

O confessionário de missão como instrumento da agência indígena*

El confesionario de la misión como instrumento de la agencia indígena

The mission confessional as an instrument of the indigenous agency

Jaqueline Ferreira da Mota** <https://orcid.org/0000-0003-0485-3062>

Resumo: Os confessionários tupi de Araújo (1618) e de Leão (1686) são específicos em vários quesitos, como a presença de uma pergunta sobre a prática da antropofagia entre os indígenas penitentes que nos incitou a investigar o porquê dessa especificidade inexistente nos textos de Anchieta e nos confessionários tupi produzidos na Amazônia do século XVIII, principal problemática deste artigo, no qual também procuraremos demonstrar que os indígenas penitentes têm papel fundamental na elaboração das perguntas dos confessionários e não são apenas agentes passivos das perguntas dos missionários.

Palavras-chave: antropofagia; demônios; confessionários tupi; povos indígenas.

Resumen: Los confesionarios tupi de Araújo (1618) y de Leão (1686) son específicos en varios aspectos, como la presencia de una pregunta sobre la práctica de la antropofagia entre los indígenas penitentes que nos impulsó a investigar por qué esta especificidad no existe en los textos de Anchieta y en los confesionarios de Tupi producidos en la Amazonia del siglo XVIII, problema principal de este artículo, en lo cual también intentaremos demostrar que los indígenas penitentes tienen un papel fundamental en la elaboración de las preguntas del confesionario y no sólo son agentes pasivos de las preguntas de los misioneros.

* Este artigo é um trecho de nossa tese de doutorado defendida em 2017 e nunca publicado: Mota, J. F. (2017). *A confissão tupi: a problemática dos confessionários jesuítico-tupi nos séculos XVI-XVIII nas missões do Grão-Pará e Maranhão e do Brasil*. (Tese de Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

** Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio Prof.^a Onésima Pereira de Barros, Secretaria de Estado de Educação do Pará (SEDUC/PA), Santarém, Pará, Brasil. E-mail: jaquelinefdamota@gmail.com.

Palabras clave: antropofagia; demonios; confesionarios tupi; pueblos indígenas.

Abstract: The Tupi confessionals of Araújo (1618) and Leão (1686) are specific in several respects, such as the presence of a question about the practice of anthropophagy among the penitent indigenous people that prompted us to investigate the reason why this specificity is nonexistent in Anchieta's texts and in the Tupi confessionals produced during the 18th century in the Amazonian region, the main issue of this article, in which we will also aim to demonstrate that penitent indigenous people have a fundamental role in the elaboration of the confessionals' questions and are not merely passive agents of the missionaries' questions.

Keywords: anthropophagy; demons; Tupi confessionals; indigenous people.

Recibido: 01-05-2021. **Aceptado:** 20-05-2021. **Publicado:** 31-05-2021

Jaqueline Ferreira da Mota

Professora de História e de Estudos Amazônicos da Secretaria de Estado de Educação do Pará (SEDUC/PA), lotada na Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio Prof.^a Onésima Pereira de Barros e na Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio Rio Tapajós em Santarém, Pará, Brasil. Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo, atuando principalmente nos seguintes temas: Ensino de História, História para a escola básica, História da Amazônia, Ensino de Estudos Amazônicos, História das religiões, Confessionários, Língua tupi e Povos indígenas das Américas. Publicou recentemente os seguintes artigos: 1 - Mota, J. F. (2021). A sexualidade indígena nas perguntas de um confessorário tupi no Pará do século XVIII. En: A. F. Antunes. (Ed.), *Pluralidade de Temas e Aportes Teórico-Metodológicos na Pesquisa em História 4*. (pp. 54-78). Ponta Grossa, Brasil: Editora Atena. 2 – Mota, J. F. (2020). A Gramática da Língua Geral do Brasil, de 1750, e suas relações com o Vocabulário da Língua Brasílica, de 1751, analisadas pelos 'Graós de Parentesco'. *Afluente*, v. 5, pp. 128-155.

Cómo citar: Ferreira da Mota, J. (2021). O confessorário de missão como instrumento da agência indígena. *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, 9, pp. 1-20. DOI: <https://doi.org/10.31057/2314.3908.v9.32912>



Obra protegida bajo Licencia Creative Commons Atribución: **No Comercial / Compartir Igual** (by-nc-sa)

<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/ihs/index>

Comeste carne humana?

