível de evolução da escrita. Assim, segundo ele, os Incas, que estavam totalmente carentes dessa técnica, acreditaram firmemente que os espanhóis eram deuses; os Astecas, que possuíam pictogramas, acreditaram na divindade dos europeus apenas num primeiro momento; para os Maias, que chegaram a conhecer os rudimentos de uma escritura fonética, “fora um raro e curto episódio em Guatemala, que é rapidamente superado, a imagem dos espanhóis continuou fundamentalmente humana”, de certa forma equiparada à dos invasores Toltecas, que os precederam no lugar.

Nesse esquema proposto por Todorov, a ausência da escrita está vinculada a um comportamento simbólico que, supostamente, incapacitou os povos indígenas a perceber o outro (europeu, conquistador), projetando, então, sobre esse outro o mesmo (seres divinos da cosmologia índia). No entanto, entre os povos indígenas de línguas guarani e tupi, que não conheceram a escrita, os conquistadores não foram identificados diretamente como “Divindades” nem os indígenas ficaram paralisados a ponto de não opor resistência aos adventícios. O mito de São Tomé é, neste contexto, muito interessante, já que no seu protagonista - Tomé ou Sumé - aproximam-se e até amalgamam-se o mundo indígena e o europeu. Como Thiago analisa com rigor essa personagem, aqui me ocupo mais com a questão do proveito tirado pelos missionários do mito.

Como outros conquistadores, ao se depararem com os habitantes das Américas, os missionários tiveram de dar conta de novos problemas no âmbito da compreensão que tinham até então de sua missão de pregar para todos os povos, de batizá-los e submetê-los à Europa.

Vítor Westhelle, em seu ensaio *Conquista e Evangelização em Latinoamérica* (2000, p. 8-9), escreve que a primeira atitude dos

conquistadores “foi situar os povos que encontraram dentro das classificações dos povos europeus dessa época [...]: cristãos, judeus e gentis”. Segundo Westhelle (2000, p. 16-17), ter os indígenas como gentis, ou seja, muçulmanos, implicava um profundo desprezo contra eles e a necessidade de assimilá-los à cultura conquistadora. Já emparelhado os indígenas com os judeus, reconhecia-se aos povos encontrados na América “a natureza que abre o caminho à graça” (WESTHELLE, 2000, p. 27). Mas o considerá-los cristãos – que é o que interessa aqui – deriva do fato de que os conquistadores, sentindo-se interpelados pelo modo de vida indígena, chegaram a supor que os mesmos eram “católicos” e tiveram a impressão de que, num passado remoto, os indígenas teriam recebido um “doutrinação cristão”, que se corrompeu com o tempo.

Assim, Diego Duran, no México, em sua “História das Índias de Nova Espanha” (1588), afirma que houve um predicador por esses países e que teria sido São Tomé. Ele vai mais longe e afirma que a memória de São Tomé é preservada nos relatos astecas sobre os traços de Topiltzin, que é apenas outro nome de Quetzacóatl. Este, por haver anunciado a chegada dos espanhóis e por ser venerado pelos cholultecas, seria pai comum dos aborígenes e de seus conquistadores (*apud* Todorov, 1983, p. 205-206). Também Guamán Poma de Ayala esteve a favor de que no início do cristianismo um apóstolo esteve no “Novo Mundo”. Esse teria sido São Tomé (*apud* DELGADO, 1991, p. 287). Ainda que no Perú, a crença no apóstolo já fora negada oficialmente no I Concílio de Lima, em 1551, o frei Agostino Antonio de la Calancha (1584-1654) chegou a considerar que os mitos e os ritos indígenas “tinham um começo católico e um ministro evangélico”, embora depois foram violados “pela mancha do tempo e pelos esforços do diabo” (DELGADO, 1992, p. 287-278). Calancha é importante por reforçar com seus dados a hipótese de que o São Tomé teria sido constantemente instrumentalizado a favor da campanha em que os missionários estavam envolvidos. Assim, no Peru é projetada sobre São Tomé a imagem de alguém em luta aberta contra a idolatria, no exato momento em que os missionários combatiam a idolatria. Calancha é ainda importante por ter identificado São Tomé com Viracocha, um dos Deuses ou Seres Divinizados no Peru, o Inca do porvir, o Inkarrí, que saíria da selva.

Por sua vez, o jesuíta peruano que atuou no Rio de la Plata, Antonio Ruiz de Montoya (1985, p. 53, 87), embora afirme que os povos Guarani nunca fizeram sacrifícios ao Deus verdadeiro, também admite que desse Deus os índios possuíam um conhecimento muito simples herdado do

mítico apóstolo São Tomé, quem, assim como fizera no Oriente, ilustrou o Ocidente com sua presença e doutrina. Em sua Carta Anua de 1628, Montoya afirma que embora em outras cartas ele tenha referido sobre o glorioso apóstolo, no princípio não lhe deu crédito. Sua consideração pela lenda mudou “por havê-la ouvido em diferentes nações e tão distantes umas de outras, que de nenhuma maneira pode haver suspeita de ter sido comunicado os índios entre si e concordar todos tanto que em coisa nenhuma houvessem discrepado” (CORTESÃO, 1951, p. 233).

Segundo os relatos de Montoya, que dedicou sete capítulos de sua *Conquista Espiritual* e algumas páginas de suas cartas à trajetória do apóstolo, o predicador chegou ao Novo Mundo pela costa atlântica, cruzou o Brasil na altura do atual estado do Paraná, evangelizou o Paraguai e dirigiu-se ao Peru. O passo e as palavras do legendário predicador eram ainda lembrados pelos indígenas, de cujas bocas Montoya teria escutado a história. Ou seja, ele registrou as supostas palavras que o apóstolo Pa’i Sumé teria dito aos nativos: “A doutrina que eu agora os ensino a perdereis com o tempo. Porém, quando depois de muitos tempos, venham uns sacerdotes meus, que vão trazer cruces como eu trouxe, ouvirão vossos descendentes esta (mesma) doutrina” (1985, p. 86). O jesuíta acredita que nisso se fundava a “acolhida extraordinária que receberam dos Guaranis” (1985, p. 52).

Por outro lado, o personagem reúne elementos híbridos que o fazem epônimo da missão cristã no continente americano e ao mesmo tempo um herói cultural nativo. No Brasil, os indígenas tinham por tradição, desde Nóbrega, que o “santo apóstolo” lhes deu a mandioca, o pão principal do grupo (MONTROYA, 1985, p. 89), ao passo que no México era considerado “mestre artesão”, um escultor; ou seja, do mesmo ofício da personagem com a qual era identificado, Topiltzin (Quetzalcóatl), que talhava imagens admiráveis na pedra (*apud* TODOROV, 1983, p. 205). São Tomé dá a cada povo o que precisa.

O intrigante é que Pa’i Sume legitimava o trabalho dos missioneiros. Na suposta profecia, os “padres sacerdotes” prometidos pelo santo apostole seriam reconhecidos por “certos sinais” que fizeram que os jesuítas fossem facilmente identificados como os mensageiros prometidos. São Tomé reunia características muito estimadas pelos missionários. Como eles, era casto e identificado por ter uma cruz em suas mãos (MONTROYA, 1985, p. 96), era pobre e pregava com garra e austeridade. “Sem duvida são estes os Padres que nossos avós nos diziam que foram prometidos por Pa’i

Sumé” (CARTAS ANUAS, 1927-9, p. 326-327), teriam dito supostamente os indígenas a respeito dos inacianos.

Outro aspecto que gostaria ressaltar é que com a ajuda desta personagem, os missionários fizeram o reconhecimento do lugar onde lhes tocava missionar e sentiam-se confirmados em sua difícil tarefa. Ao relacionar com o Santo aspectos da geografia do Novo Mundo (inscrições enigmáticas e pegadas em rochas, por exemplo), os missionários fundavam uma toponímia cristã que lhes dava segurança em sua missão. Eles andavam pelos mesmos caminhos por onde andou o santo.

Diante do exposto até aqui, cabe perguntar se São Tomé não seria mais uma visão que os missionários projetaram sobre os indígenas, e se a extraordinária propagação dessa visão não haveria atendido à necessidade que os missionários tinham de confirmar com uma personagem do período apostólico o “tempo tão novo e a nenhum outro igual” que lhes tocava viver. No caso de ter existido uma matriz indígena nessa visão, há que se reconhecer que os missionários não duvidaram em conceder religiosidade à atitude dos índios quando isso significava disposição para o cristianismo, submissão à missão e à vida civil.

No seu livro, Thiago nos mostra as trilhas onde ficaram gravadas as pegadas de Sumé e nos convida a acompanhá-lo na sua reflexão nas páginas que seguem. Boa leitura!

Dourados, 11 de março de 2009.

Graciela Chamorro

Introdução

Em 2004, deparei-me pela primeira vez com o mito de São Tomé na América. Na ocasião ainda estava por concluir o curso de graduação em História na Universidade Estadual de Londrina. Naquele momento, buscava um tema sobre o qual pudesse desenvolver minha monografia de conclusão de curso, foi então que conheci a obra “Conquista Espiritual” do padre Antonio Ruiz de Montoya. A obra relaciona o suposto mito indígena do *Pay² Sumé* ao apóstolo cristão *Tomé*, produzindo assim um novo mito americano. A partir de então resolvi me debruçar sobre o tema e no curso de mestrado continuei com a pesquisa.

Desde o início da pesquisa até a sua conclusão, que inicialmente deu origem a uma dissertação de mestrado, defendida em junho de 2008 na Universidade Federal da Grande Dourados e que hoje apresento como livro, o escopo documental ampliou-se significativamente. Isso me fez perceber muitas situações que não apareciam em meus primeiros trabalhos e interpretações sobre o tema. Inicialmente imaginei que o mito se restringisse ao Paraguai colonial, mas com o avanço da pesquisa pude perceber que bem antes de ter aparecido como destaque na colônia espanhola, já era famoso no Brasil. Encontrei ainda referências sobre o mito nos relatos de Diego de Durán, cronista da conquista espanhola sobre os astecas. A disseminação do mito não ficou, portanto, restrita à porção meridional do continente americano. Apesar dessa constatação, é inquestionável que foi nessa região que ele sofreu o maior número de apropriações e ressignificações, é por isso que a ênfase deste trabalho repousa sobre tal recorte geográfico.

O recorte temporal deste trabalho privilegia as apropriações e ressignificações do mito que foram realizadas nos séculos XVI e XVII. Esse recorte foi escolhido porque foi durante esse período que os jesuítas do Brasil e em um segundo momento os do Paraguai se utilizaram largamente do mito para dar sentido a várias realidades por eles vivenciadas e, principalmente, para dar respostas às diversas angústias específicas

2 Segundo Nimuendaju, no Brasil é comum chamar os “xamãs” indígenas de *paie*, termo emprestado da língua geral. Em Montoya *paie* também significa xamã. Os grandes *paie* (xamãs) recebem o título honorífico de *Pai* (NIMUENDAJU, 1978, p. 92-93).

daquele momento. Todavia, apesar de as apropriações e ressignificações terem sido mais intensas no período em que focalizo esta análise, elas não desapareceram nos séculos seguintes. No século XVIII, elas foram reproduzidas nas crônicas e obras históricas que pretendiam relatar o passado missional. No Brasil do século XIX, o mito voltou a aparecer, adquirindo, naquele momento, o caráter de exemplo para a argumentação em favor da violência como meio de obrigar os povos indígenas à *civilização*. Em termos religiosos, não obstante, o mito continua até o presente a despertar focos devocionais continente afora. Embora todas essas questões sejam citadas ao longo deste trabalho, neste momento, não seria possível tratar todas elas com a mesma dedicação dispensada aos eventos dos dois séculos iniciais do processo de conquista e colonização do continente.

Mesmo privilegiando a pesquisa dos dois primeiros séculos da colonização, muitas seriam as possibilidades de pesquisas abertas por essa temática. Diante desse quadro, adoto como principal objetivo a análise das apropriações e ressignificações que os europeus, em especial os jesuítas, fizeram do mito de São Tomé ao longo do período delimitado.

Embora o título do trabalho enfatize o papel dos jesuítas, as apropriações e ressignificações não se restringiram aos religiosos dessa ordem, nem sequer foram eles os que primeiro propuseram a presença apostólica no continente. Todavia, esta ordem foi a que mais ênfase deu nas ressignificações do mito e também a que mais se beneficiou. Por isso, ocupa posição de destaque na análise do tema.

Acredito que esta pesquisa pode ser incluída no conjunto dos trabalhos que tratam dos chamados *encontros* ou *contatos*. Pretendo compreender como o mito de São Tomé foi utilizado pelos europeus para a reformulação de sua própria cosmologia, fazendo com que os habitantes do Novo Mundo fossem nela incluídos. Apesar da delimitação dos objetivos, algumas outras possibilidades de abordagens não foram totalmente desprezadas. Foi reservado um espaço para algumas delas. Sem perder de vista o objetivo principal, procurei construir um texto que demonstra algumas das várias possibilidades interpretativas possíveis para esse mito ao longo do tempo.

Outro ponto no qual me ateno, é na possibilidade de que os indígenas tenham recebido os jesuítas como sucessores de seu herói mítico Sumé, que associado a São Tomé, supostamente teria previsto a vinda de seus

sucessores aos quais os jesuítas se identificariam. Nessa questão, insiro o debate desenvolvido em torno do conceito de *racionalidade prática*, cujos partidários defendem um caminho oposto às análises que propõem que os nativos de várias partes do mundo tenham *confundido* os conquistadores com seus deuses ou quaisquer outros seres divinos ou espirituais. Para os opositores da ideia de que essas *confusões* favoreceram os conquistadores em suas empresas, afirmar que os indígenas os receberam como seus deuses, seria praticamente o mesmo que lhes negar uma racionalidade. Por outro lado, há aqueles que defendem que fazia parte da racionalidade nativa (ou ao menos de alguns nativos) receber os europeus como seus mitos, visto que coincidentemente os conquistadores teriam aparecido em momentos oportunos, nos quais foram interpretados pelo filtro da racionalidade *mitoprática* dos nativos. O debate é rico e longo e serve de alerta para que tais questões não sejam tratadas com explicações simplistas.

Embora o foco da pesquisa se concentre nas formas com que o mito foi apropriado e ressignificado pelos europeus, o trabalho também está inserido na *História Indígena*. Isso porque toda a trama das apropriações e ressignificações do mito foi fomentada pelas relações estabelecidas entre europeus, principalmente religiosos, e indígenas. Além disso, em um conjunto de relações, essa questão também deve ter contribuído significativamente na determinação das formas com que a questão indígena foi tratada pela sociedade colonial, atingindo diretamente a história desses povos. O *encontro* do Novo Mundo causou uma série de questionamentos e inquietações em vários religiosos. Alguns utilizaram a suposta presença de São Tomé na América para recompor a cosmologia cristã, pois esta corria risco de desestruturação. Por isso, essa cosmologia precisava encontrar explicações para a afirmação bíblica (A BÍBLIA TEB, 1995, p. 1259, Mc, 16, 15) que determinava a ida dos apóstolos aos quatro cantos do mundo para a pregação do evangelho. Posteriormente, os cristãos convencionaram que essa missão é subsidiariamente obrigação de todos os fiéis, mas, naquele momento específico, Cristo se expressava diretamente aos apóstolos. Desse modo, no imaginário *medieval-renascentista* é provável que tenha sido forte o apelo para se encontrarem vestígios da pregação *autenticamente* apostólica em todos os continentes. Teriam ficado apenas os povos indígenas do Novo Mundo sem receber a mensagem? Afinal, ela não era para todos?

Na perspectiva dos cronistas, os indígenas entram nessa história como aqueles que tinham recebido a visita do apóstolo Tomé, a quem

chamavam comumente de *Sumé*, ou por alguma das outras variações fonéticas existentes. Neste trabalho, demonstro que seria possível a existência de um mito indígena ao qual os europeus trataram de associar o mito de São Tomé oriental, produzindo assim um novo mito com características próprias para o contexto americano.

A propósito de esclarecimentos, cabe destacar que devido à opção que fiz de tratar o mito sob uma perspectiva que incluísse toda a América, de maneira especial a sua porção meridional, não foi possível aqui fixar a análise nas relações entre missionários e algum grupo étnico específico. Por isso, ao longo do texto haverá várias referências generalizantes aos *índios*, aos *indígenas*, aos *Guarani*, aos *Tupi* ou *Tupinambá*. Sei perfeitamente que o termo *índio*, e seu derivado *indígena*, é uma categoria genérica de atribuição externa e que, dependendo da maneira como for utilizado, em termos analíticos, pode não ter significado algum. Todavia, em muitos momentos opto por utilizar esse termo, pois o foco da pesquisa está na compreensão de como as situações de contato possibilitaram e, de certa forma, exigiram as ressignificações míticas operadas pelos europeus. Nesse sentido, as ressignificações e apropriações que foram produzidas por eles preocupavam-se em colocar o mundo de volta aos seus eixos, incluindo de modo genérico todos os *indígenas* (sem distinção) na cosmologia cristã.

Basicamente, as fontes referem-se aos nativos como *índios* de modo geral, fazendo raras distinções. A distinção mais clara e predominante, no conjunto documental analisado, centra-se na diferença entre os *índios* do Brasil e os *Guarani* do Paraguai. Observa-se que estas são as duas categorias proeminentes entre os cronistas. No correr do texto, também utilizo a categoria *Tupinambá* proveniente, entre outros, das análises de Alfred Métraux (1979). Falar em *Guarani* talvez seja tão impreciso quanto falar em *índio*, tendo a acreditar que essa perspectiva também seja válida para os *Tupinambá*. Essas denominações estão muito mais ligadas ao aspecto linguístico do que ao étnico. Portanto, dependendo da abordagem, torna-se problemático tomar a categoria *Guarani* como se ela fosse correspondente a um único grupo étnico. Além disso, referir-se a *Guarani*, na maioria das vezes, é tratar de uma identidade atribuída pelo *outro* (CHAMORRO, 2007b, p. 12-13).

Seguindo a perspectiva de Fredrik Barth, sabe-se que os grupos étnicos estão predominantemente mais ligados por relações sociais do que por uniformidades culturais. Sendo assim, as unidades culturais, apesar de

não perderem seu relevante papel na manutenção das identidades étnicas, são vistas, principalmente, como consequência delas e não condição para a existência dessas identidades. Embora as fronteiras étnicas sejam determinadas pela permanência ou pelo rompimento de específicos valores culturais, são apenas os membros do grupo étnico que, por meio de sua lógica interna, *decidem* quais são esses elementos que circunscrevem a fronteira. Logicamente que esses elementos variam de acordo com inúmeras circunstâncias. A utilização de uma língua comum como a Guaraní bem como a partilha de valores culturais comuns não são suficientes para a determinação de identidades étnicas (BARTH, 2000).

Montoya sinaliza que o *Guaraní genérico* provavelmente nunca tenha existido já que se trata muito mais de uma classificação linguística do que de uma parcialidade ou como se diria hoje de um grupo étnico (Montoya, 1985, p. 185). Lembro ainda que, segundo Barth, o principal critério de determinação da etnicidade é a autodeterminação individual e o reconhecimento do grupo de tal indivíduo como seu membro. Dessa forma, percebe-se, por exemplo, que ainda hoje no Brasil há pelo menos três grupos étnicos que foram e continuam sendo rotulados como Guaraní. São eles os Kaiowá, os Nandeva/Guarani e os Mbyá. Se o que configura uma etnia é sua autodeterminação, nada mais correto do que respeitar a sua autoidentificação ou o seu *etnomio*, que é, por assim dizer, o verdadeiro nome da etnia. Se hoje existe diversidade étnica entre os grupos falantes da língua Guaraní, é fácil deduzir que esta diversidade era bem maior nos séculos XVI e XVII.

Em Mato Grosso do Sul, por exemplo, é muito comum ouvir pessoas de vários meios sociais, incluindo a imprensa, acadêmicos e governos, referirem-se aos povos *Guaraní-Kaiowá*, conotando a ideia de que os *Guaraní* e os *Kaiowá* sejam um único grupo. No entanto, somente os *Nandeva* é que se autodenominam como *Guaraní*. Na realidade, o que se tem são dois grupos distintos (*Nandeva/Guarani* e *Kaiowá*) que, frequentemente, a contragosto, são tratados como se fossem um único. Essa situação, que aparentemente poderia ter pouca importância, é significativa em vários pontos. Jorge Eremites de Oliveira, por exemplo, questiona, como pode um governo promover políticas públicas que respeitem as especificidades de cada etnia, se ele nem se dá conta de que está a tratar com grupos diferentes? (EREMITES DE OLIVEIRA, 2006a). Além disso, é necessário lembrar que o indígena é um ser humano e tanto quanto um *brasileiro*, que embora geograficamente falando seja americano, não

gosta de ser chamado assim, pois não é dessa forma que se autoidentifica. Da mesma maneira, o indígena também não gosta de ser chamado por denominações pelas quais não se autorreconhece.

As generalizações em relação aos *Guarani* acabaram por produzir um verdadeiro *Frankenstein*, fazendo com que algumas explicações históricas, etnológicas e arqueológicas tenham ficado muito afastadas de uma pretensa realidade. Essa generalização, já superada pela maioria dos círculos acadêmicos, é oriunda da antiga correlação entre *raças–línguas–culturas*. Na Arqueologia, essa discussão foi recentemente acesa por pesquisadores preocupados com os rumos da chamada *Arqueologia Guarani*. Em muitos casos, os vestígios cerâmicos pré-históricos foram associados por analogias diretas aos Guarani modernos, pressupondo uma uniforme e perene continuidade cultural e identitária (EREMITES DE OLIVEIRA, 2006b, FUNARI, 1999, SOARES, 2003, SCHIAVETTO, 2003). Isso provocou, como demonstrou Eremites de Oliveira, não apenas dificuldades interpretativas, mas implicações práticas relacionadas à titulação de terras tradicionais. Isso porque determinados pesquisadores, equivocadamente, associaram a ocupação tradicional da terra Guarani à existência de cerâmica Tupiguarani no local. Assim, quando essa não era encontrada, não se considerava a terra como de ocupação tradicional (EREMITES DE OLIVEIRA, 2006b). Logicamente que essa questão envolve outra discussão, da qual não será possível tratar neste trabalho, sobre os critérios jurídicos e antropológicos de determinação de terras tradicionais e também a questão da dinamicidade cultural.

Apesar das dificuldades existentes com as fontes coloniais, é possível realizar trabalhos que, mesmo apresentando limitações, conseguem promover uma análise etnohistórica na qual sejam diferenciadas algumas *etnias Guarani* (SOARES, 2003). Apesar dessas reflexões, quero deixar claro que não estou afirmando que todos os trabalhos que tratam do *Guarani* de forma geral sejam problemáticos. Penso que essa questão torna-se mais ou menos problemática dependendo da abordagem que é proposta. É, sobretudo, problemática quando o termo Guarani é utilizado como identificador étnico. Por isso, esclareço que no presente trabalho utilizo o termo Guarani indiscriminadamente, pois é assim que a maioria das fontes que utilizo os apresenta. Diante disso e dos objetivos do meu trabalho, é desnecessária uma discussão perspicaz sobre os grupos étnicos indígenas envolvidos nessa trama durante os séculos iniciais da conquista, já que quando utilizo o termo Guarani ou outras nomenclaturas indígenas,

não o faço com o intuito de determinar identidade étnica, qualquer que seja. O termo é utilizado para retratar a maneira com a qual os europeus viam esses indígenas. O que está em análise é justamente o pensamento europeu acerca de alguns aspectos problemáticos que surgiram com a conquista da América. Penso que os termos *Guarani* e *Tupinambá* também refletem uma relativa unidade cultural e linguística, o que não produz necessariamente nenhuma unidade étnica. Aqui, esses termos estão mais relacionados às formas com as quais os conquistadores e, posteriormente, antropólogos, denominaram os indígenas do que a qualquer outra coisa.

Os termos *apropriação* e *ressignificação* são chave neste trabalho, uma vez que em torno deles a pesquisa foi conduzida. No decorrer das investigações, pude perceber que eles caminharam sempre de maneira indissociável no que se refere ao mito de São Tomé americano. Em primeiro lugar, objetivei saber quais foram as apropriações mitológicas que ocorreram e, em segundo lugar, quais os processos de ressignificação aos quais o mito foi submetido. Ao longo do texto, ficará evidente que elas foram várias. Inicialmente, algum europeu apropriando-se da ideia da presença do apóstolo no Oriente associou-o a um possível mito indígena, *fabricando* o mito de São Tomé. Quem foi esse europeu é impossível precisar, mas é certo que ele foi o primeiro a se apropriar, não só do mito indígena, mas também de um mito cristão oriental promovendo assim a primeira ressignificação. Alguns anos depois, foram os jesuítas do Brasil que promoveram mais uma apropriação. Importa observar que eles se apropriam ao menos de três mitos diferentes: o São Tomé oriental, o São Tomé americano e o Sumé indígena. Fruto dessa apropriação foi uma específica ressignificação, forjada para responder às perguntas e angústias próprias do século XVI. Com o passar do tempo, no século XVII, os jesuítas do Paraguai foram os autores de uma nova apropriação e consequente ressignificação, especificamente relacionadas aos problemas de sua época. Continuando o percurso temporal do mito, como se verá, percebe-se que esses movimentos de apropriações e ressignificações não foram encerrados até hoje.

Para a redação do trabalho, optei por preservar a grafia original encontrada nas fontes, tanto para a língua portuguesa quanto para a espanhola, inglesa e guarani. As citações literais aparecem entre aspas ou separadas do corpo do texto, os títulos de publicações também estão entre aspas. Já as palavras em línguas estrangeiras, conceitos ou termos que merecem destaque ou relativização foram escritos em *italico*.

O trabalho que ora apresento é uma versão adaptada de minha dissertação de mestrado. Este texto é menor do que o original e teve a linguagem adaptada, assim espero que essas mudanças tornem sua leitura mais agradável. Apesar da retirada de alguns pontos, o texto não foi descaracterizado, pois as argumentações e as conclusões acerca dos objetivos principais estão mantidas tal qual estavam no texto original. Dessa forma, o texto foi dividido em três capítulos. O primeiro, intitulado “O São Tomé americano”, foi escrito com a intenção de apresentar a temática aos leitores. Nele trato principalmente das características do mito e das formas com que os cronistas o apresentaram em sua suposta relação com as populações indígenas da região platina. Também são discutidos os precedentes do mito, especialmente a versão oriental e a sua difusão pela América. Desenvolvo ainda discussões a respeito das ligações entre o mito e os diversos elementos da cultura material, principalmente pegadas e caminhos. Há espaço para as permanências contemporâneas de espiritualidades populares que gravitam em torno de São Tomé e de suas supostas pegadas, sobretudo no nordeste brasileiro. Outro tema para o qual reservo espaço nesse capítulo é a apropriação e a ressignificação do mito promovida por Francisco Adolfo Varnhagen como parte de sua estratégia de defesa da integração violenta dos indígenas ao Estado Nacional Brasileiro, fato que demonstra a permanência dos processos ressignificadores para muito além do século XVII.

No segundo capítulo, intitulado “‘Uma nova humanidade’: a inclusão do ‘Outro’ na cosmologia cristã”, inicio a parte mais densa do trabalho, na qual discuto as apropriações e ressignificações que o mito sofreu durante os dois primeiros séculos da colonização. Nesse capítulo, a partir de fontes históricas e etnológicas, faço uma discussão a respeito da existência de um mito indígena nessa trama. Discuto ainda a ideia de uma espiritualidade medieval-renascentista como inspiradora de processos de circulação cultural³, fundamentais para o desenvolvimento desse processo mitológico. Em seguida, busco, por meio das fontes históricas, retratar qual foi o impacto que a *descoberta* de uma nova humanidade trouxe em termos de inquietações e angústias para os europeus, especialmente aos religiosos, preocupados em manter a ordem cosmológica sustentada pelas explicações bíblicas até então em voga. Finalizo o capítulo apresentando

3 “Circularidade Cultural” é um conceito que se refere a um processo de trocas culturais. Ele foi explicitado por Carlo Ginzburg (1987). No próximo capítulo será discutido de maneira mais pertinente.

a ressignificação do mito de São Tomé, cunhada no século XVI, com o objetivo de incluir o indígena na cosmologia cristã.

No terceiro e último capítulo, “Sucessores de São Tomé: apropriações jesuíticas no antigo Guairá”, discuto a apropriação e a ressignificação promovida pelos jesuítas da província paraguaia. No conturbado contexto de intensas disputas pela mão-de-obra indígena, os inicianos acabaram se tornando pessoas de poucos amigos entre os colonos e autoridades coloniais. Com o desenrolar da história, representados pelo padre Antonio Ruiz de Montoya, os jesuítas resolveram recorrer à Corte espanhola para pedir que os Guarani reduzidos fossem autorizados a utilizar armas de fogo em legítima defesa frente aos bandeirantes paulistas. Como parte de sua estratégia de convencimento, Montoya escreveu a obra ufânica “Conquista Espiritual” que acabou sendo o principal veículo de propagação da maior ressignificação que o mito sofreu no século XVII, a ideia de que os jesuítas eram os sucessores de Tomé, o que pode ser visto como fator positivo para a ordem religiosa, visto que isso modificava o status da missão jesuítica.

Este trabalho, assim como outros, apresenta potencialidades e deficiências. A intenção não foi dar conta da totalidade do tema. Como já mencionado, o foco principal está direcionado às apropriações e ressignificações. Com base no escopo de fontes históricas e etnológicas, que utilizei, acredito ter apresentado uma explicação plausível no que diz respeito ao objetivo principal de minha pesquisa. Outras possibilidades interpretativas certamente existem, por isso não resisti em esboçar algumas delas, acreditando que vão além da mera especulação, assim podem ser lidas como caminhos para futuras abordagens sobre o tema, feitas por mim ou por outros pesquisadores.

O São Tomé Americano

Desde os primeiros anos de colonização da América, circulou entre os europeus a ideia de que Tomé, um dos doze apóstolos de Jesus Cristo, esteve no continente, com o intuito de trazer a luz do evangelho aos povos indígenas. O principal objetivo deste capítulo é apresentar uma introdução ao tema e as principais características do mito de São Tomé na América. Essa introdução é necessária para instrumentalizar a discussão que se fará a respeito das apropriações e ressignificações que o mito sofreu ao longo dos séculos XVI e XVII.

Inicialmente no Brasil e depois no Paraguai, os jesuítas foram os maiores disseminadores e beneficiários do mito. Segundo o padre Manoel da Nóbrega, o primeiro jesuíta a narrar o mito em suas cartas, datadas de 1549, os indígenas tinham a lembrança da passagem de São Tomé, a quem chamavam “Zomé”. O santo teria vindo para pregar os hábitos cristãos, mas teria sido muito mal recebido e tratado de forma hostil pelos ancestrais dos indígenas contemporâneos do missionário. Diante disso, Tomé teria partido. Contudo, supostamente, deixou a promessa de que voltaria a vê-los. Os jesuítas rapidamente se identificaram como sucessores do apóstolo e produziram ressignificações do mito durante os séculos XVI e XVII (NÓBREGA, 1988, p. 101-102). Aparentemente, o que se tem é a ressignificação de um mito indígena para São Tomé ou a criação de um mito atribuído pelos europeus aos indígenas, mas largamente utilizado pelos religiosos representantes do Velho Mundo. A primeira impressão ao ler as fontes jesuíticas é a de que foram eles os arquitetos dessa mutação ou os criadores do mito de São Tomé. Por ora, é importante salientar que embora tenham sido os maiores beneficiários, os jesuítas não foram os responsáveis pelo surgimento do mito de São Tomé, pois os primeiros vestígios encontrados sobre a suposta presença apostólica são anteriores à fundação da Companhia de Jesus.

A primeira referência a respeito da suposta presença de São Tomé na América está na “Nova Gazeta da Terra do Brasil”, documento datado

como sendo de no máximo 1515. Outra referência é encontrada em uma correspondência do frei franciscano Bernardo de Armenta, datada de 1538 (ARMENTA, 1992, p. 155-157). A “Nova Gazeta da terra do Brasil” foi datada pela crítica historiográfica como sendo do período entre 1511 e 1515. É, portanto, bem anterior à vinda dos primeiros jesuítas ao Brasil que só chegaram em 1549, e até mesmo à fundação da Companhia de Jesus, que se deu em 1534. Em um primeiro momento, ela serve para afastar o pesquisador de um erro que pode ser facilmente cometido, assim como Enrique de Gandia já o fez (Conf. DONATO, 1997, p. 44). Trata-se de atribuir aos jesuítas a responsabilidade pela primeira apropriação e ressignificação do possível mito indígena de *Sumé* em *São Tomé*, ou mesmo a possível criação desse mito. O texto apresenta informações sobre uma suposta viagem portuguesa ao Rio da Prata, além de apontar características da “Terra Brasil” e descrever a população indígena. O documento apresenta a seguinte informação sobre São Tomé:

Nessa mesma costa ou terra ha ainda memória de São Thomé. Quizeram também mostrar aos Portugueses as pegadas no interior do paiz. Mostram igualmente a cruz que ha terra adentro. E quando fallam de São Thomé dizem que ele é o deus pequeno. Pois ha outro deus que é maior. É bem crível que tenham lembrança de São Thomé, pois é sabido que São Thomé realmente está por traz de Malacca na costa de Siramatl no Golfo do Ceylão. Na terra dão freqüentemente aos seus filhos o nome de Thomé... (SCHÜLLER, 1911, p. 118).

Trata-se de um documento controverso e já bastante analisado pela historiografia em diferentes momentos. Segundo Klaus Hilbert (2000), os principais motivos de tal controvérsia estão na ausência de nomes dos comandantes da viagem, assim como na ausência de datas e na falta de referências geográficas mais precisas. Esses pontos foram debatidos por diversos autores, como F. A. Varnhagen, F. Wieser, J. Schüller, K. Haebler, C. Brandenburger e F. M. E. Pereira, que variaram entre a total refutação e a total aceitação do valor histórico do documento⁴.

Ainda de acordo com Hilbert, a referida fonte apresenta três edições impressas e uma manuscrita encontrada, em 1895, no arquivo dos Príncipes e Condes Fugger, em Augsburg por K. Haebler. A versão manuscrita possui mais informações do que constam nas versões impressas:

4 Para maiores detalhes sobre a fonte e as discussões sobre ela, ver Hilbert (2000), constando inclusive a bibliografia sobre a referida discussão.

[...] mostra na primeira página o título “-1515- New zeytung auss presillandt”, e um sumário: “Notícias trazidas por um navio que saiu de Portugal para descobrir a terra do Brasil mais longe do que antes se sabia e na volta chegou à ilha da Madeira; escritas da Madeira para Antuérpia por um bom amigo” (HILBERT, 2000, p. 42).

A inserção desses dados somados ao cruzamento com outras fontes possibilitou algumas conclusões. Uma delas foi a seguinte: Johann Schöner de Nürnberg extraiu informações da “Gazeta” para a confecção de seu famoso globo terrestre em 1515. Diante disso, estabeleceu-se que 1515 é a data limite para a elaboração do documento. Fixou-se “[...] a data de impressão da carta entre os anos de 1511, ano do suposto surgimento do nome ‘Brasil’ na cartografia, substituindo a ‘Terra de Vera Cruz’, e o ano de 1515, ano da publicação do globo terrestre de Schöner” (HILBERT, 2000, p. 47).

Com todas as análises realizadas, Hilbert chegou ainda às seguintes conclusões:

Por meio da indicação dos nomes dos armadores da expedição, D. Nuno Manuel e Cristóbal de Haro, chegou-se, através de outras fontes – como a carta do Embaixador Álvaro Mendes de Vasconcelo, o globo de Schöner, e a cópia manuscrita dos arquivos dos Fugger – à conclusão de que João de Lisboa era o piloto da embarcação que no ano de 1514 voltou para Portugal após ter chegado até a região do rio da Prata (HILBERT, 2000, p. 53).

Supostamente a viagem alcançou o rio da Prata antes de seu descobridor oficial, Juan Diaz de Solis, que oficialmente *descobriu* o rio em 1516. Para Klaus Hilbert (2000, p. 55), a “Gazeta” possui seu valor histórico principalmente como receptor e distribuidor de informações do Novo Mundo. Excluir sua validade pelos motivos causadores das controvérsias levaria também à desqualificação, por exemplo, das cartas de Vespúcio que carecem em grande parte das mesmas informações que a “Gazeta” (HILBERT, 2000, p. 53).

A “Gazeta” é um significativo documento para esta pesquisa, pois ela conduz à constatação de que bem antes de os jesuítas surgirem, o mito de São Tomé já estava presente no continente americano. A carta do Frei Armenta, datada de 1538, também contribui para essa constatação. Nota-se que nem a “Gazeta” e nem a Carta de Armenta utilizam alguma denominação indígena para o mito. Ambas se referem diretamente a São Tomé. Poderiam esses autores, por razões linguísticas, terem produzido

o mito de São Tomé, confundindo-o com algum herói indígena que não aparece nos textos? Sim, poderiam, mas isso não passa de especulação. O fato é que, para este trabalho, a gênese do mito não é o mais importante.

Se por um lado é certo que o mito de São Tomé não surgiu por obra jesuítica, por outro, também é certo que surgiu por meio de algum representante do Velho Mundo. Mesmo que tenha havido um mito ameríndio motivador da ressignificação em São Tomé ou que tenha sido relacionado com um mito europeu preexistente, somente um cristão é quem poderia fazer tal simbiose. Motivações para isso existiam, uma vez que, como se verá no próximo capítulo, os europeus estavam em busca de explicações a respeito da origem dos povos indígenas e da eficácia do trabalho apostólico diante da determinação evangélica da pregação universal (A BÍBLIA, 1995, p. 1259, Mc, 16, 15; HOLANDA, 1996, p. 128-129). Esse contexto era bastante propício para a gênese de um mito como esse.

1.1 Por que São Tomé? Precedentes

Por que, justamente, São Tomé foi escolhido como o apóstolo da América? Sabe-se que os europeus procuravam vestígios do cristianismo no Novo Mundo, afinal a palavra divina mandava os apóstolos pregarem o evangelho a todas as criaturas, mas por que exatamente Tomé?

O fato de Tomé ter sido eleito como o apóstolo da América está relacionado ao processo de expansão marítima portuguesa. Cabe destacar que embora os jesuítas da coroa espanhola também tenham se apropriado do mito sua origem na América se deu entre os portugueses. A expansão territorial portuguesa se deu inicialmente em direção ao Oriente. Desde que Vasco da Gama chegou às Índias orientais em 1488, os portugueses já conheciam o difundido culto que se oferecia ao apóstolo Tomé naquela região (HOLANDA, 1996, p. 108).

A fama do santo provavelmente impressionou os portugueses, pois confirmava o que já havia sido descrito por cronistas antigos. Já no século VI, nos escritos de Gregório de Tours, encontrava-se referência aos “cristãos de São Tomé”. No ano de 833, o rei da Inglaterra teria enviado embaixada a esses povos. Também na Alemanha se encontram informações de que Henrique de Morungen, nascido em 1150, teria ido como peregrino até a Índia, de onde teria levado relíquias do santo, que pelo menos até 1899 estiveram depositadas em um mosteiro dedicado ao apóstolo em Leipzig (HOLANDA, 1996, p. 108).

Além disso, é preciso destacar que referências à missão de São Tomé entre os gentios do Oriente são antigas e aparecem em textos bastante famosos e influentes no pensamento medieval-renascentista como, por exemplo, na famosa carta de Preste João de meados do século XII (2007) e no livro de Marco Polo, do século XIII, no qual se lê:

O corpo de São Tomé, o apóstolo, encontra-se na província de Maabar, em um lugarejo de poucos habitantes, sem mercado, porque não há mercadorias. Assim mesmo, esse lugarejo é muito visitado, por ser o centro de peregrinação cristã e sarracena. Os sarracenos desta região são muito devotos de São Tomé, porque acham que ele foi um grande profeta sarraceno, razão por que o chamam de Varria, isto é, santo. Os peregrinos, para volta, costumam levar um pouco de terra do túmulo do santo, porque dizem que dando-a de beber, em um pouco d'água, a um doente de febre terçã, este fica imediatamente curado... (POLO, 2000, p. 114).

O padre Antonio Ruiz de Montoya também utilizou a tradição oriental para endossar a suposição de que foi São Tomé o apóstolo da América.

Que haja sido São Tomé aquele que, com a sua pregação, ilustrou os índios do Ocidente, é conjectura de grandes proporções. Tem ela a seu favor o fato de Cristo Nosso Senhor havê-lo escolhido para Apóstolo da gente mais prostrada do mundo inteiro, isto é, para negros e índios. Pregou ele aos brâmanes, como o dizem Orígenes, Eusébio e outros. Doutrinou, pois, os índios do Oriente. Os etíopes foram lavados e embranquecidos pela pregação desse Santo Apóstolo, como afirma São João Crisóstomo. Os abessínios, moradores da Etiópia, ouviram a sua voz e hoje o veneram como a seu primeiro Apóstolo (MONTROYA, 1985, p. 95).

Os indícios apontam para a grande disseminação da ideia de que Tomé supostamente foi o apóstolo dos gentios nas índias orientais, inclusive porque seu sepulcro está em Malaca. Isso aliado a outras coincidências propiciou a transferência do mito para a América. Ao que tudo indica, na América, os europeus encontraram entre alguns povos indígenas um herói civilizador mítico ao qual os nativos associavam petroglifos com formatos aproximados aos de pegadas humanas⁵. O mesmo acontecia no Oriente,

5 Ao longo do texto, faço diversas referências às *pegadas*. Como se verá, as supostas pegadas são, em sua maioria, artefatos rupestres. Todavia, para tornar o texto mais agradável, não faço insistentes ressalvas sobre o termo, portanto, quando menciono *pegadas* de São Tomé, estou sempre me referindo a vestígios arqueológicos com formato semelhante ao de pés humanos e que foram atribuídos ao apóstolo.

lá se acreditava que várias marcas dessa natureza eram obra do apóstolo. Essa coincidência favoreceu a transposição do santo para o Novo Mundo (HOLANDA, 1996, p. 109).

Outro ponto que favoreceu a *migração* do mito, embora também se acreditasse em transporte sobrenatural e bilocação (MONTOYA, 1985, p. 95), foi a crença de que poderia haver uma ligação terrestre entre o Brasil e a Ásia, o que facilitaria grandemente a extensão da pregação do apóstolo (HOLANDA, 1996, p. 111). Já na “Gazeta” se reproduz essa ideia, o autor acreditava que o Brasil não estava a mais de seiscentas milhas de Malaca, e destacou que “[...] É bem crível que tenham lembrança de São Thomé, pois é sabido que São Thomé realmente está por traz de Malaca na costa de Siramatl no golfo do Ceylão [...]” (SCHÜLLER, 1911, p. 118). Percebe-se que a suposta proximidade entre o local da morte do apóstolo e o Brasil contribuiu para a construção da crença em sua presença na América. O autor do documento demonstra que era conhecedor das histórias a respeito do santo no Oriente, isso é indicativo da difusão de tais informações entre os navegadores e missionários.

São Francisco Xavier, missionário jesuíta, cofundador da Companhia de Jesus, dedicou-se à evangelização no Oriente, em período precedente às missões da América. A essa altura, a ideia de que São Tomé esteve na América já havia sido implantada, mas ainda era incipiente, a julgar pela pequena quantidade de escritos, que fazem referência ao santo, produzidos antes da chegada dos jesuítas no Brasil. Francisco Xavier foi um grande difusor da devoção a São Tomé no Oriente. Em uma de suas cartas, afirma que Martin Afonso de Souza tinha pedido a ele que intercedesse junto ao Sumo Pontífice, por intermédio do superior geral da Companhia, para que fosse concedida indulgência plenária nas oitavas e no dia do santo para todos aqueles que confessassem e comungassem (HOLANDA, 1996, p. 108).

Certamente, como discutirei melhor nos capítulos a seguir, as cartas jesuíticas tiveram nos séculos XVI e XVII ampla circulação, especialmente entre os próprios jesuítas espalhados pelo mundo. Isso leva a crer que quando Nóbrega veio para o Brasil, já tinha pleno conhecimento de todas as características do culto prestado a São Tomé no Oriente. Quando chegou ao Brasil, já de posse dessas informações, o missionário encontrou referências ao santo, deparou-se com coincidências, como as pegadas, e a aproximação fonética entre o possível mito indígena *Sumé* e

São Tomé. Assim sendo, deve ter sido fácil para o jesuíta acreditar que de fato o apóstolo esteve por aqui.

A partir disso, o mito americano começou a ser construído, apresentando uma série de similitudes com o culto encontrado no Oriente, o que era normal, pois o mito precisava ser dotado de coerência. Diante disso, muitas das características orientais foram transpostas para a América. Exemplos disso podem ser encontrados não só no culto a petroglifos, comuns nos dois continentes, mas também no culto às relíquias em geral. No Oriente, utilizava-se terra do túmulo ou mesmo outras relíquias do santo. Na América, havia a suposta cruz de Carabuco, ligada a Tomé, a qual teria o poder de curar e de expulsar demônios. O destino final que Nóbrega deu ao santo indica que o mito americano tinha fortes ligações com o oriental, uma vez que o santo teria saído da América em direção à Índia. O desfecho não poderia ser outro, pois a tradição cristã afirma que a morte do apóstolo ocorreu lá e que naquele local está a sua sepultura (HOLANDA, 1996, p. 108-112, 119-121, 127; LEITE, 1954a, p. 153-154). O autor da “Gazeta” também ligou o São Tomé americano ao oriental, tendo em vista sua argumentação que se baseou na presença de pegadas. O autor destaca a semelhança de seus relatos ao que ele sabia sobre o culto a Tomé no Oriente, além disso, menciona o local do sepultamento do apóstolo em Malaca (SCHÜLLER, 1911, p. 118).

Por meio das constatações acima apresentadas, pode-se concluir que São Tomé foi considerado o apóstolo da América, pois já era, há muito tempo, considerado o apóstolo dos gentios orientais, fundador do cristianismo naquela região e objeto de amplo culto popular. Isso era do conhecimento de muitos navegadores e religiosos que ao chegarem à América estavam ansiosos para encontrar sinais divinos que possibilitassem a reordenação de suas concepções de mundo. Somado a isso, contribuíram as semelhanças entre o mito do herói civilizador indígena e as características da suposta missão de São Tomé no Oriente.

1.2 A difusão do mito pela América

Ao que tudo indica, o mito de São Tomé se espalhou pela América pelo Brasil, fato pouco comum, como assinala Sergio Buarque de Holanda, pois o mito do apóstolo americano seria o único dos mitos edênicos a ser cunhado na colônia portuguesa, atingindo, posteriormente, a espanhola.

Para o autor, todos os demais fizeram o caminho inverso (HOLANDA, 1996, p. 108). É verdade que o mito também pode ter chegado à América por meio de múltiplos canais, inclusive com europeus não portugueses. Todavia, o que parece ter dado pujança ao mito foi a inclusão da temática nas cartas de Manoel da Nóbrega. Essas cartas foram amplamente divulgadas, inspirando outros escritores coloniais que trataram do tema. Assim, conjectura-se que os documentos já citados, anteriores aos escritos de Nóbrega, sejam textos isolados, que atestam a antiguidade do mito na América. No entanto, o que realmente projetou o mito e contribuiu para que ele recebesse ressignificações diversas foi a divulgação jesuítica por meio das cartas de Nóbrega.

Era corrente a ideia de que o santo primeiramente tinha pregado no Brasil, depois no Paraguai e, por fim, no Peru (HOLANDA, 1996, p. 118; MONTOYA, 1985, p. 93). Esse pensamento é um pouco contraditório caso se considere estritamente o narrado nas fontes, pois, segundo Nóbrega, o santo, ao ser repudiado pelos indígenas, foi embora para a Índia oriental, onde supostamente foi martirizado. Como o santo teria partido pelo Atlântico, isso não permitiria que ele sequer passasse pelo Paraguai (LEITE, 1954a, p. 153-154). Montoya, ao traçar esse caminho, baseou-se nos escritos de Gavilán, fonte que se refere a um *apóstolo*, mas não a *São Tomé*. Segundo essa mesma fonte, o apóstolo teria sido martirizado no lago de Titicaca, o que contradiz a argumentação de Nóbrega (GAVILÁN, 1621, p. 30, 38).

Contradições à parte⁶, é compreensível que isso tenha acontecido, afinal se trata de um mito, e como tal, ao que tudo indica, o caminho percorrido por ele em sua difusão pelo continente realmente parece ter sido esse. Como já exposto, as primeiras referências ao mito datam de 1515 e 1538, elas, no entanto, aparentemente, não chegaram a ser influentes no que diz respeito à difusão do mito pela América. A difusão do mito já apropriado pelos jesuítas e ressignificado com uma série de elementos, provavelmente oriundos da cultura indígena e do mito de São Tomé oriental, começou com três cartas de Manoel da Nóbrega, datadas de 1549 (NÓBREGA, 1988, p. 77-78, 88-96, 97-102). Essas cartas foram publicadas em língua espanhola e chegaram a muitos leitores pelo mundo especialmente jesuítas. Três décadas mais tarde, o mito volta a aparecer, agora nos escritos de Diego Durán, que encontrou São Tomé no México

6 O assunto será retomado no último capítulo.

(DURÁN, 2005). A associação que o autor fez entre um mito asteca e São Tomé pode, perfeitamente, ter sido inspirada pela leitura dos escritos de Nóbrega. Na segunda década do século XVII, o mito é novamente citado nas cartas ânuas de 1613, 1615 e 1626/1627, desta vez dos jesuítas do Paraguai (FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS, 1927). Por fim, em 1639, o mito ganha destaque na “Conquista Espiritual” de Montoya (1985). Depois disso, ele volta a aparecer em outras obras, em geral de caráter histórico que se baseiam em grande parte nos escritos anteriormente citados. Nesse bojo, incluem-se, por exemplo, os trabalhos de Simão de Vasconcelos ([1663] 1977) e Pedro Lozano (1873).

Sabendo da sequência cronológica na qual o mito é citado nas fontes e também da ampla circulação que tinham as epístolas jesuíticas, é viável a ideia de que o mito se difundiu pelo continente a partir do Brasil. Ele foi apropriado por Nóbrega, que foi seguido por Durán, de acordo com as questões pertinentes ao século XVI e, posteriormente, foi ressignificado pelos jesuítas do Paraguai, de acordo com as questões próprias do século XVII, das quais tratarei respectivamente nos capítulos II e III. Logo, pode-se dizer que Holanda foi feliz ao chamar o mito de São Tomé de “mito luso-brasileiro” (HOLANDA, 1996. p. 108).

1.3 O mestre dos conhecimentos úteis: a mandioca como dádiva apostólica

Uma das características que o mito agregou, por meio da ressignificação jesuítica, foi a de mestre dos conhecimentos úteis. Ou seja, o santo teria ensinado algumas coisas fundamentais para a vida cotidiana dos indígenas. Nesse aspecto, parece ser claro que os ressignificadores europeus do mito de São Tomé incrustaram nele características do mito indígena ou, ao contrário, incrustaram características cristãs no mito indígena, possivelmente protagonizado pelo herói civilizador *Sumé* (HOLANDA, 1996, p. 113, 118).

São Tomé aparece como *civilizador* na medida em que ensina coisas importantes para os indígenas, com destaque para o cultivo e a utilização da mandioca, planta natural do Brasil, provavelmente da região do atual estado de Rondônia e que compõe a dieta alimentar de inúmeros grupos étnicos americanos. Nesse sentido, o São Tomé mítico apresenta os requisitos de um ente sobrenatural que deu ao grupo importantes bens culturais. Esta é uma das características defendidas por Deursen e

referendas por Egon Schaden para a caracterização acadêmica dos mitos classificados como herói civilizador (SCHADEN, 1959, p. 24). Assim sendo, é plausível a ideia de que o mito de São Tomé, que tem um forte laço de origem Oriental, encontrou um possível mito indígena chamado de *Sumé* ao qual foi correlacionado e de quem incorporou algumas importantes características.

O fato de que teria sido São Tomé o doador da mandioca é forte em vários escritos. Nóbrega, por exemplo, em carta ao mestre Simão escreveu: “Tambem me contou pessoa fidedigna que as raizes de que cá se faz pão, que S. Thomé as deu, porque cá não tinham pão nenhum. E isto se sabe da fama que anda entre elles [...]” (NÓBREGA, 1988, p. 78). Em outra carta endereçada ao Dr. Navarro, Nóbrega escreve “[...] Delle contam que lhes dera os alimentos que ainda hoje usam, que são raizes eervas e com isso vivem bem [...]” (NÓBREGA, 1988, p. 91).

Frei Vicente Salvador, em sua “História do Brasil”, de 1889, descreve a tradição de que os indígenas teriam recebido a mandioca do santo e acrescenta também as chamadas bananas de São Tomé. Sobre este segundo item encontra-se referência apenas nesse autor, o que não reduz o caráter mítico do apóstolo como distribuidor de dádivas (SALVADOR, 1982, p. 112). Simão de Vasconcelos destaca a importância da raiz como alimento para os povos indígenas e para os portugueses, que a incorporaram em sua alimentação e encontraram nela uma importante fonte de nutrientes. Na opinião do autor, o pão de mandioca estava abaixo apenas do pão europeu (VASCONCELOS, 1977a, p. 148-149). Isso demonstra que os autores sempre mantinham a hierarquização que inferiorizava a cultura indígena. Nesse discurso, a qualidade do pão é o que menos importava, pois dificilmente se admitiria que o produto indígena era melhor do que o europeu.

Montoya também destaca a mandioca como dádiva do santo no Guairá, era “[...] tradição, que o Santo Apóstolo lhes deu a mandioca, o pão principal dos naturais da terra” (MONTROYA, 1985, p. 89). O padre Pedro Lozano também cita a tradição de que o apóstolo teria dado a raiz da mandioca para os povos indígenas (LOZANO, 1873, p. 457). Com tantas referências, é inegável que Tomé tenha sido visto pelos europeus como o doador da mandioca. Há ainda referências, menos comuns, de que Tomé teria sido o doador da erva-mate⁷ (ARRUDA, 1997, p. 93-94; DONATO, 1997, p. 42-43). Em uma versão do mito do *Pai Tumé* (versão indígena), este aparece com papel ativo na criação da erva.

⁷ *Ilex paraguariensis*.

Segundo o mito, o Kaá (palavra com que os Guarani designam a erva) se originou do corpo de uma virgem. Era uma jovem bonita, de pele muito clara, conhecida pelo nome de Kamby, que significa leite. Vivia Kamby como seus pais Kaarú e Kaasy na mata de Tacumbú [...] Kamby desprezava os homens e jurara que não pertencia a nenhum deles. Mas o grande Rupavê, o mais poderoso dos deuses resolveu castigá-la pelo seu orgulho que contrariava a obra divina. Mandou à terra guarani o mago Pai Tumé Arandi para transformá-la numa planta de virtudes providenciais. Certa noite Pai Tumé Arandi chegou, pois, à cabana de Kaarú, acompanhado de Kaágui Rerekuá, espírito da floresta; de Ñu Poty, espírito do campo; de Arayá e Pyharé Yara, os espíritos do dia e da noite. Pediu pouso e dormiu até meia noite. Depois levantou-se acordou a Kaarú e disse-lhe: Venho do céu, da parte do Rupavê, para levar tua filha Kambi [...] Kaarú então entregou a filha, e Pai Tumé [...] conduziu a jovem a Tacumbu, onde lhe pôs a mão direita sobre a cabeça, dizendo: Tu será a erva maravilhosa da terra guarani, de tuas folhas sairá saúde, alegria e força para toda gente da tribo. E da Cabeça de Kamby brotaram folhas verdes [...] para transformar-se numa árvore. Esta árvore é o “Kaá” – Pai Tumé Arandi, arrancou um punhado de folhas, sapecou-as e preparou uma infusão, que tomou e deu de beber aos outros espíritos (SCHADEN *apud* ARRUDA, 1997, p. 93-94).