Em nossa tese, mostramos como as listas de perguntas usadas pelos missionários podem ser informativas em uma pesquisa de caráter histórico. Podem acusar nossas fontes principais, os *confessionários tupi*, todavia, de serem pouco confiáveis para extrair dados etnográficos. Reconhecemos que é necessária mesmo alguma cautela, que tomamos conferindo em outros lugares as informações coletadas nos documentos da confissão tupi.

Desta forma, neste artigo queremos testar, a partir de uma pergunta presente na seção do quinto mandamento em Araújo e em Leão e ausente em Anchieta e nos confessionários amazônicos, o alcance da etnografia que os missionários podem oferecer sobre os índios que se confessavam a partir dessas listas de perguntas. A pergunta de número 31, em ambos os confessionários oficiais, mostrada a seguir, é a única que aborda a questão da antropofagia: “31.p. *Ere porupe*” (Araújo, 1618, p.102v), “31.p.*Ereporúpe?*” (Leão, 1686, p.229), que podemos traduzir como “ere (2ps) – poru (comer carne humana) pe (marcador de pergunta), Comeste carne humana? ou És antropófago?”¹

Para Nóbrega, uma das primeiras mudanças no comportamento do índio que pode atestar seu desejo de se converter à fé cristã é querer parar de comer carne humana,

(...) e já hum dos principaes deles aprende a ler e toma lição já hum dos principaes delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado, e em dous dias soube ho ABC todo, e ho insinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser christão e nom comer carne humana, nem ter mais de huma mulher e outras cousas; soamente que há-de ir à guerra e os que cativar vendê-los e servir-se delles, porque estes desta terra sempre tem guerra com outros e asi andão todos em discórdia. Comem-se huns a outros, digo hos contrários. (Leite, 1956, p.111)

A pergunta de número 31 referente ao quinto mandamento da seção dos Confessionários tupi dos jesuítas Antônio de Araújo (1618) e Bartolomeu de Leão (1686), é a única que aborda a questão da antropofagia. Quando o missionário jesuíta questiona o penitente índio com a pergunta “Ereporúpe?” (Comeste carne humana? ou És antropófago?), ele nos deixa uma pista de que os pecados arrolados no confessionário tupi foram construídos a partir de uma descontextualização e de uma demonização dos rituais indígenas: hipótese já apontada por Agnolin (2007) que, além disso, expõe ainda como os jesuítas reduziram a língua indígena ao modelo da escrita, do alfabeto e das regras gramaticais latinas, sendo esse um primeiro tipo de normatividade utilizado pelos mesmos missionários: o aprisionamento da matéria lingüística indígena no formato do catecismo escrito, do material catequético estruturado pelas regras do Cerimonial Romano, criando

¹ “Comer. act. Aû”. (Anônimo, 1938, p.158). Sobre a tradução para *porú*, ver também: “Poru intr. comer carne humana; antropófago”. (Lemos Barbosa, 1967, p.129). “Comedor – *guara*; - de carne humana: *porú*”, “Comer – u tr. irr., *caru, mbaeú* intrs.; - carne humana: *poru* intr.; dar de – a: *mongaru, poia (jo), emiuerocuaba (s), mombaeú* trs.; querer - : *carusseia* intr., *usseia* tr.”. (Lemos Barbosa, 1970, p.63). “Poru – intr. comer carne humana; antropófago” (Tibiriçá, 1984, p.162). “Poru (v.intr.) - comer gente, comer carne humana, ser antropófago: *Ereporupe?* - Comeste gente? (Ar., Cat., 102v); *Ereporueté raka'e oré anama ri*. - Comias muito carne humana em nossa nação (isto é, *a carne de nossa gente*). (D'Abbeville, *Histoire*, 350). “Poru (s.) - antropofagia, ato de comer gente; (adj.) - antropófago, comedor de gente: *Xe îagûareteporu!* - Eu sou um jagaretê comedor de gente! (Anch., *Teatro*, 66). Nota – Daí provém o nome do famoso quadro da pintora Tarsila do Amaral, **ABAPORU** (v. **poro**-)” (Navarro, 2013, p.401).

uma memória artificial para a oralidade tupi. Apenas esses dois confessionários, dos cinco que consultamos, trazem uma pergunta sobre a antropofagia ritual na seção do quinto mandamento.

Analisando o material de Serafim Leite (2004 [1938]), há várias passagens sobre a prática da antropofagia e os esforços dos jesuítas em combatê-la. Já em seu estabelecimento na chegada ao Brasil, em 1549, o combate à antropofagia figurava nas atividades missionárias: “(...) Começaram logo os batismos e investiram contra a antropofagia (...) o zelo dos Padres e o seu ataque direto contra o vício de comer carne humana provocaram em breve um ataque violento contra eles e contra a própria cidade”. (Leite, 2004, p.13). Ainda falando do Colégio da Bahia, Leite nos informa que os *Aimorés*, no século XVI, eram os antropófagos que ocupavam as terras mais importantes de lá, as do Camamu, na capitania de Ilhéus. Também os *tamoios* (século XVI) são antropófagos, segundo Leite. (Leite, 2004, pp.56-57)

Quanto aos índios da Amazônia, além dos tupinambá, podemos ver com Pedro Teixeira que havia Jurunas e Tapajós, descritos com características que também aparecem nos confessionários tupi,

(...) neste Curupá faz desaguadouro o grande rio de Parnayva [o Xingu] que corre ao sul; terá de largo três quartos de légua, lindas águas e melhores terras, de uma parte e de outra muito cheia de índios corpulentos, os rostos pintados de riscos tão cerrados que ficam enegrecidos e têm por nome **Seruna [Juruna]**, que quer dizer boca negra; é gente tão valorosa que quando saem em suas canoas à guerra levam as mulheres consigo e tão confiantes nelas que pelejam os maridos e elas fiam seus algodões conversando umas com Outras. (...). Atravessando esse rio vai-se (per) correndo terra até os **Tapajós**, que distam oitenta léguas do Curupá, e todo esse caminho é despovoado sobre o rio, mas a duas ou três léguas terra adentro são incontáveis os índios que há; usam já, todos os deste quadrante, de flechas ervadas tão venenosas que vertendo mesmo um pouco de sangue não usam remédio algum, nem os que as usam o conhecem; são todos notavelmente carneiros, comendo-se uns aos outros como fazem todos os do rio. Os Tapajós estão situados na boca de um grande rio que para mim é braço do de Pernaíba porque a mim o afirmam alguns naturais. (Porro, 2016, pp.188-194)

Segundo Teixeira, esses índios usavam flechas com veneno e praticavam antropofagia: são os penitentes antropófagos buscados por Araújo e Leão e também pelos missionários do século XVIII, que buscavam índios que houvessem usado veneno. Sobre os tupinambá, Teixeira também diz que são antropófagos,

Havia 120 léguas deste sítio [o estreito de Óbidos] até os Tupinambá; essa nação é de gente mui feroz e carneira e nunca quis conhecer sujeição; por isso vieram fugidos do Brasil rompendo por terra e conquistando grande número de gentios até chegar ao grande rio e sítio onde hoje vivem. Eles nos deram muitas notícias das Amazonas, muito averiguadas, que estavam somente a seis jornadas dali; como não as vi só o afirmo por verdade; haverá dessa gente e de outras diversas nações que eles [elas?] têm sujeitas ao seu domínio uns 300 povoados e mais não terão, e até 500 ou 800 *casales* [casais, casas?] cada um. Aqui se acabam as flechas ervadas

perigosas e ainda que por todo o rio as haja, não matam como as sobreditas. (Porro, 2016, p.120)

O relato de Teixeira, além de caracterizar os tupinambá como carniceiros e conquistadores de outras nações indígenas, aponta aspectos da diversidade cultural de grupos indígenas da Amazônia: nem todos usavam flechas ervadas e, se alguns as usam, são flechas diferentes, não matam. Além dos *Juruna*, dos *Tapajós* e dos *Tupinambás*, Teixeira também fala dos *Omáguas*, para ele, o povo mais carniceiro de todos,

Ao cabo dessas [sete] jornadas começam os Omáguas, que têm as cabeças chatas; ocuparão de longitude do rio 100 léguas e terão de povoados 400, pouco mais ou menos; gente mui carniceira, e suposto que todos os do rio o são e se comem uns a outros, esses passam da conta porque não usam de outra carne senão a humana e têm por troféu as caveiras dos que matam penduradas em suas casas e são tão grandes comedores que a grossura da gente os faz todos pelados [?] e essa gente desceu fugida dos Quijos; a maioria dos povoados são grandes e abundantes de todo o necessário. (Porro, 2016, p. 122)

O documento de Teixeira data de 1639. Segundo ele, todos os grupos indígenas do rio Amazonas são antropófagos, sendo os Omáguas os líderes dessa prática pois, além de comerem apenas carne humana, fazem troféus das caveiras daqueles a quem matam. Esses índios não existiam mais no Grão-Pará dos confessionários de que dispomos e é por isso, supomos, que essa pergunta está ausente do quinto mandamento desses manuscritos.