A erva-mate é um importante componente da cultura indígena. Todavia, ao contrário da mandioca, não alcançou a simpatia dos jesuítas. A ela, devido às suas propriedades estimulantes, atribuíam-se valores demoníacos e seu aproveitamento comercial pelos espanhóis era um importante motivo para a desumana exploração da mão-de-obra indígena (MONTROYA, 1985, p. 40-43).

Há indícios de que foram atribuídas ao santo as origens de outros alimentos, no entanto, é provável que a mandioca tenha ganhado maior destaque justamente porque foi o alimento indígena mais utilizado pelos europeus. Atribuir à mandioca o caráter de dádiva apostólica foi relevante do ponto de vista simbólico.

As incorporações alimentares, por parte dos europeus, nem sempre eram voluntárias e nem sempre eram julgadas palatáveis. Contudo, diante das situações de penúria, elas ocorriam e foram elementos práticos do processo de trocas culturais. No caso da mandioca, um elemento da cultura indígena foi incorporado à cultura européia. Oseías de Oliveira se refere aos missionários que atuaram no Guairá, mas certamente para aqueles que atuaram na colônia lusitana não foi muito diferente, segundo o autor, eles

[...] tiveram que deixar de lado seu hábito alimentar cristão europeu e adotar os hábitos alimentares dos nativos, ou comiam os mesmos

alimentos que os índios, para que não morressem de fome, ou faziam jejum forçado, as comidas não eram das mais agradáveis, algumas vezes chegavam a embrulhar o estômago... (OLIVEIRA, 2003, p. 128).

O *gostar* ou *não gostar* dos alimentos é um elemento cultural que viria a ser superado pelos europeus. A mandioca não foi o único alimento ameríndio utilizado pelos jesuítas, podem-se incluir nesse bojo, abóboras, ervas e favas dentre outros (MONTROYA, 1985, p. 20). Todavia, a mandioca parece ter sido o principal. A atribuição da mandioca ao santo conferiu a ela um caráter simbólico especial. Ela deixou de ser um alimento *bárbaro* para se tornar um alimento *divino*. Se, no campo simbólico, a mandioca *deixou* de ser uma planta nativa para se tornar uma planta sagrada, certamente não sofreu nenhuma melhoria em seu sabor, mas adquiriu uma força simbólica diferenciada. Isso foi importante naquele momento histórico de espiritualidade medieval-renascentista, pois a partir de então ela era uma dádiva divina, quem sabe comparável ao *maná* do primeiro testamento, facilitando o seu consumo e livrando esse alimento de qualquer estigma.

1.4 O pregador do deus único

São Tomé, que segundo as narrações, era um homem de grande estatura, branco, barbado e de olhos azuis, com características físicas correspondentes ao biótipo europeu⁸, além de distribuidor de dons, também teria sido o pregador da palavra divina entre os povos indígenas. Essa suposta pregação, ao que parece, não estava concentrada no caráter salvacionista da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo. As fontes demonstram que a suposta pregação do santo estava mais relacionada aos aspectos *civilizadores* do que propriamente espirituais. Isso leva a crer que a estratégia de pregação atribuída ao santo era, na verdade, a própria estratégia empregada pelos jesuítas, que acreditavam que só poderiam tornar os indígenas cristãos depois de concluído o processo de *civilização* (MONTROYA, 1985, p. 20; SALVADOR, 1982, p. 112).

O projeto jesuítico de levar a fé cristã aos indígenas incluía necessariamente a atitude de *civilizá-los*. Como foi destacado por Cristina Pompa, o trabalho missionário pretendia, antes de qualquer coisa, tornar os indígenas “homens”, isto é, “civis” (POMPA, 2003, p. 70). Não é

⁸ Em contraste aos indígenas. Não significa que todo europeu tenha o mesmo biótipo.

exagero utilizar o conceito de *civilização*, embora tal conceito tenha surgido somente no século XVIII. Os termos que o precederam parecem comportar, ao menos de maneira similar, o sentido a ele atribuído. Refiro-me aqui ao conceito francês de *civilisation* descrito na obra de Norbert Elias. Tal conceito despreveria a auto-imagem da sociedade propositora. Sob a ótica desse conceito, a sociedade que o assumia acreditava ser superior a todas as demais. A ideia de civilização abrangia fatos políticos, econômicos, religiosos, técnicos, morais e sociais. Refere-se a realizações, mas também a atitudes e comportamentos das pessoas (ELIAS, 1994, p. 53-54).

O conceito de *civilization* é posterior ao período ora analisado, porém, Elias afirma que o *processo civilizador* é anterior, termos como *civilisé*, *poli*, *police* ou *civilité* eram utilizados quase como sinônimos. Esses termos, para quem os utilizava, eram como a expressão dos seus padrões comportamentais, considerados superiores aos dos demais.

[...] *politesse* ou *civilité* tinham, antes de formado e firmado o conceito de *civilisation*, praticamente a mesma função deste último: expressar a auto-imagem da classe alta européia em comparação com outros, que seus membros mais simples ou mais primitivos, e ao mesmo tempo caracterizar o tipo específico de comportamento através do qual essa classe se sentia diferente de todos aqueles que julgava mais simples e mais primitivo. As palavras de Mirabeau deixam muito clara a extensão em que o conceito de civilização foi inicialmente uma continuação direta de outras encarnações da autoconsciência da corte: “Se eu perguntar o que é civilização, a maioria das pessoas responderia: suavização de maneiras, polidez, e coisas assim [...]” (ELIAS, 1994, p. 54).

Portanto, *civilizar* é impor ao *outro* aquilo que *eu* tenho como elemento de valor, seja no campo social ou cultural. Diante disso, o conceito de *civilização* corresponde ao processo empreendido pelos jesuítas e europeus em geral que buscavam impor os padrões cristãos europeus aos nativos. A ideia civilizacional fica evidente no trecho em que Montoya diz

Vivi todo o tempo indicado na Província do Paraguai e por assim dizer no deserto, em busca de feras, de índios bárbaros, atravessando campos e transpondo selvas ou montes em sua busca, para agregá-los ao aprisco da Santa Igreja e ao serviço de Sua Majestade. E de tais esforços, unidos aos de meus companheiros, consegui o surgimento de treze “reduções” ou povoações. Foi, em suma, com tal afã, fome, desnudez e perigos freqüentes de vida, que a imaginação mal consegue alcançar. Certo é que nossa ocupação exercida parecia-me estar no deserto. Porque, ainda que aqueles

índios que viviam de acordo com os seus costumes antigos em serras, campos e selvas e povoados, dos quais cada um contava de cinco a seis casas, **já foram reduzidos por nosso esforço ou indústria a povoações grandes e transformados de gente rústica em cristãos civilizados com a contínua pregação do Evangelho.** Porque, digo, com tudo isso, ou seja por carecer durante tantos anos do trato com espanhóis e sua linguagem, e estar obrigado por força das circunstâncias a sempre lidar com o idioma índio, veio a formar-se em mim um homem quase rústico e alheio à cortesia da linguagem [...] (MONTROYA, 1985, p. 20) (Destaque meu).

No texto acima, fica claro o desprezo do jesuíta pela organização social dos indígenas. Destaca-se também o resultado supostamente alcançado pela missão: “a transformação de gente rústica em cristãos civilizados”. Percebe-se que os conceitos de *cristão* e *civilizado* estão atrelados e principalmente que não há *cristão* que não seja necessariamente *civilizado*. Por essa ótica, a religião cristã apresentada aos indígenas antes de ser mística foi comportamental, moralista e excludente, ou seja, totalmente fechada ao diálogo intercultural.

A pregação jesuítica atacava especialmente aspectos moralmente inaceitáveis do ponto de vista da civilização cristã. Aspectos como a poligamia, a nudez e a antropofagia eram vistos como abomináveis obras demoníacas. A conversão de comportamentos exteriores era perseguida pelos missionários, tanto que o abandono desses comportamentos, muitas vezes, era considerado como prova de conversão (MONTROYA, 1985, p. 67-68, 226-227; LEITE, 1954a, 111-113).

A pregação atribuída ao apóstolo é praticamente a mesma que faziam os jesuítas, frei Vicente Salvador, referindo-se a São Tomé, exclamou “[...] em paga deste benefício e de lhes ensinar que adorassem e servissem a Deus e não ao demônio, que não tivessem mais de uma mulher nem comessem carne humana, o quiseram matar e comer [...]” (SALVADOR, 1982, p. 112). O mito de São Tomé americano, após ser apropriado pelos jesuítas, adquiriu uma série de características que servem para exemplificar a *circularidade cultural* presente na colonização. Pode-se dizer que o mito é indígena, quando se caracteriza como distribuidor de dons, que é jesuítico, quando combate a *incivilidade* refletindo a própria missão jesuítica e que é propriamente apostólico, quando cumpre as Sagradas Escrituras levando o evangelho a todas as criaturas. O fato da pregação atribuída ao santo corresponder àquela que era praticada pelos jesuítas, como se verá nos capítulos seguintes, revela um elemento de autoidentificação específico, que permitiu aos jesuítas invocar a condição de sucessores de São Tomé.

1.5 O apóstolo taumaturgo

Outro aspecto importante do mito é a capacidade de cura que lhe foi atribuída, na verdade não diretamente a ele, mas às suas relíquias e às fontes d'água que ele supostamente teria criado. Essa característica, segundo Holanda, é mais uma aproximação entre o São Tomé americano e o oriental. Conforme o autor, consta em relatos que no sepulcro do santo em Meliapor, onde uma rocha contendo pegadas tinha sido depositada, havia surgido uma fonte de onde jorrava água milagrosa. Feito semelhante também teria ocorrido na América. As pegadas de Tomé estavam frequentemente associadas a fontes d'água (HOLANDA, 1996, p. 112).

Uma dessas fontes foi analisada e descrita da seguinte forma por Simão de Vasconcelos:

Aqui, para maior confirmação do sobredito, obrou a divina Potência uma circunstância, que parece traz de sobrenatural. É esta uma fonte perene de água doce, que brota de outro penedo, junto ao das pegadas, poucos passos andados, em a raiz do próprio monte, por onde é tradição que desceu o Santo. A esta fonte chama o vulgo fonte de S. Tomé milagrosa; e a razão é vária. Uns dizem que é milagrosa, porque nasce milagrosamente da pedra viva, qual lá a de Moisés no deserto. Outros, porque milagrosamente nascera ao toque de um pé do Santo, cuja pegada ali se vira, qual lá a do pé do cordeiro de S. Clemente: *De sub cujus fons vivus emanat*. E daqui querem que derive o nome Toque Toque. Outros, porque milagrosamente se conserva sempre em um mesmo teor de suas águas, quer de verão, quer de inverno; sem que redunde por mais chuvas que haja, e sem que deixe de estar cheia, por mais calmas que abrasem a terra. Outros finalmente, porque cura milagrosamente com suas águas a todo o gênero de enfermidades (VASCONCELOS, 1977a, p. 124).

O autor prossegue sua análise dizendo que o relatado era aquilo que ele ouvia dizer, mas que foi ao local ver a fonte com os próprios olhos para que pudesse emitir parecer. Segundo ele, havia uma formação rochosa como uma pia batismal que permanecia sempre cheia. No entanto, não era nela que estava a fonte, mas mais acima, nascia como um pequeno “olho” d'água, cuja quantidade de água corrente era muito pequena, quase imperceptível. Porém, deixava a pia sempre cheia (VASCONCELOS, 1977a, p. 125).

A respeito da formação por obra do toque dos pés do santo, o autor argumenta que não viu nela nenhuma marca de pegadas, mas assim mesmo formou parecer favorável à tese. Isso porque, segundo a tradição,

o santo teria fugido por aquele monte abaixo. Vasconcelos teria chegado a essa constatação posicionando-se sobre o penedo onde se encontravam as pegadas do santo, de lá olhou em direção ao cume, onde supostamente seria o local da aldeia da qual Tomé teria partido. Diante disso, constatou que a fonte estava no caminho entre a aldeia e as pegadas. As pegadas seriam o local do suposto desaparecimento do santo, logo era possível que o santo tivesse criado a fonte com um toque dos pés já que necessariamente teria passado por lá. A respeito do caráter milagroso das águas, Vasconcelos acreditava que era inquestionável, uma vez que havia muitos sinais disso e frequentes romarias de enfermos que adquiriam saúde ao banhar-se nelas. (VASCONCELOS, 1977a, p. 125).

Outro fato comum no Oriente era a utilização de relíquias, como, por exemplo, o uso cotidiano de colares com pingentes feitos do barro da sepultura apostólica (HOLANDA, 1996, p. 112-113). No Brasil, Vasconcelos deixa crer que foi comum, entre os devotos do santo, a raspagem das rochas onde estavam gravadas as supostas pegadas do santo. Esse costume teria causado, já no século XVII, o desaparecimento de alguns desses vestígios (VASCONCELOS, 1977a, p. 113). Observa-se que a utilização das relíquias estava relacionada ao desejo de curas, sejam físicas ou espirituais.

Aos vários sinais atribuídos ao santo, principalmente pegadas e fontes d'água, relacionava-se a ideia do poder milagroso de curas. Isso é válido tanto para a versão oriental quanto para a ocidental do santo. O atributo terapêutico estava presente com maior ênfase nas fontes d'água. Além da já citada, Vasconcelos se refere à outra fonte, dessa vez com águas vermelhas. Tal fonte teria poderes medicinais, especialmente contra o mal de pedra. Segundo ele, estava localizada em Cabo Frio, próxima de supostas “bordoadas”, estampadas em uma rocha, que também eram atribuídas ao santo, isso permitiu sua associação ao apóstolo (HOLANDA, 1996, p. 115; VASCONCELOS, 1977a, p. 126).

O caráter terapêutico das supostas relíquias do santo correspondia em boa medida tanto ao pensamento cristão europeu, que durante a Idade Média potencializou grandemente os poderes sobrenaturais das relíquias, quanto provavelmente às metodologias xamânicas de alguns grupos indígenas. Assim, pode-se dizer que este aspecto foi um dos pontos de diálogo entre as culturas em meio à reelaboração mitológica.

1.6 Metamorfose mítica e o temperamento do apóstolo

Tomando os escritos que relatam a presença de São Tomé pela América percebe-se que algumas de suas características se modificaram de acordo com os locais por onde ele supostamente esteve. É perceptível que o seu temperamento sofreu grandes modificações na medida em que avançou em direção ao Oeste. Ao que parece tais modificações de comportamento e também de indumentária, se devem muito mais à variação dos narradores do que propriamente às mudanças no humor de um possível apóstolo real. É a velha história de que *quem conta um conto aumenta um ponto* e assim o mito foi sendo recriado a cada novo cronista.

No Brasil quando o santo era perseguido tinha atitude passiva, procurava sempre fugir e se esquivar dos percalços “[...] dizem também que quando deixou estas pisadas ia fugindo dos Índios, que o queriam frechar, e quando ali se lhe abria o rio e passava por meio d'elle a outra parte sem se molhar, e dalli foi para a Índia [...]” (NÓBREGA, 1988, p. 101). Dessas ofensas era protegido por meios sobrenaturais que faziam com que as flechas retornassem em direção aos atiradores, apesar disso ele não esboçava nenhuma atitude de vingança.

Quando o santo entra na colônia espanhola passa a ser impaciente com a falta de respeito dos indígenas, chega a castigá-los por suas insolências. A mandioca, por exemplo, em princípio devia amadurecer em poucos meses, mas, como castigo, o santo fez com que ela demorasse cerca de um ano para ficar adequada para o consumo (MONTROYA, 1985, p. 89). Em Cachi, no Peru, fez cair fogo do céu quando os homens tentaram lhe matar (MONTROYA, 1985, p. 91; TECHO, 1887). No Titicaca teve a intenção de destruir o altar adoratório dos ídolos dos Colla (HOLANDA, 1996, p. 120; MONTROYA, 1985, p. 91).

A indumentária do santo também se modificou quando ele adentrou ao oeste do continente. No Brasil, julgando pelas pegadas descritas, ele andava descalço. No Paraguai, parece ter utilizado sandálias e no Peru aparece utilizando sapatos ou sandálias que teriam sido encontradas próximas ao vulcão Arequipa. Elas teriam três solas, com elas o santo teria caminhado sobre caudalosas lavas vulcânicas. Na sola interna do calçado, supostamente era possível ver as marcas dos pés do apóstolo, que seriam de homem tão grande a ponto de causar espanto e admiração nas pessoas. Tal sandália teria ficado com uma senhora principal do local, que a guardava como uma valiosa relíquia (HOLANDA, 1996, p. 119; MONTROYA, 1985, p. 92).

Além das sandálias, teria sido encontrada uma túnica de material desconhecido, provavelmente de algodão ou lã, e de cor aproximada a do girassol (MONTROYA, 1985, p. 92). Em Nicolas del Techo também se encontra referência a um par de sapatos e a uma túnica do santo, ambos achados em meio a cinzas de uma floresta incendiada (TECHO, 1887).

Por meio das fontes citadas, conclui-se que embora o santo conservasse uma série de características próprias e pouco variáveis, o que garante a unidade do mito, ele foi apresentado de formas diferentes pelos diversos cronistas que se ocuparam de sua história. Certamente, cada um desses cronistas conferiu a Tomé características que julgavam mais apropriadas para a figura de um apóstolo cristão em missão junto aos indígenas da América.

1.7 São Tomé no Peru e a cruz de Carabuco

A partir da obra “Conquista Espiritual” do padre Antonio Ruiz de Montoya, pode-se encontrar elementos para a descrição da suposta passagem de São Tomé pelo Peru. Aparentemente, Montoya não esteve no Peru para levantar as informações de seu relato. Ele se baseia nos escritos do padre Alonso Ramos Gavilán, agostiniano que escreveu a obra “Historia Del Célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus Milagros e invención de la Cruz de Carabuco” publicada em 1621 (MONTROYA, 1985, p. 91). Depois de Montoya outros autores voltam a tratar do assunto, a maioria em concordância com o missionário, entre eles estão Nicolas del Techo em sua “Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús” (1897), publicada pela primeira vez em 1673, e Pedro Lozano em sua “História de La Conquista del Paraguay Rio de la Plata y Tucuman” (1873), escrita no século XVIII.

Fato interessante sobre esse tema é que ele confirma a ampla repercussão da obra de Montoya, pois ela inspirou a maioria dos outros escritores que se referiram a Tomé no Peru. Embora nem sempre o citem, a influência é certa, pois não há praticamente nenhum ponto de discordância entre seus relatos e os de Montoya (LOZANO, 1873; TECHO, 1897; VASCONCELOS, 1977).

O que ninguém notou, e Montoya parece ter propositalmente omitido, é que Gavilán, embora tenha certeza de que um apóstolo passou pela América, não afirma em nenhum momento que esse apóstolo era Tomé. Além disso, ele aponta que o suposto apóstolo teria sido martirizado

no lago de Titicaca, no Peru. Isso provoca uma contradição com a ideia de fuga para a Índia. Devido à especificidade do tema voltarei a esse assunto no último capítulo (GAVILÁN, 1621, p. 30-32).

O fato de Montoya ter transformado o *apóstolo* de Gavilán em *São Tomé* é interessante por demonstrar que os mitos estão em constante processo de reelaboração, ora muito lenta, ora mais rápida. Essa reelaboração permite que eles se ajustem para dar respostas às questões que seus interlocutores elaboram, sem perder sua lógica e coerência. O fato é que se o mito peruano ainda *não era* São Tomé, após Montoya tê-lo descrito, se tornou, pois o jesuíta precisava demonstrar que a missão apostólica se estendeu por toda a América.

Em aspectos gerais, a passagem de Tomé pelo Peru teria sido muito similar àquela que já se narrou a respeito do Brasil e do Paraguai. Seu principal objetivo era pregar a fé no deus único e repreender os vícios, levava consigo uma cruz que afastava os demônios. Segundo a narração, o santo sempre estava acompanhado por alguns indígenas, mas nunca de forma tranquila, pois, como o de costume, encontrava resistência dos demônios que incitavam os indígenas contra ele. O santo vivia sob constantes ataques e perseguições dos quais se defendia com muito mais dureza do que supostamente o fez no Brasil (MONTROYA, 1985, p. 91-93).

Um ponto a se destacar da versão peruana do mito é a cruz de Carabuco. Embora no Brasil não se tenha registrado a associação de São Tomé com a cruz (HOLANDA, 1996, p. 122), no Peru ela aparece de forma exuberante. Aparece também no relato de Montoya sobre o Paraguai como sendo o sinal designado pelo apóstolo para que os indígenas reconhecessem os seus sucessores. É possível que a cruz do mito no Paraguai tivesse uma apropriação do mito peruano (MONTROYA, 1985, p. 99).

Nesse ponto, tem-se novamente uma aproximação do mito ocidental com o oriental. Montoya argumenta que no Oriente o santo teria deixado como sinal de sua pregação uma grande cruz de pedra, com sinais do sangue de seu martírio. Nem nisto o santo teria feito o Ocidente diferente do Oriente, tendo deixado em Carabuco, no Peru, uma grande cruz. Conforme Montoya, a cruz peruana era de madeira. Isso o levou a crer que não foi fabricada no Peru, pois lá não havia madeira de qualidade semelhante àquela do incorruptível lenho. Lá sofriam com a falta até mesmo da mais ordinária madeira para lenha (MONTROYA, 1985, p. 98-99).

Diante de tal constatação e afirmando possuir um pedaço da cruz, ele concluiu que ela foi feita em outro lugar e, apesar de suas dimensões,

transportada até Carabuco. Mesmo no Paraguai, o autor afirma não ter conhecido madeira tão incorruptível, daí conclui que a cruz foi fabricada no Brasil, com madeira de Jacarandá, também chamada pelos espanhóis de “palo-santo”, que seria tão resistente quanto a da cruz de Carabuco. Para quem visse impossibilidade em sua teoria, Montoya argumentou:

À objeção pode responder-se que, quem no Oriente, na cidade de Meliapur, trouxe (carregou) um madeiro de imensa grandeza, que enorme número de homens e elefantes não podia mover rumo à construção de uma igreja ou templo material, bem poderia trazer consigo esse madeiro precioso para edifício espiritual de sua pregação. E aquele que o passou de uma índia à outra sem galeões, também lhe podia tornar leve sua cruz até ao peso de uma palha (MONTROYA, 1985, p. 99).

Erguida no povoado de Carabuco, supostamente, a presença da Cruz teria emudecido os ídolos. Vendo os indígenas que eles não respondiam mais, atiram a cruz na água do lago de Titicaca, mas, no dia seguinte, mesmo sendo tão dura e inicialmente tendo afundado como pedra, supostamente a cruz amanheceu boiando. Então tentaram queimá-la, mas o fogo não foi capaz de destruí-la. Diante disso, os indígenas enterraram-na à margem do lago, de modo que ela permaneceria a maior parte do tempo soterrada e ao mesmo tempo submersa. Mesmo assim, mais de mil e quinhentos anos depois, a cruz ainda teria se conservado incorrupta (MONTROYA, 91-92, 100-101).

O ocorrido teria vindo ao conhecimento de Gavilán a quem Montoya recorre novamente, depois de um conflito entre grupos indígenas. Uns teriam começado a acusar os outros de terem más inclinações e de serem feiticeiros e que seus antepassados tinham tentado apedrejar o santo que pregava a fé no deus único. Também os teriam acusado terem ateadado fogo à cruz do santo e de tê-la escondido muito bem. Da suposta discussão teria tomado conhecimento o cura Padre Sarmiento que, supostamente, descobriu o local exato onde a cruz estava enterrada e, então, a recuperou (MONTROYA, 1985, p. 101).

A cruz teria feito a partir de então muitos milagres, principalmente contra raios e incêndios. Segundo Nicolas del Techo, fragmentos dela foram enviados em relicários de ouro pelo padre Diego de Torres Bolo ao Papa Clemente VIII e a vários cardeais, que os teriam recebido com grande estima (TECHO, 1897).

A possibilidade de uma prova material da passagem milagrosa do

santo chamava muito a atenção dos religiosos. A cruz de Carabuco é um exemplo disso, mas, sem dúvida, as pegadas e o caminho do Peabiru foram bem mais ressignificadas como provas da missão apostólica, de modo que algumas dessas ressignificações alcançam a contemporaneidade. Isso confirma que a história é um movimento de rupturas e continuidades, há rupturas quando o mito é ressignificado, mas há continuidades na medida em que ele não desaparece da vida cultural de populações próximas a alguns dos elementos materiais associados ao apóstolo.

1.8 As pegadas do apóstolo

A maioria dos cronistas que se dedicaram a escrever a hagiografia de São Tomé na América apresentou algum indício material que pudesse servir como prova da passagem do apóstolo pelo continente. Um dos argumentos mais utilizados foi o de que Tomé teria deixado diversas pegadas gravadas em rochas. Isso, supostamente, ocorreu em praticamente todos os locais por onde ele supostamente passou. Essas observações produziram uma grande quantidade de referências textuais que pretendiam dar conta da localização e da veracidade de tais vestígios materiais (SCHÜLLER, 1911, p. 118; NÓBREGA, 1988, 78, 91, 101; LEITE, 1954a, p. 117, 138, 153-154, 379, 388-389, 411-412; MONTOYA, 1983, p. 89, 91-93, 98; LOZANO, 1873, p. 448, 453-461; VASCONCELOS, 1977a, p. 123-127, entre outras).

De fato, materialmente, em sua maioria, tais pegadas existem. Sabe-se, no entanto, que a maioria delas na verdade são petroglifos de sítios arqueológicos. Sendo em geral classificadas como gravuras ou pinturas rupestres produzidas no período pré-colonial.

A Arqueologia costuma relacionar os vestígios encontrados em sítios que se correlacionem. Há diversas formas de classificação na arqueologia pré-histórica. André Prous apresenta, por exemplo, a ideia de *regiões rupestres* para determinar “[...] algumas grandes unidades regionais [...]” (PROUS, 1992, p. 511). Gabriela Martin (1996, p. 71, 214) apresenta os conceitos de *área arqueológica*, *horizonte cultural* e *tradição*, grosso modo, todos estão relacionados e servem para agrupar sítios rupestres semelhantes, sejam por critérios geográficos, sejam por critérios temáticos. Embora não seja unanimidade, o conceito de *tradição* é o mais empregado no Brasil. O critério de relação adotado, neste caso, é o da temática, portanto uma tradição comporta representações visuais semelhantes, sem

que isso signifique que estejam ligadas a um grupo étnico específico. Além disso, os vestígios de uma mesma tradição podem apresentar variações regionais e estar espaço e temporalmente muito distantes uns dos outros (MARTIN, 1996, p. 71; PROUS, 1992, p. 511).

Na obra “Arqueologia Brasileira”, André Prous (1992) descreveu ao todo nove tradições rupestres no Brasil. Gabriela Martin (1996), ao tratar do nordeste brasileiro, apresenta três tradições. De acordo com as descrições de Prous, a ocorrência de petroglifos em formato de pegadas é bastante frequente. Essas representações são verificadas nas tradições Meridional, Itacoatiara e São Francisco (PROUS, 1992, p. 512-125, 525), e aparecem também nas descrições de Gabriela Martin (1996, p. 268). Sem encerrar o assunto, pode-se citar também a ocorrência desse tipo de artefato em sítios estratificados do Pantanal sul-mato-grossense (SCHMITZ, 2005, p. 08) e ainda no nordeste do mesmo estado, na região do Alto Sucuriú (BEBER, 1994, p. 15, 73). Na região do Pantanal sul-mato-grossense, há referências sobre sítios rupestres classificados como pertencentes ao estilo Alto Paraguai. Apesar da predominância de figuras geométricas, também há figuras antropomorfas, incluindo pegadas humanas. Não constam dados etnohistóricos que permitam ligar esses sítios a algum grupo historicamente conhecido, tampouco os Guató, habitantes da região, se identificam com os leiteiros (EREMITES DE OLIVEIRA, 2002, p. 224-225). Em uma pesquisa mais aprofundada, é provável que os registros arqueológicos com o tema pegadas sejam muito mais abundantes. Ressalta-se ainda que eles não estão restritos a uma única região ou *tradição* arqueológica. André Prous escrevendo sobre o caráter ainda insatisfatório das classificações existentes, afirma que

[...] Independentemente dos conjuntos estilísticos, a difusão de certos temas bem determinados talvez seja também um indicador não desprezível: temas do ‘pé’, da ‘cobra’, da meia-lua (ou canoa) [...] são alguns destes que não respeitam as ‘fronteiras’ entre as grandes tradições mas se integram a várias delas, seguindo-se durante milhares de quilômetros [...] (PROUS, 1992, p. 530) (Destaque meu).

A tradição Itacoatiara merece destaque, pois, conforme Gabriela Martin, suas representações são “[...] de todas as manifestações rupestres pré-históricas do Brasil, aquelas que mais se têm prestado a interpretações fantásticas [...]” (MARTIN, 1996, p. 266). Martin considera que as Itacoatiaras (pedra pintada na língua Tupi) estão espalhadas por várias regiões do país. Trata-se de petroglifos de tamanhos e feições diferentes

que têm em comum a sua profunda ligação com as águas. Estes estão gravados, sobretudo, em margens de rios (MARTIN, 1996, p. 266-267).

No nordeste brasileiro, predominam grafismos puros, mas também se registram antropomorfos, pés, lagartos e pássaros nos seus grandes paredões, sempre próximos a cursos d'água. A autora destaca que sem dúvida é a tradição mais enigmática da arte rupestre brasileira. A datação desses sítios é muito difícil, uma vez que como eles se localizam sempre ligados a cursos d'água não se pode relacioná-los a outros sítios que estejam em suas proximidades o que facilitaria a sua datação. Exceção a esta regra é o sítio do abrigo do Letreiro Sobrado, no vale do São Francisco, onde se encontraram ocupações datadas entre 1200 e 6000 anos antes do presente. Essas datações só foram possíveis quando se relacionou o sítio com fragmentos líticos e fogueiras de onde se coletaram amostras de rocha grafada (MARTIN, 1996, p. 268).

Martin reconhece que é difícil relacionar tal tradição a algum grupo humano específico, mas apresenta a evidencia de que esta tradição está ligada ao culto das águas. Muitos foram os *curiosos* que procuram a Pedra do Ingá, o mais famoso sítio dessa tradição, localizada na Paraíba. Apesar de tão grande interesse, não há nenhum grande estudo sobre ela realizado por arqueólogos profissionais. Explicações fantásticas, porém, surgiram muitas, como, por exemplo, a de José Antero Pereira Jr., que achava que aquelas representações tinham sua origem na escrita da Ilha de Páscoa (MARTIN, 1996, p. 269-270). Francisco C. Pessoa Faria acredita que as inscrições da pedra do Ingá estão ligadas ao conhecimento astronômico pré-histórico, os grafismos seriam representações estilizadas de constelações zodiacais (FARIA, 1987).

As interpretações fantasiosas, das quais Gabriela Martin trata, têm uma história bem mais longa. Manoel da Nóbrega, por exemplo, cita vestígios de São Tomé que se enquadram perfeitamente no que tange à ligação com as águas, nas características descritas para esta tradição. “[...] suas pisadas estão sinaladas juncto de um rio; as quaes eu fui ver por mais certeza da verdade e vi com os proprios olhos, quatro pisadas mui signaladas com seus dedos, a quaes algumas vezes cobre o rio [...]” (NÓBREGA, 1988, p. 101). Além disso, os grafismos puros foram interpretados como letras atribuídas ao apóstolo e citadas por Simão de Vasconcelos (1977a, p. 126-127).

Íris Kantor destaca que, no século XVIII, o cirurgião-mor do Rio de Janeiro, sócio da Academia dos Renascidos e membro da Academia

dos Felizes do Rio de Janeiro, estudou as inscrições Lavradas na Serra de Itaguatiara, na comarca de Rio das Mortes, Minas Gerais. Posteriormente suas análises foram apresentadas na Academia Real de História Portuguesa em Lisboa, por Mendonça de Pina e Proença. Tais análises confirmavam que “[...] as inscrições constituíam documentos arqueológicos da passagem de São Tomé pela América” (KANTOR, 2006, p. 55). Fica claro que a relação entre algumas das ditas pegadas de São Tomé e a água é grande, aproximando, portanto, esses vestígios com a hoje chamada tradição Itacoatiara.

Conforme a maioria das fontes já mencionadas, além de outros vestígios materiais que supostamente teriam atribuído a Sumé, os indígenas mostraram aos europeus diversas pegadas, letras e o caminho do Peabiru, do qual tratarei mais à frente. Essa temática aparece desde “A Nova Gazeta da Terra do Brasil”, continua nas cartas dos jesuítas do Brasil de meados do século XVI (NÓBREGA, 1988; LEITE, 1954) e permanece, pelo menos, até os escritos de Montoya, já no século XVII (MONTROYA, 1985).

Apesar de os temas sobre as apropriações e crenças cultivadas a respeito ou em torno de sítios arqueológicos chamarem muita atenção dos meus interlocutores durante a elaboração do trabalho, observa-se que ainda são diminutas as pesquisas específicas sobre esse tema. Fabíola Andréa Silva (2002) é um dos poucos exemplos que se pode citar. Ela tratou da interpretação dos Assurini do Xingu no Parque indígena Kuatinemu, no estado do Pará, a respeito dos sítios arqueológicos ali encontrados (SILVA, 2002, p. 175-176). Além de seu próprio trabalho, a autora destacou apenas outras duas iniciativas semelhantes que estavam sendo desenvolvidas. Uma delas na reserva indígena do Uaçá, no Amapá, e a outra no alto Rio Negro (SILVA, 2002, p. 185).

Dentre os vários tipos de vestígios materiais apropriados, a maior ênfase dos missionários recaiu sobre as pegadas atribuídas ao apóstolo. Além disso, muitos grafismos ou pinturas sem significações decifráveis foram consideradas como escritas feitas em línguas antigas, como a grega ou a hebraica, supostamente com autoria apostólica (MONTROYA, 1985, p. 93). Encontrou-se lugar até mesmo para as gravuras zoomorfas: eram animaizinhos que haviam se aproximado do santo para ouvir sua pregação (LOZANO, 1873, p. 461-462). No âmbito do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, interpretações semelhantes voltaram a ser feitas no século XIX, demonstrando certa continuidade histórica (LANGER, 2001). Se para os missionários era interessante demonstrar a antiguidade

da evangelização no continente, para os acadêmicos era importante demonstrar que povos mais evoluídos do que nossos indígenas é que deram origem ao Brasil⁹.

Embora preponderante, a atribuição das pinturas e grafismos ao apóstolo não era unanimidade. Houve, mesmo entre os religiosos, quem não compactuasse com tais ideias. Frei Gaspar da Madre de Deus foi um dos que não concordaram com as evidências apresentadas por seus colegas. Segundo ele, as pegadas de São Tomé nada mais eram do que fósseis vegetais (KANTOR, 2006, p. 55). No entanto, a grande maioria dos autores se utilizou das pegadas como prova da passagem do apóstolo pela América.

Alfredo Mendonça de Souza destaca que Aires de Casal, em 1817, estudou as pinturas Rupestres de São Thomé das Letras, Minas Gerais, e concluiu que “[...] ‘as pretendidas letras não passam de traços e ilegíveis jeróglícos, a que a ignorância do povo atribue (*sic*) à mão do Apóstolo São Thomé, devem seu princípio a partículas ferruginosas’, retirando qualquer significado à arte rupestre [...]” (SOUZA, 1991, p. 56). O texto demonstra que ainda no século XIX havia referências à associação de São Tomé com registros rupestres. Isso é indicativo da abrangência e da persistência que tal mito teve.

A curiosidade é uma característica da maioria dos grupos humanos. Isso faz com que, ao longo do tempo, cada grupo que entra em contato com vestígios arqueológicos produza ou se aproprie de explicações para eles, isso vale inclusive para a sociedade contemporânea. Dessa regra, provavelmente, não fugiram os indígenas do período da conquista e colonização da América. Muito embora a temporalidade dos registros rupestres seja um aspecto complicado na análise arqueológica, pois nem sempre a datação é fácil (MARTIN, 1996, p. 221), é provável que pelo menos a maioria dos registros rupestres seja anterior ao período colonial americano. Logo, pode-se inferir que a maior parte dos povos indígenas que habitavam as mais diversas regiões onde se localizam as pegadas no momento inicial da colonização não tenham sido seus autores. O mais provável é que eles também tenham interpretado essas inscrições que já estavam nos locais onde seus grupos encontram assentamento. Essas interpretações foram promovidas a partir de seus próprios códigos culturais e repassadas aos europeus que por sua vez produziram uma nova ressignificação atribuindo a autoria a São Tomé.

9 Ver mais sobre esse tema em: (LANGER, 2001; MOTA, 1998, 2006; FERREIRA, 2002).

Os trabalhos de Alfred Métraux (1979), Egon Schaden (1959, 1974) e Curt Nimuendaju (1978) indicam que ao menos alguns dos povos linguisticamente tupi-guarani possuíam em suas culturas a figura do herói civilizador¹⁰. É possível que alguns desses grupos tenham associado pegadas encontradas em sítios rupestres com marcas deixadas por um de seus heróis civilizadores, quiçá por *Sumé*. Ao entrar em contato com os europeus, tal interpretação provavelmente foi repassada e o europeu tratou de enquadrá-la em sua cultura que, como se verá nos capítulos seguintes, tinha muitos motivos para atribuir tais sinais a um dos Apóstolos de Cristo.

Segundo Schaden (1949, p. 35), é muito comum em vários lugares do mundo a associação de supostas pegadas a seres míticos ou históricos. Para demonstrar a universalidade da presença das associações propostas, o autor se reportou à obra “Globus”, na qual, Richard Andree, cita vários exemplos. Um deles dá conta de que no México havia entre os indígenas a lenda de que um homem branco teria aparecido e pregado uma nova religião. Perseguido pelos naturais, tal personagem teria fugido e se refugiado no cume da montanha *Zempualtepec*, de onde então teria desaparecido. Porém, antes de desaparecer supostamente deixou gravadas as suas pegadas. Percebe-se grande semelhança entre esse relato e o mito de São Tomé. Há referências à presença de São Tomé no México (DURÁN, 2005; TODOROV, 1996), por isso é possível que se trate do mesmo mito ao qual darei maior atenção no próximo capítulo. Schaden destaca ainda a existência de muitas pegadas atribuídas a Buda. Dentre as mais conhecidas, destaca-se a chamada *Sripada*, gravada no cume do pico de Adão, no Ceilão. Segundo os relatos, aquele foi o último local que Buda pisou antes de entrar no Nirvana. Há também em Damasco uma pegada do profeta Maomé. Em certa ocasião, o profeta já tinha descido parcialmente de seu camelo na cidade, quando lhe teria aparecido o anjo Gabriel e lhe advertido de que não entraria no paraíso celeste se adentrasse no terreno (Damasco). Diante disso, Maomé teria voltado a montar o camelo deixando, porém, estampada sua marca no solo pedregoso. Schaden comenta sobre outras tradições desse tipo na África, na Grécia Clássica e entre os cristãos medievais. No mundo cristão, a mais significativa é a que fala da pegada de Jesus deixada no alto do Monte das Oliveiras. De acordo com a tradição, ali foi o último lugar onde Cristo pisou antes de subir aos céus (SCHADEN, 1949, p. 35-36).

10 No próximo capítulo este tema será discutido de maneira mais aprofundada.

Ana Clélia Barradas Correia apresentou a visão de alguns autores que em momentos distintos abordaram a questão do mito de São Tomé relacionado a vestígios arqueológicos. Segundo a autora, Renato Castelo Branco em sua “Pré-História brasileira” de 1971 fez a seguinte análise: as tradições cristãs que circulavam entre os indígenas eram atribuídas a São Tomé e os Jesuítas utilizavam as pegadas para comprovar tal afirmação (CORREIA, 1992, p. 52).

Em 1909, Alfredo de Carvalho em artigo intitulado “Pré-História sul-americana”, publicado na Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco, informou sobre a serra das Letras de Minas Gerais. Para o autor, o local foi habitado por São Tomé que, perseguido, deixou gravado vários caracteres desconhecidos (CORREIA, 1992, p. 52). Mesmo no princípio do século XX ainda havia autores que defendiam a ligação de vestígios rupestres ao apóstolo.

A obra de Anyone Costa “Introdução à Arqueologia Brasileira” (1934) discordou dos argumentos jesuíticos a respeito da presença previa do apóstolo Tomé. No entanto, o que chama a atenção nessa obra, é que apesar de seu título, o autor não cita em nenhum momento a questão dos vestígios rupestres associados ao mito cristão.

Em muitos momentos, e certamente até na atualidade, no que tange ao senso comum, os registros rupestres foram traduzidos por pessoas que com a ansiedade gerada pela curiosidade atribuíram as mais variadas explicações para tais registros. No entanto, ainda são poucos os trabalhos que têm por objeto as apropriações e as consequentes ressignificações oferecidas para a arte rupestre ao longo do tempo por diversos grupos humanos culturalmente distintos. No âmbito desta pesquisa, não foram encontrados trabalhos de fôlego que façam essa análise perante as religiosidades populares alimentadas por semelhantes apropriações, sejam no Brasil ou no Paraguai. Esse é um promissor campo de pesquisas, sobretudo, para historiadores, antropólogos e etnoarqueólogos. O trabalho de Correia (1992), ainda que com algumas limitações, é precursor nesse sentido, visto que a autora realizou pesquisas de campo e procurou problematizar tais abordagens no contexto contemporâneo do nordeste brasileiro.

Diante da constatação de que as interpretações da arte rupestre são das mais variadas possíveis, e que entre essas está incluída a que mais particularmente me interessa, exporei em um tópico específico as místicas construídas em torno da arte rupestre relacionada com o mito de São

Tomé e que, em alguns casos, perduram até a atualidade. Esse processo denuncia algumas permanências e rupturas históricas que se deram em torno do tema. A seguir, discorro sobre as apropriações e ressignificações contemporâneas acerca do caminho do Peabiru.

1.9 Os caminhos do apóstolo: São Tomé engenheiro e algumas hipóteses levantadas

[...] meus companheiros e eu vimos um caminho, que tem oito palmos de largura, sendo que neste espaço nasce uma erva miúda. Cresce, porém, aos dois lados dessa vereda uma erva que chega até à altura de quase meia vara. Esta erva, embora de palha muchada e seca, queimando-se aqueles campos, sempre nasce, (renasce e cresce) do modo que está dito. Corre esse caminho por toda aquela terra e, como me asseguraram alguns portugueses, avança sem interrupção desde o Brasil. Comumente o chamam de ‘caminho de São Tomé’. Tivemos o mesmo informe dos índios de nossa conquista espiritual (MONTROYA, 1985, p. 89).

O polivalente apóstolo também é apresentado pelos cronistas coloniais como construtor de caminhos. Ao longo de sua suposta passagem pela América, teria construído dois caminhos. Com frequência, eles também são citados como provas de sua passagem: *Mairapé* na Bahia e o mais famoso deles o *Peabiru*, que supostamente ligava o litoral sul brasileiro até o atual Peru.

Mairapé é o menos famoso, estaria localizado no Recôncavo da Baía de Todos os Santos (HOLANDA, 1996, p. 115), encontra-se sobre ele menções em fontes coloniais, mas não se aproxima do seu congênere em termos do grande interesse despertado. Segundo Simão de Vasconcelos o Mairapé é

[...] um caminho feito de areia sólida, e pura, de comprimento de meia légua pelo mar dentro; e a tradição dele é, que foi feito milagrosamente por S. Tomé, quando andando nesta Bahia pregando aos índios daquela paragem, eles se amotinaram contra o Santo, ao qual, fugindo da fúria de seus arcos, foi levantando o mar aquela estrada por onde passasse a pé enxuto à vista sua, cobrindo logo o princípio dela de água, porque não pudessem segui-lo os gentios, que na praia ficaram admirados de coisa tão extraordinária; e chamaram dali em diante aquela entrada milagrosa, Mairapé, que vale o mesmo em língua dos brasis, que caminho de homem branco... (VASCONCELOS, 1977a, p. 126-127).

Pedro Lozano, em “História de la Conquista del Paraguay río de la Plata e Tucuman” (1973, p. 455-456) também fez referências ao caminho da Mairapé. Apesar disso, como já destacado, o maior interesse tanto de cronistas quanto de pesquisadores está no caminho do Peabiru ou caminho de São Tomé, apresentado com ares de admiração, logo acima, por Montoya. Isso certamente se deve ao fato de que esse caminho, com sua longa extensão, teve significativa importância estratégica durante o período colonial.

Chamado pelos indígenas de Peabiru (*Peavirú*, *Peaviyú* ou *Tape avirú*) (TORREZ, 1994, p. 30) e pelos europeus de *caminho de São Tomé*, a famosa via terrestre acabou sendo mais um elemento de ressignificação por parte dos europeus. Provavelmente, a ligação entre o caminho e São Tomé se deu de forma tão rápida quanto à ressignificação de Sumé para São Tomé. Basta lembrar que a “Nova Gazeta da Terra do Brasil”, já em 1515, cita a lembrança de São Tomé. Embora não fale do caminho, faz referências às narrativas sobre riquezas interiores. Riquezas que posteriormente inspirariam Aleixo Garcia a realizar sua expedição, na qual utilizou a via (SCHÜLER, 1911, p. 119). O franciscano espanhol Bernardo de Armenta, que escreveu em 1538, também não menciona diretamente o caminho, mas relata a lembrança de São Tomé na região entre a Ilha de Santa Catarina e Assunção (ARMENTA, 1992, p. 155-157). A presença do mito de São Tomé não demorou a ser associada à autoria do caminho que logo começou a ser utilizado pelos viajantes.

Desde o princípio da colonização, o caminho de São Tomé foi amplamente utilizado por espanhóis e portugueses como via de ligação entre o oceano Atlântico e Assunção e também como via de ligação comercial, por vezes clandestina, entre São Paulo de Piratininga na Capitania de São Vicente no Brasil e Assunção no Paraguai. Pelo caminho transitaram importantes figuras da história platina, como, por exemplo, o português Aleixo Garcia (LANGER, 2005, p. 20). Outra personagem de destaque que utilizou uma das rotas do Peabiru foi Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, que caminhou da Ilha de Santa Catarina até Assunção. Na viagem, em 1542, descobriu as Cataratas do Iguaçu (CABEZA DE VACA, 1944; HOLANDA, 1996, p. 127). Eles foram seguidos por outros como o soldado mercenário alemão Ulrich Schmidel, além de Pero Lobo e Francisco Chaves (LANGER, 2005, p. 21). Também foram seguidos por religiosos, como o franciscano Bernardo de Armenta (1992, p. 155-157) e os jesuítas Antonio Ruiz de Montoya e José Cataldino (TORREZ, 1994,

p. 30). Pessoas de menor relevo histórico também utilizaram o caminho em seus deslocamentos (BAÉZ, 1926, p. 39), caracterizando esta via como fundamental para a logística platina dos dois primeiros séculos da colonização. Mesmo em épocas mais avançadas temporalmente, o caminho continuou tendo sua importância. Cita-se como exemplo marcante disso os caminhos tropeiros do sul do Brasil, durante os séculos XVIII e XIX (CHMYZ & SAUNER, 1971, p. 30).

A extensão total do caminho é calculada na atualidade em cerca de três mil quilômetros. Suas trilhas passavam pelos atuais estados brasileiros de São Paulo, Santa Catarina, Paraná e Mato Grosso do Sul e pelos atuais países sul-americanos Paraguai, Bolívia e Peru. Ele teria sido dividido em cinco rotas, sendo a mais importante a que se estendia entre São Vicente e Assunção, passava pelos rios Tibagi e Piquiri no atual estado do Paraná. Uma segunda via partia de São Vicente, chegava ao rio Paranapanema e posteriormente atingia o rio Ivaí. A terceira saía de Cananéia até o Vale do rio Tibagi. Outra rota incluía o interior catarinense, partindo do rio Itapocu até encontrar o ramal paulista. A última passava pelo vale do rio Uruguai (LANGER, 2005, p. 21).

Durante o período colonial, o Peabiru teve grande importância geopolítica, ao que tudo indica os espanhóis transitavam tranquila e rapidamente entre sua colônia e São Vicente, o mesmo faziam os portugueses em direção à Assunção. O considerável rendimento da alfândega de São Vicente, fruto das relações comerciais mantidas com os espanhóis, começou a preocupar o governador Tomé de Souza que temia uma ação militar da colônia espanhola. Em 1553, Tomé de Souza manifestou ao rei sua desconfiança em relação ao caminho. Apesar do medo da ameaça militar, não foi essa a causa que deu autoridade às medidas tomadas. Um episódio de espionagem comercial foi o fato que legitimou o fechamento do caminho. O diplomata Martin de Arue, agindo na Corte portuguesa como informante de Madri, deu conta de que em 1553 um homem de São Vicente teria exibido amostras de prata de boa qualidade. Como essa prata supostamente teria sido coletada nas cercanias de Assunção, Madri tomou medidas para proteger suas possessões. Irritados, os portugueses da Corte de Lisboa autorizaram o seu governador a tomar medidas para o fechamento do caminho, visto como uma ligação perigosa entre as duas colônias (DONATO, 1997, p. 101).

Tomé de Souza proibiu o tráfego em toda a extensão do caminho. Não abriu nem mesmo aos Jesuítas, preferiu a indisposição com Nóbrega

a oferecer uma exceção. Várias são as passagens das cartas jesuíticas em que se observam queixas de Nóbrega e de seus colegas. Estava nos planos de Nóbrega fundar uma missão no Paraguai. Essa interdição dificultou sobremaneira tal iniciativa (LEITE, 1954b, p. 362-363).¹¹

Essas questões demonstram que o Caminho do Peabiru teve grande importância na logística continental dos séculos XVI e XVII. Ele foi testemunha de muitos viajantes, migrantes indígenas, aventureiros e bandeirantes e também por isso, certamente sofreu várias apropriações e ressignificações, principalmente sua atribuição a São Tomé. A atribuição do caminho a São Tomé, assim como no processo análogo relativo às pegadas, provavelmente foi inspirada em narrativas indígenas que creditavam o caminho a algum herói civilizador. Além disso, foi um instrumento no processo de negação de qualquer status superior ou *civilizado* aos indígenas. Creditar o Peabiru ao apóstolo, também era negar a capacidade de construção de tal obra aos indígenas da América, que foram a todo tempo inferiorizados e estigmatizados pela celebre afirmação de que não tinham nem fé, nem lei e nem rei (LEITE, 1954b, p. 252).

Segundo informações do arqueólogo e historiador Johnni Langer (2005, p. 23), a única escavação arqueológica feita por especialistas no caminho do Peabiru, ocorreu em 1970. Naquela ocasião, um grupo de pesquisadores liderados por Igor Chmyz, da Universidade Federal do Paraná (UFPR), trabalhou no município de Campina da Lagoa, no Paraná. Chmyz informa que os primeiros vestígios do caminho foram encontrados naquele município (CHMYZ & SAUNER, 1971, p. 16).

O trabalho da equipe de arqueólogos conseguiu reconstituir um traçado de cerca de 30 quilômetros do caminho. A primeira extremidade estava “[...] orientada para o rio Piquiri, alguns quilômetros abaixo da foz do rio Cantu. A outra aponta para as sedes dos municípios de Campo Mourão e Peabiru” (CHMYZ & SAUNER, 1971, p. 16). Nas áreas em que a agricultura de soja ainda não havia sido implantada e as matas ainda eram mais densas, trechos do caminho eram perfeitamente visíveis. O caminho apresentava as seguintes dimensões: 1,40 m de largura e 0,40 m de profundidade. Não se constatou nenhum tipo de revestimento, o chão era de terra batida, contradizendo assim aos cronistas que descreviam a cobertura com gramíneas. Nos trechos já ocupados pela soja ou outras culturas, não era possível identificar vestígios do caminho (CHMYZ

11 Retomarei esse assunto no último capítulo do livro.

& SAUNER, 1971, p. 16). Atualmente, embora se tenha notícias de pequenos trechos ainda visíveis, a maior parte desses sítios já deve ter sido comprometida, haja vista que a derrubada das matas no estado do Paraná avançou sensivelmente entre as décadas de 1970 e 1990, restando poucas reservas naturais. Ao longo do caminho, foram encontrados espaçadamente diversos sítios arqueológicos, sendo aterros, casas subterrâneas e uma galeria subterrânea (CHMYZ & SAUNER, 1971, p. 16).

Segundo Chmyz, os sítios arqueológicos estudados por ele e sua equipe, incluindo o caminho indígena, nas regiões Oeste e Sudoeste do Paraná estão ligados à chamada tradição *Itararé* (CHMYZ & SAUNER, 1971, p. 20). Trata-se de uma tradição arqueológica ligada ao grupo linguístico Jê. Seriam os antepassados dos Kaingang e Xokleng atuais, os responsáveis pela construção do caminho do Peabiru (CHMYZ, 2004, p. 21). A teoria tem grande importância ao excluir os Guarani enquanto possíveis construtores do caminho.

Diante dos primeiros dados levantados, da ligação inicial à tradição *Itararé*, surgiu um problema a ser respondido. Nas palavras do autor: “[...] Como é que um membro do grupo Jê poderia continuar sua caminhada entrando em território Tupi-Guarani e vice-versa? [...]” (CHMYZ, 2004, p. 22). Devido a essa questão, o autor chegou a colocar em dúvida a possibilidade de atribuição do caminho a algum grupo determinado. O caminho saía do litoral, ocupado pelo grupo linguístico Tupi-Guarani, passava pelo planalto Curitiba e pelo centro do Paraná, territórios historicamente dominados por povos linguisticamente Jê, na margem do rio Paraná entrava novamente em terras Tupi-Guarani (CHMYZ, 2004, p. 22).

Dados mais recentes, com datações até então não publicadas, dão ao autor a certeza de que o caminho foi feito pelos grupos Jê, pois a Tradição *Itararé* é anterior à Tupi-Guarani no atual Paraná. Ou seja, a ocupação indígena encontrada pelos europeus era diferente da configuração do momento em que o caminho foi construído (CHMYZ, 2004, p. 22).

O fato de não terem sido os Guarani os construtores do caminho, não significa que esses não o tenham utilizado, é certo que eles utilizaram o Peabiru com o conjunto de seus ramais. Afinal, isso facilitava em boa medida a locomoção. O fato, por exemplo, de os Guarani terem guiado Aleixo Garcia e Cabeza de Vaca sinaliza que eles conheciam o caminho e ensinaram os europeus a utilizá-lo. É significativo nessa trama que em certa altura da viagem Cabeza de Vaca, acompanhado de seus guias, tenha

saído do tronco do Peabiru. Pesquisas realizadas por Chmyz demonstram que na época de Cabeza de Vaca o local desviado era ocupado pelos Jê, ou seja, os Guarani não podiam seguir pelo caminho sem um inevitável confronto com seus inimigos, por isso o desvio (CHMYZ, 2004, p. 22).