Anchieta, além de não usar *Anhangá* em seu confessionário, também não aborda o tema da antropofagia: essas características dizem muito sobre a questão autoral de Araújo, que como acreditamos, escreveu o *Confessionário* de 1618 baseado em sua experiência de missionário e de confessor. Baseado em sua experiência com índios que missionou na Bahia, ele decidiu por colocar perguntas sobre o demônio e sobre a antropofagia em sua *Confissão*, temas desconsiderados por Anchieta.

É uma questão a ser considerada a ausência dessa pergunta em Anchieta: teria ele considerado inoportuno considerar a antropofagia um pecado? Em pleno século XVI, não é possível que ele não convivesse com penitentes praticantes do ritual antropofágico. A crônica de Carvajal traduzida por Antônio Porro, descrevendo grupos indígenas da Amazônia quinhentista, traz os índios que comem carne humana no arquipélago de Marajó,

Os índios desses povoados são caribes, ou comem carne humana, porque achou-se neles carne assada em *barbacoas* ou grelhas, a qual tinham os índios [preparada] para comer, e soube-se claramente ser carne de homem porque havia, entre outros pedaços dela, alguns pés e mãos de homem. E num povoado achou-se uma sodela de sapateiro com seu cabo e engaste de latão, do que se entendeu que os índios daquela terra têm notícia dos cristãos. (Porro, 2016, p.69)

Se há índios antropófagos na Amazônia quinhentista descrita por Carvajal, é bastante provável que eles também existissem nas terras onde missionava Anchieta: como é dito sobre os índios que comem carne humana no Marajó, eles o fazem convivendo muito próximo aos cristãos, conforme os vestígios de branco deixados no povoado próximo àquele onde haviam sido encontradas grelhas com carne de homem. Em outro documento

traduzido por Porro, de 1578, sobre os índios do Norte, também são descritos índios antropófagos,

É essa província do Brasil muito extensa e de vista formosa e agradável, ainda que terrível e espantosa pela ferocidade dos seus moradores, gente tão bestial e comedora de carne humana que a todo gênero de feras excede, como os antigos antropófagos cuja crueldade espantou o mundo nos primeiros séculos. (Porro, 2016, pp. 237-239)

E assim, também em outro documento, sobre os índios brasileiros que viajaram para o Peru,

Era o governador Pedro de Orsúa natural de Navarra [...] passou ao Peru no fim do ano de mil quinhentos e cinquenta e oito e, tendo o marquês de Cañete sabido de seu valor e habilidade, o encarregou da jornada de *el Dorado* bem como de muitas províncias e terras vizinhas de que se tinha grande notícia nos reinos do Peru, tanto pelas grandes coisas que disse ter visto o capitão Orellana e os que com ele vieram desde o Peru por esse rio Marañón abaixo, onde diziam estarem as ditas províncias, como que pelo que disseram certos índios brasis que desde sua terra subiram por esse rio acima descobrindo e conquistando até que chegaram ao Peru ao tempo em que estava nele o presidente Gasca. Relataram esses índios brasis que saíram de suas terras, que estão na costa do Brasil, mais de 10 ou 12 mil deles, em muitas canoas, com suas mulheres e filhos, e com eles dois espanhóis portugueses, um deles dizia que se chamava Mateo, para procurar terra melhor do que a sua; [mas] segundo o que acredito, para fartar seus malditos ventres com carne humana, que todos eles comem e por ela se perdem. (Porro, 2016, pp. 83)

Segundo Francisco Vásquez, os índios brasileiros teriam viajado ao Peru em busca de carne humana e não por causa de terras melhores, como haviam lhe dito. Continuando sua viagem e sua relação, Vásquez avista outros índios antropófagos,