Seguindo as ideias de Chmyz, está claro que os Guarani não foram os construtores do caminho. Apesar disso, eles se serviram dele quando foi possível e conveniente. Ou seja, se apropriaram de um elemento material encontrado no sítio em que se instalaram. Provavelmente dessa apropriação material ramificou-se uma apropriação simbólica na qual o caminho foi atribuído a um herói civilizador, Sumé. Isso cabe muito bem na lógica cosmológica Guarani, da qual tratarei melhor no próximo capítulo. Essa lógica aponta que o herói aparece como um distribuidor de dádivas e disciplinador de comportamentos. Os europeus por sua vez promoveram sua própria ressignificação, transformando o Peabiru em caminho de São Tomé.

Ao longo do tempo, foram cunhadas muitas outras versões explicativas para a origem do caminho, a maioria carente de embasamento. Apesar disso, continuam a ser defendidas por alguns. A mais eminente dessas teses é a que atribui o caminho aos Incas, de modo que eles seriam os construtores da via. Desde o século XIX, prestigiados autores brasileiros defenderam essa ideia, entre eles estão Ladislau Netto, diretor do Museu Nacional, na década de 1870; Antonio Tocantins, o Barão de Capanema; Jaime Cortesão; Augusto Pinto e mais contemporaneamente Hernâni Donato e Luiz Galdino (LANGER, 2005, p. 22-23).

Como parte de um projeto arquitetado pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro para a construção de uma identidade nacional brasileira desvinculada da imagem primitiva do indígena e voltada para a Europa (MOTA, 2006), buscou-se a todo custo encontrar no território nacional vestígios de ocupação humana anterior aos indígenas nacionais. Esses vestígios deviam caracterizar a existência de uma civilização mais desenvolvida do que a dos nativos aqui encontrados pelos europeus. Nessa busca insaciável, os intelectuais do IHGB encontraram escritas fenícias, hebraicas, cidades perdidas e muitos outros vestígios que poderiam provar uma virtual ocupação *civilizada* anterior aos *primitivos* povos indígenas com os quais a nação precisava conviver. Isso ocasionou a criação de diversos mitos arqueológicos pelo Brasil afora (LANGER, 2001).

Nesse contexto, surgiram as teorias de que o território brasileiro sofreu grande influência dos Incas. A Amazônia era vista como a região

sob maior influência, segundo Tocantins, eles teriam fugido dos espanhóis e se refugiado na Ilha de Marajó. Assim a cerâmica arqueológica Marajoara, a mais famosa da América do Sul no século XIX, teria sido fabricada por um grupo mais civilizado do que os *pobres* indígenas nacionais. Nesse momento, surgiram as explicações modernas que sugerem a origem incaica para o caminho do Peabiru, pois os construtores da identidade nacional, assim como os primeiros conquistadores, pensavam que tão grande feito não poderia ter sido realizado por povos *primitivos*. Em 1882, na Exposição Internacional de Paris, o pavilhão antropológico e arqueológico brasileiro recebeu o nome de Pavilhão Inca, caracterizando o ponto máximo dessas teorias (LANGER, 2005, p. 22).

Hernâni Donato é um contemporâneo defensor da teoria incaica, ao que parece o autor chega a essa conclusão por falta de uma opção mais convincente dentro de seu arcabouço de pesquisa. Após descrever a incontestável qualidade das vias incas, por vezes superiores às européias daquele momento, indaga o autor: “Por que não poderiam os executores de tais obras assim magníficas abrir trilha que, mesmo sem o esplendor das rotas imperiais andinas, mas com eficiência de serviço, chegasse desde Cuzco a São Vicente, Cananéia, Santa Catarina?” (DONATO, 1997, p. 72). De acordo com Donato, de Cuzco, coração do império andino, as vias partiam para as quatro direções do continente sul-americano. Dessas, as mais importantes eram mais largas, pavimentadas, protegidas, arborizadas e guarnecidas, estendiam-se de norte a sul. Tal cuidado se devia, principalmente, porque por ali transitava o próprio Inca. Todavia, outras de importância secundária se direcionariam para leste e oeste e tinham qualidade inferior, este talvez fosse o caso do Peabiru (DONATO, 1997, p. 73-74).

O autor concorda com a ideia de que a técnica empregada na construção do caminho não era compatível com a cultura dos povos indígenas brasileiros, corrobora nesse sentido com as ideias de inferioridade cultural do indígena nacional, apresentadas por seus predecessores desde o século XIX.

Em trechos, este piso vegetal, serpenteando pelo continente com uma largura de oito palmos; em outros, lajes tecnicamente (*sic*) aparadas e dispostas. Não se tratava de concepção e realização para o tupi, o tamoio, o guarani, vagantes por aquela imensidade. Tais valores não foram apenas descritos ou imaginados. Podem ser vistos, em certos lugares, ainda hoje, 1997 (DONATO, 1997, p. 84).

Embora estudos mais criteriosos ainda não tenham apresentado respostas totalmente elucidativas sobre o Peabiru, de um modo geral, a tese da origem andina atualmente está bastante debilitada. Segundo Langer, ela é enfraquecida por dois motivos básicos. O primeiro deles é o fato de não existirem vestígios em escavações arqueológicas criteriosas que possam atestar a presença Inca no Brasil. A partir do século XIX dezenas de artefatos foram encontrados pelo Brasil, realmente alguns deles têm inegável origem andina. No entanto, isso não quer dizer que esses materiais foram fabricados no local em que foram localizados e nem que foram trazidos pelos Incas. Conforme os estudos arqueológicos, esses artefatos, como, por exemplo, o machado de cobre, encontrado em Iguape, no estado de São Paulo, adentraram no Brasil já no período pós-conquista, fruto de contatos com europeus ou mesmo entre indígenas de diferentes grupos étnicos. A partir do século XVIII, poderiam ser fruto da atividade de colecionadores. Em alguns casos, as peças atribuídas aos Incas não passavam de fraudes, como a pedra de Urubici ou a máscara de bronze de Guaratuba. Há ainda confusões com artefatos indígenas dos sambaquis, como um ídolo de pedra antropomorfo, oriundo de Iguape.

Langer apresenta também uma nova teoria surgida recentemente, segundo a qual a origem do Peabiru é explicada com a afirmação de que os indígenas teriam construído o caminho com base no *caminho* da Via Lacta. Tal feito estaria ligado à mobilidade Guarani que ficou conhecida na etnologia como a *busca pela terra sem males*¹². Baseando-se no historiador Luiz Galdino, Langer refutou esta Teoria, pois, segundo ele, embora muitos grupos étnicos tivessem ligações com os astros, no caso dos Guarani, essas migrações, que foram marchas rumo ao Atlântico, ocorreram após o início da colonização europeia, logo não se poderia ligá-las à construção do caminho que certamente é da época pré-colonial (LANGER, 2005, p. 23).

A refutação apresentada por Langer pode ser complementada e corrigida no que diz respeito à unidirecionalidade e à limitação do período das migrações, uma vez que estas já ocorriam, em menor escala, no período pré-colonial e em direções diversas. Nesse sentido, cabe acompanhar as ideias de Bartomeu Melià a esse respeito. A cultura Guarani comporta o

12 De acordo com Chamorro, a expressão “terra sem males” já aparece no “Tesoro de la lengua guaraní” de Antonio Ruiz de Montoya. Na etnologia é Nimuendaju quem, em 1914, dá destaque a ela como provável motor das migrações Apapokúva. Alguns anos depois, Métraux recorre a esta hipótese para estudar, os já extintos, Tupinambá (CHAMORRO, 2008, p. 168).

conceito de *tekoha*. *Teko* tem como um dos principais significados: *modo de ser*. Assim sendo, “[...] el *tekoha* es el lugar donde se dan condiciones de posibilidad del modo de ser guaraní [...]” (MELIÀ, 1989, p. 495). A semântica do termo “[...] corre menos por el lado de la producción económica que por el de un modo de producción de cultura [...]” (MELIÀ, 1989, p. 495). Para Melià, o *tekoha* é composto por três espaços: (1) a mata preservada: local reservado para a caça e a pesca; (2) o terreno cultivável; e (3) a casa, bem definida como espaço social e político (MELIÀ, 1989, p. 495). A harmonia e o bom funcionamento desses três espaços designam o *bem* da terra. O Guaraní é um ser amplamente religioso, mas a terra não é vista como um deus. Porém, está repleta de experiências religiosas. Para ele, a terra é o principal fundamento para a manutenção da economia de reciprocidade. Para que a plenitude da vida seja alcançada, a terra deve propiciar a realização de boas festas, ou seja, a terra tem importância vital como espaço cerimonial (MELIÀ, 1989, p. 496-498; 1991, p. 09).

Também é bastante presente o horizonte de instabilidade dessa terra perfeita, qualquer desequilíbrio, seja, ecológico, social, espiritual, ou um cataclismo qualquer traz o *mal* para a terra. Cabe ao líder religioso da comunidade, o *xamá*, identificar o mal. Essa identificação não se dá por uma mera constatação técnica, mas por “[...] un discernimiento donde entran en consideración tanto factores ecológicos, como tensiones y perturbaciones sociales e inquietudes religiosas [...]” (MELIÀ, 1989, p. 502). A partir de então se inicia a busca pela *terra sem males*. Essa busca nem sempre se dá por meio de migrações, pode-se caracterizar de várias maneiras que vão desde a migração real até a busca de um caminho espiritual celebrada ritualmente e praticada com ascetismo (MELIÀ, 1989, p. 501-502). Sob esse ponto de vista, Melià tem um posicionamento marcadamente crítico para com as teorias explicativas que partem do princípio de que a busca pela *terra sem males* é necessariamente caracterizada por um deslocamento físico.

Melià recorda ainda que na verdade são poucas as migrações reais histórica ou etnograficamente documentadas, destacando-se, entre essas, aquelas que caminharam em direção aos Andes e originaram o povo Chiriguano (MELIÀ, 1989, p. 504). Ou seja, quando as migrações de fato ocorreram, elas nem sempre rumaram em direção ao Atlântico (MELIÀ, 1991, p. 73). Métraux, ao tratar da busca pela *terra sem males*, afirma que apesar de predominarem entre os indígenas aqueles que acreditam que sua localização está ao leste, isso não é regra, pois havia vários defensores

da ideia de que a encontrariam rumando ao oeste (MÉTRAUX, 1979, p. 178, 184).

Francisco Noelli, ao se referir à invenção da busca pela *terra sem males*, destaca que os dois primeiros autores que trabalharam com o tema em relação aos povos Tupi-Guarani, Nimuendaju e Métraux, iniciaram um discurso generalizante que influenciou a maioria dos estudos sobre os povos genericamente chamados Guarani. Graciela Chamorro, ao comentar Noelli, destaca que “[...] Noelli comenta que Métraux, ao ‘comprovar cientificamente’ as intuições de Nimuendaju sobre a ‘terra sem males’, acabou inaugurando um mito acadêmico sobre essas indígenas” (CHAMORRO, 2008, p. 168). Para Noelli, não tem fundamento a ligação incondicional entre migrações e *terra sem males*. Suas ideias se fundamentam nos escritos de León Cadogan sobre os Mbyá, para os quais o ingresso na *terra sem males* não se dá com a necessária migração terrena. Arqueologicamente, com base nas ideias de Brochado, o autor defende que as migrações estão mais para um legado presente no imaginário das pessoas do que para um *habitus* dos grupos linguisticamente Tupi-Guarani. Somente em situações críticas é que os Guarani utilizavam a mobilidade espacial como forma de resistência (NOELLI, 1999, p. 141-143; CHAMORRO, 2008, p. 168-171).

Outro aspecto importante a ser ressaltado é o fato de que a organização social Guarani antes das reduções se dava geralmente por pequenos agrupamentos humanos liderados por um *xamã*¹³ (BECKER, 1992, p. 35; MELIÀ, 1989, p. 502). Segundo Melià, os grupos Guarani, apesar de sua relativa unidade linguística e cultural, por vezes eram inimigos e viviam como tal separados (MELIÀ, 1997, p. 18). É muito improvável que a busca pela *terra sem mal* tenha alguma relação com a construção do Peabiru. Isso é dedutível pela complexidade do assunto, com as suas diversas formas de concretização, que nem sempre implicavam em migrações reais. Além disso, tem-se ainda a organização social baseada em pequenos grupos. Esses fatores dificultariam a associação dos esforços necessários para a construção de tão vultosa obra, como parece ter sido o caminho do Peabiru. Para afastar de vez essa teoria, basta recordar que o arqueólogo Igor Chmyz demonstrou que o Peabiru foi construído por

13 Os líderes religiosos indígenas foram genericamente denominados desta forma pelos etnólogos, mas o termo tem origem no tunguz, *saman* e chegou ao meio acadêmico ocidental por meio da Rússia. *Stricto sensu* se refere apenas a um fenômeno religioso da Sibéria e da Ásia Central (ELIADE *Apud* CHAMORRO, 2008, p. 113).

grupos linguisticamente Jê, anteriores aos Guarani na ocupação daquele território (CHMYZ, 2004, p. 22).

1.10 Permanências contemporâneas

Na atualidade ainda existem permanências de cultos a São Tomé associados a vestígios materiais. Farei menções apenas a algumas dessas ocorrências. Sabe-se que um trabalho mais exaustivo a respeito da mística popular que gravita em torno de alguns desses sítios trará resultados mais satisfatórios sobre essas questões contemporâneas. Inicialmente, cito algumas reminiscências que aqui, devido aos limites deste trabalho, não serão abordadas de forma intensa. Por exemplo, na região de São Thomé das Letras no estado de Minas Gerais e no município que antes de sua emancipação era chamado de São Tomé e após recebeu o nome do suposto herói mítico Sumé no estado da Paraíba. Na região de Assunção, capital do Paraguai, fica a cidade de *Yaguarón*, lá existe um morro chamado de *Santo Tomás* (Tomé) onde a mística popular diz haver pegadas do santo. O local dista cerca de cinquenta e cinco quilômetros da capital e fica muito próximo de *Paraguarí* que foi uma estância jesuítica. Nesse local, desenvolvem-se cultos populares ligados a São Tomé¹⁴.

Em sua dissertação, Ana Clélia Barradas Correia (1992) procurou fazer análises a respeito da mística popular construída e alimentada em torno de pegadas na região nordeste do Brasil. Delimitado o espaço a ser pesquisado, a autora foi a campo com o objetivo de localizar vários sítios relacionados a São Tomé, muitos deles não foram encontrados. Ela localizou três locais onde ainda no final da década de 1980 e seguinte se realizavam algum tipo de culto, um deles é diretamente ligado a São Tomé. Isso demonstra que o mito persistiu ao tempo e não deixou de ser apropriado e conseqüentemente ressignificado pela população.

O primeiro sítio do qual Correa tratou está localizado na praia de Piatã, distante aproximadamente vinte quilômetros da cidade de Salvador, Bahia. Neste local, havia, segundo a autora, um grande cruzeiro dedicado ao apóstolo. A cruz contava com uma cobertura de palha e estava à beira-mar, mas longe do alcance das marés. O cruzeiro ficava próximo ao calçadão da Avenida Otávio Mangabeira. Atrás do cruzeiro, na areia,

14 E-mail pessoal de Adelina Pusineri, diretora do Museo Etnográfico “Andrés Barbero” Paraguai, de 25/02/2008.

existiria uma pedra, na qual estariam as gravuras de pegadas humanas. Este local aparece diversas vezes em citações de cronistas e historiadores coloniais (NÓBREGA, 1988, p. 91; LOZANO, 1873, p. 453). De acordo com a descrição, era um local muito popular, onde anualmente se realizava uma festa em louvor a São Tomé. No dia 20 de dezembro de 1990, a autora esteve no local para acompanhar os festejos. Havia uma placa que dava informações sobre o cruzeiro, tal placa afirmava que a tradição da festa se estendia por trezentos e oitenta e oito anos.

Em sua pesquisa de campo, a autora não conseguiu ver a pedra com as pegadas. Localizada à beira-mar, supostamente, ela ficava a maior parte do tempo encoberta pela água ou pela areia. A população oferecia para esse fato várias explicações místicas. Segundo uma delas, a pedra só apareceria de tempos em tempos, mais precisamente de sete em sete anos. De acordo com os informantes, quando isso ocorria rapidamente a notícia se espalhava atraindo grande quantidade de pessoas. Havia ainda quem acreditasse que a pedra aparecia cada vez em um local diferente. Outra versão afirmava que as pegadas é que mudavam de pedra. Embora essa questão da mobilidade das pegadas não fosse consenso entre os participantes, ninguém sabia exatamente onde as pegadas apareciam (CORREIA, 1992, p. 81-82).

A descrição que a autora colheu no local foi a seguinte:

[...] a marca de pé humano, esquerdo, ‘perfeitíssimo’, com o calcanhar para a terra e os dedos para a água, é atribuída ao apóstolo São Tomé. A pata de animal, segundo eles, seria o rastro de um cachorro. As depressões circulares são vistas como marcas do cajado do santo. Faria parte ainda do conjunto uma figura identificada com uma cruz cristã, símbolo da religiosidade do autor das pegadas (CORREIA, 1992, p. 82).

Apesar de ter a possibilidade de realizar uma sondagem para tentar localizar a pedra, a autora sabiamente preferiu não fazer, em respeito ao local turístico da capital baiana e principalmente à religiosidade popular que ali se desenvolvia. Tal atitude poderia ser uma intervenção complicada nessa mística que previa certos espaços de tempo em que por motivos sobrenaturais as pegadas viriam à tona.

Segundo Correia, diz a tradição contemporânea que aquele sítio foi encontrado por um pescador em 1602. Essa descoberta supostamente ocorreu na mesma data em que oficialmente a Igreja comemora o dia de São Tomé. A partir disso os moradores começaram a acreditar que

as pegadas eram de São Tomé e que ele teria passado por ali em tempos imemoriáveis realizando milagres. Para Calasans, citado por Correia:

[...] o culto às pegadas de São Tomé na Bahia, indicaria ‘a influência que a igreja, decerto através dos padres da Companhia de Jesus, teria tido na determinação da data’. Na realidade, as pegadas eram conhecidas pelos jesuítas ainda no século XVI, quando esses realizavam romarias ao local, que inclusive já era chamado de ‘São Tomé’ [...] A data de 21 de dezembro de 1602, ainda de acordo com Calasans, ‘valeria apenas para oficializar o culto popular’ (CORREIA, 1992, p. 83).

Esta referência, citada pela autora, e que não é questionada por ela, é muito vaga de significado. É pouco provável que, em 1602, os jesuítas fossem inventar ou reinventar a tradição de São Tomé, desvinculando-a da tradição indígena. Isso porque durante esse período o mito ainda estava em processo de ressignificação por parte dos jesuítas que, como as fontes demonstram, em momento algum o desvincularam do elemento indígena. É mais provável que tal desvinculação tenha ocorrido bem depois dessa data, e que mesmo assim não tenha tido participação dos jesuítas. Com o passar do tempo, dos séculos, a história transmitida oralmente pode ter sofrido modificações, quem sabe motivadas inclusive por aspectos ideológicos que permearam a sociedade durante seus diferentes momentos históricos. Poderia ter sido, por exemplo, durante o Segundo Reinado, em pleno século XIX, quando se iniciou um movimento de construção da identidade nacional no qual os indígenas passaram para o segundo plano, dada a opção de europeização da identidade nacional, fato que levou à desvalorização de tudo o que estivesse relacionado à cultura indígena (MOTA, 2006). Desvalorização que perdura trazendo, por exemplo, além do preconceito inerente, dificuldades para a conservação e exploração turística de nossos sítios arqueológicos (MORAIS, 2005, p. 99).

Em relação aos festejos, Correia destaca que antes da tarde de 20 de dezembro o local já havia recebido os preparativos iniciais. O cruzeiro tinha sido recentemente pintado na cor azul e branca. Na tarde do dia da festa, o local foi enfeitado com flores de papel colorido, fitas, folhagens e bandeirinhas. Antes de tudo, os populares já haviam pedido donativos aos barraqueiros para financiar as bebidas que regariam a parte *profana* da festa. Após a decoração, ao entardecer, a imagem do santo chegou de carro ao local, conduzida por duas senhoras de setenta e cinco anos que a colocaram sobre uma mesa em frente à cruz. A imagem media cerca de 45

cm, era de madeira, estava em precário estado de conservação. Na mão do santo havia um cajado, que em vários locais, inclusive lá, se identificaram supostas marcas junto às pegadas (CORREIA, 1992, p. 84-85).

Após a chegada das rezadeiras, que vieram em grupo, todos cantavam e tocavam pandeiro. O canto tinha o seguinte refrão: “São Tomé meu amor, o povo da farra chegou” (CORREIA, 1992, p. 85). As participantes, em sua maioria eram mulheres, simples, negras em sua maioria, e moradoras das imediações. Vinham com os cabelos enfeitados com flores e folhagens. Elas levaram flores, toalha e incenso para concluir a decoração do santo. Cerca de quarenta devotos participaram dos festejos. As orações eram cantadas, uma delas seria a seguinte ladainha: “Glorioso São Tomé refúgio dos pecadores rogai por nós que recorremos a vós” (CORREIA, 1992, p. 86). Aos homens eram reservadas apenas atividades aparentemente não religiosas como acender a fogueira e cuidar dos fogos de artifício.

Ao final da parte religiosa da festa, cantaram o hino de nosso senhor do Bonfim. Todos aplaudiram e deram vivas ao santo. Logo em seguida os homens soltaram os fogos que anunciaram o final das rezas (CORREIA, 1992, p. 86).

Ainda segundo a descrição, após o fim das orações, as pessoas teriam se acomodado em banquinhos, formando uma roda, deu-se início ao que a autora chamou de parte “profana” da festa, com uma roda de samba e batidas de facas no fundo de pratos. A participação contemplou a todos os presentes que alegremente festejaram animados pela bebida fartamente distribuída. Correia afirma ter ouvido uma conversa saudosista entre as senhoras mais idosas. Elas recordavam os anos anteriores nos quais a festa era mais bonita e prestigiada (CORREIA, 1992, p. 87-88).

Após o término dos festejos, uma das mulheres levou a imagem para casa e na manhã seguinte a devolveu à igreja. Nas festas contemporâneas, não há a participação oficial da Igreja. O pároco da época não comparecia ao cruzeiro da praia. A celebração do dia 21, data oficial de comemoração do santo, foi simples e rápida, bastante criticada pelas devotas. Segundo uma das informantes, o padre em ocasiões anteriores já havia inclusive dificultado a saída da imagem, possivelmente em represaria à parte *profana* da festa (CORREIA, 1992, p. 88).

Conforme *Dona Badu*, informante de Correia, no passado a organização da festa era diferente, muito mais pomposa. Segundo ela,

havia a celebração de missa campal sobre um grande palanque armado na praia. Havia até o acompanhamento da banda de música do Corpo de Bombeiros. Nos “primeiros tempos”, a procissão era naval. Ao final da celebração, a imagem era conduzida pelos fiéis por terra até a igreja matriz. Não há, de acordo com a autora, ninguém que se recorde da época exata em que supostamente o culto começou a sofrer modificações, com aparente perda de importância no âmbito eclesiástico oficial (CORREIA, 1992, p. 88).

A autora apresentou dois trechos de documentação da primeira metade do século XX, que descrevem a realização da cerimônia. As descrições documentais da festa não eram tão pomposas quanto a feita pela informante acima citada, mas, sem dúvida, apresentam maior esplendor do que a observada por Correia (1992, p. 90).

Segundo a autora, “[...] a partir dos relatos acima comparados entre si e com a observação da festa nos dias atuais, podemos comprovar o enfraquecimento da tradição reclamado pelas ‘rezadeiras’ presentes nos festejos [...]” (CORREIA, 1992, p. 90). É pouco cautelosa uma afirmação direta nesse sentido. É fato que pelas evidências observadas, a festa diminuiu, perdeu adesão, mas em se tratando de uma tradição mística os parâmetros de medida para dizer se ela está mais fortalecida ou enfraquecida não são necessariamente os observados. A importância da significação que isso representa na vida das pessoas que dela participam pode ter maior importância do que o quantitativo de participantes. Tal afirmação da autora seria menos perigosa se a observação etnográfica tivesse sido feita por um período mais longo e não apenas durante o dia da festa. Ao que parece, o dia da festa é apenas o ápice de um processo devocional contínuo. Os critérios são muito subjetivos, isso prejudica a afirmação da autora.

A curta duração de boa parte das observações de campo dos trabalhos etnográficos e etnoarqueológicos é hoje um mal frequente no Brasil, isso às vezes fragiliza alguns trabalhos. Esse problema, de modo geral, não é causado pela *incapacidade* dos pesquisadores, mas principalmente, pelas limitações de financiamento das pesquisas, além da dificuldade que a maioria encontra para se ausentar por períodos longos das instituições em que trabalham, visto que a maioria divide o tempo entre o ensino e a pesquisa. Esses são desafios que as Ciências Humanas precisam enfrentar, pois seu objeto de estudo nem sempre pode ser levado para um laboratório de Universidade.

No caso de Correia, talvez o mais aconselhável e possível não fosse pensar se a tradição estava mais forte ou mais fraca, mas apenas constatar que ela sofreu mudanças ao longo do tempo. A adjetivação, nesse caso, é perigosa. A partir daí, na impossibilidade plena de analisar sua significância em todo o período histórico, teriam sido mais interessantes análises sobre os significados que os eventos têm no presente, questão sobre a qual a autora não se aprofundou. Um estudo mais profundo precisaria ir além da data em que a festa se realizou, expandindo-se aos preparativos, tanto materiais, quanto devocionais ou rituais, que eventualmente poderiam ter significados bem mais complexos do que a festa em si.

No município de Oeiras, que foi a primeira capital do estado do Piauí, há um sítio arqueológico composto por gravuras em formato de pegadas. Lá não há associação direta a São Tomé, mas uma ressignificação que atribui um dos petroglifos a *Deus* e o outro ao *diabo* (CORREIA, 1992, p. 90-103).

No município de Luis Correia, no Piauí, em uma colônia de pescadores de Barrinha, a autora também encontrou algumas gravuras com formato de pés humanos. Ela acredita que algumas dessas gravuras não são frutos da ação humana, mas sim das águas da maré que atritando contra a rocha teriam formado as marcas. Outras três figuras seriam de fato fruto da ação humana.

O que chama mais atenção neste caso é que as pegadas eram atribuídas a Nossa Senhora, uma figura feminina. Segundo a explicação dos informantes, ao fugir de Nazaré com o menino Jesus, montada em um jumento, a virgem teria passado por aquela região e ali parou para descansar. Nessa parada, deixou as marcas de seus pés e as do seu animal. Embora haja essa tradição entre os moradores, não foi identificado nenhum culto. Observa-se que os moradores atuais tratam as marcas mais como curiosidades do que como símbolos místicos. Todavia, segundo alguns, no passado havia algumas senhoras que acendiam velas perto das marcas. Apesar disso, ao que tudo indica o culto não teve grandes proporções numéricas em termos de participantes (CORREIA, 1992, p. 104-107).

O caso da pegada de Deus e do diabo e o da pegada de Nossa Senhora, no Piauí, são exemplos de que as populações humanas frequentemente buscam dar alguma explicação para registros rupestres que encontram em seus locais de assentamento. Como esses moradores não são os autores de tais vestígios, fazem ligações diretas às místicas e credências de sua própria cultura. Esses casos demonstram que esta problemática é

ainda bastante carente de pesquisas mais complexas e exaustivas e que o tema de São Tomé na América persiste, denunciando uma continuidade histórica. Todavia, o mito não é estático, pelo contrário, vem assumindo novos significados, oferecendo respostas adequadas para o seu tempo.

O caminho do Peabiru também não foi esquecido na atualidade. Na década de 1990, surgiram várias iniciativas para a incorporação do caminho em rotas turísticas. Atualmente, é possível encontrar na Internet diversos exemplos de páginas que tratam desse assunto. Mesmo em uma observação geral, pouco aprofundada, pode-se constatar que não há muita preocupação científica por trás disso. A maioria dos textos analisados reproduz explicações míticas a respeito da origem do caminho (SANTA CATARINA, 2007; PAUTA, 1995 p. 06-07; AGENCIA ESTADUAL, 2004; SECRETARIA DE ESTADO, 2007; PREFEITURA, 2007; PICKI-UPAU, 2007).

No estado de Santa Catarina, em um *site* sobre Turismo “A Confraria de São Tomé” apresenta o Projeto do Circuito Turístico Internacional do “Caminho Sagrado de São Tomé”. Este projeto é uma parceria entre a Confraria de São Tomé e o Governo do Estado de Santa Catarina que têm como objetivo mostrar “A verdadeira saga dos Jesuítas, nos moldes do famoso caminho de Santiago de Compostela”. O projeto ligado à Confraria utiliza como base para atração de turistas o aspecto religioso, cultivando a ideia de que o caminho realmente foi aberto por São Tomé. A Confraria de São Tomé “[...] é uma organização não governamental instituída para implantar, promover e zelar por qualquer iniciativa cultural, artística ou turística que leve o nome do Santo Apóstolo de Cristo no mundo e zelar pelos bens materiais e imateriais”. Apesar de ter nominalmente atribuições amplas, ela “[...] foi criada principalmente para administrar as obras de implantação de um circuito turístico denominado ‘Caminho Sagrado de São Tomé’ com início na cidade de Garuva - SC” (O CAMINHO SAGRADO, 2007).

Nenhum dos projetos turísticos que pude analisar noticiou alguma preocupação com uma pesquisa arqueológica sistemática e séria sobre o assunto. A maioria utiliza explicações míticas para atrair seus visitantes. Na atualidade, é cada vez mais urgente a criação de novas oportunidades de geração de rendas. Nesse contexto, o patrimônio arqueológico entendido como bem de natureza especial e de uso comum ao povo brasileiro pode ser incluído nas expectativas de geração de rendas oriundas da atividade turística (MORAIS, 2004, p. 98). O *turismo arqueológico* é uma tendência

mundial como parte do chamado *turismo cultural*. O Brasil possui um grande potencial a ser explorado. Uma pesquisa do Ministério do Turismo, divulgada em 2006, revelou que o turismo cultural está em terceiro lugar na preferência do brasileiro, perdendo apenas para o ecoturismo e o turismo de aventura (CAVALCANTI & VELOSO, 2007, p. 156). Apesar disso, ao contrário do que acontece, por exemplo, no México, Peru e Egito, no Brasil esse potencial ainda é muito pouco explorado. Funari destaca que nos falta uma política cultural que envolva a população, que faça com que o patrimônio arqueológico, incluindo sítios pré-históricos e históricos, urbanos ou não, adquiram sentido para as populações locais. Há certa alienação da população em relação ao patrimônio arqueológico, especialmente ao pré-histórico, isso provavelmente se deva ao desprezo em relação às populações indígenas, o mesmo se repete com os sítios históricos relacionados aos escravos (FUNARI, 2003, p. 116-117; FUNARI & PINSKI, 2004, p. 10).

Não pode ser papel do turismo arqueológico alimentar ou criar mitos. A melhor opção talvez fosse a exposição de todos os mitos criados em torno do caminho, seguida de uma explicação acadêmica para o assunto. Um turismo realmente *arqueológico* necessariamente precisa ser enriquecido com as explicações interpretativas revestidas do rigor científico que, na maioria das vezes, são oriundas da séria pesquisa acadêmica (CAVALCANTI & VELOSO, 2007, p. 159). Como o patrimônio arqueológico é público, pertencente à União, as políticas municipais de turismo precisam estar sintonizadas às exigências legais estabelecidas pela legislação brasileira para o exercício da arqueologia, fato nem sempre observado. Nesse sentido, é fundamental a existência de uma plataforma acadêmica na elaboração e execução dos projetos (MORAIS, 2005, p. 98-102).

1.11 O Sumé de Varnhagen e a política de integração dos povos indígenas

No século XIX, durante o segundo reinado, as elites nacionais brasileiras buscaram meios para a construção de uma identidade nacional que possibilitasse a consolidação do jovem Estado Nacional. Foram empreendidos vários esforços, por exemplo, do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), no que tange ao universo intelectual.

Em tal contexto, os povos indígenas passaram a ser vistos como *problema* nacional. Diversos intelectuais apresentaram suas propostas para a solução dessa questão. Muitos desses escritos foram publicados pela “Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro”. A intensa ocupação do território nacional pelas populações indígenas foi a principal motivadora de tais preocupações. Primeiramente, havia a preocupação com delimitação das fronteiras nacionais. Também era forte a questão relacionada à posse de terras, visto que os territórios ocupados pelas populações indígenas, de um modo geral, interessavam aos artífices dos poderes locais, que viam neles grandes oportunidades de exploração econômica. Nessa conjuntura, o Estado imperial implantou uma série de medidas indigenistas que visavam *civilizar* e *integrar* os indígenas à sociedade brasileira. Optou-se pela construção de uma identidade nacional branca e européia, na qual não havia espaço para as populações indígenas, de modo que a eles caberia a integração. A construção da pretensa *identidade nacional* foi acompanhada da anulação da diversidade étnica (MOTA, 1998; 2006).

A ordem do dia na política estatal brasileira era a integração dos povos indígenas. A incorporação e a expropriação de suas terras ocupavam lugar importante na pauta da jovem nação. A política indigenista da época não se pautou nas necessidades dos povos indígenas, como se tentava fazer pensar, mas sim nas necessidades da sociedade envolvente. Tal indigenismo favorecia a expansão das grandes propriedades agrárias e a projetos específicos de colonização (MOTA, 1998, p. 150-152).

A relevância do *problema* é caracterizada pelo fato de que quase 20% dos artigos publicados na Revista do IHGB, entre 1839 e 1889, tratavam da questão indígena (MOTA, 2006, p. 125). No interior do IHGB, o debate se desenvolveu em torno de quatro vias de integração do indígena: (1) integração via catequese religiosa, (2) integração via branqueamento das populações indígenas, (3) integração pela guerra e (4) integração pelo trabalho (MOTA, 1998).

Varnhagen era contrário ao projeto catequético. Em sua opinião, os jesuítas, com seu vagaroso método, eram os grandes responsáveis por ainda haverem tantos indígenas “selvagens” vagando pelos sertões, envergonhando a nação e degradando a humanidade (MOTA, 1998, p. 157). Em detrimento às outras proposições existentes e em total contraposição aos catequistas, Francisco Adolfo Varnhagen, o Visconde de Porto Seguro, era defensor ferrenho da superioridade das populações brancas em relação

às indígenas. Caso os indígenas se recusassem a aceitar sua inferioridade e a se integrar espontaneamente na sociedade nacional, ele defendia a integração por meio da força militar. No caso da impossibilidade do estabelecimento de um pacto social com os *selvagens*, ele foi um dos que propuseram o extermínio de populações indígenas (FERREIRA, 2007, p. 69; MOTA, 1998 p. 160-161; OLIVEIRA, 2000, p. 138).

Em sua vasta obra, Varnhagen objetivava legitimar o domínio das elites na construção do Estado Nacional e apresentava as classes subalternas e as etnias reticentes como teimosos que insistiam em não se integrar ao jovem Estado. Seus principais objetivos eram a construção de uma nação branca e européia, a criação de um Estado forte e centralizado e a constituição do homem branco brasileiro, fruto da miscigenação entre as raças existentes (MOTA, 1998, p. 162). Apesar da *crueidade* de Varnhagen, ele não pode ser julgado de maneira anacrônica. É preciso lembrar que no arcabouço teórico da época não há extermínio de *sociedades indígenas*, porque tais sociedades *não existem*. O que há é a *sociedade nacional*, européia, além dela haveria apenas a *selvageria* (CUNHA, 1986, p. 171). Evidente que isso não o torna mais simpático, todavia, relativizar os julgamentos é sempre necessário na História, sob pena de se incorrer no pecado capital chamado anacronismo.

A partir da perspectiva de superioridade da *raça* branca européia e da ideia de que a melhor *solução* para os indígenas era a integração, pacífica ou não, à sociedade nacional, Varnhagen escreveu um texto intitulado “Sumé. Lenda Mytho-Religiosa Americana, Recolhida em outras eras por Um Indio Moranduçura. Agora traduzida e dada à luz com algumas notas por Um Paulista de Sorocaba”, publicado pela primeira vez na Espanha em 1855. Nele, o autor ressignificou o mito do Sumé de forma a fiar suas proposições. Com a justificativa de que os indígenas já teriam recusado a mensagem civilizadora de um enviado divino, ele defendeu sua tese de submissão forçada.

Com base nos cronistas que davam notícias sobre o mito durante os séculos XVI, XVII e XVIII, Varnhagen construiu uma narrativa na qual um fictício narrador indígena apresenta a pregação de *Sumé* e a recusa indígena aos valores divinos. Logicamente, os valores divinos por ele elencados não passam dos valores do mundo ocidental europeu, como, por exemplo, a instituição do matrimônio, a propriedade privada, a residência fixa, o batismo e, principalmente, a adequação à vida em *sociedade civil* (OLIVEIRA, 2000, p. 101).

Vale destacar que ao longo do texto, Varnhagen não denomina o mito como *São Tomé*, mas sim como *Sumé*. Ele faz referência ao santo católico apenas uma vez, quando questiona, “Será Sumé o mesmo apóstolo Thomé, a quem coube também em partilha o anunciar o verbo no Oriente?” (VARNHAGEN, 1855, p. 07-08). O autor narra a trajetória do santo em conformidade com as cartas de Nóbrega e com a “Crônica” de Simão de Vasconcelos, mas mantém certa reserva em denominar o mito como sendo São Tomé. Tal reserva, talvez seja indicativa de uma eventual descrença dele ou da sociedade oitocentista, na proposição de que o santo realmente tivesse passado pela América. É possível que gradualmente o mito tenha perdido parcialmente a credibilidade no meio letrado. No caso de Varnhagen, isso é relativizado, pois na sequência ele afirma “[...] vós ordenastes aos doze escolhidos que fossem por toda a terra [...] e eles por certo vos obedeceram [...]” (VARNHAGEN, 1855, p. 08), depois disso ele continua a narração sem voltar a falar diretamente do apóstolo.

Em linhas gerais, sua narrativa segue na mesma linha daqueles autores que o inspiraram, ou seja, Sumé prega aos indígenas, estes recusam a palavra, reagem contra ele de maneira violenta e então o ser mítico inspirado por Deus retira-se para continuar sua missão em outra área. A diferença é que na narrativa de Varnhagen afloram expressões civilizadoras e a suposta ira de Deus que justificariam seus ideais civilizatórios.

Em uma de suas abordagens aos indígenas, Sumé teria pregado: “Venho ensinar-vos a conhecer o verdadeiro Tupan, e a amal-o, amando a virtude”, diante de suas palavras os indígenas teriam caído em gargalhadas desdenhando da pregação. Uma voz vinda das alturas teria advertido: “Malditos os que escarnecem dos ministros do Senhor [...]”. Após a advertência prosseguiu Sumé: “Ouvide-me [...] que venho ensinar-vos o modo de vos regerdes pelas leis da sociedade civil, e de fazerdes productiva a madre terra, mais fecunda que mil de vossas mulheres” (VARNHAGEN, 1855, p. 10). Nesses trechos, já são perceptíveis as ideias de que o enviado de Deus defendia a *civilização*. Assim, os indígenas por não aceitarem essa *civilização* receberam, em consequência, a irritação de Deus. Desta ira divina, teria vindo o castigo, no caso, a submissão aos brancos europeus.

Em certo ponto, Sumé teria se deparado com um povo que fazia guerra a outro grupo. A causa da guerra seria a repreensão a uma rebelião promovida pelo grupo subjogado, vendo isso ele teria pensado que ali seria ouvido, pois em sua visão, eles eram “[...] respeitadores das instituições da sociedade civil [...]”, prossegue então o narrador,

Porque a sociedade civil não pode subsistir sem a idéa do castigo. Pois as multidões que não temem se desenfream, e se fazem barbaramente arrogantes.

E ás vezes o predomínio da recta razão, que é a suprema lei, constante, immutavel e eterna para os homens, só pode alcançar-se por meio da força.

Porque embora chamem alguns ao homem animal racional, é certo que elle é antes um animal “susceptivel de razão”; e só raciocina bem, quando cultiva com esmero suas faculdades mentaes.

Assim o castigo, e por conseguinte a guerra, muitas vezes servem a melhorar e a purificar as almas; e são os fiadores da ordem e do predomínio da razão.

Os homens na essência vaidosos, invejosos e egoistas, quando não sujeitos pelas leis e suas penas, são para os outros homens mais cruéis do que bestas feras.

Pois só por meio da sociedade podem os mesmos homens chegar a apreciar como virtudes a caridade e a piedade que tanto agradam ao Senhor.

E não duvideis que as leis foram feitas para proveito e segurança dos homens e para a sua felicidade.

Porém todo o que se liga em sociedade a par dos gozos e direitos, contrae obrigações e deveres para com os outros associados (VARNHAGEN, 1855, p. 23-25).

Prosseguindo seu argumento, Varnhagen afirma que a providência divina sujeitou os animais aos homens e da mesma forma desde que criou os homens desiguais em aspectos físicos e intelectuais, os sujeitou uns aos outros. Segundo ele, a desigualdade antes de ser ruim é um predicado indispensável à vida e à conservação do corpo social. A igualdade, desejada por alguns, seria um verdadeiro absurdo encontrada apenas nos silenciosos sepulcros (VARNHAGEN, 1855, p. 26).

E mais, Deus quando permitiu que houvesse neste mundo homens mais fortes, valentes, destros, sábios e prudentes do que outros

[...] desde logo estabeleceu a sujeição destes primeiros. E dotando o homem do instinto de admirar a memoria, os monumentos, e quase a sombra dos heroes, incutiui em seu animo a tendencia de respeitar mais a sua geração que outra sem passado algum, e nos legou a instituição da nobreza e com mais razão a da realeza.

E em verdade vos digo que nunca bemdirão (sic) tanto quanto devem ao Senhor os povos a quem elle brindar com um soberano benefico e justo; e com magistrados rectos e íntegros que afugentem da pátria a desolação e o cahos (VARNHAGEN, 1855, p. 26-27).

Nesse trecho do texto, Varnhagen defendeu o ideal de superioridade dos brancos europeus em relação às outras populações especialmente às indígenas. Também fica explícita sua opinião de que o uso da força bélica, às vezes, é inevitável para a implantação da ordem *civil*. Independente de qualquer coisa, a *civilização* deveria ser imposta por aqueles que já eram *civilizados*. Ao indígena *selvagem* cabia integrar-se à sociedade. Observa-se ainda que na perspectiva do autor os povos indígenas eram privilegiados por terem recebido de Deus um governo *civil* capaz de guiá-los para a reta observância dos valores *civis*.

Findada a suposta guerra que serviu de pano de fundo para o enredo do texto, o povo vencedor teria novamente se fracionado em pequenas “tribos”, entregaram-se aos “[...] antigos vícios e barbárie”. Acreditavam em falsos pajés e ídolos, viviam com várias mulheres, entregavam-se à preguiça e praticavam a antropofagia. Sumé mais uma vez pregava sem que lhe dessem ouvidos, desalentado, segue para outra paragem (VARNHAGEN, 1855, p. 28-31).

Segundo o autor, diante de tanta repulsa, Sumé lamentava a má sorte daquele povo que sofreria com a ira de Deus. Então, trovões e relâmpagos pareciam querer acabar com a ideia de silêncio daqueles homens. Os povos corriam como loucos, guerreavam entre si, não tinham território e nem pátria, suas fronteiras iam somente até ao alcance de suas flechas e aos poucos iam se exterminando mutuamente, até que todos teriam se enfraquecido (VARNHAGEN, 1855, p. 35). Percebe-se bem a visão eurocêntrica negativista do autor em relação à ausência de valores ocidentais, como a propriedade privada e a ideia de pátria, nas sociedades indígenas.

Varnhagen continua e como fechamento diviniza seus valores e ideais *civilizatórios*.

E Sumé sentado sobre uma pedra de granito chorava a sorte do povo condenado, que deveria perecer ou fundir-se em outro povo pela presença de algum conquistador mais forte de espírito e coração e bem quisto do Senhor.

E o afligiam os trabalhos, e as fomes e os grilhões e as mortes que teriam lugar de uma e outra parte para conseguir-se a regeneração que elle agora offerencia pacifica.

Porque uma tal regeneração só haveria de conseguir-se com a lei do Senhor; na qual unicamente podem os homens estar unidos e por conseguinte fortes.

E os míseros que a não seguem, debilitando-se de dia para dia, tem de ceder e de succumbir ante a simples presença dos mais fortes (VARNHAGEN, 1855, p. 35-36).

A notícia de tais percalços teria se espalhado entre os indígenas e esses teriam então fugido do litoral para o sertão. Na fuga, teriam levado grande quantidade de mariscos como suprimento, deixando na costa montes de ostras, nos quais sepultaram os que faleceram durante os preparativos da fuga. Esta era a explicação do autor para o surgimento dos sambaquis¹⁵.

Varnhagen em pleno século XIX se apropriou do mito do *Sumé – São Tomé*, conferindo-lhe um novo sentido, de certo modo similar àquele que os jesuítas o deram, mas por outro lado bastante divergente. Se Varnhagen e jesuítas concordavam com a ideia de que um enviado de Deus já havia pregado a *boa nova* para os indígenas, discordam na ressignificação implementada por cada um deles. Como se verá no capítulo III, os jesuítas se autoproclamaram sucessores do apóstolo, imbuídos da obrigação de continuar a sua obra evangelizadora. Varnhagen, por sua vez, via, no fracasso do pregador divino, portas abertas para a manifestação da ira divina, que se daria pela subjugação promovida pelos brancos europeus em relação aos indígenas. Dessa forma, a integração por meio da força seria divinamente legitimada, de forma que os europeus seriam uma espécie de vingadores divinos.

15 Sítios arqueológicos litorâneos são formados por materiais orgânicos, como conchas de mariscos e ossos de peixes, empilhados ao longo do tempo. Sofrem a ação da intempérie, o que acaba por promover uma fossilização química, pois a chuva deforma as estruturas dos moluscos e dos ossos enterrados. Isso difunde o cálcio por toda a estrutura e petrifica os detritos e ossadas porventura ali existentes. Embora sejam encontrados em outros locais, são mais incidentes no litoral do Atlântico.

II

“Uma nova humanidade”: a inclusão do *outro* na cosmologia cristã

Expostas as principais características do mito de São Tomé na América, suas relações com a cultura material e alguns processos que permitem visualizar rupturas e permanências históricas em relação ao mito, passo a discutir as suas apropriações e ressignificações nos dois primeiros séculos da colonização. O principal objetivo do presente capítulo é expor e problematizar as formas com que os europeus se apropriaram e ressignificaram o mito de São Tomé durante o século XVI e suas principais utilizações no contexto da reelaboração da cosmologia cristã, na qual a América e, principalmente, os povos indígenas do continente foram incluídos. No próximo capítulo, serão abordadas as questões relativas ao século XVII.

2.1 O conceitual mitológico

Este trabalho não tem por objetivo formular ou sintetizar teorias sobre o conceito de *mito*. O objetivo aqui é demonstrar como, em um caso concreto, um determinado mito foi apropriado e ressignificado por atores imersos em realidades sociais historicamente construídas e datadas. Por isso, não concentrarei demasiados esforços em busca de uma definição *correta* ou uma definição cientificamente hegemônica do conceito, pois, como afirma Everaldo Rocha:

[...] o mito é [...] um fenômeno de difícil definição. Por trás dessa palavra pode estar contida toda uma constelação, uma gama versificada de idéias. O mito faz parte daquele conjunto de fenômenos cujo sentido é difuso, pouco nítido, múltiplo. Serve para significar muitas coisas, representar várias idéias, ser usado em diversos contextos (ROCHA, 1991, p. 07).

No mesmo sentido, caminha Mircea Eliade ao falar sobre uma possível definição de mito.

Seria difícil encontrar uma definição do mito que fosse aceita por todos os eruditos e, ao mesmo tempo, acessível aos não especialistas. Por outro lado, será realmente possível encontrar *uma única* definição capaz de cobrir todos os tipos e todas as funções dos mitos, em todas as sociedades arcaicas e tradicionais? O mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares.

A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do 'princípio'. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, por tanto, a narrativa de uma 'criação': ele relata de que modo algo foi produzido e começou a *ser*. O mito fala do que *realmente* ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são Entes Sobrenaturais, eles são reconhecidos, sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos 'primórdios'. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade [...] de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do 'sobrenatural') no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente *fundamenta* o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural (ELIADE, 1991, p. 11).

Neste trabalho, opto por levar em consideração diversas características presentes em alguns autores que definiram tal conceito. Essencialmente, *mito* é a uma narrativa, tipicamente anônima, a respeito de seres sobrenaturais relacionados à origem de alguma prática cultural, instituição, lugar ou grupo social. O *mito* também explica o lugar dos grupos sociais no mundo e sua relação com os outros grupos, bem como os valores culturais por ele assumidos e venerados. Portanto, o *mito* surge e é utilizado pelas sociedades, na maioria das vezes, para explicar o que é racionalmente inexplicável em um dado momento, mas que precisa de alguma forma ser explicado para que o funcionamento da sociedade seja possível dentro da estruturação básica de sua cosmologia e também de seu próprio sistema sociocultural. Ele tem a função de dar explicações simbólicas para fatos concretos ou não. A origem da humanidade e do universo são os principais temas que os mitos explicam, mas não os únicos. Eles têm a função de

estabilizadores sociais e agem como fortalecedores da integração e coesão da sociedade (CHAUI, 2004, p. 23; EDGAR & SEDGWICK, 2003, p. 214; ELIADE, 1991, p. 07-13; ROCHA, 1991, p. 7).

Em síntese, eles explicam as origens de uma enorme gama de ideias que fazem parte da vida social e cultural da humanidade. Explicam ainda a instituição da ordem entre essas ideias (cosmogênese), a origem da sociedade (sociogênese) e o sentido de outros elementos que não estejam necessariamente ligados à origem histórica ou mítica da sociedade (EDGAR & SEDGWICK, 2003, p. 214-216; MITCHELL, S.d, p. 327; DICIONÁRIO, 1986, p. 768-769).

Com frequência, o conceito de *mito* é utilizado como sinônimo de *mentira*. Porém, não é neste sentido que aqui é empregado. *Mito* não é o mesmo que *fabula*, uma vez que os mitos são verdades e são vivos. Evidentemente que se os conceitos de *verdade* e *mentira* fossem aqui discutidos, provavelmente, ter-se-ia mais algumas páginas e nenhuma conclusão. Todavia, a verdade e a vida imputadas ao mito não possuem o sentido *lato senso* que se costuma lhe atribuir, “[...] o mito não é verdadeiro no seu conteúdo manifesto, literal, expresso, dado. No entanto, possui um valor e, mais que isso, uma eficácia na vida social” (ROCHA, 1991, p. 11). Eliade (1991, p. 7) designa o mito como “[...] uma ‘história verdadeira’ e ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo”.

Embora seja uma narrativa, o mito não é uma história qualquer, pois ele “[...] funciona socialmente. Existem bocas para dizê-los e ouvidos para ouvi-los. O mito está aí na vida social, na existência. Sua ‘verdade’, conseqüentemente, deve ser procurada num outro nível, talvez, numa outra lógica” (ROCHA, 1991, p. 10). Para Eliade (1991, p. 08), o mito “[...] fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência [...]”.

Nessa perspectiva, o mito de São Tomé na América será analisado não como uma história fabulosa que para os contemporâneos pode até parecer absurdo, mas como uma *verdade* historicamente datada. *Verdade* uma vez que é assim que foi pensado pelos seus ressignificadores. Mesmo no caso de Montoya, que como se verá, instrumentalizou o mito a favor da obra inaciana, o mito não estava desprovido dessa *realidade*, pois sua instrumentalização só foi possível porque era coerente naquele momento histórico. O mito de São Tomé atuou entre outras coisas como um harmonizador entre as culturas indígenas e a cristã europeia.

Como afirma Karen Armstrong (2005, p. 09) “[...] O mito trata do desconhecido; fala a respeito de algo para o que inicialmente não temos palavras. Portanto, o mito contempla o âmago de um silêncio [...]”.

No caso do objeto em análise, havia inúmeras perguntas. A busca por respostas soava de diferentes formas para indígenas e europeus. Dessa forma, é razoável afirmar que o provável mito indígena do *Sumé* respondia a perguntas, como, por exemplo, a origem de certos vestígios rupestres, caminhos, alimentos, rituais praticados, utilizados ou consumidos pelos indígenas e, talvez, a respeito da origem dos missionários cristãos. Portanto, eles precisavam de uma explicação para que esses questionamentos, com suas devidas respostas, compusessem a sua compreensão sobre a estruturação e o funcionamento do mundo, ou seja, de sua cosmologia.

Já para os europeus cristãos, o mito de São Tomé agiu inicialmente resolvendo duas questões, a manutenção do paradigma monogenista¹⁶ e, principalmente, a da inclusão dos povos indígenas americanos na rota de evangelização apostólica. Isso foi necessário porque, na época, carecia-se de uma resposta à lacuna gerada pela bula papal “*Sublimis Deus*”, de Paulo III, publicada em 1537. Se, por um lado, ela resolvia um anseio dos religiosos confirmando a humanidade dos indígenas, por outro, criava um novo problema. Sendo humanos, por que então teriam ficado de fora da evangelização apostólica inicial ordenada pelo próprio Jesus em seu evangelho? Eis o que diz o evangelho: “[...] Ide pelo mundo inteiro, proclamai o evangelho a todas as criaturas [...]” (A BÍBLIA TEB, 1995, p. 1259, Mc. 16, 15). Assim sendo, o mito respondeu a essa interrogação: os indígenas tinham recebido a evangelização apostólica por meio do apóstolo Tomé. Como o mito de São Tomé foi apropriado e ressignificado será discutido, mais adiante, ainda neste capítulo. Devido a essas duas funções apontadas acima e às quais a personagem *Sumé* ou *São Tomé* inicialmente serviu, é pertinente conceituar os relatos na categoria de mito. Isso porque de uma forma ou de outra eles acabam explicando a origem de sociedades, práticas culturais e de uma realidade social vigente.

Inicialmente, apresento uma reflexão a respeito da origem indígena do mito do *Sumé*. Embora não seja possível apresentar uma conclusão irrefutável, chega-se à conclusão de que é muito provável que tenha havido um mito originariamente indígena que foi associado ao mito cristão de

16 Pensamento defensor da ideia de que a origem de toda a humanidade se deu a partir de ancestrais comuns. Os cristãos defendiam que a humanidade foi criada por Deus, e que todos são descendentes de Adão e Eva (Conf. A BÍBLIA TEB, 1995, p. 12-13, Gen. 2, 5-24).

raiz oriental. Em seguida, discutirei a ressignificação do mito de São Tomé por parte dos europeus de forma a incluir o indígena na cosmologia cristã. Por julgar pertinente à estrutura do trabalho, tratarei no último capítulo do processo intercultural que em tese pode ter servido para que os indígenas incluíssem os cristãos em sua cosmologia, visto que supostamente a vinda dos cristãos estava prevista por um ente mítico.

2.2 Sumé: mito indígena?

Uma das perguntas mais instigantes que surgiram no decorrer desta pesquisa foi a seguinte: Sumé era de fato um autêntico mito indígena ou na verdade uma criação europeia? Apesar das exposições e da análise que farei a seguir, ainda assim não é possível responder a esta questão com total certeza. A impossibilidade de uma posição afirmativa deve-se à escassez de fontes diretas indígenas que tratem desse tema. Embora haja testemunhos indígenas do período colonial sobre diversos temas, a respeito do mito do Sumé, nada foi encontrado. Soma-se a isso o caráter inconclusivo, das fontes europeias, sobre essa matéria, que são, em sua maioria, de origem eclesiástica. Exporei a seguir, a partir das considerações de alguns autores e também de minhas próprias pesquisas, uma possibilidade interpretativa que leva a crer que há grande probabilidade de que tenha havido um mito indígena que foi associado ao Tomé do cristianismo.

2.2.1 Abordagem antropológica

Ao analisar as mitologias de alguns grupos pertencentes à família linguística Tupi-Guarani, percebe-se que existe entre elas e também entre alguns outros grupos, uma ideia que se apresenta como relativamente comum sobre a presença da figura do *herói civilizador* (MÉTRAUX, 1979, p. 12). Evidentemente que, à revelia de Métraux, *apenas* essa semelhança, de maneira geral, não leva a presumir uma suposta unidade cultural e tampouco étnica, entre os diversos grupos.

Embora existam opiniões distintas a essa, Schaden referenda a definição de herói civilizador dada por Van Deursen, estudioso de heróis civilizadores de diversos grupos indígenas da América: “Um herói civilizador é um ente mítico ao qual se atribuem poderes (*sic*) sobrenaturais e que ou desempenhou um papel importante na transformação da terra

depois da criação ou do dilúvio, ou então deu à tribo importantes leis, instituições, bens de cultura” (DEURSEN¹⁷ *apud* SCHADEN, 1959, p.24).

A vantagem dessa fórmula está em sua grande abrangência, pois os mitos classificados como heróis civilizadores são figuras por vezes muito distintas e que variam em relação à forma com que se apresentam e ao papel que desempenham. Outro ponto importante a salientar é que, provavelmente, a categoria *herói civilizador* não é encontrada em nenhuma mitologia indígena, é, antes de tudo, uma invenção conceitual científica (SCHADEN, 1959, p. 24-26).

Tais características correspondem em grande parte àquelas atribuídas pelos cronistas a Sumé. Pode-se, portanto, considerar que existe uma grande possibilidade de que Sumé seja de fato um mito do arcabouço cultural indígena. Apesar de não se ter certeza da existência de um herói com a nomenclatura *Sumé*, é provável que a origem do *São Tomé* americano tenha se dado da associação do mito cristão oriental com alguma narrativa mitológica indígena. Esse processo ocorreu porque os europeus, buscando encontrar uma religião nativa, o fizeram com base em sua própria cultura, ou seja, procurando a si mesmos no outro, e encontrando similitudes com sua própria cultura, traduziram o (s) mito (s) indígena (s) para os padrões cristãos (POMPA, 2003, *passim*).

Mircea Eliade defende que nas ditas “sociedades primitivas”, mas não somente nelas, os rituais e atos humanos obedecem a modelos traçados por seus deuses, heróis civilizadores ou ancestrais míticos. De acordo com essa teoria, os seres humanos repetem de maneira constante aquilo que foi ensinado ou ordenado pelo herói civilizador (ELIADE, 1992, p. 29-30). Tal obediência não se verifica irrestrita nem no *Sumé* dos cronistas e nem entre a maioria dos heróis civilizadores dos Tupinambá e dos Guarani. Quando os heróis fazem alguns tipos de exigências que contrariam a vontade dos integrantes do grupo social, é verificada, nas descrições, certa rebeldia em relação a eles. Essa característica foi utilizada pelos missionários para justificar a rebeldia indígena ante o evangelho, já que teriam recusado a pregação de Sumé (São Tomé) quando este lhes tentou inculcar os hábitos *civilizados* da cristandade. Apresentarei agora as ideias de alguns importantes antropólogos a respeito dos heróis civilizadores dos grupos da família linguística Tupi-Guarani.

17 DEURSEN. A. Van. *Der Heilbringer – Eine ethnologische Studie uber den Heilbringer bei den nordamerikanischen Indianern*. Groningen, 1931.

Na obra “A Religião dos Tupinambás” (1979), o antropólogo suíço, naturalizado americano, Alfred Métraux, com base em relatos coloniais, especialmente no de André Thevet, procurou fazer uma síntese da mitologia Tupinambá. Segundo o autor, para os Tupinambá os seus *civilizadores* correspondem, de forma aproximada, ao papel ocupado pelos deuses naquelas que ele chamou de “sociedades mais adiantadas”. Para os Tupinambá, de forma semelhante ao que ocorre com outras “tribos” sul-americanas, essas entidades possuidoras de poderes superiores aos da média dos feiticeiros eram os artífices do mundo. O que os diferencia do deus ocidental é que os heróis civilizadores se caracterizam mais como transformadores do que como criadores. Isso porque, mesmo quando são apresentados como criadores, sempre sua criação é parcial, sendo a obra completada apenas posteriormente e à custa de diversos incidentes (MÉTRAUX, 1979, p. 01).

Ao menos pela leitura que Métraux fez de André Thevet, observa-se que a mitologia Tupinambá abrigava vários heróis civilizadores. A cada um deles eram atribuídos feitos diferentes. Na tradição de outros povos do mesmo grupo linguístico, normalmente, havia um único herói que respondia por todos os eventos. Essa multiplicidade de heróis do caso Tupinambá, segundo a tese de Métraux, era apenas aparente, fruto de uma “confusão” de Thevet. Nessa linha, é que o antropólogo fez sua análise, na qual defende que a maioria dos heróis descritos era na verdade apenas um (MÉTRAUX, 1979, p. 01).

Baseando-se em “La Cosmographie universelle” de 1558 e nas “Singularitez de la France Antarctique” de 1575 de autoria do franciscano francês André Thevet, Métraux relata que o primeiro dessa suposta série de heróis é *Monan*. Segundo o autor, Thevet inadvertidamente confundiu o herói com o deus cristão ao defini-lo como criador do céu, da terra, dos pássaros e dos animais nela existentes. No entanto, o próprio francês teria demonstrado a diferença entre a divindade cristã e o herói indígena ao destacar que este último não teria sido o criador nem do mar, nem das chuvas, e o oceano e os rios só teriam aparecido após o incêndio do mundo e do dilúvio. Ou seja, a criação supostamente feita pelo herói foi parcial, o que é um traço característico dos heróis civilizadores dos grupos da família linguística Tupi-Guarani por ele analisados (MÉTRAUX, 1979, p. 01-02).

O frade francês conferiu a *Monan* o atributo da imortalidade. Métraux afirma que Thevet inventou essa característica, pois a noção de imortalidade não fazia parte da cultura daquele grupo indígena.

Um segundo herói que aparece nos escritos de Thevet, *Maire-monan*, para Métraux, é na verdade o mesmo que *Monan* e teria sido morto por mãos humanas. Ele argumenta ainda, com base na etnografia moderna de Nimuendaju¹⁸, que, por exemplo, os *Chiapas*, não vêem os demônios criadores do universo e com quem mantêm contato, como seres imortais. Portanto, a imortalidade de *Monan* seria mais um dos blefes de Thevet (MÉTRAUX, 1979, p. 02).

Na opinião de Métraux, apesar de Thevet não afirmar isso em nenhuma parte, está implícito em suas ideias o pensamento de que *Monan* deve ter sido quem criou o homem, uma vez que foi ele quem destruiu a primeira leva humana que habitou a terra, em virtude de culpas desconhecidas. Também teria sido ele quem repovoou a terra, transformando-a drasticamente por meio de incêndios e de inundações (MÉTRAUX, 1979, p. 02).

Ao lado de *Monan* aparece outro herói, chamado de *Maire* pelos Tupinambá, ou seja, *Maire-monan*. De acordo com Thevet, *Maire* designa *transformador*, adjetivo apropriado a quem

[...] deu ordem, de acordo com o seu bel-prazer, a todas as coisas, afeiçoando-as de vários modos e, em seguida, convertendo-as em diversas figuras e formas animais, de pássaros e de peixes, de conformidade com as regiões; até mudando o homem em animal para puni-lo, como bem lhe parecia por sua maldade (THEVET *apud* MÉTRAUX, 1979, p. 2)¹⁹.

Métraux continua a defender que na verdade há um único mito. Para ele, Thevet se embaraça ao tentar distinguir um do outro, atribuindo a ambos, ao longo de seu texto, as mesmas qualidades. Essa imprecisão seria alinhavada colocando *Maire-monan* como parente de *Monan*, no sentido de que este último é quem teria ensinado ao primeiro a arte de transformar. *Maire-monan*, entre os Tupinambá, seria visto como um grande feiticeiro, que vivia retirado, em jejum e rodeado de adeptos. Era julgado como o senhor dos poderes ilimitados, da ciência completa, dos rituais e dos ministérios ritualísticos. Segundo a narrativa, eram dádivas suas diversas práticas sagradas ou mágicas dos Tupinambá. Ele é quem teria ensinado a esses indígenas o hábito da tonsura ou tosquia e da depilação ou retirada dos cabelos, além do achatamento do nariz de recém-nascidos. Ele também

18 “Bruchstücke aus Religion und Uerberlieferung der Sipáia-Indianer” in *Anthropos*, St-Gabriel-Mödling, 1921-1922, XVI-XVII.

19 Thevet, A. *La cosmographie universelle*. Paris, 1757.

teria recomendado que comessem apenas carne de animais ligeiros, em detrimento aos grandes e lentos, pois assim os seres humanos seriam sempre ágeis (MÉTRAUX, 1979, p. 02-03).

Todavia, a principal ação civilizadora do herói teria sido a introdução da agricultura entre os Tupinambá e os ensinamentos sobre a distinção entre os bons e maus vegetais, bem como seus possíveis usos medicinais. Também teria sido ele o responsável pela implantação da organização social dos Tupinambá. Sua atividade ia além, era visto como exímio transformador, uma vez que operando metamorfoses dava origem a novas coisas ou animais (MÉTRAUX, 1979, p. 03).

O Antropólogo se queixa de que Thevet informou pouco sobre as peripécias da vida de *Maire-monan*, todavia, reservou lugar para seu desfecho. *Maire-monan* teria sido convidado para uma festa e sido obrigado a saltar três fogueiras acesas. Obteve sucesso na primeira prova, mas, ao tentar saltar a segunda fogueira, evaporou e foi consumido pelas chamas. Sua cabeça explodiu e produziu o trovão, enquanto as labaredas transformaram-se nos raios. Logo depois o herói-civilizador subiu ao céu e virou estrela, juntamente com outros dois companheiros seus (MÉTRAUX, 1979, p. 04).

Até aqui, só foram reproduzidos os atos de *Maire-monan* que Thevet formalmente atribuiu ao herói. No entanto, na visão defendida por Métraux, os atos de outros três personagens também deveriam ser atribuídos a ele, pois eram oriundos de um mesmo herói civilizador. Entre esses outros três, está *Sommay* ou *Sumé* (o *Sumé*, confundido com São Tomé). Segundo o autor, *Sumé* foi citado apenas incidentalmente no texto de Thevet como “um grande Pajé e Caraíba”, ele seria o pai dos irmãos *Aricoute* e *Tamendonare*, os provocadores do dilúvio. Tal dilúvio teria sido motivado por um desentendimento entre os irmãos e teve como consequência a morte de *Maire-monan*. Dessa explicação, conclui Métraux que os mitos de *Maire-monan* e *Sumé* estão ligados e na verdade são o mesmo, com nomes diferentes, isso porque *Sumé* é quem era o pai dos irmãos e *Maire Monan* morre em virtude de uma punição pelo dilúvio provocado pelos filhos. Além disso, nos testemunhos portugueses os atributos de *Sumé* são os mesmos peculiares a *Maire-monan*. Assim sendo, para Métraux a divisão em dois heróis civilizadores seria um erro de Thevet, percebido pelo próprio franciscano que estabeleceu em sua narrativa uma ligação de parentesco entre os mitos, com o fim de corrigir sua falha (MÉTRAUX, 1979, p. 04).

Maire-atá é o terceiro herói reconhecido em *Maire-monan* e consequentemente em *Sumé*, ele também seria pai de gêmeos míticos. *Maire-atá* teria abandonado a mãe dos gêmeos e fugido para uma localidade próxima a Cabo Frio. Nesse local, ele agia como grande feiticeiro, prevendo o futuro. Segundo Métraux, esse mito possui suas peculiaridades e isso permitiria considerá-lo à parte. Mesmo assim, o autor considera que os textos portugueses sobre *Sumé* fazem dele um sinônimo do mito comum. O personagem mítico *Maire-atá* é outro que também teria laços de parentesco com *Maire-monan* (MÉTRAUX, 1979, p. 04).

Na visão do antropólogo suíço, apenas um dos grandes caraíbas designados por Thevet não podia ser ligado a *Monan*, tal herói era: *Maire-pochy* ou *Maire po-chi*. Ele teria sido expulso da aldeia juntamente com sua esposa. No mato, fizeram grandes roças e tiveram exuberantes colheitas. Em momento de penúria, o herói teria convidado os seus cunhados que de pronto atenderam. Disso resultou o mal para toda a família, incluindo os pais dos parentes, pois eles foram transformados em animais. Tiveram o mesmo destino o velho cacique e sua esposa, que desdenharam dos poderes sobrenaturais de *Maire-pochy* (MÉTRAUX, 1979, p. 05).

A cosmologia dos Tupinambá, narrada por Thevet, é bastante complexa e de certa forma confusa. Métraux é partidário fiel da teoria de que tais mitos na verdade, ao menos em sua maioria, eram apenas um. Para ele, Thevet teria se confundido “[...] fundido, em um só, diferentes mitos ou diferentes versões do mesmo mito, considerando como figuras distintas o mesmo deus cujo nome vem seguido de epítetos vários, ou muda em função das ações a ele atribuídas” (MÉTRAUX, 1979, p. 07).

Em Yves d'Évreux, aparece um grande *Maratá* de Tupã, ou seja, um *enviado de deus*. Este teria ensinado muitas coisas aos indígenas, entre elas o cultivo da mandioca. Todavia, os indígenas não teriam acolhido por completo seus ensinamentos. Diante disso, o herói resolveu ir embora, mas deixou seus ensinamentos escritos em rochedos e as marcas de seus pés, de seu bastão e dos pés dos animais que o acompanhavam. Em seguida, partiu em direção ao oceano para outro país (MÉTRAUX, 1979, p. 07). Essa descrição é muito semelhante àquelas dadas pelos jesuítas a respeito de *Sumé*. Isso é um forte indício de que realmente algum mito indígena pode ter contribuído para o surgimento do *Tomé* americano.

Para defender ainda mais sua posição, Métraux cita as descrições dos jesuítas Simão de Vasconcelos e Manoel da Nóbrega a respeito de

Sumé. Segundo Métraux, o autor anônimo²⁰ da carta “Informações do Brasil”, foi induzido ao erro ao afirmar a existência de dois entes, um deles *Çumé* (São Tomé) e seu companheiro *Maira*. O erro seria ainda maior, pois o jesuíta os colocou em oposição *Çumé* (São Tomé) como representação do bem e *Maira* representação do mal. Esse último seria o companheiro de São Tomé, mal visto pelos indígenas (MÉTRAUX, 1979, p. 08). Nóbrega não é o único a apresentar dois seres em oposição. Léry também faz alusão a dois heróis, um bom e outro mau (LÉRY, 1980, p. 196). Na passagem citada por Métraux, *Maire-monan* tem atitudes más, transformando homens em animais, mas, para o autor, isso se justificaria na medida em que um único herói tem várias faces. Nesse caminho, cada denominação corresponderia a uma forma comportamental do mito.

Hans Staden faz referência a *Maire-humane*, herói a quem os indígenas imitavam na tonsuragem dos cabelos. A partir de uma série de comparações e do levantamento de hipóteses diversas, Métraux define sua posição na existência de um único herói civilizador, ou pelo menos de um herói principal que englobaria as várias denominações que aparecem entre os cronistas. Tamanha diversidade seria fruto de erros e confusões desses autores (MÉTRAUX, 1979, p. 09).

Suas conclusões, embora sejam afirmativas, precisam ser relativizadas, tendo em vista que a sustentação documental por ele utilizada é insuficiente para que se tenha uma postura inflexível a respeito do assunto. É fato que em seu conjunto os diversos mitos realmente compartilham de características similares, quando não idênticas. Todavia, também é fato a existência de diferenças e a complexidade dos sistemas culturais. Esses sistemas complexos, bem podem comportar mitos como os dos heróis civilizadores que tenham características similares, porém com diferenças, sejam maiores ou menores. Essas diferenças são as que aos olhos dos narradores europeus, filtrados pelas lentes do eurocentrismo, podem ter passado despercebidas. Métraux construiu uma tese, por meio da qual, de certa forma, apenas desmontou a narrativa de Thevet sobre a cosmologia Tupinambá.

Os *erros* de Thevet, se é que são erros, são compreensíveis, pois Métraux não percebeu que o texto de Thevet não é um trabalho de etnografia aos moldes modernos. As fontes documentais coloniais, eclesiásticas ou não, por mais que tragam dados etnográficos, devem

20 Conforme Serafim Leite (1954, p. 145-154), trata-se do Pe. Manoel da Nóbrega.

sofrer a crítica tradicional do fazer historiográfico. Deve-se ter em vista que elas foram escritas em contextos próprios, com demandas próprias e para destinatários específicos. Por mais que a maioria dos autores fosse de origem europeia, assim como os indígenas, eles não compunham um bloco cultural monolítico. Cada um tinha sua origem em um microcosmo diferente. Esses aspectos precisam ser levados em conta antes de se valer de seus dados como se fossem *verdades* inquestionáveis. Apesar disso, a voz dos povos indígenas aparece nas entrelinhas e faz destas fontes um ambiente fértil principalmente quando se aborda a perspectiva do encontro (MONTERO, 2006, p. 12-13). Isso corrobora com a ideia de Ginzburg, quando afirma que a subjetividade não torna uma fonte inutilizável. Dizer o contrário seria o mesmo que afirmar que nenhuma fonte é digna de crédito, pois nem mesmo um inventário é completamente objetivo (GINZBURG, 1987, p. 21-22).

Além de reduzir a eventual multiplicidade de heróis civilizadores dos Tupinambá, Métraux também tenta construir a unidade cultural Tupi-Guarani. Ele faz isso por meio de comparações de dados da mitologia Tupinambá com a etnografia moderna dos Guarani. Em decorrência desses procedimentos, seu trabalho é criticado por Cristina Pompa. Segundo a autora, a busca de semelhanças e a unidade cultural levou-o à negligência em relação às diferenças, que são reveladoras dos diferentes níveis de impacto colonial (evangelização, epidemias, escravidão etc.) nas diferentes épocas e regiões junto a diversos grupos (POMPA, 2003, p. 105).

Poder-se-ia dizer que, ao não levar em conta em suas análises o fenômeno da etnicidade, Métraux foi um dos criadores de um Tupinambá *genérico*. Evidentemente que essas observações, embora pertinentes, não retiram todo o valor de sua obra, já consagrada como clássico da etnologia sul-americana. Ela foi escrita em um momento específico da história (1928) em que as preocupações de rigor acadêmico eram outras, deve, portanto ser lida como uma obra datada. Além disso, devem-se reconhecer os méritos do autor que escreveu o trabalho com apenas vinte e três anos de idade.

Sendo um ou vários os heróis civilizadores dos Tupinambá, o que mais interessa para este trabalho é que de fato existe uma concordância entre autores coloniais, o que fortalece a possibilidade de que *Sumé* (mesmo que o nome não seja este) de fato tenha sido um herói civilizador presente na cultura indígena sul-americana. A seguir, exporei algumas observações de etnólogos modernos a respeito dos heróis civilizadores

dos grupos chamados de Guarani. Tais mitos, como se verá, apresentam algumas semelhanças em relação aos mitos dos Tupinambá.

A primeira grande obra de Curt Nimuendaju, editada pela primeira vez em 1914, foi “Os mitos de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapokuva Guarani²¹”. Apapokuva (homens de arco longo) não era a autodenominação do grupo estudado. Trata-se de uma denominação que Nimuendaju atribuiu aos Guarani do extremo sul do atual Mato Grosso do Sul, com a finalidade de distingui-los de outros grupos da mesma família (NIMUENDAJU, 1978, p. 30).

Em sua obra, o autor trata de aspectos linguísticos, religiosos, mitológicos, cataclismológicos e sobre a busca pela *terra sem mal*. Focarei, de maneira especial, na descrição dos principais heróis civilizadores dos Apapokuva.

Ñanderuvusú (nosso grande pai) é a primeira personagem dessa mitologia. Apresenta um caráter divino e criador, manifesta-se somente à noite com uma forte luz em seu peito. Deu início à terra, que está sobre um suporte em forma de cruz, *kurusu*, sem o qual, conforme relatos Kaiowá, a terra seria destruída. *Ñanderuvusú* também dotou a terra de água. Ao seu lado há um auxiliar, *Ñanderú-Mbaekuaá* (nosso pai, o conhecedor das coisas). A inferioridade deste, em força e importância, perante *Ñanderuvusú*, é atestada pela posição que ocupou na criação da mulher.

[...] ‘¡encontremos una mujer!’, requiere el criador y ‘Mbaekuaá’ no sabe responder más que con una nueva pregunta: ‘¿cómo encontrar una mujer?’. ‘¡En la vasija!’, decide Ñanderuvusú. Hace una vasija, la tapa y después de un rato le pide a Ñanderú-Mbaekuaá que vaya a ver. Este encuentra una mujer y la trae consigo [...] (NIMUENDAJU, 1978, p. 68).

A partir de então já havia três personagens sobre a terra, os dois já citados e a mulher *Ñandesý* (nossa mãe). De início, ela não tinha nenhum caráter divino, de modo que era totalmente terrena. *Mbaekuaá* a deflorou, por ordem de *Ñanderuvusú*, no entanto, ela era esposa dos dois e sempre que um estava ocupado com o ato criador ela estava com o outro. Apesar de dividirem a mesma esposa, cada um desejava ter seu próprio filho, por isso ela engravidou de gêmeos (NIMUENDAJU, 1978, p. 68).

Desse ponto em diante *Ñanderú-Mbaekuaá* desaparece da narrativa indígena, não se sabe qual foi seu fim. Ao que parece, ele

21 Aqui traduzido.

teve papel secundário na criação, de forma que as coisas fundamentais foram criadas por *Ñanderuvusú*. Este último teria ficado sozinho com a mulher. Todavia, esta convivência foi curta. Segundo a narrativa, *Ñanderuvusú* construiu sua casa no centro da terra e nas redondezas fez sua chácara. Ele trabalhava semeando milho e na medida em que ia trabalhando as plantas brotavam e aparecia o milho verde. Ao voltar para a casa, *Ñanderuvusú* ordenou a *Ñandesý*, que fosse buscar milho na roça. Esta injuriada e irritada, por não acreditar ser possível já haver fruto, lhe respondeu com malícia afirmando que estava grávida apenas de *Mbaekuaá* (NIMUENDAJU, 1978, p. 68-69).

Ñanderuvusú teria então agido como um “legítimo Guarani”, sem nada reclamar esperou a mulher partir para a roça, pegou então seu adorno de plumas, seu *mbaraká* (chocalho ritual) e a cruz e partiu para nunca mais voltar, de maneira duradoura, para a terra. Onde bifurca o caminho que conduz ao céu e para a morada do primeiro jaguar, teria plantado a cruz, de modo que seus braços fecham o caminho de sua morada e abrem o do jaguar. Outra versão do mito diz que ele fechou o caminho do céu com duas plumas de papagaio em forma de cruz de Santo André (NIMUENDAJU, 1978, p. 69).

A mulher abandonada, querendo seguir ao marido, foi devorada pelo jaguar. Seus filhos, no entanto, salvaram-se milagrosamente, e foram criados pelos jaguares. *Ñanderykey*, o filho de *Ñanderuvusú* se esforçou, de maneira vã, para reconstituir sua mãe a partir dos restos encontrados. É seu pai quem a fez forte novamente e a levou para viver até hoje ao leste, no além mar, na *terra sem mal* (NIMUENDAJU, 1978, p. 69).

Ñanderykey consegue encontrar seu pai que a seu pedido lhe confiou suas armas e talismãs e o cuidado da terra. *Ñanderuvusú* se retirou então para as mais remotas paragens. Neste ato, *Ñanderuvusú* entregou o governo do mundo ao seu filho. Apesar disso, se já não é ele quem governa no mundo, é, todavia, assim como foi o criador, aquele quem destruirá a terra. A destruição da terra depende de uma única palavra sua (NIMUENDAJU, 1978, p. 69-70).

O outro filho de *Ñandesý* é *Tyvýry*, cujo pai é *Mbaekuaá*. Assim como seu pai, este gêmeo ocupa posição secundária na mitologia deste grupo Guarani. Além das personagens já apresentadas, a mitologia Apapokuva conta com *Tupã*. Este seria o filho mais novo de *Ñandesý* e *Ñanderuvusú*, concebido após a reconstituição da mulher e sua instalação junto à morada de *Ñanderuvusú*. *Tupã* não tem ligações com nenhuma

outra personagem da mitologia, além de sua mãe. Ele é o filho preferido dela, mas ocupa posição secundária nesse universo mitológico. Assim, Nimuendaju conclui que foi preciso muita imaginação para ligar o *Tupã* dos Apapokuva ao deus cristão, como foi feito por boa parte dos missionários (NIMUENDAJU, 1978, p. 74-75).

Em linhas gerais, pode-se dizer que as personagens mais importantes da mitologia Apapokuva são *Ñanderuvusú*, como criador, e *Ñanderykey*, que recebe do pai o poder de governar o mundo. É ele quem ocupa a posição de herói civilizador. Entre os feitos de *Ñanderykey*, citados por Nimuendaju, está a criação de algumas frutas silvestres. Além disso, para agradecer ao gambá, que amamentou seu irmão, ele concedeu-lhe a prerrogativa de parir sem dor e de carregar comodamente seus filhotes em uma bolsa. Ele também é o responsável pela criação do fogo e de alguns animais perigosos como as serpentes e vespas. Em retribuição ao fato de terem lhe contado qual a real circunstância da morte de sua mãe, o herói cura o pássaro *yakú* e concede ao papagaio o poder de imitar todas as línguas humanas. Os gêmeos, notadamente *Ñanderykey*, também têm o poder de ressuscitar aos outros com um assopro. Ele manifesta seu lado bom ao cuidar do irmão desamparado e sua ira ao aniquilar os jaguares que mataram sua mãe (NIMUENDAJU, 1978, p. 70-81).

Além desses entes míticos, a mitologia Apapokuva, registrada por Nimuendaju, comportava alguns demônios e a reverência a alguns seres históricos que já haviam morrido, em especial aos *paie* antigos. Nesses aspectos, não vou me aprofundar, pois o foco elementar de meu interesse está nos heróis civilizadores. Nimuendaju destaca que ao menos em alguns pontos há semelhanças entre a mitologia dos Apapokuva e a de outros grupos linguisticamente Tupi-Guarani. Em especial, o autor se refere à série de heróis civilizadores com ligações genealógicas que, entre os Apapokuva, corresponderia na primeira geração a *Ñanderuvusú* e *Ñanderú Mbaekuaá* e na segunda por *Ñanderykey* e *Tyvýry*. Eles poderiam ser comparados com os mitos dos Tupinambá da linhagem de *Monan* (Nimuendaju, 1978, p. 130). Embora sinalize a relativa unidade cultural Tupi-Guarani, as conclusões de Nimuendaju não caminham na direção do desprezo das diferenças existentes e nem no sentido de eliminação de fronteiras étnicas, que como é sabido não se estabelecem apenas por diferenças ou semelhanças culturais (BARTH, 2000).

Egon Schaden (1959; 1998) também atestou a presença dos heróis civilizadores entre os Guarani modernos. O autor destaca que embora

tenha sido *Ñanderuvusú* o criador, coube aos gêmeos “[...] a formação ou elaboração dos pormenores; as ações dos gêmeos têm relação mais imediata com a vida e o destino dos homens” (SCHADEN, 1959, p. 120). Para Schaden, a categoria de herói é peculiar àquele que age pondo ordem no mundo, organizando a vida social e não na criação do cosmo. Em seu sentido mais amplo, cabe ao deus a tarefa criadora (criação do mundo, da humanidade etc.) e aos heróis a função disciplinadora e organizadora, o herói atua no cotidiano, solucionando os problemas menores (1959, p. 123).

Na visão do autor, *Ñanderykey* ocupa a posição central nas representações religiosas e rituais dos Apapokuva. Ao contrário de seu pai, que só voltará para decretar o fim da terra, o herói age nas questões que afligem diretamente à humanidade. Entre os *Ñandeva*, por exemplo, reza-se a *Ñanderykey* para afastar as almas más ou *anguêry* (SCHADEN, 1998, p. 141). Ele é visto como aquele que dá abrigo e cuida do povo, está diretamente ligado à busca pela *terra sem mal*, que, supostamente, é sua morada (SCHADEN, 1959, p. 124).

Há de fato uma grande quantidade de heróis civilizadores, tanto entre os Tupinambá coloniais, quanto entre os Guaraní modernos. É possível que *Sumé* tenha sido um desses heróis do grupo *a* ou do *b*, ou mesmo de ambos, e que tenha sido interpretado de forma *equivocada* pelos europeus. Essa é uma possibilidade, pois com tamanha diversidade étnica e cultural, certamente a existência de uma série de mitos semelhantes pode ter favorecido a *invenção* de um que sintetizasse as principais características de todos. Isso porque algumas dessas características tinham caráter *civilizador*, fato que provocou forte identificação entre os missionários e os heróis indígenas. Tendo em vista que antes de evangelizar os indígenas, na visão dos missionários, era preciso humanizá-los, isso se daria por meio da *civilização*, entendida como a imposição do seu próprio modo de vida ao outro (POMPA, 2003, p. 70).

Essa síntese de vários mitos em um, como defendeu Métraux e outros, inclusive contemporâneos, é problemática, conforme a já exposta crítica de Cristina Pompa. Antes dela, Schaden já alertava para o problema. Tanto a origem, quanto o significado e a função do mito só podem ser compreendidos no interior da configuração cultural em que nasceram ou estão integrados. Além disso, um mito pode nascer em uma dada cultura e ser transmitido para outra, guardando semelhanças, mas não necessariamente significados e funções que lhes eram próprios na origem (SCHADEN, 1959, p. 10-11).

2.2.2 A abordagem historiográfica

Em alguns momentos, a historiografia tentou dar respostas a respeito do mito do *Sumé*. Apresentarei agora o pensamento de alguns desses autores, procurando demonstrar suas potencialidades e fragilidades. No livro “Visão do Paraíso”, especificamente no capítulo “Um mito luso-brasileiro”, Sergio Buarque de Holanda (1996) não foi e nem pretendeu ser conclusivo a respeito da origem do mito. Ele teceu apenas algumas especulações sobre o possível mito indígena.

Primeiramente, baseado na grande quantidade de referências encontradas nos cronistas, o autor destacou que é digna de crédito a ideia de que os indígenas americanos não eram alheios à existência de pegadas ou de marcas parecidas com pegadas, pois “[...] aos europeus recém-vindos tratavam logo os naturais de mostrar essas impressões, encontradas em várias partes da costa [...]” (HOLANDA, 1996, p. 111). Pelo que já foi apresentado até aqui, isso de fato é inquestionável.

Mais adiante, Holanda volta a especular fazendo a seguinte afirmação:

Parece de qualquer modo evidente que muitos pormenores dessa espécie de hagiografia do São Tomé Brasileiro se deveram sobretudo à colaboração dos missionários católicos, **de modo que se incrustaram, afinal tradições cristãs em crenças originárias dos primitivos moradores da terra.** Que a presença das pegadas nas pedras se tivesse associado, entre estes, e já antes do advento do homem branco, **à passagem de algum herói civilizador**, é admissível quando se tenha em conta a circunstância de semelhante associação de achar disseminada entre inúmeras populações primitivas, em todos os lugares do mundo. E é de compreender-se, por outro lado, que entre missionários e catequistas essa tendência pudesse amparar o esforço de conversão do gentio à religião cristã (HOLANDA, 1996, p. 113) (Destques meus).

Destacando os trechos em negrito, percebe-se que Holanda deixa claro que acreditava na existência de crenças anteriores e que essas crenças sofreram alguma ação que tratou de cristianizá-las. A cristianização ocorreu por meio da ligação dos mitos aqui encontrados com as crenças que os cristãos traziam a respeito da evangelização de São Tomé no Oriente. Cabe destacar que, para o referido historiador, parece não haver um único mito, mas provavelmente vários que em locais diferentes receberam alguma influência cristã e acabaram transformados em São Tomé para os cristãos (HOLANDA, 1996, p. 108-129).

Entre 1538 e 1546, o franciscano Frei Bernardo de Armenta trabalhou em uma das primeiras missões itinerantes da região platina. Seu trabalho compreendeu a região entre a Ilha de Santa Catarina e Assunção, incluindo o Guairá. Baseado nessa atuação missionária, Holanda cogita a ideia de que este missionário, juntamente com seu companheiro, o Frei Alonso Lebron, teriam avivado com suas ações o possível mito indígena de *Sumé*. Assim sendo, um fato histórico teria inspirado os indígenas a atribuírem algumas qualidades cristãs a um mito primitivo de origem nativa.

Justificando sua ideia, o autor destaca que os indígenas censuravam ao Frei Alonso de Lebron, pois ele, juntamente com Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, era acusado de “[...] encerrar em sua casa mais de trinta índias dos doze aos vinte anos de idade [...]” (HOLANDA, 1996, p. 127). Já o Frei Armenta seria bem visto pelos indígenas, os quais supostamente atribuíam a ele a identificação mítica de *Pay Zumé*. Com isso, Holanda liga historicamente os atos de Armenta à lembrança mítica que supostamente se criou entre os indígenas a respeito de *Zumé* e a Lebron à lembrança criada em torno do companheiro de *Zumé*, que era mal visto. Cabe aqui alguma ressalva, pois o próprio *Zumé* ou *Sumé* nem sempre foi bem quisto pelos indígenas. Além disso, em um documento escrito pelo próprio Armenta, no primeiro ano de sua missão, o frei já mencionava a lembrança da evangelização do apóstolo Tomé, sendo improvável que ele próprio tenha sido o motivador desse mito.

[...] otra mayor maravilla, y es que habrá cuatro años que se levantó un indio, que em más de doscientas lenguas habló por espíritu de profecía, diciendo que vendrían presto verdaderos cristianos, hermanos de Santo Tomé, a los baptizar. Y mandaba que no hiciesen mal a algún cristiano, mas que les hiciesen mucho bien. Y tanto era el bien que hacían, que de los hombres que escaparon huyendo del desbarato del Río de la Plata, supe que le barrían el camino por do pasasen, y caminando, los mandaban poner debajo de un árbol, hechas enramadas a do descansasen, y les ofrecían muchas cosas de comer y muchos plumajes, y se tenían por bienaventurados los indios que los tenían en sus buhíos o chozas. Y llamábase este indio Etiguara, el cual ordenó muchos cantares que ahora los indios cantan, en que hallo manda que se guarden los mandamientos de Dios [...] (ARMENTA, [1538] 1992, p.155-156).

A partir desse trecho da carta de Armenta, e também da “Nova Gazeta da Terra do Brasil” (1515), pode-se concluir que a ideia de que

São Tomé esteve na América já existia antes mesmo da chegada do missionário, inclusive apresentando uma ideia profética a respeito da vinda dos religiosos (esta ideia foi marcadamente explorada no século seguinte, especialmente entre os missionários jesuítas do Guairá). É, portanto, inconsistente a defesa da tese de que os fatos históricos ligados a Armenta é que avivaram o mito. Apesar disso, não se exclui a possibilidade de que algum evento histórico, provavelmente um pouco anterior ao início da conquista e colonização oficiais, tenha realmente avivado esses possíveis mitos indígenas.

Outro estudioso que recentemente escreveu a respeito do mito do *Sumé / São Tomé* foi Hernâni Donato, cuja obra é intitulada “Sumé e Peabiru: mistérios maiores do século da descoberta” (1997). Esta obra é limitada em relação ao cumprimento de alguns padrões acadêmicos. Em alguns momentos, por exemplo, não se visualiza o rigor documental desejável em uma pesquisa histórica.

Para Donato, um fato é claro: muito tempo antes da chegada dos europeus, *Sumé* já existia e fazia parte das culturas ameríndias. Isso fica implícito em algumas partes de seu trabalho, destacando-se, por exemplo, o início de seu texto:

Em São Vicente, 1501, a surpresa. A exceção. Vestida de mistério, galgando a Serra do Mar, oferecia-se ao europeu estrada definida, antiga, visivelmente utilizada. Oito palmos de largura, mergulhando nas distâncias interioranas. Os que, no amanhecer do Brasil, viram o primeiro trecho, reconhecendo-a à altura das melhores de Portugal, admirados, perguntaram:

- Que é isto? Quem realizou este trabalho?

- Peabiru! – respondeu o brasílico.

[...]

- E quem abriu este caminho tão longo e bem feito?

- Pay Sumé.

Foi tudo o que soube explicar: Pay Sumé. Sumé – São Tomé? (DONATO, 1997, 13-14).

Sem que se leve em consideração a fragilidade histórica do texto, pois não tem embasamento em nenhuma fonte confiável, especialmente para o ano de 1501, verifica-se aqui que o tratamento dado pelo autor ao mito de *Sumé* é a de sua existência pré-cristã.

Segundo Donato, *Sumé* é um nome que na verdade expressa todos os mitos ameríndios que previam de alguma forma o retorno de um deus ou herói civilizador. Para o autor, este mito do *Sumé* é “[...] o mais sensível

traço de ligação entre povos e regiões do Novo Mundo [...]” (DONATO, 1997, p. 26). Assim sendo, para Donato (1997, p. 27-28) os mitos do grande sacerdote *Tulá, Quetzalcoatl, Sommay, Maira, Manco Capac, Zemi, Zamna* ou *Zamima, Kukulcan, Bochica, Viracoucha* e *Maire humane* são, na verdade, o mesmo mito: o de *Sumé*, que antes dos cristãos teria de alguma forma atuado *civilizando* os indígenas americanos. Uma generalização nessas proporções é bastante problemática, ainda mais quando não embasada em fontes confiáveis, atitude que o autor não apresenta, retirando assim qualquer credibilidade científica de seu trabalho.

Além de o mito possuir diversas variações de nome, para Donato (1997, p. 59-60), que defende a existência histórica de Sumé, não se tratava apenas de uma pessoa, mas de várias. Todas essas teriam realizado ações muito parecidas entre os povos indígenas americanos e por isso suscitado esses mitos entre eles. Mitos que na essência eram um só. Em outro trabalho, o autor deixa esta sua opinião bem mais explícita e vai além ao explicar a origem das pessoas que iniciaram o mito. Em suas próprias palavras:

Depois de muito estudo, estou convencido de que esse Sumé, que não foi um único indivíduo, na verdade representou um grupo de monges escandinavos que em meados do século XII deixaram seu bispado na Islândia, passando-se para a América. Terão sido os primeiros sacerdotes a falar do cristianismo em nosso continente. Segue-se hoje a orientação de que da Islândia teriam passado para a América do Norte; daí para a Central o Caribe; do Caribe para o nosso Maranhão e daqui para o interior continental. Curioso observar que a mítica indígena, bem assim a crônica colonial central e sul-americanas, coincidem em relação ao Sumé e a estes personagens ainda misteriosos (DONATO, 2001, p. 373).

Essa hipótese é vazia de provas e evidências que a sustentem. Mesmo em uma análise superficial, poder-se-ia questioná-la. Seria possível um homem viver tempo o bastante para tornar-se monge, incluindo as formações e preparações necessárias, e após isso ele ainda teria que percorrer a pé todo o caminho entre a Islândia e a América? Ainda teria que se considerar que seriam necessárias longas paradas em cada grupo indígena para que o evangelho fosse pregado, compreendido e assimilado, preservando assim, ainda no século XVI, lembranças dessas palavras. Apesar da fragilidade dessa hipótese, o autor não destoa de Sergio Buarque de Holanda quando defende uma causa histórica pré-colonial para as

coincidência que os colonizadores supostamente encontraram em Sumé, as quais facilitaram a ligação dele ao São Tomé católico.

Cristina Pompa (2003, p. 51, 56 e p. 187-190) também faz referências a *Sumé*. Como sua obra é mais ampla que as demais e possui objetivos distintos, não há uma parte destinada apenas ao mito. Ele é analisado no conjunto da obra. Com base nos escritos de Thevet, Pompa vê em Sumé um herói civilizador Tupinambá profundamente ligado à cosmologia e à cosmogonia (entendimento sobre a formação do mundo e da humanidade) indígena.

A partir de minhas pesquisas, com base nos relatos dos diversos cronistas e na produção epistolar jesuítica (MONTROYA, 1985; NÓBREGA, 1988; VASCONCELOS, 1977; LEITE, 1954a; 1954b), é possível concordar com Sergio Buarque de Holanda e Hernâni Donato, no sentido de que é possível que tenha havido um ou mais mitos pré-coloniais que podem ter inspirado a transposição do mito São Tomé para o Ocidente. Isso porque são realmente numerosos os relatos nos quais indígenas dão indicações sobre pegadas, falam a respeito da origem da mandioca e de outros momentos da vida do mito, que logicamente quase sempre já aparece traduzido como São Tomé pelos autores.

Considero possível a tese de Holanda e Donato quando eles defendem a hipótese de um Sumé histórico ou avivado por fatos históricos. Todavia, pelos motivos expostos anteriormente, discordo com relação à determinação de datas e/ou eventos específicos, pois pelo menos até o momento não encontrei vestígios de qualquer natureza que possibilitem essa compreensão. Em relação ao aspecto temporal dos fatos, é importante destacar que em geral nas culturas indígenas a noção de tempo é concebida de formas diversas e distintas da concepção cristã ocidental. As realizações do mito de Sumé estão situadas no tempo mítico. Conforme Eliade destaca (2002, p. 44-45), o fato histórico pode ser transferido para o tempo mítico em um curto período, sem prejudicar a operacionalização do mito na cosmologia das sociedades envolvidas.

É possível que fatos envolvendo cristãos ocidentais possam ter ocorrido na América antes do início da colonização oficial, mesmo que tenham ocorrido em um curto espaço de tempo pretérito, podem ter sido lançados ao tempo mítico. Se isso for verdadeiro, tal processo criou ou avivou o mito do Sumé e seus possíveis congêneres, que logo serviram de inspiração para os cristãos na formulação das crenças sobre a passagem de São Tomé pela América.

Alguns dos personagens míticos dos Apapokuva, pertencentes ao contexto dos grandes *paié* foram identificados por Schaden como seres históricos. Eram grandes pajés que tiveram seus prodígios, às vezes, realizados a menos de cem anos, mitologicamente perpetuados (SCHADEN, 1959, p. 129). Schaden concorda que muitos mitos heróicos podem ter origem histórica. No entanto, adverte que o mito não pode ser reduzido a isso. Existem outras possibilidades, muitas delas aceitáveis, para a formação de mitos. Qualquer abordagem exclusivista deve ser refutada, pois se os mitos têm lógicas próprias nas culturas em que se formam, cada uma dessas culturas também pode ter lógicas diferenciadas para a formação de seus mitos (SCHADEN, 1959, p. 08-09).

Há uma peculiaridade no mito do Sumé. Em muitos casos, ele oferece benefícios para a população (característica heróica). Contudo, em muitos casos, ele acaba excluído da sociedade, quase sempre de maneira violenta. Este fato vai contra a ideia de herói proposta por Mircea Eliade, na qual os homens das sociedades rotuladas como “primitivas” são fiéis ao herói em todas as situações (ELIADE, 1992, p. 40). Como se vê nos fragmentos abaixo, a suposta adesão ao mito ora estudado não foi irrestrita.

[...] os antepassados deles tinham tratado muito mal o Santo. Dissera-lhes este que aquelas raízes de mandioca haviam de amadurecer em questão de poucos meses, mas que eles, em castigo, somente teriam num ano: o que ainda hoje ocorre (MONTROYA, 1985, p. 89).

Também é tradição antiga entre eles que veio o bem-aventurado São Tomé a esta Bahia, e lhes deu a planta da mandioca e das bananas de São Tomé, [...] e eles, em paga deste benefício e de lhes ensinar que adorassem e servissem a Deus e não ao demônio, que não tivessem mais de uma mulher nem comessem carne humana, o quiseram matar e comer, seguindo-o com efeito até uma praia donde o santo se passou de uma passada ilha de Maré, distância de meia légua, e daí não sabem por onde (SALVADOR, 1982, p.112).

Nos fragmentos transcritos, pode-se constatar que frequentemente quando a figura mitológica, já cristianizada, tentou de alguma forma convencer os indígenas a aderirem aos pressupostos religiosos do cristianismo, teve suas propostas rapidamente recusadas. Sofreu, por isso, diversos ataques, aos quais reagiu, inclusive com alguns castigos. Se por princípio o herói civilizador age em benefício da sociedade e por isso é por ela seguido, nem sempre tal modelo é verificado. O caso do Sumé talvez

possa ser enquadrado no que Schaden chamou de “herói egoísta”, que age de acordo com seus próprios interesses em detrimento da vontade social (SCHADEN, 1959, p. 23-24). Ou melhor, ele seria um misto do bom herói e do egoísta, quando distribui dons, como a mandioca, por exemplo, é bem visto; mas quando tenta impor certos comportamentos sociais julgados como inconvenientes pelos indígenas, é perseguido e frequentemente revida. Essas particularidades demonstram que definições exclusivistas e performáticas não podem ser aplicadas ao conceito de herói civilizador.

2.3 A espiritualidade medieval-renascentista como inspiradora de relações de “circulação cultural”.

Os primeiros anos de contato entre indígenas e europeus foram permeados por diversas operações de *tradução* cultural. Isto, sem dúvida alguma, gerou movimentos de *circularidade cultural*. A noção de *tradução* é trabalhada de forma bem sucedida por Cristina Pompa. Em sua já citada obra, a autora desenvolve, com a clareza de exemplos práticos, reflexões a respeito da situação em que missionários e indígenas portadores de culturas completamente desconhecidas entre si entraram em contato. Discute também como que diante desses contatos ambos procuravam compreender o significado da cultura oposta. Como não se conheciam mutuamente, frequentemente essas traduções eram feitas a partir de seu próprio código cultural que projetado na cultura do outro, possibilitava várias interpretações *equivocadas*. Era como se tentassem ler russo sabendo apenas o código do português.

Em meio a esses movimentos de *tradução*, ocorreram também movimentos de *circularidade cultural*. O conceito de *circularidade cultural* aqui empregado é aquele que Carlo Ginzburg desenvolveu e aplicou de forma eloquente em sua obra “O Queijo e os Vermes” ([1976]1987). A definição dada pelo autor é a seguinte: “[...] temos, por um lado, dicotomia cultural, mas por outro, circularidade, influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica [...]” (GINZBURG, 1987, p. 21). De acordo com Vainfas (1997), o conceito de *circularidade cultural* já aparecia implícito na obra de Bakhtin ([1965]1999), mas foi explicitado apenas por Ginzburg.

Existe uma perspectiva de pesquisas que analisa as relações interculturais a partir das relações entre indivíduos (missionários e

indígenas) e não entre culturas, pois a abrangência desse termo dificultaria a compreensão dos processos concretos de produção das formas de (re)significação (MONTERO, 2006). Todavia, neste trabalho, seguirei a análise levando em consideração as trocas entre *culturas*, pois isso parece ser o mais viável para a análise do objeto ao qual me dedico. Isso porque o mito de São Tomé aparece em quase toda a América em momentos e circunstâncias diferentes, daí minha opção em buscar uma explicação mais geral para as ressignificações que o mito sofreu. A aplicação do conceito de *circularidade cultural* destaca o fluxo recíproco de elementos culturais entre as culturas em contato. Evidentemente, esse fluxo atinge, em um primeiro momento, apenas aos indivíduos diretamente envolvidos no processo, e não às *culturas* como um todo. No entanto, quando essas (re)significações são publicadas por meio dos escritos e/ou outras formas de socialização, são absorvidas, por meio de práticas ou ideias, ao menos por parte de um corpo social. Assim, essa *circularidade cultural* é socializada, atingindo índices de maior ou menor interferência na *cultura* do *outro*. Portanto, é possível, no presente trabalho, pensar em trocas entre culturas, tendo em vista que o mito do *Sumé – São Tomé*, não se restringiu a uma troca entre indivíduos. Ele se difundiu e se constituiu, como defendo aqui, especialmente para os cristãos, em uma das pontes de ligação entre as cosmologias indígena e cristã.

O conceito de *circularidade cultural* pressupõe a dicotomização entre as culturas dos grupos estudados. Todavia, cabe ressaltar que não há aqui a menor intenção de se ignorar o fato de que as culturas indígenas e as europeias não eram estanques e que não formavam dois blocos monolíticos. Porém, para que a análise seja possível é válido para os séculos XVI e XVII, em um nível macro, considerá-las como integrantes de dois blocos distintos e antagonicos, não presumindo nenhum grau de superioridade de uma sobre a outra, mas apenas a diferença. Certamente, estes blocos tinham, em seu interior, uma grande diversidade. No entanto, diante do *outro* apresentavam consideráveis contrastes, que permitem que neste trabalho sejam pensados de forma genérica sem grandes prejuízos.

Ressalto que, ao tratar de um tema mais específico, ligado a uma determinada etnia ou situação específica de *contato*, esse tipo de consideração pode se tornar problemática. Mas, em alguns casos, como aqui, a generalização é necessária, ou impossibilitaria a análise nos termos propostos. Caso, por exemplo, se relativizasse qualquer possibilidade de unidade cultural, a ponto de se pensar que não há cosmologia cristã,

mas somente a cosmologia do cristão *a* ou *b*, nos moldes em que se apresenta, minha pesquisa seria inviável. Aqui, prefiro pensar que de fato existem variações entre as percepções cosmológicas de indivíduos de um mesmo grupo, mas que apesar disso, há uma *cosmologia* na qual as diferenças individuais são superadas sob a forma de uma unidade relativa. Logicamente que essa *cosmologia* geral não é estática, mas está em constante processo de reelaboração, sobretudo em momentos que surgem perguntas inusitadas como: Quem são os índios? Quem são esses *barbudos*? Ou, como os índios podem ter ficado sem a evangelização prometida? Essas questões certamente surgiram no período dos primeiros contatos dos europeus com os povos indígenas. Trato da *cosmologia cristã* com plena consciência de que seria muito difícil definir uma cosmologia ocidental uniforme (MONTERO, 2006, p. 53). O mesmo vale para uma *cosmologia indígena* já que a categoria indígena não leva em consideração diferenciações culturais e étnicas. Portanto, quando utilizo esse conceito penso, especificamente, na maneira com que os cristãos compreenderiam o mundo e a humanidade como elementos de uma ação divina criadora e de uma ação divina redentora, ambas explicadas pelas *Sagradas Escrituras*. A essa cosmologia era necessário incorporar a nova realidade encontrada no Novo Mundo. Por isso, é que, de acordo com as fontes arroladas, pôde-se chegar à interpretação de que houve um verdadeiro processo de inclusão do indígena na cosmologia cristã. Certamente, o mesmo processo ocorreu na perspectiva dos indígenas, de diversos modos, em relação aos cristãos.

Para empregar o conceito de *circularidade cultural* nessa situação, é necessário desprezar as noções de culturas subalternas e hegemônica, aplicadas por Ginzburg no contexto da Europa do século XVI, noções essas que têm forte influência da herança marxista de Bakhtin. No contexto da América Colonial, tais noções podem, se aplicadas, conotar uma ideia de defesa a uma visão eurocêntrica de inferioridade cultural dos grupos indígenas, posição da qual não compartilho.

A partir dos primeiros contatos, as traduções e os movimentos de circularidade cultural foram intensos, geraram uma série de apropriações e ressignificações culturais. Uma delas foi a tradução de *Sumé* para *São Tomé*, resultando posteriormente em outras ressignificações no contexto da reelaboração cosmológica cristã. Essa tradução certamente foi favorecida pela espiritualidade daquele momento que aqui estou chamando de *medieval-renascentista*.

Foi esse contexto que propiciou a gestação e a difusão de uma série

de mitos que determinavam a América como o local do paraíso terrestre, tema que foi tratado com muita propriedade por Sergio Buarque de Holanda (1996) em sua “Visão do Paraíso”.

A ideia de espiritualidade *medieval-renascentista*, que está sendo empregada neste trabalho, está relacionada à concepção de Jacques Le Goff (1999; 2008) a respeito de uma longa Idade Média. Para esse autor, o medieval não acaba definitivamente no século XVI, com ascensão do Renascimento, pelo contrário, perdura pelo menos até o século XVIII. A ruptura renascentista precisa ser relativizada. Seria ingenuidade pensar que toda a população europeia abandonou de maneira quase instantânea suas concepções religiosas medievais. Concepções marcadas por uma espiritualidade cristã permeada por *superstições* resultantes de sua própria concepção que se deu a partir da intensa união de elementos cristãos e pagãos (VALCHEZ, 1995). Há, portanto, apesar do surgimento do racionalismo, grande influência dos valores espirituais do período medieval sobre os fatos que se desenvolveram durante os séculos XVI e XVII e isso faz com que haja uma inevitável junção entre a história medieval e a história da América colonial.

Todorov, embora considere que o ano de 1492 seja a melhor data para se determinar o princípio da Idade Moderna, apresenta um Cristóvão Colombo profundamente imerso em valores medievais. Segundo o autor, o navegador, como leitor de Marco Polo, supostamente, tinha intenções que iam muito além da obtenção de lucros materiais, de forma que sua viagem teria sido idealizada, principalmente, para promover a expansão do cristianismo e uma cruzada para libertar a Terra Santa. Colombo, como homem de sua época, era cristão fervoroso, mas um cristão que acreditava em ciclos, sereias, amazonas e homens com caldas. Essas suas crenças eram tão fortes que ele conseguiu encontrar com alguns de seus mitos. Colombo é um caso, mas certamente reflete um tipo de europeu não raro no processo das navegações, conquistas e colonizações que ocorreram no continente americano durante os séculos XVI e XVII (TODOROV, 1996, p. 6-17).

Essa espiritualidade motivou os viajantes a expressar em seus relatos não apenas a realidade dos indígenas, mas também a alteridade absoluta em relação à Europa, ou seja, aquilo que eles já conheciam por meio de seus mitos edênicos, dos relatos de Preste João etc. (POMPA, 2003). Essa constatação reforça o alerta a respeito do trato que se dá às fontes históricas coloniais.

Vale ressaltar que esse mesmo tipo de espiritualidade possibilitou que os missionários se apropriassem de vários elementos da cultura indígena. Para citar alguns exemplos, destaco a compreensão e incorporação das estratégias indígenas de emprego da oralidade nas pregações, fato importante nas missões Guarani, pois eles são essencialmente *orais*. A oralidade é a responsável pela transmissão de todas as tradições e ainda tem papel fundamental para a atribuição de liderança, uma vez que o líder Guarani é um excelente orador. A oralidade também tem lugar central no arcabouço religioso dos Guarani (CHAMORRO, 2008). Além disso, fizeram parte dessas apropriações a incorporação de hábitos alimentares e até adaptações dos mandamentos cristãos para o contexto *pagão*. Os religiosos chegaram, com isso, à supressão temporária do sexto mandamento judaico-cristão, que se referia à castidade e censurava à poligamia, um dos principais *problemas* encontrados pelos missionários em muitas sociedades indígenas. Essa suavização temporária das exigências cristãs objetivava um impacto *a conta gotas* nas tradições indígenas, evitando assim o repúdio imediato à doutrina cristã (CAVALCANTE, 2007; MONTOYA, 1985; OLIVEIRA, 2003).