Essas duas cordilheiras, uma numa banda e outra noutra, fazem por aqui estreitar-se um pouco o rio, embora não tanto que sua largura e grandeza não seja incomparável. Ao cabo desse tempo demos num povoado grande de índios que está à mão direita numa barranca muito alta do rio. São esses índios nus e flecheiros; são canibais [“caribes”]; chamam-se Aruaquina; são de boa aparência [“bien dispuestos”]; têm erva mui má e casas de adoratório para seus ritos e sacrifícios [“de adoração para seus ritos e idolatrias” *ms 62*] e na porta de cada casa dessas há dois lugares de sacrifício [“dos sacrificaderos”], onde nos pareceu que devem degolar os índios que sacrificam. (Porro, 2016, pp. 91-92)²

Os índios *Aruaquina* seriam antropófagos e teriam casas de adoratório onde fariam seus sacrifícios e seus ritos. Segundo a nota de Antônio Porro, eles usavam flechas envenenadas e ocupavam terras altas na margem direita abaixo de Óbidos, nas proximidades do Tapajós. Esses dados nos dizem que se a Amazônia quinhentista apresentou índios antropófagos, no século XVIII eles não existiriam mais e por isso esse “pecado” está ausente nos confessionários paraenses de 1750 e de 1751. O que queremos

² Em nota, Porro explica que o estreitamento do rio de que fala Vásquez, indica a região de Óbidos, a 960 km de Codajás.

dizer, é que ao contrário de Anchieta, que excluiu esse pecado das perguntas de seu confessionário, os missionários do Grão-Pará e Maranhão, como apontam o cotejamento com outras fontes, não tiveram antropófagos dentre seus penitentes índios.

Também o capitão Altamirano relata o encontro com índios antropófagos,

1211. Saímos dessa povoação onde [Aguirre] fez todas essas mortes e navegamos outros dez dias sem querer esse tirano que tomássemos terra, e aos dez dias demos nas primeiras povoações de Caribes (...). Não pretendendo levar seus soldados repartidos em muitas parcelas, fez esvaziar os bergantins jogando entre aqueles Caribes, cruéis comedores de carne humana, mais de 170 índios e índias todos cristãos, dos que trazíamos do Peru para nosso serviço [...]. (Porro, 2016, p. 105)

O jesuíta Alonso de Rojas, que supostamente teria sido o autor de um documento também traduzido do espanhol por Antonio Porro, em viagem feita pelo rio Amazonas em 1639, também fala de índios antropófagos,

§ 21 Têm umas nações com outras contínuas guerras. Usam de flechas, dardos e outras armas semelhantes a essas. Os Omágua jogam bem o dardo, sendo mui destros nesse gênero de arma. Os Trapajosos usam de flechas e veneno tão fino e eficaz que não têm contraerva. Muitas dessas nações ou [mesmo] a maioria são canibais, muito afeiçoados à carne humana, e assim comem os que cativam na guerra e essa é a causa principal de suas guerras; e também guerreiam para tirar-se a terra uns aos outros. (Porro, 2016, p. 116)³

Segundo Rojas, várias nações de índios do rio Amazonas praticariam antropofagia com seus cativos de guerra: infelizmente ele não explica o que o leva a essa conclusão, e parece tratar-se mais de uma apreciação genérica. Mesmo assim, estamos considerando seu relato para dizer que havia índios antropófagos na Amazônia do século XVII, para quem também serviria a pergunta sobre esse “pecado” feita por Antônio de Araújo em 1618.

Para D'Évreux, o demônio é o responsável pelos pecados dos índios, dentre eles, a antropofagia, “E se o Diabo, com a permissão de Deus, para conseguir um bem, que é sua salvação, não se intrometesse entre esses bárbaros, provocando novas discórdias para que eles se matassem e se comessem uns aos outros (...)” (D'Évreux, 2009 [1615], p.214), informando que também no Norte se praticava a antropofagia. O relato de D'Évreux é temporalmente próximo à publicação dos confessionários oficiais, revelando que, talvez, o quinto mandamento tenha recebido uma supervisão de um missionário da Amazônia, que incluiu demônios outros além de *Anhanga* e também essa pergunta sobre o ritual antropofágico, contemplando rituais praticados por outros índios além daqueles situados no Estado do Brasil. Essa ausência de uniformização dos rituais indígenas em todos os mandamentos comprova que vários foram os línguas que compuseram as perguntas desses confessionários e, principalmente, foram missionários de índios de vários lugares da colônia, tendo presenciado e se incomodado com práticas rituais das mais diversas etnias de índios.

³ Em nota a esse trecho, Antonio Porro explica que “Trapajosos” são os índios Tapajó.