Por seu turno, representantes dos povos indígenas também se apropriaram de aspectos da cultura europeia. Um exemplo que ilustra isso é o que se observou quando os pajés, exercendo seu papel de guardiões da tradição, conseguiram expulsar alguns padres. Logo em seguida, voltam ao seu posto de líderes espirituais. No entanto, apropriam-se do ritual católico do batismo e fazem os batismos *às avessas*, ou seja, os *desbatismos* para livrar os indígenas daquele *mal* que eles anteriormente haviam recebido²² (MONTOYA, 1985, p. 201-202; CHAMORRO, 2008, p. 73-74).

O período em que ocorreram os primeiros contatos entre indígenas e europeus e o início da colonização da América foi o mesmo em que o Velho Mundo viveu a sua lenta transição entre o pensamento medieval e o renascimento racional, a recuperação da cultura clássica e a descoberta no indígena da alteridade absoluta. Do ponto de vista europeu, como já dito, apesar do incipiente culto à razão, as ideias e as concepções de mundo ainda estavam muito ligadas aos ideais religiosos medievais. Isso, juntamente com o desconhecimento total dessa *nova humanidade* encontrada na América, possibilitou, ou ao menos favoreceu, uma série de

22 Outros exemplos e discussões sobre trocas culturais podem ser encontrados, entre outros, nos seguintes trabalhos: AGNOLIN, 2001; 2006; CAVALCANTE, 2007; MONTOYA, 1985; OLIVEIRA, 2003, e POMPA, 2003.

apropriações ressignificadoras e mesmo a construção de novos mitos. Esses mitos explicavam, do ponto de vista cristão, o surgimento do Novo Mundo e de seus habitantes. Tais mitos adquirem, portanto, caráter ontológico. Um caso de destaque nesses movimentos de tradução, circulação cultural e invenção de mitos é a suposta presença de São Tomé na América. Do ponto de vista europeu, ele fez a ponte necessária entre as expressões da religião indígena e o catolicismo. Esta ressignificação mitológica é um exemplo de interculturalidade entre Europa e América já nos séculos XVI e XVII. O mito que apresenta elementos culturais cristãos e indígenas apontava e continua apontando para a necessidade e possibilidade de um diálogo entre a cultura ocidental e a indígena, diálogo esse que não precisa eliminar quaisquer características de nenhuma das partes envolvidas (CHAMORRO, 2008, p. 109-115).

2.4 A inclusão do indígena na cosmogonia e cosmologia judaico-cristã

Visto que é possível que de fato o mito de São Tomé possua uma raiz indígena, é também provável que a ressignificação de *Sumé* para *São Tomé* tenha ocorrido por meio do processo que estou denominando de *circularidade cultural*. Com base no primeiro registro sobre São Tomé na América, a já citada “Nova Gazeta da Terra do Brasil”, de 1515, sabe-se que essa ressignificação ocorreu já nos primeiros anos de contatos. No entanto, não é possível determinar exatamente em quais circunstâncias isso ocorreu.

Agora, o que particularmente interessa são as formas por meio das quais o mito de Tomé foi apropriado pelos diferentes atores da conquista e quais os significados que sua presença teve nos diferentes tempos e espaços. A partir da ideia de “pluralidade dos modos de emprego e a diversidade de leituras” proposta por Chartier (1990, p. 26), analisarei as apropriações do mito a partir da diversidade de leituras e entendimentos que ele sofreu. Tratarei, portanto, o mito sob a perspectiva de um *texto mítico*, que é lido e apropriado por diversos atores em diversos momentos e filtrado através de diversos códigos.

Nessa perspectiva de apropriação, são fatores cruciais os interesses e o lugar social de cada *leitor*, pois as representações que produziram a respeito do mito são invariavelmente “[...] determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí o necessário relacionamento dos discursos

proferidos com a posição de quem os utiliza” (CHARTIER, 1990, p. 17). Com esse olhar, exponho, a seguir, como o mito de São Tomé foi apropriado durante o século XVI especialmente pelos religiosos jesuítas que escreveram os textos que possibilitam analisar o assunto.

É fato que no momento inicial da conquista, tanto indígenas quanto europeus vivenciaram algo extraordinário, pois estavam diante do *outro*, do desconhecido. Cada um dos lados não compreendia os códigos culturais do outro e, ainda mais, esse *outro* não fazia parte da cosmologia de seu oposto. Surgiu, dessa forma, uma série de questões. Os cristãos europeus precisaram reorganizar sua cosmologia de modo que incluíssem o Novo Mundo e, principalmente, seus habitantes na lógica da sociedade cristã. Em contrapartida, os indígenas necessitavam da mesma reorganização para assim incluir os invasores em sua compreensão da organização e do funcionamento do mundo. Essas reorganizações se fizeram necessárias, uma vez que, ao menos parcialmente, seus entendimentos anteriores haviam sido invalidados. A partir dessa problemática, os cristãos precisaram, respeitando o princípio monogenista, encontrar o lugar dos povos indígenas em sua *cosmogonia*, ou seja, na sua compreensão sobre a criação do mundo e da humanidade. E em sua *cosmologia*, o seu modo de compreender o funcionamento do mundo que previa a pregação apostólica em todas as partes da Terra e, portanto, também na América.

Como já explicitarei, apesar das relações interculturais dos agentes anteriores à conquista do Novo Mundo, os contatos ocorridos entre indígenas e europeus representaram algo a mais. Neste caso, pelo menos de início, nenhuma das partes tinha noção acerca dos códigos culturais de seus novos interlocutores. Isso é evidente quando se observa a seguinte referência:

[...] A famosa ‘anedota barroca’ contada por Lévi-Strauss (1996) e recontada recentemente por Viveiros de Castro (2002), que relata como os europeus discutiam a existência da alma dos índios enquanto estes testavam os corpos europeus em sua capacidade de apodrecer, é emblemática desta busca do sentido da alteridade a partir dos códigos de cada um (POMPA, 2003, p. 25).

Os cristãos, por sua vez, logo iniciaram os questionamentos a respeito da origem desses novos seres. A primeira pergunta, que gerou longos debates, foi sobre a humanidade dos indígenas. Por isso, os cristãos se perguntavam se os índios eram realmente humanos e se tinham alma.

E ainda se poderiam ser incluídos na economia da salvação cristã. Este, que a princípio era um problema teológico, apresentava também algumas implicações práticas, pois a não humanidade do indígena favoreceria àqueles que tinham interesse na escravização irrestrita dos povos indígenas (VASCONCELOS, 1977a, p. 114). Devido a essa dúvida, como relata Vasconcelos, muitos deles foram explorados de maneira cruel, com a justificativa de sua possível não-humanidade. Além da exploração física, percebe-se, no fragmento abaixo, que a questão da definição de humanidade era em si uma conceituação etnocêntrica, pois estava diretamente ligada à capacidade de recepção dos sacramentos da Igreja Católica.

Chegaram a ter para si muitos daqueles primeiros povoadores, não só idiotas, mas ainda letrados, que os índios da América não eram verdadeiramente homens racionais, nem indivíduos da verdadeira espécie humana; e por conseguinte, que eram incapazes dos Sacramentos da Santa Igreja: que podia tomá-los para si, qualquer que os houvesse, e servir-se deles, da mesma maneira que de um camelo, de um cavalo ou de um boi, feri-los, maltratá-los, matá-los, sem injúria alguma, restituição ou pecado. E o pior é, que pôs o interesse dos homens em praxe usual tão desumana opinião. E começou a execução desta nova doutrina na ilha Espanhola, primeira que foi no descobrimento dos índios, e primeira na execução da ruína deles; e foi lavrado pelo Reino de México, e por toda a Nova Espanha. Naquela ilha, testemunha Fr. Bartolomeu de las Casas, Bispo de Chiapa, varão de grande autoridade, que chegaram os espanhóis a sustentar seus libréus com carne dos pobres índios, que para o tal efeito matavam, e faziam em postas, como a qualquer bruto do mato. *A História Geral das Índias* cap. 33, falando da mesma ilha espanhola diz, que usavam aqueles moradores, dos índios, como de animais de serviço tendo por cousa sua aqueles que podiam apanhar, quais feras do campo; e que os faziam trabalhar em suas minas, maltratando-os, acutilando-os, e matando-os, como lhes parecia. E que chegara a ficar a ilha por esta razão um deserto; porque de um milhão e meio que havia, chegou a não haver quinhentos [...] (VASCONCELOS, 1977a, p. 114-115).

Em 1537, o papa Paulo III publicou sua Bula “*Sublimis Deus*”. Assim, pôde-se observar uma posição pontificia oficial sobre o assunto. Nela o pontífice reconheceu a humanidade natural dos indígenas e, por consequência, que também eram portadores de almas. Se por um lado o papa resolveu um impasse da época, acabou gerando outro, pois, a partir de então, os indígenas eram *oficialmente* humanos. Sendo assim, passou a ser preciso encontrar uma explicação que fosse capaz de incluí-los na cosmogonia cristã, ou seja, uma origem comum: se Deus criou o homem

uma única vez, cristãos e indígenas teriam que ter a mesma descendência. E como explicar que os indígenas estavam separados há tanto tempo e tão distantes do Velho Mundo?

Certamente, esse tema alimentou inúmeras discussões e algumas delas foram materializadas em forma de textos, dentre os quais se encontra a obra de Diego Durán (2005), “Historia de las Indias de Nueva-España e Islas de Tierra Firme”. Tal obra é dividida em três tratados, sendo o primeiro deles concluído em 1581 e os dois últimos em 1579, o autor escreveu a obra em ordem inversa à apresentação final (DURÁN, 2005a, p. XIV-XV). Baseado em uma obra de origem indígena, o autor se propõe a escrever uma história do povo mexicano (Asteca), desde sua origem até a conquista do México, enfatizando o aspecto religioso.

Espanhol, nascido em 1537, Durán viveu no México desde os cinco ou seis anos de idade e lá, em 1556, ingressou no convento dominicano, onde estudou e atuou como missionário na Mesoamérica. O autor utilizou o primeiro capítulo e parte do segundo de sua obra para expor sua opinião a respeito da origem dos povos indígenas. Logo no início do primeiro capítulo, expressa suas dúvidas e angústias e em seguida apresenta sua opinião: são hebreus!

Para tratar de la cierta y verdadera relacion del origen y principio destas naciones indianas, á nosotros tan abscondido y dudoso, que para poner la mera verdad fuera necesaria alguna revelacion divina ó espíritu de Dios que lo enseñara y diera á entender; empero, faltando esto, será necesario llegarnos á las sospechas y conjeturas, á la demasiada ocasion que esta gente nos da con su bajísimo modo e manera de tratar, y de su conversacion tan baja, tan propia á la de los judíos, que podriamos ultimadamente afirmar ser naturalmente judíos y gente hebrea [...] (DURÁN, 2005a, p. I).

De onde Durán tirou tal ideia? De onde mais poderia ser se não da “[...] Sagrada Escripura, donde clara y abiertamente sacaremos ser verdadera esta opinión [...]” (2005a, p. I). Com comparações e analogias, ele argumenta com embasamento bíblico, em defesa da hipótese da origem judaica dos indígenas que, assim sendo, se integrariam à cosmogonia cristã, pois eram frutos da mesma ação criadora que gerou os habitantes do Velho Mundo.

Inicialmente, argumenta Durán, que esses povos eram originários de estranhas e remotas regiões e para a sua vinda a esta terra percorreram um longo e prolixo caminho no qual se gastaram muitos anos. Para chegar

a essa informação, Durán afirma ter se baseado em relatos, pinturas e depoimentos de anciãos. Segundo o autor, alguns indígenas diziam que nasceram de fontes d' água; outros de cavernas, e outros ainda que foram gerados pelos deuses, mas tudo isso seriam fábulas, uma vez que

[...] ignoran su origen y principio, dado que siempre confiesen auer venido de tierras estrañas, y así lo he hallado pintado en sus antiguas pinturas, donde señalan grandes trabajos de hambre, sed y desnudez, con otras innumerables aflicciones que en él pesaran, hasta llegar á esta tierra y poblalla, con lo qual confirmo mi opinion y sospecha de que estos naturales sean de aquellas diez tribus de Israel, que Salmanasar, Rey de los Asirios, cautivó y trasmigró de Asiria en tiempo de Oseas, Rey de Israel, y en tiempo de Ezequías, Rey de Jerusalem, como se podrá ver en o cuarto *Libros de los Reyes*, cap. 17, donde dize que fué trasladado Israel de su tierra á los Asirios, hasta el día de hoy etc., de los quales dize es tierra remota y apartada que nunca habia sido auitada. A la qual auia largo y prolijo camino de año y medio, donde agora se hallan estas gentes de todas las islas y tierra firme del mar Océano, hácia la parte de Occidente (DURÁN, 2005a, p. 2).

As narrativas e pinturas indígenas foram literalmente encaixadas na cosmologia cristã, atribuindo aos povos indígenas a mesma origem dos cristãos, isto é, indígenas e cristãos foram criados no mesmo momento e pelo mesmo deus. Assim, a existência indígena começou a ganhar sentido para o mundo europeu. A partir daí, o nativo começou a integrar a lógica de organização e funcionamento do mundo cristão. Os argumentos de Durán não param por aí. Ele prossegue afirmando que as dez tribos²³ citadas tinham recebido a promessa divina de que se multiplicariam como as areias do mar e isso, segundo o autor, “[...] clara y manifiestamente se vee quán grande aya sido el multipliico [...]” (DURÁN, 2005a, p. 02). Ainda aponta que a mortandade de indígenas, bem como a conquista europeia, eram espécies de castigos divinos, por terem eles se afastado do verdadeiro Deus. Logo, tudo o que sofriam já estava registrado e justificado na bíblia, conforme as as referências indicadas pelo autor.

[...] *Deuteronomio*, cap. 4, y 28 y 32; *Isaias*, 20, 28, 42 *capitulos*; *Jeremias*, *Ezequías*, *Miqueas*, *Sophonias*, donde se hallará el castigo rigurosísimo que Dios prometió á estos diez tribus por sus grandes maldades, y

23 O antigo povo de Israel era dividido em doze tribos, que receberam os nomes dos filhos de Jacó. Após a morte do rei Salomão ocorreu um cisma, no qual dez dessas tribos tomaram rumo ignorado. (Conf. A Bíblia Teb, p. 388-391, 1º Livro dos Reis, 11-12).

abominaciones y nefandas idolatrías, apartándose del culto de su verdadero Dios [...] (DURÁN, 2005a, p. 3).

Segundo o autor, os indígenas também receberam a sua suposta covardia como um castigo divino. Ele tenta comprovar isso com o argumento de que eles não resistiram ao Marques del Valle, que com apenas trezentos homens conseguiu conquistar aquela terra. E mais, ainda em sua época, supostamente, continuavam a guardar esse temor. Por isso, é que não acreditavam os espanhóis, inclusive nas coisas relacionadas à fé da Igreja Católica. Concluindo o parágrafo, Durán clama por misericórdia para aqueles que abraçaram a fé com liberalidade (DURÁN, 2005a, p. 3-4). Grande ironia, os indígenas não davam fé aos espanhóis porque eram covardes e a covardia era fruto de um castigo divino. O autor não considera a possibilidade de os indígenas terem deixado de confiar nos espanhóis por causa de todos os malefícios e traições que esses lhes trouxeram e fizeram.

Durán trabalha com relatos colhidos entre os anciãos indígenas, relatos que, segundo ele, tinham entre si muitas diferenças, mas que, em sua maioria, tratavam dos longos caminhos, trabalhos, infortúnios e pestes que os povos indígenas passaram até chegar ao México. Com base nisso, ele conclui que essa história só poderia ser a narrada no Livro do “Êxodo” e no “Levítico”. Essa história se refere à narrativa em que Moisés tira o povo da escravidão do Egito e o leva para a terra prometida, cruzando, inclusive, com pé enxuto, o Mar Vermelho (DURÁN, 2005a, p. 4-5). Em seguida argumenta:

[...] Qué mas clara raçon se puede dar de questos sean judíos, que ver quán manifestamente y al proprio relaten la salida de Egipto, el dar Moisés con la vara en mar, el abrirse y hacer camino, el entrar Pharaon con su ejército tras ellos y volver Dios las aguas á su lugar, donde todos quedaran en el profundo ahogados [...] (DURÁN, 2005a, p. 5).

Outro argumento utilizado por Durán é o de que ele teria visto uma figura que representava o capítulo dezesseis do livro de “Números”, no qual a terra traga Coré, Datan e Abiron. Os indígenas teriam dito que, no longo caminho que percorreram até chegar ao México, em certa ocasião estavam hospedados junto a alguns morros e a terra teria se aberto e tragado alguns homens de má índole que viviam entre eles. No mesmo quadro, o autor via uma chuva de areia e pequenos granizos. Logo após questionar sobre

a frequência das chuvas, conclui, por analogia, que se travava do Maná enviado por Deus (DURÁN, 2005a, p. 05).

Quando questionou um ancião de cem anos a respeito do início do mundo, Durán teria recebido uma resposta que se aproximava da narrativa do “Gênesis”. Segundo o autor, o indígena lhe pediu que pegasse tinta e papel, pois não seria capaz de guardar em sua mente toda a história que ouviria.

En el principio, antes que la luz ni el sol fuese criado, estaba esta tierra en oscuridad y tiniebla y vacia de toda cosa criada; toda llana, sin cerro ni quebrada, cercada de todas as partes de agua, sin árbol ni cosa criada, y luego que nació la luz e el sol en Oriente, aparecieron en ella unos hombres gigantes de deforme estatura y poseyeron esta tierra; los cuales, deseosos de ver o nacimiento del sol y su ocaso, propusieron de lo ir á buscar, y dividiéndose en dos partes, los unos caminaran hácia Poniente, los otros hácia Oriente: estos caminaran hasta que la mar les atajó el camino; de donde determinaron volverse al lugar donde auian salido, y vueltos á este lugar, que tenia por nombre *Iztacçulin ineminian*, no allando remedio para poder llegar al sol, enamorados de su luz y hermosura, determinaron de edificar una torre tan alta que llegase su cumbre al cielo; y llegando materiales para el efecto, hallaron un barro y betun muy pegadiço, con el cual, á mucha priesa empezaron á edificar la torre, y auéndola subido lo mas pudieron, que dicen parecia llegar al cielo, enojado o Señor de las alturas dijo á los moradores del cielo: ‘Aueis notado cómo los de la tierra han edificado una alta torre para subirse acá, enamorados de la luz del sol y de su hermosura! vení y confundámoslos, porque no es justo que los de la tierra, viviendo en la carne, se mezclen con nosotros’. Luego en aquel punto salieron los moradores del cielo por las cuatro partes del mundo, así como rayos, y les derribaron el edificio que auian edificado; de lo cual, asombrados los gigantes y llenos de temor, se dividieron y derramaron por todas las partes de la tierra (DURÁN, 2005a, p. 6-7).

Durán avaliza essa clara analogia aos episódios da criação do mundo e da torre de Babel, ambos narrados no livro do “Gênesis”, pois estava persuadido a acreditar que os anciãos ouviram esses relatos de seus antepassados (DURÁN, 2005a, p. 7). É possível que Durán tenha ouvido um relato como esse, todavia, provavelmente, já fosse fruto de uma mistura cultural na qual o mito cosmogônico cristão pode ter sido mesclado com o indígena, sofrendo evidentemente as transformações recorrentes no texto. Quanto aos gigantes, o autor pondera que não pode negar a existência de gigantes no Novo Mundo, pois já havia visto alguns indígenas de estatura incomum e que em uma procissão de *Corpus Christi* viu um desses que era

mais alto que todos os demais. Essa constatação serviu-lhe para reforçar a possibilidade de os indígenas terem realmente lembrança dos episódios do “Gênesis”, confirmando assim uma origem uma para a humanidade (DURÁN, 2005a, p. 7).

Na América do norte, logo os europeus encontraram diversos tipos de idolatrias e rituais pagãos entre os indígenas do México. Durán utiliza isso como mais uma prova de que sua tese seria digna de fé. Os ritos, as idolatrias, as superstições, a grande quantidade de sacrifícios de humanos, a queima de incensos, o sacrifício dos próprios filhos, oferecendo-os como vítimas aos deuses, os sacrifícios de crianças, o consumo de carne humana e a matança de presos de guerras seriam todos atos característicos daquelas dez tribos de Israel. E ainda mais, o que forçava o autor a acreditar em sua tese era o fato da dificuldade que supostamente tinham os indígenas de se desgarrarem de seus ídolos. Ao findar sua argumentação, cita o Salmo 105: “[...] que en viéndose atribulados de Dios, clamaban á él y perdonábalos com su misericordia; pero luego olvidados se volvian á idolatrar y á sacrificar sus hijos é hijas á los demonios, y derramando la sangre de los inocentes la ofrecian á los ídolos de Canan [...]” (DURÁN, 2005a, p. 8).

Apesar de sua obra ter permanecido inédita até 1867 e, por conta disso, provavelmente, ter tido pouca repercussão em sua época, essa tese resolveu, ao menos para o autor, alguns problemas. O primeiro problema que Durán consegue resolver era o que dizia respeito à origem da *nova humanidade*. Ela não poderia ser outra a não ser a mesma que a do mundo cristão ocidental. Do contrário, causaria um grande questionamento às bases do cristianismo principalmente ao princípio monogenista representado pela narrativa do livro do “Gênesis” da bíblia judaico-cristã. Em segundo lugar, se os indígenas estavam admitidos na humanidade era necessário explicar o porquê de todo o seu desvio do correto caminho da vida cristã. A explicação dada foi clara, pertenciam às dez tribos hebraicas que em muitos momentos se afastaram de Deus e foram inclusive castigadas por isso. Um dos castigos que Deus lhes teria atribuído era a vinda dos cristãos para conquistar o Novo Mundo. Assim, Durán juntamente com os demais europeus poderiam dormir com a consciência tranquila diante da dizimação indígena, já que não faziam mais do que cumprir a vontade de Deus.

Publicada em 1590 a obra “Historia Natvral y moral de las Indias” é um registro monumental a respeito dos primeiros contatos entre europeus e indígenas na América. Nela, o jesuíta espanhol José de Acosta, que

esteve nas *novas terras* de 1571 a 1587, trata de uma série de assuntos a respeito dos habitantes do Novo Mundo especialmente daqueles com quem conviveu no México e no Peru.

Acosta, em momento algum, coloca em questão a humanidade dos indígenas. Porém, também se debruça sobre a problemática da origem do povoamento humano na América. Após vencer a discussão dos filósofos antigos a respeito da possibilidade ou não de haver vida na chamada Zona Tórrida e da inevitável constatação de que havia abundância de seres humanos naquela região do globo, o autor construiu uma argumentação a respeito da origem daqueles seres humanos.

O seu pressuposto inicial é a defesa do monogenismo, isto é, todos os homens tinham a mesma origem. Diante disso, ele discute algumas teorias a respeito e também apresenta sua opinião (ACOSTA, 2006, p. f 22v). Apesar de partir do princípio bíblico, Acosta parece ser mais *racional* do que os outros que tentaram oferecer explicações sobre a origem do homem americano. Ele não tentou responder de forma detalhada às perguntas sobre a origem desse homem. Diferentemente de outros autores que apresentarei, não era seu objetivo dizer se eram judeus ou se eram os habitantes de *Ofir* etc. Pelo contrário, como se verá, ele refuta a essas explicações. Esse jesuíta partiu do princípio de que o homem americano é originário do Velho Mundo (Ásia, África ou Europa) e procurou uma resposta a respeito de como ele teria atravessado para a América (ACOSTA, 2006, f 38r).

Vale destacar que, em sua opinião, não houve nenhuma outra arca, além da de Noé. Assim, também é certo afirmar que os homens não vieram para a América carregados por anjos. Portanto, a travessia se deu por indústria humana. Diante disso, havia três possibilidades para que a passagem tivesse ocorrido. Em uma primeira, os homens poderiam ter vindo por conta de sua vontade própria com navios à vela, assim como os espanhóis fizeram em sua época. Isso até seria possível, tendo em vista que já na Antiguidade se conhecia a navegação. No entanto, devido às dificuldades para realização de tal feito nesse período, o autor julgou essa possibilidade pouco provável, tendo em vista que a navegação era, sobretudo, costeira, quando se saía para mar aberto, dependia-se da leitura astronômica para a navegação, mas esse recurso nem sempre era satisfatório. Em dias nublados, os navios ficavam à deriva ou por conta do instinto de seus comandantes. Ainda não se conhecia a pedra imã e, por consequência, a bússola. Diante de tais dificuldades, para Acosta, esta era

a hipótese menos provável para a travessia dos primeiros povoadores da América (ACOSTA, 2006, p. f 38r-f 40v).

A segunda possibilidade seria a de que os primeiros povoadores fossem navegadores que tivessem sido trazidos por tormentas e ventos infortúnios para a América, portanto, contra a sua vontade. Esta era a hipótese mais provável, caso a vinda do homem tivesse se dado por via marítima, mas ela criava outra problemática: como teriam vindo os animais que aqui se encontravam? Isso porque, se o homem chegou após o dilúvio universal, e se todos os animais que habitam a terra são descendentes daqueles que foram salvos pela arca de Nóe, os animais que aqui habitavam também vieram do Velho Mundo (ACOSTA, 2006, p. f 43r-f 48r).

Após essas duas hipóteses, em sua concepção, menos prováveis, o autor defende uma terceira possibilidade como sendo a mais provável. A passagem teria se dado por terra. Ele acreditava que havia algum ponto de ligação terrestre entre o continente americano e o Velho Mundo e, por esse ponto, teriam passado os primeiros seres humanos e os animais que povoaram o Novo Mundo. Caso tal ligação não existisse, ele defendia que ao menos os continentes já estiveram mais próximos, possibilitando assim a travessia. Curiosamente defende uma ideia muito próxima às modernas teorias arqueológicas sobre o povoamento humano da América (ACOSTA, 2006, p. f 48v, f 53v e f 43r [54r]).

Outro ponto que ele destaca, é que os seres humanos que povoaram a América certamente eram *selvagens*, sem nenhuma *política*. Para o autor, isso era bem provável, pois, mesmo na Europa, ainda no século XVI, havia humanos que só eram assim reconhecidos por conta de sua aparência física, mas que pelos hábitos se aproximavam mais a animais. Esses selvagens caçadores teriam chegado à América ou por acidente ou por necessidade de buscar novas terras. Em alguns lugares, essa selvageria teria aos poucos se amenizado quando alguns desses indivíduos reivindicaram o mando e formaram reinos, como ocorreu, por exemplo, no México. Apesar disso, ainda havia povos em completo estado de selvageria, como os *Chiriguanas* e os *Brasiles*. Essa diferenciação era justificada pela hipótese de que os primeiros povoadores americanos, embora fossem todos originários do Velho Mundo, eram representantes de vários grupos diferentes (ACOSTA, 2006, p. f 53v e f 43r [54r]). Acosta não menciona em que período tal passagem teria acontecido, deixando a entender, no entanto, que foi em tempos muito antigos.

Simão de Vasconcelos é outro autor que em sua “Crônica da Companhia de Jesus” (1977) expõe as preocupações cristãs ocidentais de se encontrar um lugar para o indígena na cosmologia cristã. Vasconcelos nasceu na cidade do Porto, em 1597. Ainda menino, mudou-se com a família para o Brasil e aos dezenove anos ingressou nas fileiras da Companhia de Jesus. Alcançou destaque entre os jesuítas do Brasil durante o século XVII. Sua obra, que ora está em análise, foi concluída em 1663. Trata-se, no entanto, de uma crônica sobre os jesuítas no Brasil desde os preparativos para a missão, ainda em Portugal, por volta de 1549, até um pouco mais que o fim da vida de Nóbrega, que ocorreu em 1570. Portanto, é apresentada a primeira fase do jesuitismo no Brasil.

A “Crônica” é composta por dois volumes e dividida em quatro livros de crônicas. Antes do primeiro livro de crônicas, o leitor encontra dois “livros das notícias”, que formam uma espécie de contexto para a obra. Nestes livros, o autor faz um relato do Brasil no período inicial da missão jesuítica. O relato contempla diversos povos indígenas, os aspectos da natureza da região e a fé, ou a ausência dela, entre os indígenas. Também há relatos a respeito do mito de São Tomé e sobre as preocupações dos jesuítas a respeito da origem dos povos indígenas. Tais preocupações demonstram que o enquadramento dos indígenas na cosmologia cristã foi uma questão fundamental durante o século XVI. No trecho abaixo, observa-se que essa preocupação era forte.

E como a curiosidade do homem em procurar saber é tão natural, pretenderam (depois de adquirida mais notícia das línguas dos índios) algumas respostas das dúvidas que tinham: e faziam-lhes as perguntas seguintes. Em que tempo entraram a povoar aquelas suas terras os primeiros progenitores de suas gentes? De que parte do mundo vieram? De que nação eram? Por onde, e de que maneira passaram a terras tão remotas, sendo que não havia entre os antigos uso de embarcações muito mais capazes, que as de suas ordinárias canoas? Como não conservaram suas cores? Como não conservaram suas línguas? Como chegaram a degenerar de seus costumes e a estado tão grosseiro alguns dos seus, especialmente Tapuias, que pode duvidar-se deles se nasceram de homens, ou são indivíduos da espécie humana? Que Religião seguiam? E finalmente perguntavam-lhes, que bondades eram as desta sua terra, e as deste seu clima em que viviam? Estas e outras semelhantes perguntas iam fazendo os nossos portugueses exploradores aos índios, segundo as ocasiões que achavam (VASCONCELOS, 1977a, p. 79-80).

Neste pequeno trecho em que o autor transmite as preocupações jesuíticas do início da missão na América portuguesa, percebe-se que, assim como no relato de Durán sobre o México, a primeira preocupação dos missionários era definir um lugar para os indígenas no interior da cosmologia cristã. Este lugar já era assegurado, pois sua humanidade já estava confirmada pela bula papal. Isso fica evidente, pois todas as perguntas conotam uma origem comum aos indígenas e cristãos. A questão era determinar como os grupos indígenas haviam chegado ao continente americano e como tinham se degenerado, perdendo suas características iniciais. As perguntas sobre a terra e o clima são colocadas em segundo plano, de modo que o fundamental é encontrar um elo para a humanidade, reafirmando o princípio monogenista.

Vasconcelos (1977a, p. 80) pondera que “[...] podiam mal satisfazer nações tão bárbaras, a perguntas de tanta dificuldade [...]”. Isso porque, como os próprios indígenas teriam dito com “[...] seu modo grosseiro [...] não tinham uso de livros, nem outros arquivos mais que os de suas memórias [...]” (VASCONCELOS, 1977a, p. 80). Fica evidente que o preconceito diante das culturas orais é bastante antigo. Para Vasconcelos, a palavra falada tinha pouco valor se comparada à escrita. Essa última é que garantiria a correta preservação da memória histórica. Apesar da pouca credibilidade dada pelo autor, ele destaca quais teriam sido as repostas dadas pelos indígenas.

[...] antes de chegar o dilúvio havia um homem de grande saber, a que eles chamavam Pajé (que vale o mesmo que Mago, ou adivinhador, e entre nós Profeta) o qual tinha por nome Tamandaré, e que seu grande Tupã, que quer dizer excelência superior, e vem a ser o mesmo que Deus, falava com este, e lhe descobria seus segredos: e entre outros lhe comunicara, que havia de haver uma inundação da terra, causada de águas do Céu, e alagar o mundo todo, sem que ficasse monte, ou árvore, por mais alta que fosse. Até que rastejando os relatores; porém logo variam. Acrescentavam que excetuara Deus uma palmeira de grande altura que estava no cume de certo monte, e se ia às nuvens, e dava um fruto a modo de cocos; e que esta palmeira lhe assinalou Deus para que se salvasse das águas ele, e sua família somente: e que no ponto em que o dito Pajé, ou Profeta, a tal notícia teve, se passou logo ao monte, que havia de ser de sua salvação, com toda sua casa. Eis que estando neste viu certo dia que começavam a chover grandes águas, e que iam crescendo pouco, e pouco e alagando toda a terra, e quando já cobriam o monte em que estava, começou a subir ele, e sua gente aquela palmeira sinalada, e estiveram nela todo o tempo que durou o dilúvio, sustentando-se com a fruta dela; o qual acabado, desceram, multiplicaram, e tornaram a

povoar a terra. Este era o dizer fabuloso daqueles naturais: e segundo isto, tem para si, que antes do dilúvio havia já povoadores em sua terra, e que aquele Mago, ou Adivinhador com sua família já a povoava antes das águas do dilúvio, e que ficou também povoado depois dele (VASCONCELOS, 1977a, p. 80-81)²⁴.

Prosseguindo, o autor informa que esta mesma tradição é encontrada entre povos indígenas de outras partes da América. Para fundamentar essa afirmação, ele se utiliza dos escritos de outros autores, como o jesuíta Afonso de Ovalle do Chile e Antonio Herrera que também tratam do “[...] disparate desta gente [...]” (VASCONCELOS, 1977a, p. 81).

Na explicação indígena, havia ainda o mito do Viracocha, também narrado por José da Acosta. Após o dilúvio, Viracocha teria saído de um grande lago e dado origem à geração daquela gente. Outros explicavam dizendo que homens nunca vistos, saídos do interior de montes, criados pelo sol, teriam dado princípio àquela parcela da humanidade (VASCONCELOS, 1977a, p. 81). Seguindo a narração das respostas que os indígenas teriam dado aos questionamentos dos primeiros jesuítas, Vasconcelos afirma que

[...] a tradição de seus antepassados era, que vieram da outra parte da terra, que eles não sabiam. Que era gente de cor branca: e que vieram embarcações pelo mar, e que aportaram em uma paragem, que eles por suas semelhanças descreviam, e os portugueses entenderam que vinha a ser a do Cabo Frio, E vindo a contar a história, diziam, que vieram a este seu Brasil lá da outra parte da terra dois irmãos com suas famílias, em tempos antiquíssimos, antes que algum outro nascido entrasse nele, quando ainda as matas estavam virgens, os campos bravios, e as feras, e aves viviam isentas de seus arcos, e que estes vinham fugindo das próprias pátrias, por causa de guerras que tiveram. E que chegaram a dar fundo suas embarcações em uma baía segura, e formosa, que depois se chamou Cabo Frio. Aqui, chegados saltaram em terra, e começaram a fazer diligência por várias partes divididos, em busca de gente com quem falassem, e de quem tomassem notícias donde estavam, e do que deviam fazer; porém debalde, porque a terra ainda não tinha conhecido homem algum, e tudo achavam em suma solidão e silêncio, senhoreado somente das feras, das aves: mas como já a experiência lhes ia ensinando o que os homens não puderam; vendo a frescura, e fertilidade dos montes, dos campos, dos bosques, e rios, vieram a resolver entre si, que a fortuna os tinha conduzido a gozar de um achado grande, o que mais puderam desejar para largueza,

24 Há relatos semelhantes entre os Mbyá do Paraguai pesquisados por León Cadogan na primeira metade do século XX (1992, p. 96-99).

e abundância de suas famílias. E com efeito fundaram ali uma povoação, a primeira que viu o Brasil, e ainda a América; de que já se acabou a memória (VASCONCELOS, 1977a, p. 81-82).

O jesuíta prossegue a história dizendo que algum tempo depois, por causa de uma contenda entre as esposas dos dois irmãos, que disputavam entre si o domínio de um papagaio falante, um dos irmãos teria ido embora com sua família pelo rio da Prata e dado origem aos povos indígenas daquela região. Os que ficaram no Brasil teriam se multiplicado assustadoramente e dado origem a todas as diversas *nações* ali existentes. E a respeito da cor da pele, como teria mudado?

[...] Responderam com a graça seguinte. Fazemos uma experiência, diziam: trocai vós outros conosco os trajos, e andai nus ao sol, e à chuva, quais nós andamos; e vereis logo, que de brancos vos heis de tornar da nossa cor. E quanto a mudança das línguas, diziam, que com o discurso dos tempos, variedade de lugares, e divisões que tinham feito entre si, por causa de seus ódios, e guerras, foram forçados chegar a esquecer-se dos vocábulos pátrios, e ajustar-se de outros de novo inventados (VASCONCELOS, 1977a, p. 83).

É pouco provável que esses relatos ou respostas, tal qual foram apresentados, com exceção do dilúvio, que é encontrado em várias culturas e citado por outros autores²⁵, sejam realmente de algum indígena. Criou-se uma explicação, supostamente indígena, baseada em alguns casos, na resignificação de mitos, que garantia origem unívoca para toda a humanidade. Explicou-se a presença indígena na América a partir de modelos possíveis naquele momento histórico, como o uso de embarcações, por exemplo. Atribuiu-se a cor de pele branca aos primeiros moradores da terra, não coincidentemente a mesma que a dos europeus. Foram explicados, de forma simples, os motivos pelos quais esses povos, embora de uma mesma origem, haviam se degenerado tanto a ponto de naquele momento serem culturalmente tão diferentes dos conquistadores, mas na essência humana permaneciam iguais. Isso era fundamental para a manutenção da ordem cosmológica cristã que se desfiguraria se houvesse a possibilidade desses homens terem uma origem diferente da do restante da humanidade.

A explicação atribuída aos indígenas não satisfaz totalmente a

25 Por exemplo, NÓBREGA, 1988, p. 91 e 100-101; SCHADEN, 1959 e 1998, e NIMUENDAJU, 1978.

inquietação geral daquele momento principalmente por sua falta de coerência bíblica. Vasconcelos desqualifica a ideia de que esses povos surgiram a partir de sobreviventes de um dilúvio ocorrido no Novo Mundo. Isso porque ninguém teria escapado do dilúvio universal a não ser Noé e sua família e segundo o autor, tal família não foi a primeira a povoar a América. Além disso, ele afirma que “[...] são ridículos todos os outros modos com que os nossos índios sonharam, que escaparam do dilúvio, ou sobre árvores, ou montes [...]” (VASCONCELOS, 1977a, p. 84). Endossar o dilúvio indígena seria contradizer a bíblia, então ele explica que como essa lembrança era tão recorrente entre várias “nações”, provavelmente, trata-se de uma lembrança distorcida do “[...] verdadeiro dilúvio [...]” (VASCONCELOS, 1977a, p. 84).

Para se ver como a questão da origem dos povos indígenas inquietava os europeus, especialmente os religiosos daquele período, citarei, a seguir, por meio de paráfrases, diversas passagens da obra de Vasconcelos, nas quais o autor argumenta sobre a imprecisão da época em que teriam chegado os primeiros povoadores da América. Além disso, Vasconcelos permite visualizar, pela quantidade de autores que cita e pela diversidade de teorias a que se refere, a proporção desses questionamentos, bem como a necessidade de uma resposta que não fugisse aos pressupostos bíblicos. A vultuosidade da questão confirma que as preocupações destacadas não eram casos isolados, mas sim que estavam presentes na pauta de muitos pensadores que tentavam explicar o Novo Mundo.

Alguns afirmavam que o primeiro povoador era Ofir Índico, filho de Jectan e neto de Heber, de quem a sagrada escritura fala no capítulo dez do livro do “Gênesis”. A Ofir teria cabido senhorear o último ponto da costa da Índia Oriental. Depois de cumprir essa missão, ele teria passado à América para povoá-la e senhoreá-la. Teria entrado pelo Peru e México e dali expandido sua povoação. Essa teoria era apresentada pelo padre João de Pineda, da Companhia de Jesus, em sua obra “De Rebus Salomonis”. A mesma opinião teria sido partilhada por Arias Montano. Para Vasconcelos, esta era uma boa teoria, pois, por intermédio dela, os habitantes da América, de pronto, deveriam ter tomado o nome de *índios*, tendo em vista que a origem humana das índias ocidentais era comum às orientais, mais antigas. Dessa explicação, também deriva a ideia de que a América era o mesmo lugar chamado de *Ofir* na Sagrada Escritura. De acordo com os defensores dessa ideia, o povoamento inicial da América teria se dado cerca de 1.700 anos depois do dilúvio universal e 2.088 anos

antes do nascimento de Cristo (VASCONCELOS, 1977a, p. 84).

Outros defenderam que os primeiros povoadores da América eram os confusos construtores da torre de Babel. Estes, frustrados por não terem conseguido seu objetivo e confundidos por Deus, por meio da diversificação das línguas, teriam vindo parar na América. Segundo essa teoria, a povoação do continente ocorreu logo após o episódio de Babel que teria se dado 131 anos após o dilúvio universal e 2.174 anos antes de Cristo (VASCONCELOS, 1977a, p. 84-85).

Houve outros que defendiam que os primeiros povoadores eram servos do rei Salomão. Eles teriam sido enviados, como era o costume, pelo Mar Vermelho à região de *Ofir*, de lá costumavam trazer metais preciosos e madeira de boa qualidade. Para alguns, essa região era a América, especialmente, o Peru, o México e o Brasil. Essa hipótese era considerada muito provável. Foi apresentada pelo Padre João de Pineda em sua obra “De Rebus Salomonis”; pelo dominicano Fr. Gregório Garcia em seu livro “De Indorum Occidentalium Origine”; por Vatablo, primeiro defensor dessa opinião; e ainda por Postello, Goropio, Arias Montano Genebrando, Marino Lixiano, Antônio Possivino, Rodrigo Yepes, Bosio e Manuel de Sá (VASCONCELOS, 1977a, p. 85).

Para Vasconcelos, a ideia anteriormente exposta era bastante verossímil, tendo em vista que ninguém poderia negar que o grande sábio Salomão teve à sua disposição todas as terras do mundo. Isso seria confirmado pelo sétimo capítulo do livro da “Sabedoria”. Contudo, o autor questiona: se Salomão sabia das riquezas existentes na América, por que não haveria de mandar buscá-las para que fossem incorporadas ao tesouro do templo? Sabendo que ele dispunha de uma armada nos portos do Mar Vermelho que de três em três anos realizava incursões em busca de riquezas, por que não poderia chegar à América? O autor argumenta dizendo que a viagem poderia ter saído pelo Mar Vermelho direto para a Índia Oriental, costeando a Malaca e Samatra e daí para as Ilhas de São Lourenço, ao Cabo da Boa Esperança e em seguida ao Brasil, de onde teria costeado toda a América. Segundo ele, havia menos distância entre o Cabo da Boa Esperança e a costa do Brasil e da Nova Espanha, do que de lá à velha Espanha, África e Fenícia, onde comumente os cronistas afirmavam ter alcançado a frota de Salomão. Se essa hipótese fosse verdadeira, os primeiros habitantes da América teriam chegado por volta de 2.933 anos depois da criação da Terra e 1.028 anos antes do nascimento de Cristo.

A opinião de que a América era *Ofir* não fora aceita por todos,

havia quem defendesse que *Ofir*, na verdade era Angola ou Mina ou ainda a Índia. No entanto, era cogitada a hipótese de que os navegantes ao se dirigirem a *Ofir* teriam ficado à deriva e, contra a sua própria vontade, teriam sido levados para a América, acabando por serem os seus primeiros povoadores (VASCONCELOS, 1977a, p. 85-86).

Havia ainda, segundo o autor, aqueles que defendiam que os primeiros povoadores da América eram troianos, companheiros de Enéias. Após a derrota do exército troiano frente aos gregos, os sobreviventes teriam se dividido pelo mundo em busca de um lugar para habitarem. Um desses grupos teria se lançado ao oceano e encontrado a América, iniciando assim sua povoação. Quem levantou informações sobre essa teoria foi o Padre João Pineda. Sendo aceita essa tese, a povoação da América teria se iniciado cerca de 2.806 anos depois da criação e 1.156 anos antes da vinda de Cristo (VASCONCELOS, 1977a, p. 86-87).

Outra hipótese apresentada por Vasconcelos foi a que defendia que os primeiros habitantes da América eram africanos, que, após a destruição de Cartago pelos romanos, foram obrigados a procurar outro local para viver. Um desses grupos teria sido levado pela força do vento, contra a sua vontade, até a costa do Brasil. O jesuíta argumenta que a viabilidade dessa proposta repousava no fato de Estrabão ter informado que, quando dominados pelos romanos, os cartagineses tinham trezentas cidades na África e que só em Cartago teria havido uma população de setecentas mil pessoas. Assim sendo, justificar-se-ia que tenham tido que buscar outros locais para abrigar tamanha multidão. Caso essa teoria fosse verdadeira, pelas contas do autor, a povoação da América teria se iniciado 3.833 anos após a criação do mundo e 149 anos antes do nascimento de Cristo.

Vasconcelos cita ainda a hipótese, já defendida por Durán, de que os primeiros povoadores da América eram originários de dez tribos de Javé. Essas tribos teriam sido mantidas presas no templo de Enéias e por graça divina teriam sido conduzidas a uma terra nunca antes habitada e que estaria a uma distância de um ano e meio de caminhada. Segundo o autor, essa história era endossada pelo livro de “Esdras”. A terra a que eles foram conduzidos teria sido a América. Os argumentos em defesa dessa hipótese dizem respeito ao fato de que os missionários reconheciam nos indígenas características negativas que supostamente também seriam dos judeus, como a preguiça, a covardia, a mentira, a preservação da descendência familiar, casando-se com a cunhada, quando da morte de um irmão, e o fato de se banharem a cada vez que passavam por um rio. De acordo com

essa possibilidade, o povoamento da América teria se iniciado por volta de 3.226 anos após a criação do mundo e 724 anos antes da vinda do *redentor* (VASCONCELOS, 1977a, p. 87).

Haveria ainda aqueles que concordavam com Diodoro Sículo, defendendo a teoria de que os primeiros habitantes do Novo Mundo eram fenícios africanos. Estes, em um tempo muito antigo, teriam saído a navegar para fora dos portões de Hércules e costeando a África, teriam sido levados pelos ventos até uma paragem muito rica em recursos naturais. Essa paragem só podia ser a América. Tais fatos teriam acontecido quase que simultaneamente aos da hipótese anterior (VASCONCELOS, 1977a, p. 87-88).

Certo é que o debate foi grande e a maioria dessas teorias sofria algum tipo de oposição. José de Acosta, por exemplo, refutava a ideia daqueles que acreditavam que o Peru era a mesma *Ofir* que aparece no livro dos Reis. Segundo alguns de seus argumentos, ainda que houvesse ouro na América, seu valor não chegaria a superar a fama de riqueza, que tinha na Antiguidade, as Índias Orientais. Com tanta riqueza nas Índias Orientais, seria uma incoerência de Salomão desviar suas frotas à última parte do mundo, que era a América. Havia aqueles que defendiam que *Ofir* seria uma redução fonética de *Piru*. Para Acosta, essa comparação era de pouco crédito, pois ao que tudo indicava Peru era um nome dado pelos espanhóis àquela terra, já que seus nativos não o conheciam e nem o usavam para designar seu território. Além disso, mesmo que existisse proximidade fonética, esse seria um argumento muito fraco para justificar a vinda de enviados de Salomão (ACOSTA, 2006, f 34r-f 35v).

Contra aqueles que reconheciam alguma origem judaica nos povos indígenas, Acosta rebatia com os seguintes argumentos: esses povos, em sua maioria, ao contrário dos judeus não conheciam as letras. Os indígenas não praticavam a circuncisão, por outro lado, os judeus prezavam pela manutenção de sua língua e costumes. Tanto era o valor que davam as suas particularidades que seriam facilmente diferenciados de outros grupos em qualquer lugar do mundo. No entanto, isso não se observava entre os povos indígenas. Acosta questiona por que somente na América eles teriam abandonado todo o seu judaísmo? Essa contradição ficava ainda mais evidente, pois a hipótese se baseava no livro de Esdras que, segundo Acosta, registrava que os judeus se organizavam para o fortalecimento de sua religião. Como entre os povos indígenas não se observavam heranças da religião judaica, tornava-se contraditória a ideia de que os judeus tinham

sido os primeiros povoadores da América. Em relação à preguiça e à covardia, o autor opõe-se à ideia dizendo que tal afirmação era inverídica, pois não se aplicava a todos os povos indígenas. Havia, segundo ele, alguns que eram muito dispostos e guerreiros (ACOSTA, 2006, p. f 51v-f53 r).

Em sua “Historia de la Conquista del Paraguay rio de la Plata y Tucuman” (1873), o jesuíta Pedro Lozano, que viveu na província do Paraguai durante boa parte do século XVIII, época em que escreveu a obra referenciada, cita e discute todas as hipóteses acima expostas, em grande parte com base em Acosta e Vasconcelos. Para evitar a prolixidade, não entrarei novamente no mérito apresentado sobre cada uma delas. Contudo, é válido ressaltar que a obra de Lozano confere considerável espaço para essa discussão com mais de dez páginas sobre o assunto. O autor permaneceu na linha de defesa do monogenismo e de que a povoação da América se deu após o dilúvio universal. Um fato novo levantado por ele foi o da possibilidade de que os primeiros habitantes da América tenham sido de origem espanhola, dinamarquesa ou norueguesa. Outro ponto importante que o autor defende é que a povoação ocorreu antes do nascimento de Cristo. Uma das grandes provas disso era a tradição da pregação apostólica que corria pelo continente. Para ele, tal pregação certamente tinha como responsável São Tomé (LOZANO, 1873, p. 345-357).

Foram inúmeras as proposições a respeito de quando e quem iniciou a povoação da América. Grande parte delas buscava alguma fundamentação bíblica. Todos os autores tiveram o cuidado de propor eventos supostamente ocorridos após o dilúvio universal. Dessa forma, a sagrada escritura não seria contrariada, pois esta era vista como a soberana verdade, pela qual todas as perguntas deveriam encontrar suas respostas. A inquietação diante da *nova humanidade* americana era grande e despertava o interesse de muitos. É importante constatar que independente da maneira por meio da qual os seres humanos vieram, uma coisa era certa, sua origem era o Velho Mundo, pois tinham de ter, obrigatoriamente, a mesma origem que o conquistador. O papa havia confirmado em sua bula que os indígenas eram humanos e estes só podiam ter uma única origem. A preocupação expressa pelos autores citados demonstra que a inclusão dos povos indígenas na cosmologia cristã não foi um processo simples, o que pode ser confirmado pela quantidade de discussões sobre o tema.

Como bem destacou Cristina Pompa (2003, p. 69), em meados do século XVI, época em que as missões jesuíticas se iniciaram no Brasil, a humanidade dos indígenas não era mais posta em questão. Isso teria

sido uma atitude herética, pois o papa já a havia reconhecido em 1537. Entretanto, o reconhecimento dessa humanidade estava intrinsecamente ligado à capacidade dos indígenas para se tornarem cristãos. Como se trata de um documento importante, muito referenciado, porém pouco citado, farei a transcrição da tradução de Paulo Suess. Caso o leitor deseje, encontrará a versão latina na obra “Crônica da Companhia de Jesus” (VASCONCELOS, 1977a, p. 115-116.).

Paulo, Bispo, servo dos servos de Deus, a todos os fiéis cristãos que tomarem ciência da presente Carta, saúde e bênção apostólica.

Deus altíssimo de tal modo amou o gênero humano que criou o homem não só capaz de participar dos bens como as demais criaturas mas até mesmo de alcançar o inacessível e invisível Sumo Bem e vê-lo face a face. Tendo sido criado, segundo testemunho da Sagrada Escritura, para atingir a vida e felicidade eterna, e como ninguém pode chegar à vida e felicidade senão pela fé em Nosso Senhor Jesus Cristo, é forçoso admitir que faz parte da condição e natureza humana poder receber a fé em Cristo, e que todo aquele que compartilha a natureza de homem haverá de ser apto a receber a mesma [fé]. Não cremos haja alguém tão insensato que julgue poder, ele mesmo, um fim quando não pode de modo algum conseguir o meio sumariamente necessário.

É neste sentido que entendemos ser, a própria Verdade, que não se engana nem pode enganar, dito, ao destinar pregadores da fé para o exercício da pregação: *‘Ide, pois, ensinai todas as gentes’*. Disse ‘todas’, sem nenhuma restrição, já que todas possuem a capacidade de [aprender] a doutrina da fé.

O adversário do gênero humano, que tudo faz para arruinar os bons, conhecendo e invejando [essa graça], imaginou um modo espantoso de impedir a pregação da palavra de Deus para a salvação dos povos. Incitou alguns sequazes seus que, desejosos de satisfazer a própria cobiça, atrevem-se a afirmar por aí que os índios ocidentais e meridionais (e outros povos cuja notícia presentemente chegou ao Meu conhecimento), sob pretexto de que são incapazes de [receber] a fé católica, devem ser assujeitados, como animais brutos, à nossa serventia, e os reduzem à servidão, infligindo-lhes maus tratos que não fazem nem aos demais brutos que os servem.

Nós, portanto, que, embora sem merecimento, fazemos na terra as vezes do próprio Senhor Nosso, procurando com todo o empenho conduzir ao mesmo aprisco as ovelhas do seu rebanho a Nós confiadas, que se acham fora do redil; e querendo trazer o remédio adequado para essa situação, Nós, com autoridade apostólica, pela presente Carta decretamos e declaramos: Os ditos índios e todos os demais povos que no futuro vierem ao conhecimento dos cristãos, embora vivam fora da fé de Cristo, não são nem deveram ser privados de liberdade e de propriedade de bens. Pelo contrário, podem livre e licitamente usar, possuir, e gozar de tal liberdade e propriedade, e

não poderão ser reduzidos à escravidão; e tudo que se vier a fazer de modo diferente há de considerar-se nulo, vão, de nenhum valor ou importância; e que os ditos índios e os outros povos deverão ser atraídos à fé de Cristo pela pregação de palavra de Deus e pelo exemplo de uma vida correta.

Às cópias da presente Carta, assinadas por mão de um notário público, e munidas do selo de uma pessoa constituída em dignidade eclesiástica, se deverá prestar a mesma fé que se prestaria ao original. Sem que obstem [determinações] anteriores ou quais quer outras em contrário.

Dada em Roma, junto a S. Pedro, em 2 de junho do ano de 1537 da Encarnação do Senhor, 3º de Nosso Pontificado. (Selo) Papa Paulo III. B. Zis. Otta escrevente (SUESS, 1992, p. 273-275).

A afirmação da humanidade dos indígenas estava diretamente relacionada à capacidade que eles teriam de receber a fé católica, bem como os sacramentos da Igreja. Apesar de a bula garantir direitos iguais a todos, mesmo que estivessem fora da fé cristã, era condição imprescindível para a confirmação dessa humanidade a capacidade que os indígenas teriam para receber o evangelho. Apesar de os autores religiosos não questionarem mais a humanidade indígena, eles fizeram um considerável esforço para afirmar essa humanidade.

O líder jesuíta Manoel da Nóbrega, autor de vasta quantidade de epístolas, é considerado o autor do primeiro documento literário escrito no Brasil, o “Diálogo Sobre a Conversão do Gentio” (LEITE, 1954b, p. 317). Trata-se de um diálogo literário entre um Irmão ferreiro e um Irmão intérprete, datado de 1556/1557. Nele ambos apresentam o indígena com seus costumes, seus *desvios* e principalmente com sua “[...] capacidade para se converter, pois é homem como todos os outros [...]” (LEITE, 1954b, p. 54*). Serafim Leite destaca que o diálogo é uma síntese das leis que se pretendiam dar aos indígenas naquele momento. Essa síntese contemplava as seguintes determinações: 1ª) não comer carne humana e nem guerrear sem licença do governador; 2ª) ter apenas uma mulher; 3ª) não andar nu; 4ª) acabar com os feiticeiros; 5ª) viver em justiça entre si e com os cristãos e 6ª) que vivam em local fixo, facilitando assim a pregação (LEITE, 1954b, p. 54*). Este documento traz implícita ou explicitamente uma série de preceitos nos quais os jesuítas acreditavam naquele momento.