Ainda sobre a antropofagia, diz Évieux a respeito dos tupinambá, “A nação dos Tupinambá era uma verdadeira pantera, mais cruel que qualquer outro povo, como bem o testemunha seu costume de comer os inimigos”. (D’Évieux, 2009 [1615], p.353)

Falando de São Vicente, Hans Staden diz que é a terra dos tupiniquins e que é delimitada ao sul pela morada dos carijós e ao norte pela dos tupinambás⁴ (Staden, 2008 [1557], pp.72-73). Essa classificação dos índios em etnias nos ajudará a separar as informações fornecidas por Staden de acordo com nosso interesse, aquele de saber de quais grupos indígenas os jesuítas retiraram a matéria-prima para as perguntas dos confessionários tupi. Ele menciona ainda o grupo indígena dos maracajás, inimigos dos tupinambás, inimigos cujas cabeças eram expostas em postes conforme diz Staden: “Diante das choças estavam espetadas cerca de quinze cabeças, sobre postes. Eram cabeças de maracajás, seus inimigos, e que eles haviam devorado.” (Staden, 2008 [1557], p.97) No livro segundo, Staden também menciona outros grupos indígenas, inimigos dos tupinambás, “Ao norte é seu vizinho uma tribo de gentios chamados gaitacás. São-lhes adversos. Seus inimigos ao sul chamam-se tupiniquins; os que habitam mais ao interior são chamados carajás; próximo a eles, na serra, vivem os guaianás e entre ambos (...) os maracajás (...)”. (Staden, 2008 [1557], p.154). Além disso, continuando a abordar etnias indígenas, o tempo do milho é usado por Staden para explicar algumas relações entre tupinambás e tupiniquins:

Tínhamos que nos acautelarmos especialmente contra os tupinambás duas vezes por ano, épocas em que, com violência, penetram na região dos tupiniquins. Uma destas épocas é em novembro, quando amadurece o milho, que chamam abatí, e com o qual preparam uma bebida chamada caium. Empregam também aí a raiz de mandioca, de que misturam um pouco. Logo que voltam de sua excursão guerreira com abatí maduro, preparam a bebida e devoram nesta ocasião os seus inimigos, se conseguiram aprisionar alguns. Já um ano inteiro antes esperam com alegria o tempo do abati. (Staden, 2008 [1557], p.77).

Nesse relato de Staden, vemos que os tupinambás são inimigos dos tupiniquins, que cultivavam o milho que interessa aos tupinambá. O uso do milho é comum na América do Sul e não nos auxilia quanto à diferenciação entre grupos indígenas. Não esqueçamos, todavia, que Staden também diz que é esse milho que é usado, junto com a mandioca, na preparação do caium, bebida preparada para realização dos rituais que são objeto de nossa pesquisa. O que queremos dizer é que, apesar de buscarmos diferenças entre os grupos indígenas missionados, estamos conscientes de uma certa homogeneidade cultural que permanece na longa duração dos penitentes índios dos confessionários escolhidos, escritos entre os séculos XVI e XVIII. Sobre o milho, também nos conta a relação de frei Gaspar de Carvajal sobre o rio Marañon analisada e transcrita por Antônio Porro,

(...) Assim é que, navegando como antes e passando por mui grandes povoações que víamos numa e noutra margem do rio, transcorria razoavelmente nossa viagem, porque nos povoados que tomávamos para buscar comida, ainda que nossos soldados os encontrassem abandonados por serem pequenos, achava-se neles muito

⁴ Nesse mesmo trecho, ele informa sobre os tupinambás: “Êstes são também denominados pelos seus contrários tabajaras, o que significa 'inimigo'.”

milho, algum pescado e papagaios domésticos. (Oviedo y Valdés, 1546 apud Porro, 2016, p.58)

Antônio Porro, que traduziu a versão publicada por Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, primeiro cronista real das Índias Ocidentais, aponta que o manuscrito de Carvajal teria sido escrito por volta de 1543-1546,⁵ não muito distante, desta forma, do texto de Hans Staden.