Um dos aspectos que se encontra no texto é a inclusão dos indígenas na cosmogonia e cosmologia cristã. Nóbrega também determina uma origem comum e bíblica para indígenas e europeus.

Gonçalo Alvarez: — Pois como tiverão estes pior criação que os outros e como não lhes deu a natureza a mesma policia que deu aos outros?

Nogueira: — Isso podem-vos dizer chãmente, falando a verdade, que lhes veo por maldição de seus avoz, porque estes creemos serem descendentes de Chaam, filho de Nóe, que descobrio as vergonhas de seu pai bebado, e em maldição, e por isso, ficarão nus e tem outras mais miserias. Os outros gentios, por serem descendentes de Set e Japher, era rezão, pois eram filhos de benção, terem mais alguma vantagem. E porem toda esta maneira de gente, huma e outra, naquilo em que se crião, tem huma mesma alma e hum ente[n]dimento, e prova-sse polla Escriptura, porque logo os primeiros dous irmãos do mundo hum segio huns costumes e outro outros. Isac e Ismael ambos foram irmãos. Isac foi mais politico que ho Ismael que andou nos matos. Hum homem tem dous filhos de igual entendimento, hum criado na aldea e outro na cidade; o da aldea empregou seu entendimento em fazer hum arado e outras cousas da aldea, o da cidade em ser cortesão e politico: certo está que ainda que tenham diversa criação, ambos tem hum entendimento natural exercitado segundo sua criação. E o que dizeis das sientias que acharam os philosophos que denota aver entendimento grande, isso não foi geral beneficio de todolos humanos, dado polla natureza, mas foi especial graça dada por Deus, nam a todos os romanos nem a todos os gentios, senão a hum ou a dous, ou a poucos, pera proveito e fermosura de todo ho universo. Mas que estes, por não ter essa policia, fiquem de menos entendimento para receberem a fee os outros que a tem, nam provareis vós nem todas as rezõis acima ditas; antes provo quanto esta policia aproveita por huma parte, ajuda por outra. Veja Deus isso e julque-o; julgue-o tãobem quem ouvir ha esperientia des que começou a Igreja, e ver que mais se perdeo por sobejos e soberbo[s] entendimentos que não por simplicidade e pouco saber. Mais fácil he de converter hum ignorante que hum malicioso e soberbo. A principal guerra que teve a Igreja forão sobejos entenderes: daqui vierão os hereges e os que mais duros e contumases ficaraam; daqui manou a pertinácia dos judeos, que nem como serem convencidos por suas proprias Scripturas nunca se quizeram render à fee; daqui veio a dizer São Paulo: Nós pregamos a Jesu Christo crucificado aos judeus escandalo e às gentes estulticia. Dizei-me, meu Irmão, qual será mais facil de fazer? Fazer crer a hum destes, tão faciles a creer, que nosso Deus moreo, ou a hum judeu que esperava ho Mesias poderosso e senhor de todo o mundo? (LEITE, 1954b, p. 336-338).

Para Nóbrega, os povos indígenas eram descendentes de Chaam, o filho de Nóe que, segundo o livro do “Gênesis”, teria sido amaldiçoado pelo pai, por tê-lo visto nu e embriagado e nada ter feito. Seus irmãos, ao contrário, escondendo o rosto para não ver a nudez do pai, cobriram Nóe. Este ao saber do ocorrido amaldiçoou Canaã que era filho de Ham (Chaam). A maldição designava Canaã à escravidão na qual serviria aos

outros dois filhos de Noé e a descendência deles (A BÍBLIA, 1995, p. 19, Gen. 9, 18-27).

O fato de os indígenas serem filhos de Chaam lhes garantia a necessária essência humana, pois amaldiçoados ou não, todos tinham uma alma de mesma natureza. Ao mesmo tempo, Nóbrega justificava o motivo dos “vícios” que esses gentis tinham, resultados de sua suposta origem. Além disso, Nóbrega argumenta que mesmo a fraqueza da ignorância dos indígenas pode ser considerada um ponto positivo, uma vez que, ao contrário dos judeus, os indígenas não esperavam nenhum messias, era como se fossem vasos novos esperando a primeira planta. É evidente que isso não era verdade. No entanto, foi assim que, no momento inicial, os jesuítas os perceberam. Como relatou o Ir. Antonio Blázquez, em 1555, os indígenas eram “sem lei, sem fé e sem rei” (LEITE, 1954b, p. 252).

Como se vê no trecho do “Diálogo Sobre a Conversão do Gentio”, que cito a seguir, Nóbrega afirma a humanidade dos indígenas e, assim como a própria bula papal, liga-a diretamente à capacidade de se receber a fé. Assim, todo homem é da mesma natureza e todo homem pode ouvir a pregação, conhecer a Deus e salvar sua alma.

Gonçalo Alvarez: — Dizei-me Irmão Nogueira, esta gente são proximos?

Nogueira: — Parece-me que ssi.

Gonçalo Álvares: — Por que razão?

Nogueira: — Porque nunca me acho senão com elles, e com seus machados e fouces.

Gonçalo Alvarez: — E por isso lhe chamais proximos?

Nogueira: — Si, porque proximos, chegados quer dizer, e elles sempre se chegam a mim, que lhes faça o que am mister, e eu como a proximos lhos faço, cuidando que cumpro o preseite de amar ao proximo como a mim mesmo, pois lhe faço o que eu queria que me fizessem, se eu tivesse semelhante necessidade.

Gonçalo Alvarez: — Pois a pessoas mui avisadas ouvi eu dizer que estes não erão proximos, e porfião-no muito, nem tem pera si que estes são homens como nós.

Nogueira: — Bem! Se elles não são homens, não serão proximos, porque soos os homens, e todos, mãos e boons, são proximos. Todo o homem he huma mesma natureza, e todo pode conhecer a Deus e salvar sua alma, e este ouvi eu dizer que era o proximo. Prova-se no Evangelho do Samaritano, onde diz Christo N. S. que aquelle he proximo que usa de misericordia (LEITE, 1954b, p. 325-326).

Apesar de a humanidade do indígena não ser mais posta em dúvida pelos autores citados, é visível a busca pela afirmação dessa humanidade.

Isso demonstra que em meados do século XVI o tema ainda era recorrente. Confirmar a humanidade indígena era fundamental, pois isso era pré-requisito para que a evangelização fosse eficaz. Além disso, aceitando a fé, o indígena comprovava definitivamente sua condição humana. Sendo os indígenas humanos, os jesuítas e outros religiosos conseguiriam garantir, ao menos juridicamente, a manutenção da integridade física dessa população, uma vez que o documento papal limitava bastante a escravização indígena. O indígena livre seria, em tese, entregue aos cuidados dos religiosos para a missão de catequese. Certamente isso nem sempre foi cumprido ou mesmo acatado pela legislação civil.

O processo de reconhecimento e afirmação da humanidade indígena foi muito importante para o projeto *civilizador* cristão, isso porque a humanidade indígena garantiria que era possível transformá-los em gente *civilizada*, o que significava dizer, gente cristã. Ela também foi fundamental no processo de construção de uma *humanidade*, no sentido mais amplo possível, de construção de uma *igualdade*. Esse processo foi fortemente influenciado pelo encontro, ou talvez *desencontro* na perspectiva do indígena, e pela afirmação desse *outro* humano até então desconhecido. Isso aconteceu no momento em que se cruzavam duas *viagens/confrontações* ao *outro*, o *outro antigo*, representado pela cultura clássica e o *outro geográfico*, representado pelos povos indígenas do Novo Mundo. A junção dessas humanidades ajudou a definir a *humanidade moderna* (AGNOLIN, 2001, p. 20-21).

2.5 A inclusão do povo indígena na economia da salvação cristã

Para evitar a prolixidade, não cabe aqui a inclusão detalhada do projeto cristão de salvação, pois se trata de um tema bastante comum e conhecido pela maioria. É importante lembrar apenas de alguns pontos que são fundamentais para esta análise. O primeiro é o caráter universal da *salvação* proposta por Cristo, e o segundo o caráter universal de sua *pregação*, imposto aos apóstolos pelo mesmo Cristo. Conforme o evangelho de João, Cristo teria dito o seguinte “ [...] eu vim para que os homens tenham vida e a tenham plenamente [...]” (A BÍBLIA Teb, 1995, p. 1321, Jo, 10, 10). A vida plena a que Cristo se referia inclui a vida terrena, mas, não só e nem principalmente, pois o mais importante para o Cristão é a vida eterna, que como se vê tem um caráter inclusivo e universal é para *todos* os *homens* (= humanidade). Cristo não tipifica o destinatário

da vida, trata-se de um dom universal para todo o gênero humano. Com a morte expiatória de Cristo, todos adquirem a redenção do pecado original que é o responsável pela morte.

Como já mencionei, segundo o evangelho de Marcos, Jesus teria dito “[...] Ide pelo mundo inteiro e proclamai o evangelho a todas as criaturas [...]” (A BÍBLIA, 1995, p. 1259, Mc, 16, 15). Tal passagem foi, inclusive, citada na bula “Sublimes Deus”. Esses dois preceitos de universalidade criaram mais um problema para os cristãos europeus. Visto que é um fato confirmado pelo papa, o de que os indígenas são humanos assim como todos os demais já conhecidos e capazes, e, portanto, aptos de receber a fé católica, como se justificaria a sua exclusão do primeiro projeto missionário cristão executado pelos apóstolos, conforme ordem do próprio Cristo?

É diante deste problema que os jesuítas fizeram a primeira apropriação do mito de São Tomé no século XVI. Ou seja, os indígenas não ficaram de fora da pregação universal, pois São Tomé esteve na América e pregou o evangelho a eles. É esta ideia, já brevemente esboçada por Manuela Carneiro da Cunha (1990, p. 102), que defendo como a principal apropriação do mito de São Tomé durante o século XVI. Montoya, já no século XVII, ainda evocava a citada passagem do evangelho como prova da passagem do apóstolo pela América (MONTROYA, 1985, p. 95).

Independente das circunstâncias e dos objetivos que motivaram a tradução do mito de *Sumé* para *São Tomé*, vale destacar que a partir da chegada dos jesuítas ao Brasil ele foi novamente apropriado e adquiriu a conotação desejada pelos interlocutores daquele momento. Interlocutores esses aqui representados especialmente pelo Padre Manoel da Nóbrega. Ressalta-se a ideia de Chartier, já expressa neste trabalho, de que as apropriações e consequentes representações oriundas dessas, são determinadas pelos interesses dos grupos que as elaboram. Tendo isso em vista, faz-se necessário em uma análise como esta, determinar a relação dos discursos produzidos com a posição social de quem os utiliza (CHARTIER, 1990, p. 17).

Quando chegaram ao Brasil em 1549, os jesuítas vieram para contribuir com a conquista dessa porção do Novo Mundo. Evangelizar os indígenas e torná-los assim, sobretudo, *civilizados* era o seu grande objetivo. *Civilizar* era o passo anterior e fundamental para *cristianizar*, tendo em vista que só os civilizados é que seriam de fato capazes de assimilar os preceitos cristãos (POMPA, 2003, p. 70). Esse ideal civilizador se caracterizava pela atitude etnocêntrica de projetar a sociedade cristã

européia sobre os *novos povos*, sem considerar como positivos a maioria dos elementos próprios das culturas que pretendiam civilizar. Esse ideal de civilização é o que predominava nas nações europeias daquele período (ELIAS, 1994, p. 54). Obviamente a sociedade europeia que se pretendia projetar nas indígenas era a de um modelo ideal de cristianismo, que na prática não se via em lugar algum, menos ainda nas Cortes da Europa.

Concomitantemente aos esforços empreendidos para se caracterizar definitivamente a humanidade dos povos indígenas, os jesuítas trataram de difundir o mito de São Tomé pela América utilizando para isso sua correspondência epistolar. A difusão dessas cartas tornou o mito de São Tomé algo muito popular, tanto que depois ele começou a aparecer em outros pontos já fora da América portuguesa. A ideia da presença do apóstolo foi fundamental para afastar o pensamento de que os povos indígenas teriam ficado de fora da evangelização apostólica. Os propósitos disseminados pelos jesuítas devem ter chegado ao dominicano Diego Durán no México e este, por analogia, tratou de ligar um mito local, *Topiltzin*, a São Tomé e assim também respondeu a esse anseio dos religiosos do século XVI.

É importante salientar que a difusão da correspondência jesuítica era ampla e atingia a um público diverso. As famosas cartas de edificação foram publicadas em espanhol em pelo menos duas grandes edições no século XVI, uma em 1551 e outra em 1555. O espanhol era a língua *franca* do momento, e muitas cartas do Brasil foram traduzidas do Português ou do Latin para que um número maior de leitores tivesse conhecimento das obras que *Deus realizava* aqui, por intermédio da Companhia de Jesus (HUE, 2006). Por uma questão de argumentação, deixo para o próximo capítulo uma análise mais profunda a respeito da circulação da correspondência jesuítica. Por ora, é importante ter em mente que essa circulação foi fundamental, pois tornou pública a representação oriunda da apropriação que os jesuítas fizeram do mito de São Tomé em meados do século XVI, especificamente a partir de 1549 no Brasil.

Em pelo menos três das cartas de Nóbrega, que se preservaram até hoje, encontram-se menções à pregação apostólica de São Tomé aos indígenas. Uma delas é a destinada ao Padre Mestre Simão, datada de 1549, hoje publicada em duas conhecidas coletâneas (NÓBREGA, 1988, p. 77-78; LEITE, 1954a, p.115-118). Nela, além de dizer que Tomé esteve aqui, o missionário transmite a informação de que a mandioca, da qual com a farinha se faz pão, era uma das dádivas do apóstolo.

Outra carta de Nóbrega na qual se encontram informações sobre São Tomé é a que foi destinada ao Dr. Navarro, presente também nas duas coletâneas citadas (NÓBREGA, 1988, p. 88-96; LEITE, 1954a, p. 132-145). Nessa carta, Nóbrega reforça que a mandioca seria uma dádiva de São Tomé, além de outros prodígios realizados pelo Santo e seu companheiro.

Têm noticia egualmente de S. Thomé e de um seu companheiro e mostram certos vestígios em uma rocha, que dizem ser delles, e outros signaes em S. Vicente, que é no fim desta costa. Delle contam que lhes dera alimentos que ainda hoje usam, que são raizes e hervas e com isso vivem bem; não obstante dizem mal de seu companheiro, e não sei porque, sinão que, como soube, as frechas que contra elle atiravam voltavam sobre si e os matavam. Muito se admiravam de ver o nosso culto e veneração que temos pelas cousas de Deus [...] (NÓBREGA, 1988, p. 91).

Esta informação a respeito de São Tomé vem logo após o reconhecimento da humanidade dos indígenas. Apesar de todos os *horrores* que o religioso vinha descrevendo, como a antropofagia e a poligamia, ele diz “[...] tudo herdaram do primeiro e segundo homem, e aprenderam daquelle qui homicida erat ab initio [...]” (NÓBREGA, 1988, p. 91). Apesar de toda sua degradação e de terem herança apenas dos primeiros pecadores e do demônio, mantinham o caráter essencial de seres humanos. E como São Tomé veio à América, não foram excluídos do projeto de salvação de Jesus Cristo. Prossegue o autor dizendo que sabiam do dilúvio, não é claro como a história verdadeira, mas sabiam e isso era visto como uma herança da pregação cristã, mais um indício de que o apóstolo teria cumprido com a sua missão.

O terceiro escrito preservado no qual Nóbrega dá notícias de São Tomé, é a carta intitulada “Informação das Terras do Brasil” também de 1549 (NÓBREGA, 1988, p. 97-102; LEITE, 1954a, p. 145-154; HUE, 2006, p. 31-42). Todas essas cartas são de 1549, o primeiro ano de atividades jesuíticas no Brasil. São documentos nos quais o autor descreve o curioso e o maravilhoso daquilo que encontrou no Brasil. Entre todas as coisas da natureza, ele também reservou um espaço para os povos indígenas, pessoas das quais quando aqui chegou já tinha por certo que eram humanos. No entanto, não titubeou em argumentar em defesa tanto de sua humanidade, como também da presença de um protocristianismo. Esse protocristianismo teria sido iniciado por São Tomé, que como Apóstolo do Oriente, não teria deixado de cumprir seu papel. Afinal os indígenas apesar de pertencerem,

segundo as concepções apresentadas, às piores linhagens, de todo modo, eram homens e por isso faziam parte dos planos universais de Cristo.

Com isso, poder-se-ia dizer que, se os indígenas não seguiam os preceitos cristãos, a culpa não era de Cristo ou dos apóstolos, pois Tomé cumpriu o mandamento e evangelizou até mesmo a mais longínqua porção de pessoas. A culpa pela decaída era dos próprios indígenas que, por seus vícios e com a facilidade com que se aliavam ao demônio, preferiam a vida longe de Deus, pueril e pecaminosa, desprezando o santo e sua pregação. Embora provavelmente não fosse a intenção dos jesuítas, *o tiro poderia sair pela culatra*, pois essa questão, como destaca Íris Kantor, não era banal. Ela permitia a alteração do status do indígena de *gentio* ou *pagão* para *infiel* o que trazia uma grave implicação, uma vez que poderia ser utilizada como argumento para a justificação da *guerra justa* (KANTOR, 2006, p. 54).

Diante do acima exposto, da circulação e divulgação de cartas jesuíticas de maneira assaz eficiente e da temporalidade com que o mito de São Tomé aparece nas fontes,²⁶ pode-se concordar com Sergio Buarque de Holanda. Para o autor, o mito de São Tomé teve sua difusão a partir da colônia portuguesa, atingindo, posteriormente, as colônias espanholas (HOLANDA, 1996, p. 117).

O historiador jesuíta Pedro Lozano, em sua já citada obra, trata dessa questão com base justamente na determinação que Cristo fez para que o evangelho fosse pregado a todos os povos. Ele argumenta que a despeito dos opositores, que diziam que os apóstolos por seu número reduzido não teriam sido capazes de pregar pelos quatro cantos do mundo, a missão evangélica havia sido perfeita. Por quê? Pergunta o religioso: não teria sido possível aos apóstolos vir à quarta parte de mundo se estiveram em todas as outras três principais partes? Seu principal argumento em defesa da pregação apostólica na América estava nos vestígios de cristianismo que foram identificados entre os indígenas.

Em sua busca por semelhanças, os europeus encontraram em vários locais a suposta veneração à santa cruz. Em Chiapas, Frei Bartolomé de Las Casas teria percebido que os indígenas daquele local já tinham sido instruídos sobre os mistérios da Santíssima Trindade, e também sobre o

26 *Cartas de Nóbrega*, 1549. *Crônica da Companhia de Jesus* de Simão de Vasconcelos, 1663. *História de las Indias* [...] de Diego Durán, 1581. *Conquista Espiritual* [...] de Antonio Ruiz de Montoya, 1639. *Historia del Celebre Santuario de Nuestra Señora de Copa Cabana* [...] de Alonso Ramos Gavilán, 1621.

parto milagroso de Nossa Senhora e acerca da paixão e morte de Jesus Cristo. Tal instrução teria sido dada por homens brancos e barbudos que vestiam túnicas e adoravam a Santíssima Virgem. No Peru, os povos indígenas, supostamente, tinham fé na ressurreição da carne, isso porque eram contrários à violação das sepulturas de seus ancestrais.

Todas as eventuais semelhanças entre práticas culturais indígenas e cristãs foram cooptadas para endossar a tese de que algum apóstolo de Cristo teria pregado aos povos indígenas antes da chegada dos missionários modernos. Embora houvesse quem atestasse que o apóstolo da América teria sido São Bartolomeu, Lozano defende que é mais provável, por todos os indícios e com base nos autores que falam a respeito, que o apóstolo do Novo Mundo tenha sido São Tomé. Enfim, com base em muitas comparações, a conclusão de Lozano é a de que os povos indígenas americanos receberam o anúncio apostólico, assim como os povos das outras três partes do mundo (África, Ásia e Europa). Deste modo, teria se cumprido o mandamento bíblico, que aponta que Cristo enviou os apóstolos aos quatro cantos da Terra (LOZANO, 1873, p. 435-450).

Foi, no entanto, o dominicano Diego Durán quem explicitou de forma mais clara e evidente a apropriação e ressignificação de São Tomé como uma ligação do indígena à missão apostólica de pregação universal. Durán concluiu sua obra a respeito da história e religião Asteca em 1581. É possível que antes de escrevê-la tenha tido conhecimento das cartas de Manoel da Nóbrega, que a essa altura já estavam publicadas e falavam a respeito da presença do apóstolo Tomé no Brasil. Durán se destacou como intérprete da cultura Asteca, tendo em vista que sua história não se limitou a uma descrição externa das práticas religiosas indígenas. Mesmo que seu interesse fosse a destruição dessa religião pagã, ele sabia que era fundamental compreender internamente essa cultura. Do contrário, os padres continuariam a ser enganados pelo sincretismo que acontecia às suas vistas, mas que, como eles não compreendiam, não eram capazes de repreender (TODOROV, 1996, p. 199-215).

Por ter sido criado desde a infância no México e ter se dedicado arduamente a conhecer e interpretar a cultura indígena, sem que necessitasse para isso se afastar das mais ardentes e rigorosas opiniões dogmáticas do catolicismo, Durán tornou-se, segundo Todorov, um exemplo de “[...] mestiço cultural [...]” (TODOROV, 1996, p. 214). Ou seja, alguém que supostamente teria absorvido e compreendido uma série de elementos culturais indígenas, sem ter se desvinculado de sua cultura europeia.

Essa sua mestiçagem fez com que ele encontrasse na religião Asteca, por meio de analogias, uma série de semelhanças com a religião cristã. Por exemplo, na festa de *Tezcatlipoca* enfeitavam o templo com flores, como os cristãos faziam na sexta-feira santa; ascendiam um fogo a cada cinquenta e dois anos, visto como o fogo que os cristãos ascendem na páscoa; o tambor tocado ao pôr do sol foi interpretado como os sinos da Ave Maria; e a água era vista como purificadora dos pecados, o que possibilitou uma analogia direta com o batismo cristão. Até mesmo uma divindade trina, *Tezcatlipoca* que teria múltiplas encarnações, reduzindo-as a três, concluiu que adoravam o Pai, o Filho e o Espírito Santo (TODOROV, 1996, p. 204).

Como Durán justifica todas essas semelhanças da cultura indígena com a cultura cristã? Atribuindo esses costumes a resquícios de uma evangelização apostólica prévia, proferida por São Tomé (Santo Tomas).

Las açañas y maravillas de Topiltzin y de sus heroycos son tan celebrados entre los indios y tan mentados y cassi con apariencias de milagros, que no se que me atreva á afirmar ni escribir de ellos, sino que en todo me sujeto á la correccion de la santa iglesia catolica, porque aunque me quiera atar al sagrado evangelio que dice por San Marcos, que mandó Dios á sus sagrados apóstoles que fuesen por todo el mundo y predicassen el evangelio á toda criatura, prometiendo á los que creyessen y fuesen batiçados la vida eterna, no me ossare afirmar en que este baron fuese apóstol bendito, en pero gran fuerça me hace su vida y otras á pensar que, pues estas eran criaturas de Dios, recionales y capaces de la bien abenturança, que no las dejaria sin predicador, y si lo hubo fue Topiltzin, al qual aportó á esta tierra, y según la relacion del se da era cantero que entallaba imagenes en piedra y las labraba curiosamente, lo qual lemos del glorioso Santo Tomas, ser Oficial de aquel arte, y tambien sabemos aver sido predicador de los indios y que escarmentado dellos pidió á xpo, quando le aparecio en aquella feria dande andaba, que le ynbiase donde fuese servido, ecepto á los yndios; y no me maravillo se excusasen los sagrados apóstoles de benir entonces á tratar con gente tan desabrida y tan inconstante y torpe y tan tarda de juicio para creer las cossas de su salvacion, y tan mudables y presta á creer los fabulosos agujeros, sin ningun fundamento ni apariencia do bien; que hombre de mediano juicio abrá en nuestra nacion española que se persuada que con chupar los cavellos con la voca, se quita el dolor de cabeza, ni que le hagan en creyente que refregándole el lugar que le deve de saquen piedras ni agujas ó pedasillos de navajas, como á estos les persuadieron los enbaydores; ni que la salud de los niños dependia de tener la caveza tresquilada, desta manera ó de otra; cossa por cierto de baxisimo y corto

juicio terrestre y abominable y que para despersuadillos de aquello lleguen á trasquilar su hijo y quitalle aquellos pegones de cavellos y cruces que les ponian y ser tanta la fe que en aquello tenian descoloridos y mortales del turbados temiendo que en quitandole aquello á su hijo avia luego de morir. No me espanto que los agora los tratamos se exasperen y hullan do tratалlos, pues los apóstoles confirmados e llenos de gracia pedian no yr á los yndios, aunque no nos a de acobardar esso, pues lo mas está ya por el suelo (DURÁN, 2005a, p. 73-74).

Embora Durán faça ressalvas em afirmar concretamente que Topiltzin, seja o São Tomé, fica evidente que a opinião do frei é essa. Ele faz uma relação direta da humanidade dos indígenas, que seriam seres racionais e capazes de receber as graças divinas, com o texto do evangelho de São Marcos, que determina a universalidade da pregação. Logo, os indígenas não poderiam ficar de fora dessa pregação e não ficaram, pois, como já foi dito, ele encontrou diversas semelhanças entre as crenças e ritos astecas e as práticas cristãs. Isso foi considerado um forte indício de que um apóstolo também passou pelo México. Mas qual apóstolo? Provavelmente influenciado pela leitura de Nóbrega não foi difícil fazer a analogia, afinal Tomé é mestre em esculpir, as pegadas do sul tornaram-se esculturas no norte. Tomé foi o pregador dos *índios*, não esclarece, porém, se ele está considerando os das Índias orientais ou ocidentais, no entanto, qualquer que seja o caso, está revelada a influência recebida da disseminação do mito de São Tomé pela América.

A principal apropriação e conseqüente ressignificação realizada pelos evangelizadores cristãos da América na segunda metade do século XVI foi a utilização do mito de São Tomé para a inclusão dos indígenas na cosmologia cristã. Tornando-os assim participantes plenos da economia da salvação e ao mesmo tempo garantindo a perfeição da palavra de Deus.

Ainda nos escritos do século XVI, encontra-se a gestação da ideia das profecias que previam a vinda dos jesuítas para a América. Nóbrega foi quem em primeiro lugar levantou essa hipótese e expôs a promessa de retorno que o santo teria feito “[...] Dizem también que les prometió que avía de tornar outra vez a verlos [...]” (LEITE, 1954a, p. 154). Mais tarde, no século XVII, os jesuítas do Guairá assumiram esse trecho da carta de Nóbrega como o prenúncio de sua própria chegada. Essa é a principal apropriação, que como será demonstrado no próximo capítulo, ocorreu durante o século XVII.

Durán também fala das profecias, entretanto, para ele Tomé previu a vinda dos espanhóis em geral, que teriam sido enviados por Deus. Além disso, todos os problemas por eles trazidos eram um castigo ou vingança pelo mau tratamento que os Astecas teriam dispensado ao santo apóstolo (DURÁN, 2005a, p. 75; 78). Vale lembrar que Varnhagen adotou perspectiva semelhante no Brasil do século XIX.

III

Sucessores de São Tomé

Apropriações jesuíticas no antigo Guairá

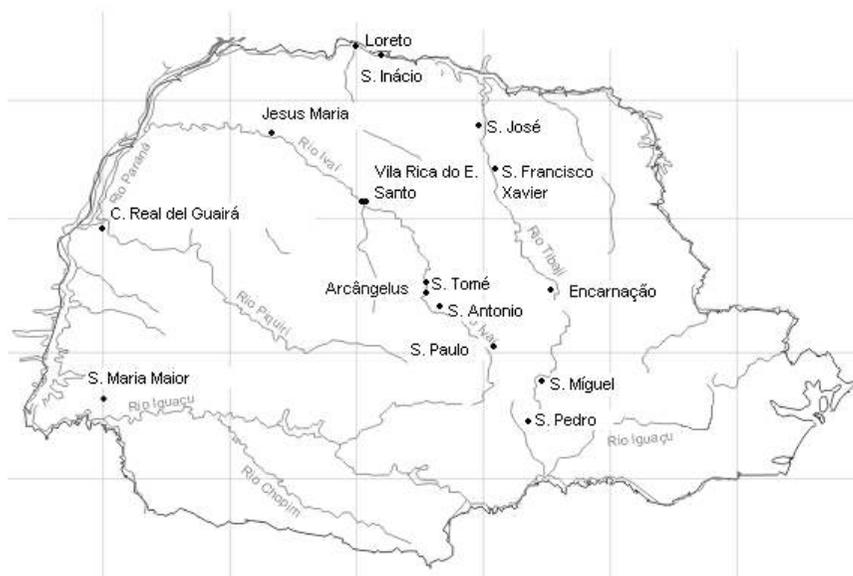
Neste último capítulo, objetivo discutir as apropriações e ressignificações do mito de São Tomé realizadas pelos membros da província jesuítica paraguaia no âmbito das reduções jesuítico-guaranis, principalmente na região do Guairá, durante o século XVII. Nesse local e período, os jesuítas incorporaram a identidade de sucessores do apóstolo Tomé e, com isso, buscaram algumas formas de favorecimento da missão jesuítica perante suas instâncias superiores, especialmente, da coroa espanhola que detinha os poderes do padroado real.

3.1 O Guairá

A análise, nesta parte do trabalho, está delimitada à região do Guairá durante o período das missões jesuíticas que lá se desenvolveram na primeira metade do século XVII. Diante disso, é fundamental que, antes de adentrar ao assunto principal, tenha-se um panorama a respeito dessa região. Com esse intuito, farei uma pequena exposição que visa contextualizar a abordagem a que me proponho.

Em termos territoriais, o Guairá compreendia ao que hoje são as regiões noroeste, parte da norte, e central do atual estado do Paraná (MOTA & NOELLI, 1999), sendo delimitado, aproximadamente, pelos rios Tibagi, Piquiri, Iguaçu, Paranapanema e Paraná (MOTA, 1994, p. 66). Vale ressaltar que as fronteiras atualmente estabelecidas não existiam, portanto essas delimitações servem apenas como um referencial espacial, não estático baseado nos locais de ocorrência das reduções. Isso não exclui a possibilidade da área de influência de tais missões ter atingido regiões mais amplas do que as do atual estado do Paraná.

Região do Antigo Guairá



Região do antigo Guairá
Baseado em (MONTROYA, 1985, p. 174).

A partir da chegada dos europeus ao continente sul-americano, a região começou a ser cruzada e explorada por diversos expedicionários, aventureiros e viajantes de todas as espécies. Durante praticamente todo o século XVI, essa região permaneceu sob o domínio indígena. As primeiras ocupações fixas de espanhóis ocorrem apenas em meados do século XVI, *Ciudad Real del Guayrá* em 1550, *Ontiveros* em 1554 (OLIVEIRA, 2003, p. 57) e *Villa Rica del Espíritu Santo* em 1570 (MARTINS, 2005). A primeira localizava-se nas margens do rio Paraná confluindo com o Piquiri; a segunda a cerca de cinquenta quilômetros de Salto de Guairá; e a última na junção dos rios Corumbataí e Ivaí a cerca de cem quilômetros da atual Maringá, no estado do Paraná (MOTA, 1994, p. 69). Entre as mais notórias viagens realizadas no período, pode-se destacar a expedição de Aleixo Garcia que saiu da Ilha de Santa Catarina e tinha por objetivo descobrir a procedência do ouro ali encontrado. A expedição que se iniciou em 1522 durou aproximadamente três anos e percorreu vários territórios Guarani até atingir as proximidades do Império Inca. No retorno, o conquistador acabou morto por indígenas (MOTA & NOELLI, 1999).

Em 1581, Pero Lobo, acompanhado de oitenta portugueses e de diversos indígenas da costa, tentou continuar os reconhecimentos iniciados por Aleixo Garcia. Logo em seguida, destaca-se a viagem de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, que a serviço da coroa espanhola desembarcou na Ilha de Santa Catarina e, após cruzar todo o território do Guairá, chegou a Assunção. O relato deixado por Cabeza de Vaca é importante, pois é o primeiro documento a informar a quase total ocupação do território em questão por grupos de língua Guarani com os quais se estabeleceram diversos contatos, tendo inclusive realizado trocas de objetos por serviços (MOTA & NOELLI, 1999). Esse fato contribuiu para desconstruir a ideia de vazio demográfico, implantada por alguns estudiosos nas reflexões a respeito do período colonial do atual estado do Paraná (MOTA, 1994, p. 7-51).

Durante a maior parte do século XVI, o território do Guairá foi utilizado principalmente como uma zona de trânsito sem o estabelecimento de grandes povoações ou a intenção de uma colonização expressiva da região. Existia, todavia, o interesse espanhol pela utilização da mão-de-obra indígena. No entanto, devido à grande resistência, a operacionalização dessa exploração não era fácil. Mais tarde as missões religiosas franciscanas deram importante contribuição aos interesses dos colonizadores. De certa forma, elas atuaram como intermediárias nesse processo (CHAMORRO, 2007a, p. 253; NECKER, 1990, p. 79). Apesar disso, nesse período, os povos indígenas mantiveram um domínio relativo da região. Do ponto de vista administrativo, foi apenas em 1608 que a coroa espanhola criou a Província do Guairá subordinada a Assunção.

3.2 O Guairá Missioneiro

Entre 1538 e 1546, o comissário da Ordem de São Francisco, Frei Bernardo de Armenta, juntamente com Frei Alonso Lebron, trabalhou na região compreendida entre a Ilha de Santa Catarina e Assunção. Tais missionários, juntamente com a comitiva de Cabeza de Vaca, cruzaram o território do Guairá pelo menos uma vez, lá entraram em contato com os Guarani (HOLANDA, 1996, p. 126-127). Na ocasião, Armenta escreveu uma carta, na qual registrou a lembrança da presença de São Tomé entre esse grupo indígena (ARMENTA, 1992, 155-157). Todavia, esse trabalho missionário não chegou a se concretizar como um projeto sistemático de evangelização, pois ficou restrito a missões itinerantes com abordagens isoladas e de pouca eficácia.

Entre 1582 e 1585, os franciscanos Alonso de San Buenaventura e Luis Bolaños realizaram a evangelização e o batismo de vários Guarani nas imediações dos rios Ivaí e Piquiri, região que dava fácil acesso à *Ciudad Real* e à *Villa Rica* (OLIVEIRA, 2003, p. 69). Nesse período, os padres fundaram dois povoados “[...] en el camino que va de Jerez al Guairá, los pueblos de Curumiaí e Pacoiú” (NECKER, 1990, p. 79).

Apesar das tentativas missionárias dos franciscanos, por causa de fatores como a escassez de religiosos e a consequente impossibilidade de estabelecimento de reduções fixas, eles ficaram restritos ao trabalho itinerante. Por isso, a atuação franciscana no Guairá não conseguiu alcançar resultados de proporções nem sequer próximas aos conseguidos pelos jesuítas, que no século seguinte conseguiriam *conquistar* definitivamente o Guairá (NECKER, 1990, p. 78).

Em decorrência da fragilidade e da curta duração das missões franciscanas, Necker (1990, p. 79) concluiu que elas não tiveram grandes consequências. Todavia, constata-se que elas estavam profundamente ligadas aos interesses estatais em prol da submissão desses povos aos colonizadores, “[...] en ningún caso se trataba de una empresa puramente religiosa. La acción de los Franciscanos se insertaba e intervenía en la confrontación política, militar y social que enfrentaba a los indios y a los españoles [...]”.

Como participantes do projeto de conquista do Guairá, os franciscanos conseguiram algo que muito havia se buscado, porém nunca conseguido com as armas, que foi a pacificação e a submissão (relativa) dos Guarani aos espanhóis. Isso possibilitou a tentativa de evangelização proferida pelos franciscanos, mas também a submissão dos indígenas às *encomiendas* (NECKER, 1990, p. 79).

A Companhia de Jesus, segunda ordem religiosa a atuar na região, foi fundada por Inácio de Loyola, na Capela *Montmartre* em Paris no ano de 1534. Inicialmente, não teve objetivos especiais perante a *Contra-Reforma*. No entanto, devido às circunstâncias históricas daquele momento, a Companhia acabou por se tornar uma grande defensora do catolicismo, configurando-se como a palatina da *Contra-Reforma* (WRIGHT, 2006, p. 22-42).

Reconhecida em 1540 pelo Papa Paulo III que aprovou suas constituições *Regimini Militantis Ecclesiae*, a Companhia iniciou suas missões na América do Sul em 1549, quando o Pe. Manoel da Nóbrega e

seus companheiros aportaram no Brasil como parte integrante da comitiva do primeiro governador geral Tomé de Souza. Em 1568, chegam ao Peru; em 1585, a Tucumã, e em 1586 ao Paraguai. Os jesuítas se aliaram e serviram durante considerável espaço de tempo às coroas portuguesa e espanhola. No entanto, não deixaram de gozar de relativa autonomia, que conseguiam manter devido à sua grande estrutura organizacional, opondo-se por diversas vezes a governadores e autoridades locais (ASTRAIN, 1995).

O interesse jesuítico pelas missões no território do Guairá surge bem antes da chegada de jesuítas ao Paraguai. Em 1553, foi fundada a primeira província jesuítica da América, no caso, a brasileira. Naquele momento, os castelhanos ainda não permitiam a ida de jesuítas para suas possessões coloniais, atitude oposta a do rei português. D. João III incentivou e patrocinou as primeiras expedições jesuíticas em ultramar, incluindo a do Brasil (VASCONCELOS, 1977a, p. 170-172).

Nóbrega já demonstrava a sua intenção de expandir as missões para o Paraguai, especificamente para o Guairá, tendo em vista os relatos que recebia dos viajantes que cruzavam o território, julgava-o um terreno fértil para a conversão do gentio. Como primeiro provincial do Brasil, eclesiasticamente ele adquiriu a dignidade de prelado, tendo poderes bastante ampliados, sendo praticamente o provincial da América. De posse dessa prerrogativa, fez várias gestões para que ele próprio fosse ao Paraguai, feito que pessoalmente não conseguiu realizar (LEITE, 1954a, p. 22-23).

Em 1555, escreveu ao superior geral Inácio de Loyola. Na carta, Nóbrega expressou seu desejo e até mesmo supostas solicitações espanholas e indígenas para a presença de jesuítas no Paraguai.

Desta Capitanía de S. Vicente a ciento y cinquenta leguas poco más o menos está edificada una ciudade de castellanos llamada Paraguai [Asunción], los quales tienen sujugado cien leguas a la redonda mucho número de gentiles de diversos generationes. Estes es el más maduro fructo para se recoger que ay agora en estas partes, et omnes hi tam castellani quan gentiles petunt panem et non est qui frangat eis, porque los obreros que allá tienen no son sino de maldad. Yo soy importunado cada día assí de los hespañoles por cartas que me mandan, como de los mesmos Indios que vienen de muy lexos con grandes peligros a buscarnos. Hasta agora por no tener persona suficiente y por otros respectos no he mandado. Espero por el P. Luis da Grãa y con su consejo me determinaré, y creo que se van

ordenando cosas que será allá mi ida necesaria, y la certeza escribiré por otra vía a V. P. después que todo estuviere determinado y resolutivo (LEITE, 1954b, p. 168-169).

No mesmo ano de 1555, em correspondência endereçada a Inácio de Loyola, José de Anchieta fez praticamente os mesmos comentários acima expostos por Nóbrega, os *paraguaios* estariam ansiosos por recebê-los (LEITE, 1954b, p. 197). É provável que mais ansiosos do que eles estavam os missionários, pois entre outras situações viviam em conflito com o primeiro bispo do Brasil, Pero Fernandes Sardinha, o que dificultava sobremaneira os seus trabalhos na colônia portuguesa. No entanto, não conseguiam concretizar o intento de ir ao Paraguai, uma vez que, por razões políticas, não podiam cruzar pela região do Guairá, já que a partir de 1553 o governador Tomé de Souza havia proibido o trânsito pelo caminho do Peabiru.

Outra evidência de que Nóbrega fazia o possível para desencadear a missão paraguaia é uma carta escrita por Inácio de Loyola e destinada ao Padre Pedro Ribaneira, que se encontrava em Bruxelas. O superior destacou a grandeza da seara que estava a cem léguas de Assunção “[...] los Indios, y desa parte ay en ellos más disposición para venir al bautismo [...]” (LEITE, 1954b, p. 264). Trata também das intenções do provincial do Brasil, “El Pe. Nóbrega estava determinado de yr él mesmo al Paragai, y podrá ser accepta ay un collegio o casa, para poder della ynbiar por todos los contornos gente que predique y baptize y ayude aquella gentilidad a salvarse [...]” (LEITE, 1954b, p. 265). Nessa carta de 1556, o superior tratou da intenção que Nóbrega tinha de fundar uma missão no Paraguai e também do intuito que o provincial brasileiro tinha de ir pessoalmente ao Paraguai. Pelo tom da carta, o superior geral parece favorável a tal projeto.

Em carta de 1557, o Padre Luís da Grã, dirigindo-se a Inácio de Loyola, falou a respeito de um encontro que teve com Nóbrega em Piratininga. Nessa ocasião, Nóbrega já tinha iniciado o caminho em direção ao Paraguai, mas pediu a opinião de Luís da Grã a respeito desse intento. Este padre era contrário à viagem e, por isso, Nóbrega desistiu. Da Grã deve ter se posicionado contra, uma vez que a essa altura Nóbrega já estava doente e um pouco debilitado. Além do mais, o caminho entre São Vicente e Assunção tinha se transformado em uma zona de conflito, com o trânsito fechado pelos portugueses e os espanhóis fazendo guerra contra os povos indígenas da região, com o objetivo de obrigá-los a pagar o serviço pessoal.

Ficou, no entanto, o próprio Luís da Grã comprometido em ir ao Paraguai em um momento mais oportuno (LEITE, 1954b, p. 362-363).

Após esse episódio, Nóbrega voltou a insistir no assunto. Em carta posterior, mas ainda de 1557, enviada ao Padre Miguel de Torres, Nóbrega argumentou que a ida ao Paraguai seria muito produtiva, pois pelo que ele sabia os “carijós” eram muito mais receptivos ao evangelho do que as “feras bravas” do Brasil. E ainda, segundo ele, naquele momento, São Vicente estava ficando despovoada devido às imigrações que os moradores faziam em direção a Assunção. Seria, portanto, mais proveitoso uma casa em Assunção do que deixar todos os jesuítas em São Vicente. Havia, ainda, a facilidade para que se ministrasse o sacramento da ordem aos candidatos da Companhia, visto que Assunção já tinha seu bispo e estava mais próxima de São Vicente do que Salvador. Além disso, naquele momento, o Brasil estava sem bispo. Nóbrega enviou as respostas das cartas de consulta que havia feito a Roma aos demais irmãos do Brasil especialmente a Da Grã para avaliação, chegou-se a uma conclusão colegiada de que, melhoradas as condições de segurança do caminho, os jesuítas de São Vicente iriam ao Paraguai. A essa altura, Nóbrega parece já ter aceitado a impossibilidade de ir pessoalmente, pois estava na Bahia e doente, aguardando a nomeação do novo provincial, que ocorreu em 1559. O nomeado foi o padre Luís da Grã (LEITE, 1954b, p. 402-403).

Em 1586, oriundos do Peru, chegaram a Córdoba os primeiros jesuítas. Um pouco depois, após conturbada viagem marítima, financiada pelo bispo de Tucumã, Francisco de Vitória, chegaram à cidade os primeiros jesuítas oriundos do Brasil (ASTRAIN, 1995, p. 14-20). Eles, enfim, conseguiram realizar o desejo de Nóbrega, mas já sob o provincialato de José de Anchieta, que assumiu o cargo em 1577. Segundo nota do editor espanhol da edição de 1892 da “Conquista Espiritual” de Montoya, houve então certo impasse em relação a qual província jesuítica deveria ficar ligada à missão do Paraguai: Brasil ou Peru, que a essa altura também já tinha a dignidade de província. Entendeu-se que o mais adequado era que se subordinasse ao Peru, pois ambas pertenciam ao domínio espanhol. Com isso, dois dos brasileiros retornaram à sua origem e os três, que optaram por ficar, foram incorporados à província peruana (MONTROYA, 1985, p. 32-33). Logo em seguida, os missionários seguiram para Assunção (ASTRAIN, 1995, p.20). Assim sendo, o desejo de Nóbrega de estabelecer uma missão no Paraguai sob a responsabilidade da província brasileira acabou definitivamente frustrado.

Dessa primeira missão sabe-se, por meio de Montoya, que seus missionários realizaram durante algum tempo os ofícios religiosos próprios da Companhia. No entanto, devido à grande distância em que ela se encontrava, os superiores provinciais ficavam impedidos de visitá-la e, por isso, optaram por desativá-la temporariamente. Assim, com exceção do Pe. Tomás Filds (ASTRAIN, 1995, p. 32), que doente não pôde viajar, os demais retornaram ao Peru. Este, que não foi, tinha por objetivo guardar a casa de eventual invasão por parte outras ordens religiosas. Esse fato evidencia que o interesse jesuítico se mantinha, apesar do retrocesso temporário (MONTROYA, 1985, p. 29).

Em 1603, a história do estabelecimento dos jesuítas no Paraguai teve um novo capítulo. O superior geral da ordem em Roma, que a essa altura já era o Pe. Cláudio Aquaviva, com intuito de reativar o trabalho apostólico no Paraguai, resolveu fundar a vice-província do Paraguai. Logo em seguida, antes ainda da implementação da determinação anterior, em 1605, mudou de ideia e, não sem resistência da parte dos religiosos da província peruana, criou a província do Paraguai. Foi nomeado primeiro provincial o Pe. Diogo de Torres Bollo, que trouxe consigo mais seis missionários europeus para fortalecer os trabalhos. Esse passo foi fundamental para a posterior ocupação jesuítica do Guairá (ASTRAIN, 1995, p. 32-35).

Por volta de 1610, o provincial Diogo de Torres Bollo enviou os Padres José Cataldino e Simão Masseta à cidade de Guairá, ponto de partida para as missões por redução que ocorreriam na província de mesmo nome. Na cidade de *Guairá* e depois na de *Villa Rica*, exerceram o ministério sacerdotal entre os espanhóis. Logo em seguida, voltaram seu interesse para a conversão do gentio. Assim sendo, partiram pelo rio Paranapanema e, nas proximidades da confluência com o rio Pirapó, fundaram a primeira redução, batizada de Loreto em homenagem a Nossa Senhora de Loreto, que desde o início foi a padroeira da igreja que se ergueu naquele local (MONTROYA, 1985, p. 38).

Cerca de seis meses após a fundação da primeira redução do Guairá, o Padre Antonio Ruiz de Montoya foi enviado em missão a esta província. Após uma dura viagem, Montoya chegou à redução de Loreto e se uniu ao trabalho apostólico dos padres Simão Masseta e José Cataldino (MONTROYA, 1985, p. 40-50).

3.3 Padre Antonio Ruiz de Montoya e sua “Conquista Espiritual”

Como Montoya é o principal interlocutor que oferece a base para a análise das apropriações do mito de São Tomé na região do Guairá durante o século XVII, é importante conhecer um pouco sobre esse sacerdote jesuíta e sua obra “Conquista Espiritual”. Nela ficaram grafadas, entre outros assuntos, as principais ideias geradas a respeito da presença de São Tomé e suas apropriações nesse período e região.

Filho de mãe indígena e pai espanhol, Montoya nasceu em Lima no dia 13 de junho de 1585 (CHAMORRO, 2007b, p. 09). Por ter ficado órfão muito cedo, teve uma juventude bastante inconstante, cheia de altos e baixos, passando parte de sua juventude no educandário jesuíta *Real Colégio de San Martín*, de Lima (CHAMORRO, 2007a, p. 252-253). Abandonou os estudos básicos em Letras Humanas para se dirigir à Espanha a fim de se tornar soldado. No entanto, esse seu impulso foi abandonado quando prestes a embarcar confessou-se com um sacerdote jesuíta que o impeliu a ficar na América e concluir seus estudos.

Após desistir da vida soldadesca, Montoya retomou os estudos e convertido chegou a pensar em ingressar na ordem franciscana. Todavia, isso não aconteceu e, após a conclusão do curso de Letras Humanas, em 1606, ingressou como noviço na Companhia de Jesus. Em Lima, além de Letras Humanas, estudou Gramática e Retórica, chegando a graduar-se como mestre em duas faculdades. Posteriormente, em Córdoba, fez incursões pela Filosofia e pela Teologia (CHAMORRO, 2007a, p. 253).

A informação de que Montoya estudou apenas o mínimo necessário para ordenar-se sacerdote (MONTROYA, 1985, p. 14) pode levar a uma falsa ideia de rudez intelectual. Mas, apesar do fato de sua formação teológica não ter alcançado níveis de maestria, sua prévia formação jesuítica e, principalmente, sua exímia produção linguística advogam em seu favor. Ele não foi só um exímio missionário de campo, mas também dotado de uma invejável capacidade intelectual.

Em 1612, foi ordenado sacerdote em *Santiago del Estero*, atual Argentina. Logo em seguida, partiu para Assunção, onde, com base em escritos de José de Anchieta e do franciscano Luis Bolaños, iniciou seus estudos de língua Guarani. Nessa fase preparatória, Montoya contou com a ajuda de alguns *criollos* como Rodrigo Melgarejo, grande intérprete da língua Guarani. A partir de sua chegada à redução de Loreto, iniciou o aprofundamento prático na língua Guarani, solidificando aquilo que havia

aprendido nos meses anteriores. Isso lhe permitiu tornar-se um dos maiores sistematizadores da língua Guarani (CHAMORRO, 2007a, p. 253).

Em 1612 ou mais tardar em 1613, o provincial Pe. Diogo de Torres Bollo enviou Montoya para as missões do Guairá, missões essas que já haviam sido iniciadas em 1610 pelos padres José Cataldino e Simão Masseta, ambos italianos e pioneiros das famosas missões do Paraguai (MONTROYA, 1985, p. 14). A partir de então, Montoya dedicou a maior parte de sua vida ao trabalho missionário, de forma que suas outras atividades, como a de linguista e a de procurador da ordem, gravitaram eminentemente em torno do propósito missionário. Dedicou cerca de vinte e cinco anos de sua vida ao trabalho direto nas reduções. A partir de 1620, foi superior geral das reduções do Guairá, e de 1637 a 1638 superior geral das reduções do Paraguai (MAEDER, J. A. E., 1989; p. 13; MONTROYA, 1985, p. 14).

A primeira fase de trabalhos no Guairá não foi fácil, por mais *exagero* que as fontes possam conter a atividade naquela região não poderia ter sido fácil. Se, como se viu no século XVI, a região já era conflituosa, no XVII, as tensões aumentaram ainda mais. Além de área de passagem, a região do Guairá se tornou importante fonte de cativos para a economia escravista paulista (MONTEIRO, 1995). Essa região foi conquistada “[...] palmo a palmo com o uso da espada, do arcabuz, da besta, da cruz, de doenças e de acordos [...]” (MOTA & NOELLI, 1999).

Nesse contexto de instabilidades e conflitos constantes, por meio de uma série de estratégias, de acordos com os indígenas e também com as autoridades espanholas, os jesuítas, liderados por Montoya, e sob a luz das ordenanças de Alfaro, que pretendiam controlar as *encomiendas* e evitar os abusos cometidos contra os povos indígenas, conseguiram formar cerca de treze reduções (CHAMORRO, 2007a, p. 253-254). Sem perder de vista o ideal *civilizador* dos religiosos, é importante destacar o papel fundamental do componente *Guarani* nessa empreitada. Eles agiram como senhores de sua história e, por meio de uma lógica própria, com acordos, provavelmente, visando possíveis vantagens, viabilizaram o *sucesso* das reduções do Guairá. Alguns líderes Guarani, diante da pressão de bandeirantes e *encomendeiros*, viram as reduções como refúgios, “[...] os únicos espaços menos ruins que lhes restavam para sobreviver” (CHAMORRO, 2008, p. 100).

Essa afirmação é comprovada pela documentação que demonstra que tentativas de missões jesuíticas junto a outros grupos étnicos, como,

por exemplo, os Guaicuru, fracassaram por causa da inexistência de acordos e negociações que caminhassem para o sentido de uma associação entre jesuítas e indígenas (ASTRAIN, 1995, 72-75). Essa é também uma abordagem necessária para que não se despreze a historicidade indígena e consequentemente sua capacidade de conduzir a própria história (EREMITES DE OLIVEIRA, 2001, p. 122).

No caso do Guairá, a principal vantagem que os padres tinham para oferecer aos indígenas era a isenção da obrigação de prestação do serviço pessoal de que os reduzidos gozariam, ao menos temporariamente, ao se integrarem a alguma redução administrada pelos jesuítas. A conquista dessa isenção facilitou os trabalhos jesuíticos junto aos Guarani, mas transformou a ordem em *inimiga do povo* (colonos – espanhóis e criollos). Isso porque, ao contrário das missões franciscanas que atuaram como conciliadoras de tensões no contexto das *encomiendas*, as missões jesuíticas do Guairá foram limitadoras da utilização da mão-de-obra indígena (CHAMORRO, 2007a, p. 254; NECKER, 1990, p. 79). Essa situação rendeu aos jesuítas uma série de conflitos com colonos e autoridades, que se tornaram seus inimigos e, de certa forma, conseguiram manchar a imagem jesuítica. Isso fez com que esses religiosos constantemente estivessem envolvidos em contendas, seja na colônia ou na metrópole. Vale ressaltar que a atuação histórica dos Guarani não foi pautada em uma homogeneidade de opiniões em relação a esse processo. Muitos, por exemplo, vários *pajés* foram emittentes opositores ao projeto jesuítico atuando como guardiões das tradições (CAVALCANTE, 2007, p. 17; MONTROYA, 1985, p. 237; OLIVEIRA, 2003, p. 150; CHAMORRO, 2008, p. 69-115).

A partir de 1632, os ataques paulistas sobre as reduções do Itatin, do Guairá e do Tape se intensificaram. Essa situação fez com que, reunida em Córdoba, no ano de 1637, a congregação da província jesuítica resolvesse impetrar recursos para defender as reduções e obter a condenação desses atos em Roma e em Madri. Esses recursos solicitavam a defesa dos indígenas e, principalmente, a licença para que eles pudessem utilizar armas de fogo para se defenderem (MAEDER, 1989, p. 14). Diante de tal decisão, a congregação nomeou o Pe. Antonio Ruiz de Montoya como procurador da província jesuítica do Paraguai junto à Corte espanhola. Em 1638, ele partiu levando consigo, além dos apelos de seus superiores, toda a sua experiência missionária.

A viagem, que inicialmente não devia ser tão demorada, acabou se prolongando até 1643. Tal demora foi motivada por uma conjunção de

fatores. O momento político era conturbado, vivia-se uma fase crítica que resultou no fim da União Ibérica em 1640, além disso, o próprio Montoya enfrentou dificuldades com uma doença pessoal (MONTROYA *apud* REBES, 2001, 251-252).

Durante o período em que permaneceu em Madri, dedicou-se a duas principais atividades: defender as missões jesuítico-guaranis, finalidade primeira que o levou àquela metrópole; e concentrar esforços para a impressão das suas grandes obras linguísticas: “Tesoro de la Lengua Guarani” (1639), “Arte de la Lengua Guarani” e “Vocabulário de la Lengua Guarani” (1640), e a catequética “Catecismo de la Lengua Guarani” (1640) que foram importantes ferramentas para os missionários do século XVII (MAEDER, 1989, p. 15).

Além das suas obras linguísticas, produzidas anteriormente e publicadas naquele momento, Montoya escreveu e publicou na Espanha sua obra “Conquista Espiritual” (1639) e alguns outros documentos em formato de cartas e memoriais ao rei, que têm acesso mais difícil se comparado às obras de maior vulto. Nesse sentido, é valioso o trabalho de Maria Isabel Artigas de Rebes (2001), que recopilou grande parte desses documentos de Montoya que estavam dispersos por diversos arquivos e publicações de menor circulação. Alguns *memoriais ao rei* também podem ser encontrados no volume “Jesuítas e Bandeirantes no Guairá” da coleção “De Angelis” (1951).

Quando obteve a concessão para a utilização de armas nas reduções, Montoya retornou à América, mas seus superiores não permitiram sua volta para as reduções. Ele ficou em Lima com o objetivo de ajudar na defesa da Companhia na contenda contra o bispo D. Bernardino de Cardenas, que estava em pleno curso (ASTRAIN, 1995, p. 163). O missionário permaneceu em sua cidade natal até o fim de sua vida que se deu em 1652. Há quem defenda que posteriormente seus restos mortais foram levados para o Paraguai (MAEDER, 1989, p. 17-18), mas esta informação não é plenamente confiável, pois, de acordo com Chamorro (2007a, p. 257), as fontes históricas não são conclusivas quanto a essa informação.

3.3.1 Contexto da produção da “Conquista Espiritual” e seu caráter ufânico

A análise dessa documentação exige um longo levantamento de suas intertextualidades e a aplicação do chamado “paradigma indiciário”

(GINZBURG, 1990), processo que busco fazer mais adiante quando analiso o mito de São Tomé na obra de Montoya. Por ora, é possível levantar alguns aspectos importantes para uma compreensão de como pode ter se desenvolvido a atividade de Montoya junto ao rei Felipe IV na Corte de Madri e como isso pode ter influenciado no estilo de escrita da “Conquista Espiritual”.

Como já mencionei e bem destacou Graciela Chamorro (2007a, p. 253-254), os jesuítas do Paraguai assumiram em seu projeto missionário uma postura diferente daquela dos franciscanos do próprio Paraguai e dos jesuítas do Brasil. Ou seja, não foram mediadores de conflitos a favor da utilização da mão-de-obra indígena, pelo contrário, com base nas ordenanças de Alfaro e em cédulas reais, se opuseram às *encomiendas* que eram uma forma velada de escravidão indígena.

Essa postura jesuítica rendeu-lhes o status de *persona non grata* perante a maioria da população colonial, o que fez com que sofressem algumas represálias. Pode-se destacar dessas represálias, como exemplo, as dificuldades que os jesuítas enfrentaram, em 1608, após libertarem do serviço pessoal os indígenas que a eles próprios serviam. Esse ato fez com que os inacianos tivessem cortadas suas esmolas e até mesmo que encontrassem dificuldades para comprar no mercado local produtos a preço justo (ASTRAIN, 1995, p. 53-65). Tais represálias se intensificaram após a publicação das ordenanças de Alfaro, documento amplamente apoiado pelos jesuítas. Uma das acusações que impetram aos jesuítas foi a de que eles “[...] contradecían a la legítima autoridad, puesto que los Gobernadores del Paraguay e del Tucumán habían autorizado el servicio personal usado hasta entonces [...]” (ASTRAIN, 1995, p. 62). O fato é que daí por diante os jesuítas do Paraguai tiveram poucos momentos de tranquilidade frente à população provincial, tais circunstâncias são narradas por Antonio Astrain em sua já citada obra.

Dado que os jesuítas ficaram com uma imagem maculada pelas diversas campanhas contrárias que receberam, o trabalho de Montoya na Corte de Madri seria mais árduo do que se poderia pensar. Isso porque a fama dos *maus atos* da Companhia de Jesus no Paraguai já havia alcançado os corredores palacianos de Madri. Prova disso é a carta de apresentação dirigida ao Rei, que Montoya levou consigo. Nela, os jesuítas não apresentaram apenas os problemas enfrentados com os ataques dos paulistas, mas também enfocaram defensivamente as perseguições e as supostas difamações que vinham sofrendo por parte de autoridades coloniais.

[...] haciendo grandes papeladas Vuestro Gobernador y Cabildo de la Ciudad de Asunción engañado, enviando informaciones e informes con cosas mal fundadas y supuestas contra los Indios, tocando a los que los tienen a su cargo [...] (REBES, 2001, p. 155).

Y a su reclamo y persuasión, como se entiende, Vuestro Gobernador del Río de la Plata, D. Mendo de la Cueba y Venavides hizo lo mismo, 156 mostrando en esto, como en otras cosas, su mal afecto a la Compañía y a los fieles reducidos, con muy grande ofensa de Nuestro Señor y de V.M.; porque lo mismo es quitar a los Indios fieles vasallos de V.M. que en su servicio derraman sangre y dan sus vidas, las armas de las manos con que defienden sus pueblos, mujeres e hijos, que dárselas a sus enemigos declarados, dejándoles el paso franco sin resistencia a estas Provincias y a los Reinos del Perú, adonde tengo fresco y nuevo aviso se van entrando a prisa y que Vuestro Goernador de Santa Cruz de la Sierra quedaba al presente en Chuquisaca pidiendo ayuda y favor para salirles al camino a D. Juan de Lyzaraso, vuestro Presidente de las Charcas, que con celo, fidelidad y vigilancia acude siempre a las cosas de Vuestro Real servicio (REBES, 2001, p. 155-156).

[...]vuestros Gobernadores no les molesten, como muchas veces lo hacen más, antes, los defiendan de tantos émulos y contrarios como tienen, multiplicando informes contra ellos y los Padres que los adoctrinan: pagando muchos años hace a la Compañía de Jesús que les está sirviendo continuamente el hacerlo, para procurar su descrédito para con V.M. y sus Reales Consejos, con relaciones siniestras que ellas mismas muestran la pasión con que se escriben suspendiendo el juicio de ellas hasta que a la Compañía se le hagan notorias y responda a ellas que al presente no puede, por haberles negado el Gobernador del Paraguay con mano poderosa los tantos de lo actuado aunque los han pedido jurídicamente, como me largamente informar, con los papeles que le envié el Procurador General de las Indias de la Compañía de corte [...] (REBES, 2001, p.156).

Diante desse quadro, a estratégia de Montoya foi argumentar em defesa da imagem da Companhia de Jesus e, somente em um segundo momento, defender a manutenção das reduções jesuítico-guaranis. A construção da defesa foi pelo caminho do reconhecimento do valor da missão jesuítica na propagação da fé católica, que foi defendida como um atributo do rei. A estratégia não foi no sentido de defesa dos povos indígenas por si só, uma vez que eles tinham plenos valores humanos e, por isso, mereciam respeito ou algo nesse sentido.

É evidente que na Espanha os jesuítas possuíam simpatizantes e também desafetos, por isso Montoya precisou de uma estratégia muito bem arquitetada para conseguir a liberação da utilização de armas de fogo pelos Guarani reduzidos. Essa estratégia certamente foi construída à custa

de muitas conversas, por certo irrecuperáveis, mas também por meio de petições e de sua importante obra “Conquista Espiritual”.

A título de análise preliminar, apresento agora como essa estratégia de defesa foi construída em duas petições publicadas na “Coleção de Angelis”. O Primeiro documento a ser analisado é a “Cópia de um memorial apresentado por Antônio Ruiz de Montoya na côrte (sic) de Espanha em que expõe as razões que levaram os paulistas a atacar as reduções e cidades de Guairá e a êle (sic) a defendê-las com mão armada. Pede se visitem as reduções dos índios e se lhes ponha tributo. Madri, 1639” (CORTESÃO, 1951, p. 430-432).

Esse memorial foi apresentado por Montoya ao rei da Espanha no ano de 1639, ou seja, ainda nos momentos iniciais de sua atuação junto àquela Corte. Nesse memorial, ele faz uma descrição dos fatos ocorridos e também uma defesa da Companhia de Jesus em face às queixas que haviam sido prestadas contra os trabalhos da ordem no Paraguai. Montoya inicia sua argumentação enfatizando que as reduções foram construídas “[...] a costa de inmensos trabajos y de cinco martyres sacerdotes [...]” (CORTESÃO, 1951, p. 430). A exaltação e a aclamação dos martírios foi uma das estratégias que ele continuou a utilizar com muita ênfase em sua “Conquista Espiritual”. Expor e tornar públicas as várias ocasiões em que jesuítas morreram em nome da fé, certamente, constituía-se em um fator de grande peso quando a intenção do autor não era apenas convencer com a razão, mas também, por meio da emoção, sobretudo da fé cristã, que via nos atos de martírio grande valor meritório (OLIVEIRA, 2003, p. 76; 112-113).

Prosseguindo, ele ressalta a grandiosidade da obra jesuítica, como, por exemplo, a existência de vinte e cinco povoados jesuítico-guaranis, isso sem considerar os onze destruídos pelos bandeirantes. Ora, que outra ordem havia conseguido tanto êxito na execução da missão *real* de propagar a fé? É válido lembrar que a missão de evangelizar os povos indígenas da América era do Rei, e que, teoricamente, as ordens religiosas eram apenas subsidiárias da missão real.

Em seguida, ele destaca que não foram apenas as reduções que se tornaram vítimas dos assaltos paulistas, mas também as três cidades espanholas da região do Guairá, que ficaram destruídas e despovoadas. A partir de então, o autor faz uma junção entre os problemas das reduções e os problemas civis, abrangendo, com seus argumentos, possíveis perdas em relação ao domínio civil de territórios e riquezas.

Nesse sentido, tratando da remoção das duas grandes reduções que resistiram por mais tempo no Guairá, destaca que dos treze povos apenas dois foram salvos “[...] con inmenso trabajo e costa (y con licencia de la R. audiencia de los Charcas como consta de los papeles que se an presentado) [...]” (CORTESÃO, 1951, p. 430). De um lado, ele volta a evocar o mérito do trabalho jesuítico e do outro deixa claro que promoveu a *fuga-salvamento* com o consentimento das autoridades civis. Logo em seguida, ressalta que os cerca de dez mil indígenas estavam “[...] mui bien sementados y en mui buenos puestos, y con aumentos conocidos [...]”. Essa afirmação da integridade dos indígenas era uma defesa contra acusações que vinha sofrendo por parte de “[...] fautores de los dichos agresores [...]”. Segundo o jesuíta, essas acusações denunciavam que ele havia matado os ditos indígenas. A motivação para tais *calúnias* seria uma tentativa de reduzir a gravidade dos delitos cometidos pelos bandeirantes que eram os de “[...] aver consumido las dichas once Reducciones vendiendo los indios y matandolos, quemando las yglesias y desterrando dellas el santísimo sacramento y haziendo las abominaciones que constam por informaciones authenticas [...]” (CORTESÃO, 1951, p. 431). Percebe-se que, nesse relato, o autor não fica restrito ao problema indígena, mas inclina a gravidade dos atos bandeirantes para a destruição de igrejas e a profanação do sacramento eucarístico. Isso certamente causaria maior escândalo aos membros da Corte do que a morte ou escravização de indígenas. Isso foi um ponto a mais para a comoção do rei e de seus conselheiros no sentido de autorizar a utilização de armas de fogo, principal objetivo de Montoya em tal viagem.

Além da questão religiosa, Montoya lança um novo apelo demonstrando o suposto risco da perda de domínios territoriais e riquezas minerais.

[...] Demas de lo qual an cometido otro delito de abrir camino y paso a la villa Imperial de Potossi como tambien consta por las dichas informaciones y cartas del Presidente de los Charcas don Juan de Iliçaraçu y de obispos, y gobernadores, y avisos que dello a dado el conde de Chinchon Virrey del Peru, lo qual asi mismo an pretendido paliar falsamente con descredito de los predicadores evangelicos y del mismo evangelio deziendo que por aver la comp.^a de Jesus convertido aquella gentilidad y fundado aquellos pueblos avia avierto el dicho camino lo qual se ve claramente ser falso y ageno de verdad. Porque estando las dichas tres ciudades fundadas por mandado y onden de los Señores Reyes pasados cien años a y estar en la derechura de la dicha villa de san Pablo con la villa Imperial de Potosi destruyron

las dichas ciudades a fuerça de armas y juntamente las dichas once reducciones que estavan en contorno de las dichas tres ciudades, demas de las quales destruyeron siete pueblos de Indios que estavan encomendados a las dichas ciudades solo con animo de limpiar el dicho camino para passar libremente al Peru (como se hara demonstracion mui clara por un mapa que el suplicante trae de toda aquella tierra) [...] (CORTESÃO, 1951, p. 431).

Montoya destaca que com os avanços paulistas ficava em risco a vila de Potosí, grande fonte de prata, isso certamente gerou preocupação à coroa espanhola, tendo em vista o grande prejuízo que a perda de Potosí representaria. E, ainda, contra-ataca possíveis argumentos das autoridades civis e eclesiásticas que buscariam imputar a culpa de tais calamidades aos jesuítas. O missionário argumenta na sequência, que esboçou alguma resistência aos invasores, com três mil arqueiros, mas não conseguiu resistir. As forças dos inimigos eram maiores, além de cinco mil indígenas Tupi, os paulistas possuíam ao seu lado duzentos mosqueteiros. Esse fato teria pesado contra os *bravos* defensores da coroa espanhola que, em sua retirada, tiveram a morte de muitos indígenas e graves ferimentos em três padres. Nesse trecho, percebe-se que Montoya desejava passar a ideia de que os Guarani reduzidos poderiam ser bravos defensores do rei e de suas possessões, mas armados com mosquetes, os inimigos sempre levariam vantagem em relação a eles, que tinham apenas arcos e flechas. Essa argumentação, além de promover o indígena, não por sua *humanidade*, mas por sua *utilidade*, também soava como um ensaio ao pedido maior que o procurador ainda iria fazer, ou seja, a autorização para a utilização de armas de fogo em legítima defesa pelos Guarani reduzidos.

Uma das formas, por meio das quais Montoya tentou provar que os Guarani removidos do Guairá estavam bem, foi a tentativa de pagar os tributos referentes aos indígenas que já estavam reduzidos há mais de dez anos, perdendo assim a isenção. Todavia, ele alegou que o governador de Assunção não aceitou receber tais valores, bem como se recusou a visitar as reduções. Provavelmente como uma tentativa de demonstrar que os indígenas reduzidos eram súditos fiéis ao rei, o jesuíta suplicou que se cobrassem os impostos, observando que os mesmos fossem de proporções justas. Montoya concluiu seu memorial pedindo ao rei que mantivesse e fortalecesse com o envio de mais missionários às missões dos *Itatines*, *Ghiriguanos*, e as da parte do Paraguai, pois elas eram uma forma de garantir a segurança da região. Em caso de qualquer invasão paulista, os padres poderiam dar alarme ao governador em Assunção.

Nesse memorial, percebe-se que Montoya está preocupado com a manutenção das reduções e com a salvaguarda da imagem jesuítica. Para sensibilizar o rei perante suas preocupações, ele não foca sua defesa apenas na problemática das mortes e escravização de indígenas e na consequente perda de fiéis e súditos reais. O missionário constrói um discurso no qual demonstra que a inércia das autoridades coloniais diante dos ataques paulistas às reduções, colocava em risco, não apenas o sucesso das missões e a vida dos indígenas, mas também interesses civis de soberania de territórios e de riquezas. Certamente, a estratégia de Montoya foi de muita inteligência, pois de fato era mais provável que esses interesses geopolíticos tivessem maior prestígio perante o rei e a Corte do que a integridade de missões indígenas. Assim sendo, Montoya tratou de refletir a imagem dos indígenas reduzidos e dos próprios missionários como súditos fiéis, e em caso de necessidade, hábeis defensores da soberania espanhola nas regiões próximas a Potosí e a Assunção. Nota-se que, a não ser por uma sutil inferência, o autor ainda não chega a explicitar o desejo da liberação do uso de armas de fogo pelos indígenas. Dessa forma, percebe-se que ele havia preparado uma estratégia de defesa na qual havia passos a vencer. O primeiro deles era construir uma imagem positiva dos indígenas reduzidos e dos emissários da missão. A exaltação do sacrifício físico dos jesuítas seja por martírios, ferimentos, pobreza ou fome foi um dos argumentos mais recorrentes, em parte no documento ora analisado e, principalmente, na “Conquista Espiritual”.

No ano de 1640, após a apresentação do memorial acima citado e à publicação da “Conquista Espiritual”, Montoya apresenta ao rei uma petição na qual solicita a autorização para o uso de armas de fogo, desde que em legítima defesa, pelos Guarani reduzidos. Esse documento também está publicado pela coleção “De Angelis” sob o título “Cópia da petição do padre Antônio Ruiz de Montoya a sua Majestade. Relatando os estragos dos índios infiéis e dos paulistas nas reduções da Companhia de Jesus e pedindo-lhes licença para que as ditas reduções possam ter armas de fogo e assim defender-se das invasões dos paulistas” (CORTESÃO, 1951, p. 433-434).

Nessa petição, Montoya é bem mais objetivo, não se prolongando em defesas, o que leva a acreditar que o rei e a Corte já estavam mais favoráveis aos jesuítas e as reduções jesuítico-guaranis. Inicialmente, ele fez uma breve defesa das reduções em relação aos ataques paulistas. Em seguida, uma pequena exaltação dos trabalhos jesuíticos, lembrando

que a fundação de reduções era também, se não principalmente, uma empreita estatal, pois foram fundadas “[...] con tanto trabaxo y gasto de la R. hacienda [...]” (CORTESÃO, 1951, p. 433). Voltou a destacar que os paulistas chegaram a provocar a morte de padres e que os ataques eram graves empecilhos para a propagação do evangelho, missão de quem eram os jesuítas signatários do rei.

Logo em seguida, ele uniu à sua argumentação o fato de que as reduções ficavam distantes de Assunção, o que impossibilitava, em caso de novos ataques, que recebessem apoio bélico da capital. Brevemente, solicitou a liberação da utilização de armas de fogo pelos Guarani reduzidos, tendo em vista que não haveria outra alternativa para evitar a destruição das reduções e o conseqüente despovoamento de vasta área sob o domínio espanhol.

A objetividade da petição indica que um bom trabalho de convencimento e de defesa já havia sido feito por Montoya. Certamente, os memoriais por ele apresentados foram muito importantes no âmbito da Corte, assim como, também, se não principalmente, foi importante a “Conquista Espiritual”. Ela prestou decisiva contribuição. Apesar do avanço nos objetivos de Montoya, a liberação final para a utilização de armas de fogo só foi concedida em 1644. O êxito foi construído aos poucos, mas com grande habilidade pelo jesuíta.

A “Conquista Espiritual” não foi fruto do deleite, ou da simples vontade de escrever de seu autor. Ela foi escrita com um objetivo definido que era o de servir como instrumento de convencimento perante a Corte espanhola em relação à pretensa necessidade de concessão do direito do uso de armas de fogo nas reduções. Ela foi escrita em Madri, nos primeiros meses de 1639, ano no qual se publicou a sua primeira edição²⁷. A obra tinha objetivos e públicos claros. Há indícios de que a obra foi solicitada pelos seus interlocutores de Madri, pois, segundo consta em uma carta de Montoya, citada por Maeder, a obra foi escrita a pedido do ouvidor das Índias Don Juan de los Palafox (MAEDER, 1989, p. 21).

A função da obra, em um primeiro momento, foi a de expor de forma escrita e organizada os fatos ocorridos nas missões jesuítico-guaranis do

27 Em 1879, uma versão nas Línguas Guarani e Portuguesa foi publicada nos “Annaes da Bibliotheca Nacional” do Rio de Janeiro. A segunda edição espanhola foi publicada em Bilbao no ano de 1892. Na década de 1980, foi traduzida pelos jesuítas Arnaldo Bruxel e Arthur Rabusque para a Língua Portuguesa do Brasil, sendo publicada em 1985 pela editora Martins Livreiro. Em 1989, outra edição foi publicada na Argentina (MELIÀ, et al, 1987, 231-232).

Paraguai. Mas, Montoya foi além e construiu uma obra ufânica, que tem todas as características de um escrito que pretende sensibilizar, emocionar, provocar comoção, enfim, convencer àqueles que tinham poder para interceder e tomar ações que garantissem a segurança dos indígenas reduzidos.

A motivação para a escrita da obra, além de ser expressa na carta anteriormente citada, aparece no interior do próprio texto como se pode ver:

A mim obrigou-me também tudo isso a deixar aquele deserto e solidão, e a vir a esta Corte Real e para junto de Sua Majestade. Foi vencendo cerca de 2000 léguas, com perigo e risco do mar, de rios e inimigos que se conhecem, para pedir instantemente o remédio contra tantos males, que importam numa ameaça de grandíssimos estorvos de seu serviço régio, melhor diria, de danos e perigos em perder-se a melhor das jóias de sua coroa real (MONTROYA, 1985, p. 20).

Além desse trecho, do início da obra, pode-se perceber claramente a intenção da mesma em um trecho de suas últimas páginas.

Estas coisas, contadas por atacado, foram a causa de minha vinda à fonte da justiça e aos pés reais (do rei!). Para mim isso vem a ser uma tarefa ditosa, pois espero com firme confiança alcançar o remédio devido, para que aquelas ovelhas, gozando de suas veigas, digo de suas terras, a eles repartidas pela natureza, retomem a usar da liberdade comum a todos, bem como, submeter-se com o tributo que sua pobreza permite, vivam amparados do poder com que Sua Majestade, que Deus aumente, defende seus vassalos (MONTROYA, 1985, p. 252).

Vistos os objetivos da obra, não se poderia esperar um conteúdo diferente do encontrado. O autor faz um relato heróico das missões, destacando os difíceis momentos vividos pelos jesuítas, que apesar de vários martírios, que simbolizavam a maior recompensa para muitos dos missionários, não desistiram da missão divina e *real* a eles atribuída. O trabalho jesuítico era o de uma conquista, vide pelo próprio nome da obra de Montoya: “Conquista Espiritual”. Conquista essa, que apesar de não utilizar armas, era feita em nome do rei, que pelo poder do padroado tinha a responsabilidade de conduzir os indígenas à fé cristã. Apesar disso, é grave erro imaginar que a conquista espiritual foi apenas um apêndice da material, pois é irrefutável que os valores religiosos *medieval-renascentistas* motivaram as ações missionárias de muitos religiosos

e mesmo de cristãos laicos. A viagem de Colombo, por exemplo, teve elevada motivação religiosa (TODOROV, 1996, p. 06-17).

Dentre a infinidade de situações ufânicas narradas por Montoya, uma delas desperta maior interesse no contexto deste trabalho, uma vez que se constitui no objeto principal de análise neste capítulo. Montoya apresenta os jesuítas como sucessores do apóstolo Tomé. Percorrer os caminhos de produção e utilização da “Conquista Espiritual” foi fundamental para que se desenvolvesse o posicionamento analítico, que será demonstrado, a seguir, em relação à obra, enquanto fonte histórica deste trabalho.

3.4 Jesuítas, sucessores de São Tomé

No século XVII, as apropriações mais intensas do mito de São Tomé se deslocaram do Brasil para a província jesuítica do Paraguai. Na carta anual, de 8 de abril de 1614, na qual o Padre Diogo de Torres Bollo trata dos assuntos ocorridos na província em 1613, há um razoável espaço dedicado à apresentação do mito de São Tomé. É perceptível que nesse período a ênfase recaiu sobre o aspecto da profecia que São Tomé teria proferido a respeito da missão jesuítica que acontecia naquele momento. Essa foi a principal apropriação do mito que se delineou durante o século XVII, de modo que sua presença na “Conquista Espiritual” de Montoya é marcante e reveladora do ufanismo daquela obra.

Otra cosa importante hay, que no puedo omitir, para que su paternidad tenga más satisfacción todavía de haber fundado esta (nuestra) Provincia; pues, ya que ha sido aprobada por la voluntad de Dios, y correspondió su fundación a una profecía apostólica, más cariño tendrá para con ella. Pues es un hecho que el apóstol Santo Tomás ha andado por todas las regiones del Perú; más admirable es todavía que este Santo haya visitado este último rincón del mundo y esta tan apartada provincia preparando desde tan antiguo el terreno para el más grande beneficio que Dios había de hacer a estos indígenas por medio de nuestros Padres (FACULDAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, 1927, p. 333-334).

Chama atenção que o provincial já utiliza a possível profecia na tentativa de obter algum tipo de reconhecimento especial para a província recém criada. Em seu relato, o jesuíta afirma que era comum entre os indígenas a lembrança de que “[...] uno santo apóstol [...]” esteve pregando aos seus antepassados. Para o missionário, esta tradição foi transmitida

entre eles, geração após geração. Segundo Diogo de Torres Bollo, entre os indígenas o santo era conhecido como *Pai Sume*, mesma forma com que supostamente os indígenas do Brasil se referiam ao mito que foi relacionado ao São Tomé americano. O santo teria vindo pelo mar do Brasil e subido até o rio *Tibagiba* (Tibagi), uma conhecida paragem dos indígenas do Guairá. Dali, ele teria seguido terra adentro, depois ao *Ubay* (Ivaí), e ainda ao *Pichiri* (Piquiri), sempre pregando a mensagem divina. Depois disso, teria desaparecido (FACULDAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, 1927, p. 334).

O autor lembra que os indígenas viviam na maior parte das vezes em margens de rios, pois isso facilitava a sobrevivência devido à possibilidade da pesca²⁸. Assim, era coerente que o caminho do santo tivesse se dado por regiões marginais fluviais. Algumas marcas supostamente deixadas pelo santo em rochas nas nascentes do rio Piquiri eram vistas como provas da veracidade de sua passagem pelo Guairá. O autor também se refere ao caminho do Peabiru (FACULDAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, 1927, p. 334-335).

Falava-se que o santo havia profetizado muitas coisas, mas em primeiro lugar

[...] que vendrían sacerdotes a esta región de donde pronto otra vez se retirarían; que a estos seguirían otros con una cruz en la mano, estos serían sus verdaderos padres; los cuales les enseñarían la santa ley de Dios, les abrirían el camino de la salud y no se separarían de ellos [...] (FACULDAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, 1927, p. 335).

Note-se que, no trecho acima, o padre Diogo de Torres Bollo deixou claro que a profecia do apóstolo se referia exatamente aos jesuítas e não a quaisquer outros missionários que já tivessem trabalhado anteriormente na região, no caso, os franciscanos e eventualmente clérigos²⁹. Isso é um demonstrativo da reivindicação e da apropriação da identidade de sucessores do apóstolo por parte dos jesuítas.

Na sequência da profecia, o apóstolo teria revelado que após a chegada dos jesuítas os indígenas migrariam de sua terra natal em direção

28 Essa é uma característica dos chamados Guaraní. Graciela Chamorro, com base em ideias do arqueólogo Brochado, diz que esses povos preferiam a proximidade com as águas, geralmente estavam em distâncias de no máximo 300 metros de rios, lagos ou do oceano (CHAMORRO, 2008, p. 41).

29 Todos os sacerdotes católicos são *clérigos*, mas era usual a utilização desse termo para designar os pertencentes ao clero secular.

ao rio Paranapanema. Nas margens desse rio, dizia a profecia, se instalariam dois povoados. Para o padre, tal profecia era digna de fé, pois tudo ocorreu exatamente como o profetizado (FACULDAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, 1927, p. 335). Historicamente, sabe-se que os jesuítas fundaram as duas primeiras reduções do Guairá nas margens do rio Paranapanema. Evidentemente, à primeira vista, não foi a profecia que determinou a história, mas a história é que determinou a profecia. Seria possível que tal situação ocorresse sem a intencionalidade do jesuíta, ou seja, é possível que os indígenas mitificassem um fato histórico ressignificando um mito próprio de seu herói civilizador e depois o retransmissem aos jesuítas que, por sua vez, se apropriaram disso para a sua auto-afirmação. A possibilidade anterior seria tão possível quanto o contrário. No caso, os próprios jesuítas, com base na matriz mítica que encontraram, visto que a fama de São Tomé já era antiga, teriam mitificado sua própria ação missionária. Independente de uma ou outra situação, o importante é notar que os jesuítas se utilizaram dessa ressignificação como uma forma de autopromoção perante a própria ordem religiosa e, mais adiante, de forma mais importante, perante a Corte espanhola.

Na carta anual de 1615, o provincial padre Pedro Oñate reproduz uma carta do padre José Cataldino, na qual o religioso voltou a mencionar a ideia de que, segundo os indígenas, as reduções, tal qual aconteceram, já haviam sido profetizadas pelo apóstolo no passado (FACULDAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, 1929, p. 31). Na carta dos anos de 1626 e 1627 ao provincial Nicolas Mastrillo, Durán reproduziu uma correspondência do padre Antonio Ruiz de Montoya, na qual o assunto volta à tona. Nessa epístola, Montoya relatou que de início tinha dado pouco crédito para a possibilidade da profecia, mas que, naquele momento, estava convencido de sua veracidade, isso porque teria ouvido a mesma história em diferentes “nações” muito distantes umas das outras (FACULDAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, 1929, p. 326).

A recorrência do tema nas cartas anuais deixa evidente que o mito de São Tomé já era conhecido pelos jesuítas do Paraguai, mesmo antes de Montoya ter escrito a “Conquista Espiritual”. Todas as referências acima citadas enfatizam a questão da profecia, na qual o santo, supostamente, teria anunciado a missão jesuítica entre os Guarani. É possível que os jesuítas tenham ouvido os Guarani falar do eventual herói civilizador indígena, mas é bem provável que o enredo da história por eles propagada tenha sido apropriado dos escritos de Manoel da Nóbrega. Muitas são as

coincidências entre as indicações de Nóbrega, do século XVI, e as que apareceram no século XVII. Por exemplo, o caminho pelo qual o apóstolo teria ido até o Guairá tinha início no Brasil, e o mito indígena no Brasil era chamado de *Sumé*, mesmo nome com o qual apareceu na primeira ânuia citada. Além disso, como já expus anteriormente, o primeiro jesuíta a propor a ideia de profecia foi Manoel da Nóbrega. Esses indícios somados aos que apresentarei, a seguir, indicam que os jesuítas da província paraguaia construíram um discurso por meio do qual assumiram a identidade de sucessores do apóstolo Tomé na evangelização da América.

Estranhando nós um acolhimento tão fora do comum, disseram-nos que, por tradição antiqüíssima e recebida de seus antepassados, sustentavam que, quando São Tomé – a quem comumente chamam ‘Pay Zumé’ na Província do Paraguai e ‘Pay Tumé’ nas do Peru – fez a sua passagem por aquelas terras, disse-lhes estas palavras:

‘A doutrina que eu agora vos prego, perdê-la-eis com o tempo. Mas, quando depois de muitos tempos vierem uns sacerdotes sucessores meus, que trouxerem cruces como eu trago, ouvirão os vossos descendentes esta (mesma) doutrina’ (MONTROYA, 1985, p. 86).

Com o trecho acima, Montoya iniciou, na “Conquista Espiritual”, sua argumentação a respeito da presença do apóstolo Tomé na América. O apóstolo, supostamente, teria evangelizado previamente os indígenas e, como se vê no fragmento, teria previsto a vinda dos jesuítas. Esses teriam o anunciado papel de reavivar a fé que os indígenas tinham esquecido, da qual lhes restava apenas uma vaga lembrança. Isso também fica explícito no fragmento abaixo.

Muito mais perto da certeza chega, por conseguinte, a tradição existente no Paraguai (no sentido) de que passou por ali o Santo, que, como profetizou a renovação de sua pregação evangélica na Índia Oriental, diz: ‘Quando o mar atingir a esta pedra, por divina disposição hão de vir homens brancos de terras muito remotas, para pregarem a doutrina que eu agora vos ensino e para renovarem a memória da mesma’, assim seja da mesma maneira predisse o Santo a entrada dos (padres) da Companhia nestas partes (províncias ou regiões) do Paraguai, das quais estou tratando, fazendo-o quase pelas mesmas palavras:

‘O que eu vos prego, ireis olvidá-lo. Mas, quando vierem uns sacerdotes, sucessores meus, que trouxerem cruces como a trago eu, então tornarei a ouvir a mesma doutrina que vos ensino’.

Dessa instrução e doutrina ficou-lhes até os nossos tempos o conhecimento do mistério escondido da Santíssima Trindade, ainda que, já esquecidos

dele, celebrassem de modo supersticioso uma afamada festividade a propósito deste mistério no Peru. Acharam-se quando a isso três estátuas do sol, que chamam de ‘Apointi’, ‘Churinti’, ‘Intiqua’ ou ‘Qui’: o que quer dizer o Pai e Senhor Sol, o Filho do Sol e o Irmão do Sol (MONTROYA, 1985, p. 96).

Montoya se apropriou do mito de São Tomé invocando a ideia de profecia missionária, já expressa nos escritos de Nóbrega e reforçada nas cartas anuais. Porém, agora explorada de maneira mais objetiva, com o intuito de conferir importância à missão jesuítica do Paraguai colonial. Para Montoya, esse argumento poderia ser poderoso no conjunto de sua obra que, como se viu, tinha por objetivo sensibilizar a Corte espanhola para a liberação do uso de armas de fogo pelos Guaraní reduzidos. Afinal, os jesuítas não seriam mais *simples* religiosos, mas, sim, *sucessores* de um apóstolo de Cristo. Dessa forma, sua missão gozava da mesma dignidade que a desse primeiro evangelizador, haja vista que, pela argumentação de Montoya, no fundo, a missão de Tomé e a missão dos Jesuítas formavam uma unidade, que teve um intervalo já previsto nos ditames divinos e anunciado pelo apóstolo.

Lendo atentamente a obra e analisando as fontes citadas pelo autor, percebe-se que Montoya inseriu deliberadamente o tema com o objetivo de construir a imagem dos jesuítas como sucessores de São Tomé. Analisando os seis capítulos³⁰ da “Conquista Espiritual”, nos quais se trata do tema ora estudado, percebe-se uma argumentação frágil que leva à conclusão acima explicitada. Em primeiro lugar, é muito contrastante na narrativa a mudança de atitude dos indígenas quando, supostamente, receberam tão bem os missionários, sob a justificativa da lembrança de São Tomé. Percebe-se certa contradição que leva a concluir que esse fato narrado na “Conquista Espiritual”, provavelmente, não passa de uma construção textual que na realidade não aconteceu.

Os indígenas teriam revelado a lembrança do apóstolo Tomé durante uma entrada realizada por Montoya e pelo Pe. Cristóvão de Mendoza a uma província chamada Tayati, “[...] habitada por gentios da mesma nação e língua que a anterior ou passada [...]” (MONTROYA, 1985, p. 86).

A suposta acolhida surpreendeu os padres, pois os indígenas teriam dado “[...] mostras extraordinárias de amor, com danças e folguetos ou gozijos: coisa que até ali não tínhamos experimentado. Saíam as mulheres

30 Capítulos XXI à XXVI.

a nosso encontro para receber-nos, trazendo seus filhinhos nos braços: o que era sinal muito certo de paz e amor [...]” (MONTROYA, 1985, p. 86). Em seguida, Montoya justificou que a inesperada acolhida teria ocorrido porque aqueles indígenas se lembravam de São Tomé e aguardavam a vinda dos seus sucessores, que então haviam chegado.

Um primeiro fato que chama atenção é que, conforme Montoya, os protagonistas da acolhedora recepção eram da mesma “nação e língua” da anterior. Pelo que se observa no contexto da obra, a “nação” anterior não ficava muito distante de onde a suposta boa acolhida teria acontecido, pois os padres caminhavam em direção às povoações mais próximas daquelas em que se encontravam. A localidade em que os missionários teriam estado anteriormente foi onde se fundou a redução de São Francisco Xavier. Lá, num primeiro momento, os padres foram recebidos e tratados com intensa hostilidade, correndo alto risco de morte. Segundo Montoya, um dos indígenas que os acompanhava foi morto naquela ocasião e os padres por pouco não tiveram o mesmo destino.

[...] Apenas souberam da nossa presença em suas terras os que tinham feito mártir aquele índio fizeram em breve uma grande junta ou assembléia, achando-se com fome canina de comer-nos. Precipitavam-se eles quais tigres³¹ raivosos por aquelas serras e as mulheres do povoado em que estávamos, já começaram a celebrar com pranto nossas exéquias [...] (MONTROYA, 1985, p. 84).

Para Montoya, a morte dos padres só não ocorreu porque um cacique principal, já convertido, foi visitá-los e vendo a situação defendeu os religiosos, que acabaram livres por causa do prestígio do líder indígena (1985, p. 84).

Como já mencionado, ao escrever a “Conquista Espiritual”, Montoya já havia relato a profecia de São Tomé em carta ânua anterior. Nela, confirmava seu relato afirmando ter ouvido as histórias sobre o santo em vários locais diferentes (FACULDAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, 1929, p. 326; CORTESÃO, 1951, p. 233-234). Isso, no entanto, não anula a contradição do missionário. A situação descrita no parágrafo anterior é o primeiro indício de que Montoya não vivenciou um bom acolhimento, que tenha sido expressamente motivado pela suposta lembrança que os indígenas teriam de São Tomé. É muito improvável que uma povoação,

31 Melhor tradução seria *jaguares* ou *onças*.

que aparentemente possuía características culturais ao menos semelhantes às daquela que foi extremamente agressiva, tivesse uma atitude completamente oposta. Do mesmo modo, é muito improvável que uma tivesse tão rápida e clara lembrança de São Tomé, enquanto a outra de nada teria se lembrando.

Considerando ainda que, como o próprio Montoya afirma, os jesuítas sempre levavam “[...] nas mãos uma cruz de duas varas de comprimento e de um dedo de grossura, para que se mostrasse nossa pregação por meio dessa insígnia” (MONTROYA, 1985, p. 86). A cruz deveria facilitar o reconhecimento dos jesuítas, pois como o próprio Tomé teria dito, os sucessores dele portariam cruces (1985, p. 96). Por que então o reconhecimento não ocorreu já no povoado anterior? A conclusão a que se pode chegar é que de fato tal encontro não aconteceu nas circunstâncias narradas pelo autor. O mais provável é que ele tenha inserido esse tema na “Conquista Espiritual”, em nome dos jesuítas, com o objetivo de se apropriar da condição de sucessor de São Tomé no projeto evangelizador cristão universal, previsto no evangelho e evocado por Montoya como prova da veracidade da presença de São Tomé na América (MONTROYA, 1985, p. 95). A lembrança da missão apostólica determinada por Cristo tem a função de provar que Tomé esteve aqui e que, portanto, é plenamente possível que tenha profetizado a vinda dos jesuítas, pois o apóstolo não teria conseguido, ou talvez não tivesse pretendido, concluir a missão. O foco do autor é defender o argumento de que os jesuítas representavam a sequência de uma missão iniciada anteriormente pelo apóstolo e que deveria ser mantida e defendida pela coroa espanhola que, por meio do padroado, detinha a responsabilidade de levar a fé católica aos habitantes do Novo Mundo.

Na sequência da obra, o autor escreveu cinco capítulos para defender seu ponto de vista. No entanto, como exporei, sua argumentação é frágil e fundamentada, no que se refere ao mito, quase que totalmente em escritos de terceiros. Esse é mais um dos fatores que contribuem para o fortalecimento da hipótese de inserção deliberada da temática na obra, uma vez que quase a totalidade do texto é narrativa e tem base predominantemente na memória do autor. Todavia, para tratar das questões relacionadas a São Tomé, o missionário recorreu insistentemente a outros autores que tratam da suposta presença apostólica em outras regiões da América e não do Guairá, local onde a revelação da lembrança de Tomé lhe teria sido feita pelo povo indígena indicado na citação da “Conquista

Espiritual”. Isso também contribui para pôr em dúvida a veracidade da narração, pois em termos argumentativos seria mais interessante ao autor narrar outros feitos de Tomé na região do Guairá, contudo, ele concentrou a maior parte de sua argumentação em fatos supostamente ocorridos no Brasil e principalmente no Peru. A única referência que ele fez ao Paraguai também se baseou no testemunho de terceiro, no caso, o testemunho do Dr. Lourenço de Mendoza, prelado de Assunção, que tratava da existência de pegadas de São Tomé em uma rocha em Assunção³² (MONTROYA, 1985, p. 89).

Um dos argumentos utilizados por Montoya é o de que os indígenas chamavam os padres de *Abaré* que, segundo o autor, significa homem casto. Esse nome não teria sido atribuído a nenhum indígena, mas somente ao suposto São Tomé. Isso é visto por Montoya como um sinal de reconhecimento da sucessão jesuítica em relação a Tomé. Todavia, a castidade ou a monogamia eram valores negativos na cultura dos chamados Guarani. Assim sendo, *Abaré* seria uma nomeação pejorativa, o que contradiz a possível calorosa acolhida que os religiosos teriam recebido pelo fato de serem sucessores do apóstolo, tendo em vista que, em um primeiro momento, um *Abaré* não seria pessoa digna de honrarias (MONTROYA, 1985, p. 87).

No capítulo intitulado “De outros Rastos Deixados por São Tomé nas Índias Ocidentais” o autor dá indicativos de que se apropriou de fatos ocorridos fora do Guairá.

Em todo o Brasil é fama constante entre os moradores portugueses e entre os nativos que vivem na Terra Firme, que o Santo Apóstolo começou a sua marcha desde a Ilha de Santos, situada ao sul, em que hoje se vêem rastros indicadores deste princípio de caminho ou vereda [...] (MONTROYA, 1985, p. 89).

Por meio desse trecho, pode-se concluir que Montoya conhecia o conteúdo das cartas de Nóbrega e/ou de outros jesuítas do Brasil. Essas cartas tinham ampla circulação e ao que tudo indica foram o estopim da disseminação continental do mito de São Tomé. Isso fica ainda mais evidente em outra passagem do texto de Montoya.

‘E não pregou somente o Santo Apóstolo a todas essas províncias e nações, mas também no Brasil, pois escreve o Pe. Manoel da Nóbrega, Provincial

32 Provavelmente a atual *Yaguarón*, cidade próxima à Assunção.

da Companhia de Jesus naquela Província, que os naturais dela sabem a respeito de São Tomé e lhes consta que ele passou por aquela terra, e que mostram alguns rastos e sinais dele (de sua passagem), vistos pelo mesmo padre com os seus próprios olhos'. Até aqui palavras desse autor (MONTROYA, 1985, p. 96).

O sistema de comunicação epistolar jesuítico era eficaz e proporcionava uma boa circulação de ideias. Como esse aspecto foi importante para a circulação do mito pela América, é interessante que se observe com maior atenção o seu funcionamento. O fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, preocupou-se, desde o início, com a unidade da mesma. Um exemplo disso foi a “Ratio Studiorum”, documento que estabelecia regras uniformes para o ensino ministrado no âmbito da Companhia. A comunicação era, nesse contexto, de importância fundamental. Como se sabe a produção de cartas dos jesuítas, em geral, foi bastante grande, o que não ocorreu por um simples acaso, mas, sim, devido às diretrizes da Companhia de Jesus. Esse processo pode ser visualizado em profundidade no artigo de Fernando Torres Londoño “Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI” (2002).

Após o surgimento da Companhia de Jesus no século XVI, esta se espalhou rapidamente pelos quatro cantos do mundo. Loyola, temendo a desagregação de seus membros, criou uma série de medidas integradas às constituições da Companhia. Entre elas, estabeleceu prazos para o envio de correspondências e a obrigação de os religiosos manterem uma frequente comunicação com seus superiores. A instituição epistolar jesuítica foi criada em 1547, em uma circular assinada por Juan Polanco, secretário de Loyola, apresentam-se nela vinte razões para a manutenção de correspondência regular. Entre as principais razões destacam-se: manter a coesão do grupo, facilitar a administração, atrair novos membros ao grupo e divulgar o trabalho da Companhia a externos, com o objetivo de angariar apoios (HUE, 2006, p. 18).

Dado que os primeiros membros da companhia, incluindo seu fundador, eram todos mestres em letras e que, posteriormente, muitos doutores também se agregaram às suas fileiras, a tradição da escrita não teve muita dificuldade para se solidificar na Companhia, embora, tenham existido alguns poucos casos de resistência. Havia basicamente dois tipos de cartas, as de *edificação*, que deveriam mostrar a graça de Deus manifestada pela ação jesuítica nos diversos cantos do mundo, e as *hijuelas* (adendo), que descreviam o cotidiano das casas, os problemas, as

evoluções dos irmãos etc. Ao contrário das de edificação, que deviam ser lidas pelo maior número de jesuítas e benfeitores possível, esse segundo tipo de carta ficava reservado aos superiores provinciais e ao governo geral da Companhia (HUE, 2006, p. 18).

As cartas de edificação eram copiadas e reenviadas às outras partes do mundo onde houvesse jesuítas. Devido à grande diversidade linguística e por ser a língua oficial da Igreja, estabeleceu-se o latim como língua para a escrita dessas comunicações internas. Posteriormente, para as publicações em edições destinadas não só a religiosos, optou-se pela língua espanhola. Criou-se então um sistema de comunicação, que apesar de lento, para os padrões atuais, era eficiente. Para se ter uma ideia, estima-se que Inácio de Loyola tenha escrito cerca de seis mil oitocentas e quinze cartas entre 1525 e 1556 (HUE, 2006, p. 14).

As cartas do Brasil foram publicadas em dois grandes volumes editados em Coimbra, sendo o primeiro em 1551 e o segundo em 1555, ambos em língua espanhola, que era considerada a língua internacional da época. Esses volumes, raros hoje em dia, foram difusores das ideias jesuíticas, bem como das imagens e representações, construídas por eles, a respeito da América e de seus habitantes nativos, incluindo o mito de São Tomé americano (HUE, 2006, p. 24-27).

Com isso, como já se viu, percebe-se que a ideia de que o mito se difundiu a partir do Brasil, é perfeitamente viável (HOLANDA, 1996, 117). Vale lembrar que Nóbrega, apesar de não ter explorado com afinco, foi o primeiro a levantar a teoria da profecia apostólica (NÓBREGA, 1988, p. 102).

No fragmento de texto abaixo, Sergio Buarque de Holanda defende a ideia de que Montoya de fato se apropriou do discurso profético atribuído a Tomé. A suposta profecia foi encarada como se de fato fosse o anúncio do apostolado jesuítico na Província do Paraguai.

Num ponto, entretanto, parece fora de discussão a missionários que identificaram o Sumé brasílico e o Pay Tumé peruano ao discípulo de Jesus: na ajuda que ele teria prestado à obra de conversão do gentio. O próprio Nóbrega já escrevera que, segundo tradição dos índios, anunciara-lhes São Tomé, ao partir para a Índia, que ‘havia de tornar a vê-los’. Por sua vez os missionários jesuítas do Paraguai não hesitaram em interpretar essa promessa como anúncio de seu próprio apostolado [...] (HOLANDA, 1996, p. 125).

A defesa que Montoya fez a respeito da veracidade da passagem de São Tomé avança ainda para o Peru. Nesse ponto da argumentação, o autor deixa claro que se baseia na obra do agostiniano Pe. Frei Alonso Ramos Gavilán. A obra em questão é a “Historia del Célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana e sus Milagros e Invención de la Cruz de Carabuco”, publicada em Lima no ano de 1621.

Por meio de citações e referências a essa obra, Montoya defende que era forte a tradição da presença de Tomé no Peru. Lá ele teria pregado o culto divino a um só deus. Insatisfeito com os resultados de sua pregação, o apóstolo teria repreendido os indígenas que passaram a vê-lo como má pessoa. Ainda com base em Gavilán, Montoya apresentou as possíveis características físicas do Apóstolo, sendo homem branco e barbado, características que não diferem das comumente relatadas. Além disso, segundo o relato, o apóstolo utilizava uma manta, sapatos, e um báculo. Tomé também teria deixado suas corriqueiras pegadas. O autor cita o caminho que o santo teria construído, de modo que seu traçado ia do Brasil, para o Paraguai, Tucumã e finalmente o Peru. E, por último, apresenta a história da milagrosa Cruz de Carabuco (MONTROYA, 1985, p. 91-101).

O leitor mais atento da “Conquista Espiritual” percebe, por meio dos trechos citados por Montoya, que em momento algum Gavilán cita nominalmente São Tomé. A análise direta da obra do agostiniano permite confirmar isso. De fato, em nenhum momento o autor se refere a São Tomé. Para ele, era certo que um apóstolo passou pelo Peru e que realizou muitos feitos, muitos deles intimamente ligados aos que se atribuíam a Tomé no Brasil, entretanto, Gavilán não cita o nome do possível apóstolo.

[...] Enderezó Cristo a sus Apóstoles, a diversas partes del mundo para que en todas ellas predicasen su Santo Evangelio. Y supuesto esto, tengo por cosa cierta haber pasado a estas partes uno de los discípulos [...]
(GAVILÁN, 1621, p. 28).

Lo que a personas curiosas he oído platicar, tocante a este glorioso Santo, cuyo nombre, aún de cierto no se sabe, es haber venido a estas partes del Perú, por el Brasil, Paraguay e Tucumán [...]
(GAVILÁN, 1621, p. 38).

É certo que Montoya evita afirmar que Gavilán tratava do apóstolo Tomé, mas o título do capítulo, em que o apóstolo peruano é mais explorado, como prova da veracidade da história de São Tomé, é “A propósito de outros rastros que do santo se acharam no Peru”. Esse título induz intencionalmente o leitor a acreditar que se continua a tratar de São

Tomé. Além do mais, nos dois capítulos seguintes que tratam da cruz de Carabuco, Montoya se utiliza da mesma estratégia para ligar o possível artefato a São Tomé.

Montoya chega a citar o trecho no qual Gavilán descreve a direção que o santo teria percorrido (1985, p. 93), mas exclui propositalmente a parte em que o agostiniano diz não saber de que apóstolo se tratava. Gavilán afirma ainda que, ao passar pelo Santuário de Nossa Senhora de Copacabana em 1619, Don Lorenzo de Grado, que havia sido bispo do Paraguai e naquele momento era de Cuzco, afirmou que no Paraguai também havia fama da passagem de um apóstolo. Todavia, também não cita o nome de São Tomé que eventualmente poderia ter sido revelado pelo bispo, o que demonstra que alguns tinham reservas em afirmar que São Tomé teria estado na América (GAVILÁN, 1621, p. 38).

Ao que tudo indica Gavilán, Montoya, Nóbrega e Diego Durán falavam do mesmo mito. No entanto, Gavilán assumiu uma postura mais cautelosa e se reservou ao direito de não transpor o mito encontrado diretamente para São Tomé. Ele não é diferente dos outros ao proclamar a passagem de um dos apóstolos de Cristo pela América, cumprindo, portanto, a missão da pregação universal estabelecida por Cristo. Os nomes que supostamente os indígenas atribuíam ao apóstolo eram *Tunupa* e *Taapac* (GAVILÁN, 1621, p. 29-30). Nomes que facilmente permitiriam uma flexibilização fonética para Tomé, fato que o autor optou por não fazer. Ao contrário dele, Montoya optou pela utilização e divulgação da apropriação que fez desse mito.

Citando uma relação do ouvidor Dr. Don Francisco de Alfaro, Montoya afirma que no Peru chamam o apóstolo de *Pay Tumé* (MONTROYA, 1985, p. 95-96). Percebe-se que o autor não fez referência a Tomé ou *Tomás* no espanhol. Se tivesse feito, certamente, Montoya citaria, mas não havendo, ele trata de transpor o *Tumé* para *Tomé*, assim como transformou o apóstolo de Gavilán em Tomé.

Outro aspecto que Montoya omite, provavelmente de maneira proposital, quando adota o livro de Gavilán como prova da passagem de Tomé pela América, é a maneira com que se deu o fim da passagem do Santo pela América. Segundo as ideias de Nóbrega, São Tomé, após os maus tratos que recebeu, teria ido embora, seguindo em direção ao mar, supostamente foi para a Índia (NÓBREGA, 1988, p. 101). Tradicionalmente, a Igreja considera que Tomé morreu no Oriente, especificamente nas proximidades de Malaca, na costa de Siramath, no

Golfo do Ceilão (HOLANDA, 1996, p. 111). Já o apóstolo de Gavilán teria sofrido o martírio ali mesmo em terras peruanas, criando, nesse ponto, uma disformidade entre o *seu* mito e o de outros cronistas, sobretudo com Nóbrega.

[...] sucedió a nuestro Santo, para cuya seguridad no bastó ser inculpable se vida, ni grande la autoridad, que con ella tenía granjeada, solo porque predicaba verdades como se verá ahora. Teníanle en gran veneración tanto, que le vinieron a llamar Taapac, que quiere decir, hijo del Criador. Tentáronle con riquezas, convidáronle con blanduras, añadieron amenazas, pretendiendo con el se dejase de aquella doctrina y siguiese sus ceremonias y ritos, adorando con ellos al Sol, y honrándole con sacrificios, de lo cual él hizo ningún caso antes con más instancia, y menos temor perseveró en su predicación y ásperas reprehensiones, con las cuales los Indios se irritaron de suerte que le empalaron cruelmente, atravesándole por todo el cuerpo una estaca, que llaman ellos chota, hecha de Palma, de que estos Indios usan hasta hoy en la guerra, como arma no poco ofensiva [...] (GAVILÁN, 1621, p. 30).

Além de ser morto na América, o corpo do apóstolo teria sido colocado em uma balsa e atirado ao Lago de Titicaca³³ (GAVILÁN, 1621, p. 31-32). Montoya excluiu de seu texto a questão do destino final de Tomé certamente porque percebeu a contradição entre as fontes por ele utilizadas. Essa omissão reforça a ideia de que ele não teve contato direto com o mito ou, se teve, não o foi exatamente da forma narrada. Isso lhe impossibilitou de dar um testemunho pessoal mais consistente a respeito de algo que ele próprio tivesse ouvido, de forma semelhante ao que ele fez quando tratou de outros temas tratados na obra.

Defender a presença de Tomé na América e, principalmente, o aspecto profético da suposta mensagem do apóstolo permitiu a Montoya identificar os jesuítas do Paraguai como sucessores do apóstolo. Com isso, simbolicamente, ele conferiu dignidade de missão apostólica às reduções jesuíticas, fato que deve ter tido considerável importância para o intento de Montoya junto à Corte espanhola. Além disso, certamente, essa apropriação pode ter motivado diversos missionários para que, apesar dos diversos obstáculos, permanecessem fieis à sua missão. Não se pode esquecer que os missionários eram humanos e como tais precisavam

33 Banha a fronteira entre os atuais Peru e Bolívia. Com aproximadamente 8.300 Km², é o segundo maior lago navegável da América Latina. Com 3.821 metros acima do nível do mar, é o que tem maior altitude no mundo.

de estímulos para realizar o projeto no qual estavam envolvidos. Nesse sentido, serem sucessores de São Tomé significava muito mais do que serem *simples* religiosos.

Especulativamente, pode-se fazer ainda a seguinte relação, no século XVII, São Tomé estava para os jesuítas, assim como João Batista esteve para Jesus Cristo. Ou seja, João Batista foi o anunciador de Cristo no Velho Mundo e São Tomé o anunciador dos jesuítas no Novo Mundo. Nesse contexto, os jesuítas ocupariam no Novo Mundo a posição estrutural do próprio Jesus Cristo.

Expostas as reflexões acima, defendo a hipótese de que no século XVII, especialmente, os jesuítas da província paraguaia se apropriaram do já antigo e divulgado mito de São Tomé, de modo que assumiram a identidade de sucessores do apóstolo ou, num plano estrutural mais audacioso, o lugar do próprio Cristo. Certamente, essa relação estabelecida foi positiva para o desenvolvimento dos trabalhos jesuíticos no contexto reducional. São dois os pólos de ajuda que o mito de São Tomé deu aos jesuítas. Em primeiro lugar, a construção de uma auréola sacra para as reduções, não apenas porque eram desejadas pela Igreja, mas porque tinham sido profetizadas por um dos doze apóstolos de Cristo. Essa identificação entre jesuítas e São Tomé contribuiu para o *sucesso* dos trabalhos missionários, de um lado serviu de argumentação ufanista e de outro serviu como um importante elemento motivacional para os missionários.

Diante da análise documental realizada, acredito ter conseguido chegar a uma tese plausível para explicar as apropriações e ressignificações do mito de São Tomé realizadas pelos europeus, durante os séculos XVI e XVII. Sendo assim, creio ter alcançado os principais objetivos deste trabalho. Entretanto, perguntas ainda pairam no ar, momentaneamente sem a possibilidade de respostas muito satisfatórias. Os questionamentos mais difíceis estão na possibilidade da produção de uma análise na qual esse processo intercultural possa ser inteiramente demonstrado a partir da perspectiva indígena. Considerando todos os fatos apresentados pelas fontes e as interpretações produzidas, como responder à questão sobre o grau de influência que essas apropriações podem, ou não, ter exercido sobre os povos indígenas? Teriam os indígenas, de fato, confundido os jesuítas com algum de seus mitos heróicos e por isso os recebido bem? Essa situação contribuiu para o *sucesso* das reduções e/ou desestruturação indígena? No momento, as fontes não me habilitam para dar qualquer

explicação de caráter conclusivo a esse respeito. Todavia, há algumas reflexões já realizadas que julgo interessante apresentar.

3.5 Os paradigmas dos mitos de retorno

Na primeira vez que li o relato, no qual Montoya descreve a suposta boa acolhida que os jesuítas receberam em função da lembrança por parte dos indígenas da profecia de São Tomé, a primeira impressão que tive foi que aqueles indígenas confundiram os jesuítas com algum protagonista de um mito de sua própria cultura e, assim, abriram as portas para os religiosos, facilitando o seu trabalho (MONTROYA, 1985, p. 86).

Essa primeira análise, impulsiva certamente, foi motivada pela coerência com os outros mitos ameríndios nos quais alguma divindade ou herói teria partido com a promessa de retorno e teria alguma missão prevista (CAVALCANTE, 2006). Pode-se citar, por exemplo, *Quetzacoatl*, um misto de figura histórica e mítica, grande governante e divindade, que teria partido rumo ao Atlântico. Segundo alguns relatos, prometia voltar, supostamente, o conquistador do México atual, Hernán Cortez, foi confundido com ele (TODOROV, 1966, p. 113-114).

Explicações que atribuem o sucesso dos conquistadores a *confusões* ou *enganos* cometidos pelos indígenas, que teriam recebido os europeus como se eles fossem alguma divindade ou herói civilizador retornando, não são novidades na literatura historiográfica e antropológica. Há também teses de que os indígenas teriam acolhido os missionários por verossimilhança aos seus próprios líderes religiosos. Evidentemente que cada autor utilizou métodos e fontes que em princípio podem ser considerados válidos, mas esse tipo de teoria vem sendo duramente questionada por uma corrente representada pelo antropólogo Gananath Obeyesekere (1997), natural do Sri Lanka. O professor da Princeton University, com base, principalmente, na ideia de *racionalidade prática*, questiona a tese de Marshall Sahlins, na qual, o influente antropólogo, defende que o capitão inglês James Cook teria sido recebido como o deus Lono pelos havaianos (SAHLINS, 2003).

O debate entre os dois autores é longo, sofisticado e, às vezes, provocativo. Assim, não poderei me aprofundar na argumentação dos debatedores. Tentarei expor apenas as principais ideias, a fim de que se perceba que a teoria do retorno não é consensual.

A polêmica entre Obeyesekere e Sahlins se iniciou em 1983, quando Sahlins proferiu uma palestra em Princeton, defendendo a ideia

de que Cook foi recebido pelos havaianos como o seu deus Lono. Essa palestra provocou a ira de Obeyesekere que, como natural do Sri Lanka, se *auto-identificou* com os havaianos, assumindo a posição de nativo. Como em sua própria lembrança não identificou nenhum caso em que os nativos tivessem deificado algum europeu, resolveu escrever um livro que contestasse as ideias de Sahlins. O fato da obra de Obeyesekere ter sido premiada e alcançado grande repercussão acirrou ainda mais os ânimos. Em consequência disso, já se somam mais de oitocentas páginas de debate (SAHLINS, 2001; 2003; OBEYESEKERE, 1997). Segundo Crístian Teófilo da Silva (2002, p. 405), o que aconteceu ou não com Cook é o que menos importa. Na verdade, o que se discute é a forma com que se atribui sentido às ações e emoções de pessoas que estão distantes e em tempos remotos.

Obeyesekere não concorda com a tese de que o capitão Cook foi recebido como um deus pelos havaianos. Para ele, isso na verdade, é um mito europeu. A deificação de Cook é vista, pelo autor, como uma invenção da imaginação européia do século XVIII que, conforme o autor, funciona por meio de *mitos modelos*. Dizer que os havaianos deificaram o capitão Cook assim que ele chegou, é, para Obeyesekere, reproduzir o mito europeu da conquista, da civilização e do imperialismo. É equivalente a negar a capacidade racional dos nativos (OBEYESEKERE, 1997, p. 3).

Para Obeyesekere, existe uma *racionalidade prática*, que une os seres humanos por meio de sua natureza biológica comum e por processos cognitivos que são comuns a todos os humanos. Assim sendo, o fato de o universo cultural de alguém ser construído por influências ambientais não significa que as pessoas sejam obrigadas a segui-lo sempre. Ele é contrário às ideias antropológicas que insistem na inflexibilidade cosmológica, grupo na qual, segundo sua opinião, as teorias de Sahlins se enquadrariam (OBEYESEKERE, 1997, p. 20-21).

Em síntese, Obeyesekere, acredita que interpretações como as de Sahlins são frutos de trabalhos antropológicos etnocêntricos que continuam a reproduzir o mito da superioridade européia e o mito do colonialismo. Sahlins, em “Como pensam os nativos” (2001), defende-se atacando as proposições que seu opositor elaborou em “The Apotheosis of Captain Cook” (1997). Para Sahlins, Obeyesekere despreza a alteridade havaiana e os utiliza como ventríloquos de europeus. O autor argumenta que Obeyesekere ao “fingir” defender os havaianos de um suposto eurocentrismo nutre-os da mais alta proporção de racionalidade burguesa.

Obeyesekere teria feito isso sob a ideia de que a racionalidade prática é uma propensão universal humana “[...] com exceção dos mitológicos ocidentais, evidentemente [...]” (SAHLINS, 2001, p. 20-24, 139).

Para Sahlins,

Em última análise, o anti-etnocentrismo de Obeyesekere vira um etnocentrismo simétrico e inverso, com os havaianos conscientemente praticando uma racionalidade burguesa e os europeus incapazes, por mais de duzentos anos, de fazer qualquer coisa além de reproduzir o mito de que ‘os nativos’ os consideram deuses [...] (SAHLINS, 2001, p. 22).

Argumentos e contra-argumentos são incontáveis em ambas as extremidades. O fato é que se tem, de um lado, um antropólogo norte-americano que defende uma racionalidade nativa *mitoprática* que acolhe homens como deuses e, de outro, um antropólogo do Sri Lanka nos Estados Unidos que percebe os navegadores europeus do século XVIII como portadores de uma racionalidade *mito-poética* que cria deuses para os homens (TEÓFILO DA SILVA, 2002, p. 408).

Uma questão a ser considerada é a própria definição de racionalidade. Equipará-la ao conhecimento científico pode ser um grande equívoco. Como destaca Teófilo da Silva (2002, p. 410), o fascínio que as ciências exercem sobre os ocidentais torna fácil fazê-la ser o paradigma de avaliação de respeitabilidade de outros discursos, como, por exemplo, o de que Lono foi recebido como deus. Isso, sem dúvida, é um erro categórico. Para o autor,

[...] Sahlins e Obeyesekere não levaram suficientemente a sério os efeitos que seus próprios jogos de linguagem produzem sobre os conceitos nativos, levando-nos a desconfiar da integridade da racionalidade havaiana que permite associações entre o Capitão Cook e o deus Lono (TEÓFILO DA SILVA, 2002, p. 410).

Talvez tenha faltado a ambos um pouco de reflexão sobre o próprio conceito de *deus* e sobre o fascínio que ele exerce sobre a nossa própria sociedade. Assim, saber se os havaianos acreditavam ou não em Cook tem menos importância do que saber “[...] até que ponto a interpretação de Cook como o deus Lono pelos havaianos seria uma identificação racionalmente válida em termos antropológicos [...]” (TEÓFILO DA SILVA, 2002, p. 411).

O maior problema está em reconhecer como racionalidade aquilo que em nossa cultura não é considerado racional. Essa não é uma questão fácil e nem confere ganho de causa a Sahlins. Será necessário ainda muitos debates para que se chegue a alguma posição definitiva (se isso for possível). Nesse sentido, Teófilo da Silva (2002, p. 413) afirma que “[...] a fórmula de Sahlins: ‘diferentes culturas, diferentes racionalidades’ necessitaria imediata reformulação, na verdade: ‘diferentes antropólogos, diferentes racionalidades’ [...]”.

O que desejo com essa exposição é frisar que as interpretações dos *mitos de retorno*, como a possível *confusão* que os Guarani teriam feito entre seu herói *Sumé* e os Jesuítas, neste momento, não é um ponto pacífico nas Ciências Humanas. Evidentemente que a argumentação empírica dos debatedores acima apresentados se refere ao contexto cultural havaiano, isso torna o debate circunscrito em relação àquele caso específico, mas universal em relação à teoria que se desenvolve.

Concordo com Sahlins quando este diz que diferentes culturas têm modelos próprios de ação, consciência de determinação histórica, ou que em diferentes culturas há racionalidades diferentes (SAHLINS, 2003, p. 62). Assim sendo, fica difícil endossar uma possível *racionalidade prática* universal comum ao gênero humano, como propõe Obeyesekere. Todavia, é perfeitamente possível que diversas sociedades indígenas possuam uma lógica racional própria que lhes permita distinguir os invasores dos seres sobrenaturais comuns aos seus arcabouços culturais. No caso das reduções do Guairá, por exemplo, é ponto pacífico que um dos motivos que levaram os Guarani a se associarem aos jesuítas, foi por ser esta a melhor, *ou a menos pior*, alternativa diante do processo colonial que se desenvolvia de forma cruel. Livrar-se da *encomienda* poderia significar livrar-se da morte (CHAMORRO, 2008, p. 71). Isso é um indício que, embora não anule totalmente, testemunha contra possíveis teorias que afirmem que os jesuítas foram recebidos como os sucessores de *Sumé* ou confundidos com seus poderosos *Xamãs*, como afirma Necker (1990), em relação aos Franciscanos. Ou seja, cada situação deve ser analisada a fundo de acordo com as particularidades de cada uma das culturas envolvidas.

A título de exemplo, apresento algumas interpretações que podem ser repensadas, *não necessariamente invalidadas*, a partir da argumentação *reviscionista* proposta por Obeyesekere. Saliento que não pretendo me aprofundar na descrição dos métodos e critérios dos autores aqui expostos, isso porque minha intenção não é firmar uma posição definitiva sobre o

assunto. Espero apenas abrir o debate sobre essa questão. No já clássico “A Conquista da América” (1993), Tzvetan Todorov delinea a ideia de que os nativos mesoamericanos teriam confundido, em um primeiro momento, os espanhóis com divindades. O autor também trabalha com a ideia de que toda a invasão já estava prevista em algum presságio. Mesmo que eventualmente tais profecias tivessem sido elaboradas após a ocorrência dos fatos históricos, elas seriam importantes elementos para cultura nativa. Supostamente, elas serviam para que os indígenas conseguissem compreender o que estava acontecendo. Essa compreensão se dava de forma coerente ao seu sistema cultural, no qual a profecia ocupava um papel importante. Os astecas precisavam encontrar ou relacionar os fatos acontecidos com seus maus presságios (TODOROV, 1993, p. 69, 72, 74).

Os astecas teriam deificado aos espanhóis e estes, especialmente Hernán Cortez, teriam se favorecido de um jogo de signos e significados, facilitando assim o sucesso de seus interesses. Ao não conseguir reduzir os espanhóis ao seu sistema de alteridade relativa, empregado diante de outros povos mesoamericanos, os astecas teriam renunciado a esse sistema de alteridades humanas. Diante disso, os nativos teriam sido levados a optar pela outra possibilidade de alteridade, ou seja, entre homens e deuses. Observa-se que os espanhóis, especialmente Colombo, têm a mesma dificuldade, mas reduzem o diferente à categoria animal, já os astecas elevam (ou *reduzem?*) os espanhóis à categoria divina (TODOROV, 1993, p. 74).

Para Todorov, Cortez soube se aproveitar da *confusão* simbólica e se favoreceu com isso. Prova disso foi a participação do conquistador na elaboração do mito sobre a volta do deus *Quetzacoatl*. Segundo Todorov, relatos da conquista, especialmente os de Sahagún e Durán, apresentam Cortez como *Quetzacoatl*. Este seria um dos motivos para a suposta passividade indígena diante da dominação que se iniciava. Para o autor, *Quetzacoatl* inicialmente não era um deus de destaque no panteão asteca, mas, com a figura de Cortez, tornou-se extremamente importante e atuante. A ideia de Todorov é que o próprio Cortez soube instrumentalizar o mito indígena conferindo-lhe força. A identificação *Cotex-Quetzacoatl* teria sido cunhada pelo próprio Montezuma, rei asteca. Todavia, Cortez, sabendo disso, produziu um mito *bem indígena* que fortaleceria a sua própria figura (TODOROV, 1996, p. 114). A ligação do conquistador ao deus asteca teria sido, ao menos parcialmente, responsável pela queda desse povo frente aos conquistadores. Para produzir suas interpretações, Todorov não

parte do vazio, em geral, parte de fontes documentais, se foram bem ou mal interpretadas é outra questão. É a negação da racionalidade prática indígena que é questionável aos olhos de Obeyesekere. Essa racionalidade lhes permitiria compreender que os espanhóis eram humanos e não deuses (OBEYESEKERE, 1997, p. 16-18).

Obeyesekere formula vários argumentos contrários às ideias de Todorov, como, por exemplo, com relação à suposta manipulação de signos que Cortez teria feito, induzindo os astecas a acreditarem que os cavalos eram imortais. Esse procedimento de Cortez supostamente era garantido com o enterramento dos quadrúpedes durante a noite subsequente à morte desses animais, sem que isso fosse visto pelos nativos, que então acreditariam que os animais eram imortais (TODOROV, 1996, p. 108). Obeyesekere questiona: seriam os astecas suficientemente ingênuos para acreditar que os cavalos eram imortais? Nas batalhas, os indígenas não viram os cavalos feridos, sangrando e até mortos? Seria possível enterrar os animais sem deixar vestígios para que nenhum indígena visse as sepulturas? Para Obeyesekere, é provável que Cortez não tenha sido um mestre dos signos indígenas, mas que tivesse pensado sobre os indígenas a partir da perspectiva europeia de “pensamento selvagem”. Assim, ele próprio teria sido vítima do sistema de signos. Isso porque, na concepção do autor, o modo europeu de pensar a cultura selvagem é o modo colonial que inferioriza e subestima as capacidades racionais dos nativos. Nessa perspectiva, alimentado por esse pensamento, Cortez teria acreditado estar manipulando os signos astecas, e ainda teria acreditado que o viam como *Quetzacoatl*, enquanto na realidade os indígenas não o viam dessa forma (OBEYESEKERE, 1997, p. 18).

Para o autor, embora ao contrário de Sahlins, Todorov tenha consciência ética de denunciar a crueldade da conquista, ele erra ao achar que o signo sempre determina a experiência. E ao caminhar por essas veredas, ele estaria contribuindo para a perpetuação do “mito modelo” sobre a “mentalidade selvagem”. Por isso, Obeyesekere afirma “[...] What Todorov says of Columbus is also true of Todorov: ‘Columbus has discovered America but not the Americans’” (OBEYESEKERE, 1997, p. 16-19).

Outra obra que pode ser analisada sob a luz das proposições de Obeyesekere é “Indios Guaranies y Chamanes Franciscanos” de Louis Necker (1990). O autor afirma que os Guaraní viam os freis franciscanos como poderosos magos e quiçá até como messias. Segundo Necker, as

culturas Guarani tinham importantes personagens, os Xamãs, que devido ao seu contato com os espíritos, gozavam de amplo poder sobre a natureza e também sobre a vida humana, e o poder de curar ou matar, até a distância. Em alguns casos, eles prometiam conduzir os indígenas à desejada terra sem mal. Ainda, segundo Necker, os Xamãs eram verdadeiros “homens deuses”, alguns se auto-intitulavam “[...] creadores del cielo y de la tierra [...]” ou “[...] señores de la muerte, de las mujeres y de las cosechas [...]” Alguns deles teriam afirmado ser o herói civilizador *Pay Sumé*, que retornou à Terra (NECKER, 1990, p. 48).

Os Xamãs indígenas gozavam de grande prestígio diante do povo. Conforme Necker, há indícios suficientes para dizer que os Guarani viam nos franciscanos verdadeiros Xamãs. A iniciar pelo fato de chamarem o missionário frei Bolaños de *Pay Bolaños*, mesma forma com que supostamente se referiam ao herói civilizador *Pay Sumé*. Havia também, em lendas, atribuições de poderes sobrenaturais ao franciscano. Por exemplo, em uma ocasião em que o lago de *Yapacarái* estaria para transbordar, o franciscano teria introduzido sua sandália nas águas que, a partir de então, nunca mais ultrapassaram o limite por ele determinado. O frei, milagrosamente, teria feito surgir uma fonte d’água e demonstrado poderes frente ao mundo animal, além de possuir o poder de agir à distância, de curar e o de levitar. Ainda costumava dormir fora das reduções, assim como os Xamãs faziam. Essas aproximações fazem com que Necker afirme que não há dúvidas de que os Guarani consideravam aos franciscanos como verdadeiros Xamãs (NECKER, 1990, p. 50-54).

Uma afirmação de Necker é muito significativa, ao iniciar sua análise ele diz “[...] Esto objetivo nos obliga a cambiar nuestros hábitos de pensamiento, naturalmente etnocéntricos, a hacer un esfuerzo para salir de nosotros mismos [...]” (1990, p. 47). Importa ressaltar já que, à luz de Sahlins, sem entrar em méritos metodológicos, ou nos caminhos que levaram Necker a tais conclusões, ele de fato teria deixado de lado o etnocentrismo e tentando compreender a relação entre os franciscanos e os Guarani a partir da lógica cultural dos Guarani. Já do ponto de vista de Obeyesekere, Necker não poderia ter sido mais etnocêntrico, provavelmente ele seria acusado de reproduzir o mito da “mentalidade selvagem”, que é apontado como um instrumento de dominação para a justificação do colonialismo, negando aos indígenas a possibilidade de terem sua própria racionalidade prática que os salvaguardaria de tais *confusões*.

No artigo “O ‘Pessimismo Sentimental’ e a experiência etnográfica”

(1997a, 1997b), Sahlins anuncia esse caloroso debate, tece duras críticas à vertente antropológica que tende a negar o conceito de *culturas* como objeto antropológico. Para essa corrente, o conceito é por demais abrangente e incomensurável, não permitindo assim uma análise satisfatória dos processos interculturais. No plural, *culturas*, seria ainda responsável pela criação de uma alteridade colonial, responsável pelo endosso da posição de superioridade dos países de centro, ou seja, a afirmação das diferenças seria um instrumento velado para a afirmação da superioridade. Sahlins rejeita essa argumentação. Para ele, nem a Antropologia e nem a ideia de *culturas* empregada por ela estão relacionadas ao colonialismo. Ele fecha seu argumento afirmando que justamente no momento em que as sociedades têm afirmado e defendido a alteridade cultural, alguns tentam decretar a morte da cultura em defesa de um pretense anti-eticnocentrismo (SAHLINS, 1997a, 1997b, 2001, p. 25-29).

Como se percebe, o debate está posto, é rico e caloroso, e deve inspirar reflexões mais críticas a respeito das análises sobre os chamados mitos de retorno. As duas principais posições que protagonizam esse debate são: de um lado a ideia de Obeyesekere, que defende a existência de uma racionalidade prática universal inerente à espécie humana, e de outro a visão de Sahlins que prega a existência de diferentes racionalidades para diferentes culturas. Creio ser possível pensar que, guardadas as devidas proporções, ambas podem estar corretas. Isto porque se por um lado é plausível que os seres humanos sejam portadores de uma racionalidade *natural*, por outro é inegável que cada cultura expressa sua racionalidade por meio de representações e assumindo posições diferentes, que, quase sempre, parecem irracionais aos olhos etnocêntricos de seus observadores externos.

Como na grande maioria dos casos em que se estudam eventos históricos sob a ótica dos possíveis mitos do retorno, a temporalidade é bastante distanciada do momento presente, isso só é possível de forma séria com base na utilização de fontes históricas, dentre as quais se destacam as documentais. Mais do que nunca a aplicação na análise desses materiais das velhas e sempre atuais críticas interna e externa é imprescindível. Não seria necessário lembrar que todas as fontes têm seus próprios contextos de produção e recepção, que se desvendados podem revelar inúmeras informações, muitas vezes mais importantes do que o próprio teor textual dos documentos.

Precisamente sobre as duas posições que se opõem nesse debate,

pesa negativamente sobre ambas o caráter exclusivista que seus autores reclamam. A partir do momento que alguma ciência assume o homem como seu objeto, ela deve afastar-se de qualquer regra ou modelo exclusivista, pois já está claro que o ser humano é dinâmico tanto do ponto de vista cultural quanto do social. Isso inviabiliza a imposição ou enquadramento das diferentes sociedades em modelos específicos que supostamente serviriam para todos.

Outra situação importante a ressaltar é a figura do indivíduo no interior das sociedades. Por mais que em muitos casos haja um pensamento relativamente uniforme no interior de uma sociedade a respeito de algum assunto, não há garantia alguma de que todos os membros desse corpo social estejam pensando da mesma maneira. Diante dessa proposição, pode-se repensar ou questionar, por exemplo, a ideia de Todorov de que os astecas teriam renunciado à alteridade humana e elevado os conquistadores à categoria de deuses (TODOROV, 1996. p. 74). Até que ponto a crítica interna e externa das fontes que Todorov analisou lhe poderia garantir que o coletivo dos astecas operacionalizou sua relação com os espanhóis dessa forma? Poderia essa realidade ser válida apenas para alguns indivíduos ou seria uma realidade universal? São questões que, por si só, não invalidam qualquer trabalho, mas sinalizam para o particularismo de cada caso histórico. Creio que cada nova pesquisa deva ser tratada como uma folha em branco, na qual o historiador ou antropólogo ou qualquer outro que se dedique a essas questões deve escrever sua história, uma vez que optar por atalhos de modelos pré-concebidos pode ser uma cômoda armadilha.

Conclusão

O mito do São Tomé americano foi apropriado e ressignificado por diversas personagens ao longo da história. Especialmente durante os séculos XVI e XVII, teve papel importante na construção de um lugar para o indígena no interior do plano criacionista e salvacionista da religião cristã.

O mito de São Tomé foi utilizado para dar sentido a uma série de situações que surgiram como frutos dos primeiros contatos entre conquistadores e indígenas. É certo que os europeus e, de modo especial, os portugueses, já conheciam as histórias da missão apostólica de Tomé junto aos orientais. Desse modo, não foi difícil associar a figura desse apóstolo com a de um possível mito indígena que, provavelmente, era representado por feitos semelhantes àqueles relacionados ao São Tomé oriental especialmente aqueles relacionados com a cultura material.

Pegadas, caminhos, inscrições rupestres, cruzes e fontes milagrosas são alguns dos vestígios que supostamente Tomé deixou, tanto na Índia quanto na América. Todos esses elementos culturais foram apropriados e ressignificados de variadas maneiras na América. Ao longo do tempo, serviram como prova da real presença de São Tomé no continente. Atualmente, além disso, alimentam um ou outro foco de religiosidade popular. São ainda, cada vez mais potencializados como mercadorias da indústria turística. No entanto, a indústria do turismo nem sempre está comprometida com as sérias análises acadêmicas. Isso faz com que, por vezes, continue a reproduzir discursos míticos a despeito de um turismo cultural embasado em um comprometimento com os ideais acadêmicos de formação humanística. O verdadeiro mosaico de projetos turísticos, principalmente relacionados ao Peabiru, é revelador da ausência de uma política pública séria no que diz respeito ao turismo cultural e no que diz respeito ao turismo arqueológico. Neste último caso, os projetos nem sempre seguem a ordenação jurídica vigente para o exercício da Arqueologia no Brasil.

O mito do São Tomé americano, e talvez isso seja válido para outros mitos de outros contextos, sofreu as ressignificações que eram pertinentes

àquele momento histórico, vivido por aqueles agentes específicos. Essas ressignificações não foram fruto do acaso ou da mera imaginação européia, pois elas se processaram da forma com que foram apresentadas obedecendo a uma lógica interna da cultura religiosa cristã européia e também respeitando aos questionamentos próprios de cada momento.

A dúvida a respeito da humanidade ou não dos indígenas foi perturbadora para os primeiros missionários e conquistadores. Muitos debates opuseram de um lado os defensores da humanidade indígena que desejavam ardentemente *unir* suas *almas* ao rebanho do papa. Do outro lado, os algozes escravistas que propagavam a ideia de que os indígenas não tinham sequer alma e que, portanto, serviam apenas para a submissão e a consequente exploração de sua mão-de-obra em regime escravista. Na prática, havia uma disputa para se decidir qual seria a melhor forma de submissão dessas populações: ou com violência física aberta, ou com violência étnica. Isso demonstra que o indígena era visto como um ser desprovido de qualquer capacidade de decisão sobre seu próprio destino. Essa visão demorou muito tempo para ser superada, sendo ainda válida para muitos setores da sociedade nacional especialmente para aqueles interessados na manutenção dos problemas fundiários que envolvem a usurpação de terras indígenas.

Após muita discussão, o papa deu o veredicto afirmando que os indígenas eram humanos e tinham almas. Diante disso, os ilustres missionários receberam cartão verde para intensificar ainda mais seu processo de violência étnica. É justo dizer que em alguns casos a violência étnica dos missionários permitiu a permanência física dos povos indígenas durante maior tempo do que se todos eles tivessem sido escravizados, como muitos foram, por exemplo, pelos bandeirantes, escravos esses que de fato tiveram uma sobrevida muito curta. Todavia, a violência étnica não pode ser medida simplesmente pela quantidade de mortos, uma vez que seus danos, na maioria das vezes, são imensuráveis.

Voltando ao ato declaratório do papa que conferiu aos indígenas a humanidade plena, seguramente se pode dizer que o gesto papal trouxe nova problemática para os pensadores cristãos, que além de se preocuparem com a origem dos povos indígenas, passaram a se preocupar com as questões neotestamentárias da pregação universal e da universalidade da graça divina. Era preciso responder não somente de que região do Velho Mundo os indígenas vieram, mas também qual teria sido o apóstolo que supostamente cumpriu a determinação de Cristo, demonstrando, portanto,

a total eficácia dos textos bíblicos. A ausência de uma explicação poderia colocar em maus lençóis a história da salvação contada a partir dos relatos bíblicos.

Seguindo essa lógica, é que o São Tomé americano serviu no século XVI para incluir o indígena na cosmologia cristã. Isso foi possível por meio de sua inclusão na economia da salvação cristã, que foi explicada a partir da suposta pregação do apóstolo que não teria falhado ao cumprir a missão imputada por Cristo de levar o evangelho a todos os povos do mundo.

No século XVII, os cristãos, os jesuítas, os indígenas e os problemas já eram outros. No emaranhado de disputas que se travaram na região do Guairá e envolveram jesuítas, indígenas, colonos espanhóis e bandeirantes portugueses, os jesuítas buscavam estratégias de fortalecimento de sua imagem. Nesse cenário é que foi enfatizada a ressignificação do mito que foi arquitetada com o objetivo de elevar os inacianos ao status de sucessores do apóstolo, o qual teria previsto a vinda dos jesuítas e o sucesso de sua missão. Ideias que continuaram a ser propagadas pelos historiadores da Companhia de Jesus que, no século XVIII, escreveram sobre os feitos dos dois primeiros séculos de trabalho apostólico na América.

As apropriações e ressignificações não cessaram após o término do período jesuítico. Elas continuaram e avançaram pelo século XIX no contexto ideológico das políticas de integração indígena ao Estado Nacional brasileiro. Permanecem ainda hoje nos meios populares sob formas de *espiritualidades marginais*, não reconhecidas pela Igreja Católica. Mesmo em meios intelectuais, como os Institutos Históricos e Geográficos o tema continua a receber ressignificações.

Tais apropriações e ressignificações nunca ficaram paralisadas, é possível que elas ainda continuem a ser reinventadas. Certo é que elas sempre se processam para dar sentido a algum anseio das pessoas imersas ao grupo social que as forjam em cada momento específico da história.

Outra questão importante que foi debatida é a ideia de uma possível confusão por parte dos indígenas, pois estes teriam confundido os jesuítas com algum ente mítico por eles esperado. Esse tipo de ideia só deve ser aceita após uma série de medidas, como a crítica das fontes e o conhecimento das culturas envolvidas. Medidas estas que ajudam o pesquisador a se desviar das armadilhas impostas por modelos prontos de interpretação cultural. Cada caso deve ser analisado em suas especificidades para evitar que, na tentativa de explicar mitos indígenas, se produzam mitos não indígenas.

Diante disso, surge uma questão inquietante: e os povos indígenas como ficam em meio a isso tudo, em meio a esse emaranhado de ressignificações míticas? É muito difícil determinar qual de fato foi a participação desses povos como agentes diretos na promoção de tais ressignificações. Uma coisa, no entanto, é certa, eles foram tratados e compreendidos ideologicamente de diversas formas ao longo da história e esses tratamentos, em parte, certamente se pautaram em ressignificações como essas que o mito de São Tomé sofreu.

Essa constatação, longe de desprezar o caráter ativo de sujeitos de sua própria história exercido pelos indígenas, leva a compreender que as lutas empreendidas por esses povos foram constantemente influenciadas pela necessidade de vencer a mitos dos povos não-índios. Seja lutando contra os espanhóis e bandeirantes, por meio de uma associação temporária com os jesuítas, ou contra os ideólogos brasileiros do século XIX, que previam o seu desaparecimento por meio de uma total assimilação à sociedade nacional. Ou ainda, lutando contra aqueles que tomaram suas terras em assalto no século XX, estão exigindo seus direitos em uma permanente queda de braços contra os mitos ocidentais. Mitos que negam as culturas e as religiões indígenas, o mito do progresso que passa como um trator sobre as culturas tradicionais que não comportam a exploração econômica intensiva e sem limites da terra. São tantos os mitos já derrotados, que mesmo que ainda permaneçam tantos outros a serem vencidos, os povos indígenas já podem ser considerados como vencedores diante daqueles que previam o seu total desaparecimento ou sua plena submissão. Só o fato de eles persistirem vivos e organizados, recuperando a lentos, mas contínuos passos a sua dignidade, permite que se tenha cada vez mais certeza a respeito de sua condição de agentes plenos de sua própria história, sujeitos, é claro, a todas as contingências possíveis, mas sem perderem sua personalidade e capacidade de resistência.

Espero que este estudo além de propiciar uma compreensão a respeito do tema analisado possa inspirar outros trabalhos relacionados à compreensão tanto dos temas que ficaram em aberto ao longo do texto, quanto acerca da luta constante dos povos indígenas contra os mitos modernos. Mitos esses que insistem em taxá-los como seres inferiores por uma sociedade pseudoigualitária como a brasileira.

Referências

Fontes

ACOSTA, José de. *Historia Natural y moral de las Indias: en que se tratan cosas notables del cielo, y elementos metales, plantas y animales dellas y los ritos y ceremonias, leyes y gouierno y guerras de los Indios*. Alacante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, (1590) 2006. (Reproducció digital de l'edició En Barcelona, a costa de Lelio marini..., 1591) Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com>> Acesso em: 05 fev. 2007.

ARMENTA, Frei Bernardo. Carta ao Dr. Juan Bernal Diaz de Luco. In. ESTRAGÓ, Margarita D. *San José de Caazapá un modelo de reduccion franciscana*. Asunción: Editorial Don Bosco, (1538) 1992. p. 155-157.

ASTRAIN. Antonio. *Jesuitas, Guaraníes y Encomenderos*. Asunción: CEPAG, 1995.

CABEZA DE VACA, Álvaro Núñez. *Naufragios y Comentarios*. Espasa Calpe, 1944. Disponível em <<http://www.bvp.org.py/>> Acesso em: 17 nov. 2007.

CADOGAN. León. *AYVU ROPYTA* textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Edición preparada por Bartomeu Melià. Biblioteca Paraguaya de Antropología – Vol. XVI. Asunción: Fundacion “León Cadogan”: CEADUC: CEPAG, 1992.

CARTAS ANUAS DE LA PROVINCIA DEL PARAGUAY, CHILE Y TUCUMAN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. Con advertencia de Emilio Revignani e introducción de P. Carlos Leonhardt. Buenos Aires, Talleres Casa Jacobo Peuser, 1927-1929. 2v. (Documentos para la Historia Argentina, 19 e 20).

CARTA do Presbítero João (1160-1190), 2007. Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/textos/cartapreste.htm>> Acesso em: 20 dez. 2007.

CORTESÃO, Jaime. *Manuscritos da Coleção de Angelis – Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. vol. I. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

CURIOSIDADES do Vale do Amazonas: de algumas coisas notáveis no rio, presença de São Tomé na América, diversas espécies de cobra, etc. Notas tiradas do “Tesouro da América”. Manuscrito, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, [s. d.], 25 f.

DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra firme*. Tomo I. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, (1867) 2005. (original - México, Imp. de J.M. Andrade y F. Escalante, 1867) Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com>> Acesso em: 05 mar. 2007a.

DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra firme*. Tomo II. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, (1867) 2005. (original - México, Imp. de J.M. Andrade y F. Escalante, 1867) Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com>> Acesso em: 05 mar. 2007b.

FACULDAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS. *Documentos Para La História Argentina* Tomo XIX Iglesia. Buenos Aires: Universidad Nacional de Buenos Aires; FACULDAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS; Ediciones del Instituto de investigaciones históricas, 1927.

FACULDAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS. *Documentos Para La História Argentina* Tomo XX Iglesia. Buenos Aires: Universidad Nacional de Buenos Aires; FACULDAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS; Ediciones del Instituto de investigaciones históricas, 1929.

GAVILÁN, Alonso Ramos. *Historia del Célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus Milagros e Invención de la Cruz de Carabuco*. Lima, 1621. Disponível em: <<http://200.87.17.235/bvic/index.html>>) Acesso em: 10 mar. 2007.

HUE, Sheila. (Trad. Introd. e notas) *Primeiras Cartas do Brasil 1551-1555*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

LEITE, Serafim S. J. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. Volume I. São Paulo: Comissão do IV centenário, 1954a..

LEITE, Serafim S. J. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. Volume II. São Paulo: Comissão do IV centenário, 1954b.

LEITE, Serafim S. J. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. Volume III. São Paulo: Comissão do IV centenário, 1954c

LOZANO, Pedro S.J. *Historia de la Conquista del Paraguay* (Tomo Primeiro). Buenos Aires: Casa Editora Imprenta Popular, 1873.

MONTOYA, Pe. Antônio Ruiz de. *Conquista Espiritual: feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, (1639) 1985.

NÓBREGA, Manoel. *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: São Paulo: Itatiaia: Edusp, 1988.

POLO, Marco. *As Viagens “Il MilionE”*. São Paulo: Martin Claret, 2000.

SALVADOR, Frei Vicente. *Historia do Brasil: 1500-1627*. 7ª Ed. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, (1889) 1982.

SCHULLER, Rodolfo. R. A Nova Gazeta da Terra do Brasil (Newen Zeytung auss Presillg Landt) e sua origem mais provável. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, v. 33, p. 115-143, 1911.

SUESS, Paulo (Org.). *A conquista espiritual da América Espanhola*. Petrópolis: Vozes, 1992.

TECHO, Nicolás Del. Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús. Tomo III Asuncin: A. de Uribe y Compañía, 1897. Disponível em: <<http://www.bvp.org.py/>> Acesso em: 10 jun. 2007.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo. *Sumé: lenda mito –religiosa americana, recolhida em outras eras por um índio Moranduçara*. Madrid: Imp. da V. de Dominguez, 1855.

VASCONCELOS, Simão de, *Crônica da Companhia de Jesus*. Volume I, 3ª edição, Petrópolis: Vozes, [1663] 1977a.

VASCONCELOS, Simão de, *Crônica da Companhia de Jesus*. Volume II, 3ª edição, Petrópolis: Vozes, [1663] 1977b.

Bibliografia

A BÍBLIA TEB. Tradução Ecumênica: CNBB; CNIC. São Paulo: Edições Loyola; Paulinas, 1995.

AGENCIA ESTADUAL de notícias. *Paraná Lança Projeto Turístico e Cultural Caminho do Peabiru*. 18/03/2004. Disponível em: <<http://www.agenciadenoticias.pr.gov.br/modules/news/article.php?storyid=8619>> Acesso em: 25 nov. 2007.

AGNOLIN, Adone. Jesuítas e Selvagens: o encontro catequético no Século XVI. *Revista de História*, Departamento de História da USP, São Paulo, n.144, p.19-73, 1º sem. 2001.

_____. Jesuítas e Tupi: o encontro sacramental e ritual dos séculos XVI e XVII. *Revista de História*, Departamento de História da USP, São Paulo, n.154, p.71-119, 1º sem. 2006.

ARAUJO, Astolfo Gomes de Mello. A tradição cerâmica Itararé-Taquara: características, área de ocorrência e algumas hipóteses sobre a expansão dos grupos Jê no sudeste do Brasil. *Revista de Arqueologia*, Belém, n. 20, p. 03-38, 2007.

ARMSTRONG, Karen. *Breve história do mito*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

ARRUDA, Gilmar. *Frutos da terra: os trabalhadores da Mate Laranjeira*. Londrina: Eduel, 1997.

BAÉZ, Cecílio. *Historia Colonial del Paraguay y Rio de la Plata*. Asunción: Imprenta Zamphirópolis, 1926.

BAKHTIN, M. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, [1965] 1999.

BARTH, Fredrik. Os Grupos étnicos e suas Fronteiras. In. _____. *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Trad. John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BEBER, Marcus Vinícius. *Arte Rupestre do Nordeste de Mato Grosso do Sul*. 1994. Dissertação (Mestrado em História) - PUCRS, Porto Alegre.

BECKER, Ítala Irene Basile. Lideranças Indígenas no começo das reduções jesuíticas da província do Paraguay, *Pesquisas Antropologia*, São Leopoldo, n. 47, p. 01-197, 1992.

CALI, Plácido. História da Cultura Brasileira e Fontes Arqueológicas, *Fronteiras Revista de História*, Campo Grande, v. 06, n. 11, p. 97-130, jan./jun. 2002.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Sumé – Tomé: Jesuítas e um apóstolo de Cristo no Além Mar, *história e-história*, Campinas, 7 de jun. de 2006.

_____. América Colonial Espaço de Recriações (Criações) Mitológicas. In. BORGES, M. C., et. al. (Orgs.). *Anais da Semana de História 2006 – A Questão Indígena: para além da história dos vencidos*. “36 Anos do Curso de História”. Campo Grande: Editora UFMS, 2007.

CAVALCANTI. José Euclides Alhadás; VELOSO, Tânia Porto Guimarães. O turismo em sítios arqueológicos: algumas modalidades de apresentação do patrimônio arqueológico, *Revista de Arqueologia*, Belém, n. 20, p. 155-168, 2007.

CHAMORRO, Graciela. Antonio Ruiz de Montoya: promotor y defensor de lenguas y pueblos indígenas, *História Unisinos*, v. 20, n. 02, p. 252-260, maio/agosto, 2007a.

_____. Ciclo de vida de los pueblos guaraní. Aporte lingüístico a partir de los léxicos de Antonio Ruiz de Montoya, *Suplemento Antropológico*, Asunción, v. XLII, n. 1, p. 7-56, junio, 2007b.

_____. *Teología Guaraní*. 1. ed. Quito: Abyayala, 2004.

_____. *Terra Madura* YVY ARAGUYJE: fundamentos da palavra Guaraní. Dourados: Ed. UFGD, 2008.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 1990.

CHAUÍ. Marilena. *Filosofia*. São Paulo: Ática, 2004.

- CHMYZ, Igor; SAUNER, Zulmara Clara. Nota Prévia sobre as Pesquisa no Vale do Rio Piquiri, *Dédalo*, São Paulo, n. 13, p. 07-31, jun. 1971.
- CHMYZ, Igor. O Peabiru foi Aberto pelos Itararés. Entrevista a Luiz Osmar Gabardo, *Caderno da Ilha*, Florianópolis, n. 03, p. 20-23, maio. 2004.
- CORREIA, Ana Clélia Barradas Correia. *Nos Passos do Herói-Santo: na História, na Arqueologia e na Mística Popular*. 1992. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- COSTA, Angyone. *Introdução a Arqueologia Brasileira*. São Paulo: Cia Nacional, 1934.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Pensar os índios: apontamentos sobre José Bonifácio. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 163-173.
- _____. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 4, n. 10, 1990.
- COUTINHO, Reinaldo. Milenares Pegadas de Deus e o Diabo. *Via Fanzine* um jornal original, 2007. Disponível em: <<http://www.viafanzine.jor.br/arqueologia5.htm>> Acesso em: 05 set. 2007.
- DANIKEN, Erich Von. *Eram os deuses astronautas*. São Paulo: Melhoramentos, 1969.
- DELGADO, Mariano. *Gott in Lateinamerika*. Ein Lesebuch zur Geschichte, Texte aus fünf Jahrhunderten. Düsseldorf, Patmos, 1992.
- DICIONÁRIO de Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1986.
- DONATO, Hernani. *Sumé e Peabiru: Mistérios Maiores do Século da descoberta*. São Paulo: GRD, 1997.
- _____. No Brasil, o Paraíso: um mito do descobrimento. *Notícia Bibliográfica e Histórica*, PUC, Campinas, nº 183, p. 295-414, out./dez., 2001.
- EDGAR, Andrew; SEDGWICK, Peter. *Teoria cultural de A a Z*. Conceitos-chave para entender o mundo contemporâneo. São Paulo: Contexto, 2003.

ELIADE, M. *O Mito do Eterno Retorno: Arquétipos e Repetição*. Trad. J. A. Ceschin. São Paulo: Mercúrio, 1992.

ELIAS, Norbet. *O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes*. Vol. I. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. *A História Indígena em Mato Grosso do Sul: dilemas e perspectivas. Territórios e Fronteiras*, Cuiabá, v. 2, n. 2, p. 115-124, 2001.

_____. *Da Pré-história à História Indígena: (re) pensando a arqueologia e os povos canoeiros do Pantanal*. 2002. Tese (Doutorado em História) PUCRS, Porto Alegre.

_____. Kaiowá ou Guarani? Sobre quem, afinal, estamos falando? *Arandunews*. Dourados, 20, set. 2006a. Disponível em: < <http://www.arandunews.com.br/index.php?ver=colunista&id=29> > Acesso em: 23 set. 2006.

_____. Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: um estudo por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação Kaiowá da terra indígena Sucuri'y. *Revista de Arqueologia*, v. 19, p. 29-49, 2006b.

FARIA, F. C. Pessoa. *Os Astrônomos Pré-históricos do Ingá*. São Paulo: Ibrasa, 1987.

FERREIRA, Lúcio Menezes. *Vestígios de civilização: a arqueologia no Brasil imperial (1838-1877)*. 2002. Dissertação (Mestrado em História), UNICAMP, Campinas.

_____. *Território Primitivo: a institucionalização da Arqueologia no Brasil (1870-1917)*. 2007. Tese (Doutorado em História), UNICAMP, Campinas.

FUNARI, P. P. A. Etnicidad, identidad y cultura material: un estudio del cimarrón Palmares. In: ACUTO, Andrés Zarankin, Félix. (Org.). *Sed non satiata: teoría social en la Arqueología latinoamericana*. Buenos Aires: Ediciones del Tridente, 1999, p. 77-96.

_____. Como se tornar arqueólogo no Brasil, *Revista USP*, n. 44, 74-85, 2000. Disponível em: <http://www.unicamp.br/nee/arqueologia/arquivos/arq_hist_estrat/como_arqueo.html> Acesso em: 16 jan. 2008.

_____. *Arqueologia*. São Paulo: Contexto, 2003.

_____; PINSKY, Jaime. *Turismo e Patrimônio Cultural*. 4ª Ed. São Paulo: Contexto, 2004.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*. São Paulo: Cia das Letras, [1976] 1987.

_____. *Mitos, Emblemas, Sinais*. Trad. Frederico Carotti. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

GOMES, Denise Maria Cavalcanti. Turismo e museus: um potencial a explorar. In: FUNARI, P. P. A.; PINSKY, J.. *Turismo e Patrimônio Cultural*. 4ª Ed. São Paulo: Contexto, 2005. p. 27-36.

HILBERT, Klaus. A descoberta a partir da “Nova Gazeta da Terra do Brasil”. *Estudos Ibero-Americanos*, PUCRS, Edição Especial, Porto Alegre, n.1, p. 39-59, 2000.

HOLANDA, Sergio Buarque. *Visão do Paraíso*. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

KANTOR, Iris . Do Dilúvio Universal ao Pai Sumé: A Memória do Esquecimento. In: STOLS, Eddy; THOMAS, Werner; VERBERCKMOES, Johan. (Orgs.). *Naturalia, Mirabilia & Mostruosa en los Impérios ibéricos*. Lovaina: Editora da Universidade de Leuven, 2006. p. 45-59.

LANGER, Johnni. *Ruínas e Mito: a Arqueologia no Brasil Imperial*. 2001. Tese (Doutorado em História) UFPR, Curitiba.

_____. Caminhos Ancestrais. *Nossa História*. Rio de Janeiro, nº 22, p 20-23, agosto. 2005.

LE GOFF, Jacques. A Visão dos outros: um medievalista diante do presente. In. CHAUVEAU, Agnes. TÉTART, Philippe. (Orgs). *Questões para a história do presente*. Trad. Ilka S. Cohen. Bauru: Edusc, 1999.

_____. *Uma Longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

MAEDER, Ernesto J. A. Estudio Preliminar. In. MONTOYA, A. R. de. *La Conquista Espiritual del Paraguay*. Rosario: Equipo Difusor de Historia Iberoamericana, 1989. p. 09-37.

MARTIN, Gabriela. *Pré-História do Nordeste do Brasil*. Recife: UFPE, 1996.

MARTINS, Roselene M. Gomes. A fronteira colonial a leste do Rio Uruguai: o caso das Reduções Jesuítico Guarani. In. *II Congresso Sul-Americano de História*. Passo Fundo: UPF, 2005. Disponível em: <www.2csh.clio.pro.br> Acesso em: 30 mai. 2007.

MELIÀ, Bartomeu; et al. *O Guarani: uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo: Fundação Missioneira de Ensino Superior, 1987.

_____. La Tierra-Sin-Mal de los Guarani: Economía y Profecía. *Revista Mexicana de Sociología*. v. LI, n. 04, p. 491-507, out./dez., 1989.

_____. *El Guarani: Experiencia Religiosa*. Asunción: CEADUC: CEPAG, 1991.

_____. *El Guaraní Conquistado y Reducido* Ensayos de Etnohistoria. 4ª Ed. Asunción: CEADUC: CEPAG, 1997.

MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás*. Trad. Egon Schaden. São Paulo: Nacional: Edusp, 1979.

MITCHEL. G. Duncan. *Novo Dicionário de Sociologia*. Porto: Rés, [s.d].

MONTEIRO, John M. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

MONTERO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

MORAIS, José Luiz de. Arqueologia e o Turismo. In. FUNARI, P. P. A.. PINSKY, J.. *Turismo e Patrimônio Cultural*. 4ª Ed. São Paulo: Contexto, 2005. p. 97-106.

MOTA, Lúcio Tadeu. *As Guerras dos Índios Kaingang*. A história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924). Maringá: Eduem, 1994.

_____. O IHGB e as propostas de integração das comunidades indígenas no Estado nacional. *Diálogos*, DHI/PPH/UEM, v. 02, n.2, p. 149-175, 1998.

_____. A Revista do Instituto histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e as populações Indígenas no Brasil do II Reinado (1839-1889). *Diálogos*, DHI/PPH/UEM, v. 10 n. 1, p. 117-142, 2006.

MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco. Índios, Jesuítas, Bandeirantes e Espanhóis no Guairá nos séc. XVI e XVII. *Revista Geo Notas*, Departamento de Geografia UEM, n. 3, v. 3, Jul/Ago/Set, 1999. Disponível em: <<http://www.dge.uem.br/geonotas/vol3-3/noelli.htm>> Acesso em: 20 nov. 2006.

NECKER, Louis. *Indios Guaranies e Chamanes Franciscanos*. Asunción: Centro de estudios antropológicos: Universidad Católica, 1990.

NIMUENDAJU. Curt. *Los mitos de Creacion y de Destruccion del mundo como fundamentos de la religion de los Apapokuva-Guarani*. Lima: Centro Amazonico de Antropología y Aplicación Practica, (1914) 1978.

NOELLI, Francisco. Curt Nimuendaju e Alfred Métraux: a invenção da busca da “terra sem mal”. *Suplemento Antropológico*. Asunción, CEADUC, v. 34 n. 2, 123-166, 1999.

O CAMINHO SAGRADO de São Tomé. Disponível em: <<http://www.dossieturisticocatarinense.com.br/tome/>> Acesso em: 08 jan. 2007.

OBEYESEKERE, Gananath. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

OLIVEIRA, Laura Nogueira. *Os índios bravos e o Sr. Visconde: os indígenas brasileiros na obra de Francisco Adolfo Varnhagen*. 2000. Dissertação (Mestrado em História), UFMG, Belo Horizonte.

OLIVEIRA, Oséias de. *Índios e Jesuítas no Guairá: a redução como espaço de reinterpretação cultural (séc. XVII)*. 2003. Tese (Doutorado em História), UNESP, Assis.

PASSALACQUIA, Camilo. O Apóstolo S. Tomé na América. *Revista do IHGSP*, v. 8, p. 138-149, 1902.

PAUTA, Campo Mourão, n. 03, out. 1995.

POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003.

PREFEITURA Municipal de Campo Mourão. Turismo. Disponível em: <http://www.campo_mourao.pr.gov.br/turismo/turismo.php> Acesso em 25 nov. 2007.

PICK-UPAU, *Caminho de São Tomé. Aventura e Fé*. Disponível em: <http://pick-upau.org.br/mundo/caminho_sao_tome/caminho_sao_tome.htm> Acesso em 25 nov. 2007.

PROUS, Andrés. *Arqueologia Brasileira*. Brasília: Unb, 1992.

REBES, Maria Isabel Artigas de. Antonio Ruiz de Montoya testemunha de seu tempo. 2001. Dissertação (Mestrado em História). UNISINOS, São Leopoldo.

SAHLINS, Marshall. O “Pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a Cultura não é um “objeto” em via de extinção. (Parte I) *Mana*. v.3, n.1, p. 41-73, 1997a.

_____. O “Pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a Cultura não é um “objeto” em via de extinção. (Parte II) *Mana*. v.3, n.2, p. 103-150, 1997b.

_____. Como pensam os nativos: sobre o Capitão Cook, por exemplo. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. *Ilhas de História*. Trad. Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SANTA CATARINA (Estado). *Costa do Encanto*. Disponível em: <http://www.costado_encanto.sc.gov.br/index2.php?0,7> Acesso em: 25 nov. 2007.

SCHIAVETTO, Solange Nunes de Oliveira, *A Arqueologia Guarani: construção e desconstrução da identidade indígena*. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2003.

SOARES, André. Arqueologia, História e Etnografia: o denominador Guarani. *Fronteiras Revista de História*, v. 07, n. 13, jan./jun, 2003, p. 31-61.

SECRETARIA DE ESTADO do turismo do Paraná. *Rotas e Roteiros Temáticos*. Disponível em: <http://www.pr.gov.br/turismo/rotas_rotatorios.shtml> Acesso em: 25 nov. 2007.

SCHADEN, Francisco S. G. Índios e Cablocos páginas de etnografia e folclore. Separata da *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, Departamento de Cultura, Divisão do Arquivo Municipal nº CXXV, 1949.

_____. *A Mitologia Heróica das Tribos Indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1959.

_____. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. 3 ed. São Paulo: E.P.U., Edusp, 1974.

_____. Aspectos Fundamentales de la Cultura Guaraní. Trad. Stella M. M. de P. Gomes. Asunción: Universidad Católica, 1998.

SCHIMITZ, Pedro Ignácio. *Arqueologia do Estado do Mato Grosso do Sul*. Conferência apresentada na Abertura da Reunião da Sociedade de Arqueologia Brasileira, Campo Grande, setembro de 2005. Disponível em <<http://www.anchietano.unisinis.br/>> Acesso em: 17/10/2007.

SILVA, Fabíola Andréa. Mito e Arqueologia: a interpretação dos Asurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no parque indígena Kuatinemu - Pará. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 175-187, dezembro de 2002.

SOUZA, Alfredo Mendonça de. História da Arqueologia Brasileira. *Pesquisas*, São Leopoldo, n. 46, p. 1-157, 1991.

TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. Sobre a interpretação antropológica: Sahlins, Obeyesekere e a racionalidade havaiana. *Revista de Antropologia*, vol.45, nº. 2, p.403-415, 2002.

TIBIRIÇÁ. Luiz Caldas. Importante Achado Pré-Histórico no Município de Miranda. In. BÁEZ. Renato. *Pioneiros e Registros*. Corumbá, 1982.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: A Questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

TORRES LONDONO, Fernando. Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. *Revista Brasileira de História*, vol. 22, nº 43, p. 11-32, 2002.

TORREZ, Dionísio M. Gonzalez. *Toponímia Guaraní (y origen y historia de pueblos) en Paraguay*. Asunción, 1994.

VAINFAS, R., História das mentalidades e História Cultural. In. FLAMARION, C.; VAINFAS, R. (Orgs.). *Domínios da história: Ensaio de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

VALCHEZ, André. Gênese da Espiritualidade Medieval (Séc. VIII – início Séc. X). In. __. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac; Naify, 2002.

WESTHELLE, Vítor. *Voces de protesta en América Latina*. Puerto Rico, Centro de Estudios teológicos y pastorales José David Rodrigues; Chicago, Lutheran School of Theology at Chicago, 2000.

WRIGHT, Jonathan. *Os Jesuítas: missões, mitos e histórias*. Trad. Andréa Rocha. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.



Diagramação, Impressão e Acabamento

Triunfal Gráfica e Editora

Rua José Vieira da Cunha e Silva, 920/930/940 - Assis/SP
CEP 19800-141 - Fone: (18) 3322-5775 - Fone/Fax: (18) 3324-3614
CNPJ 03.002.566/0001-40