Os confessionalários amazônicos não abordam a pergunta sobre antropofagia e um de seus penitentes poderiam ser os índios *Cambeba*, segundo nos informa Berredo,

Não se sustentam os cambebas de carne humana, e já naquele tempo se tratava um e outro sexo com algum recato; porque suposto, que da cintura para cima não usassem dele, daí para baixo era menos a sua indecência, por se cobrirem todos de uns panos curtos de algodão, que teciam com suficiente curiosidade, principalmente na eleição dos matizes, como sucede ainda hoje; no que mostram bem mais racionalidade, do que todos os outros, que só se vestem da mesma natureza, alimentando também dela a brutalidade da sua gula. (Berredo, 1718, p.187)

Assim, os confessionalários amazônicos estariam sendo coerentes se estivessem a confessar cambebas, que não cometiam, desde o início do século do XVIII, o “pecado” da antropofagia e a ausência desse “pecado” no *Confessionário* de Anchieta nos leva a apontar que esse tipo de fonte está sujeito a falhas quanto às descrições etnográficas que pode oferecer, além de mostrar as escolhas feitas pelos confessores: Anchieta tinha penitentes praticantes de antropofagia e preferiu excluir essa pergunta de sua lista destinada à Confissão.

Araújo e Leão e as figuras míticas dos índios do Norte: *Curupira* e *Jurupari* no quinto mandamento.

Em nossa tese, dissemos que no primeiro mandamento, as perguntas dos confessionalários de Araújo e Leão trazem apenas o demônio *Anhanga*, que não seria reconhecido como espírito maligno pelos índios do Grão-Pará e Maranhão. Nossa hipótese é de que há uma desconexão entre os missionários do Norte com aqueles do estado do Brasil em relação ao conteúdo do *Catecismo na Língua Brasileira* (1618) e principalmente quanto à seção do *Confessionário*, apesar de na introdução do *Catecismo* de Antônio de Araújo, no “Prólogo”, se diga que a obra está também sendo destinada para aqueles que missionarem no Maranhão,

Agora pera que os que escolhe pera obreiros da altissima êpreza da saluação dos poucos Indios, que escaparaõ, & se vaõ tẽdo aos mares das tribulaçoens (que ainda de quando em quando contra eles se encapellaõ) tenhaõ com que os possaõ perfeioar, & reduzir os muitos, que o nouo descubrimento do Maranhão lhes està oferecendo, ordenou por via do Reuerendo padre Prouincial Pedro de Toledo: que eu o minimo de seus filhos possesse em ordem, pera com a do nosso Reuerendissimo

⁵ Carvajal escreve o ano de 1542 em alguns trechos de sua *Relação*, como se escrevesse em formato de diário.

Padre Gèral, se imprimir o Catecismo, que nesta lingoa antigoamente composeraõ algũs Padres doctos, & bõs linguas (...). (Araújo, 1618, prólogo)

O *Catecismo na Língua Brasileira*, desta forma, deveria servir de instrumento para salvar os poucos índios que escapariam e reduzir os muitos oferecidos pelo descobrimento do Maranhão. O conteúdo da doutrina, no entanto, no que diz respeito ao demônio, não comporta as particularidades dos índios do Maranhão e seria como uma “doutrina importada” das missões onde estivera Antônio de Araújo para evangelizar índios com os quais ele não tivera contato.

Fazendo uma busca por *Iarupari* nas outras seções do *Catecismo na Língua Brasileira* de Araújo, porém, além de o encontrarmos no quinto mandamento da seção do *Confessionário*, ele aparece ainda nas poesias de Cristóvão Valente, como também já havia mostrado o professor Eduardo Navarro,

Îurupari (etim. - boca torta) (s. antrop.) - **JURUPARI, 1)** nome de uma entidade sobrenatural, na mitologia dos primitivos índios tupis da costa do Brasil: *Eresykyîpe Anhangã, Tagûaîba, Kurupira, Îurupari koipó te'õ abá supé?* - Invocaste o Anhangã, o Taguaíba, o Curupira, o Jurupari ou a morte para alguém? (Ar., *Cat.*, 102v); **2)** o diabo cristão: *Eîpe'a îurupari kó 'ara suí...*- Afasta o Jurupari deste mundo... (Valente, *Cantigas*, III, in (Ar., *Cat.*, 1618); *Kûesenhe'ym oroîkó îurupari ra'yramo...* - Antigamente estávamos como filhos do diabo. (D'Abbeville, *Histoire*, 341v- 342) **NOTA** – Daí, **JURUPARIPINDÁ** (*anzol do Jurupari*), nome de um peixe ciclídeo; **JURUPARIPIRUBA** (*Îurupari+pir+'yba*, “planta da pele do Jurupari”), planta medicinal da Amazônia. Daí, também, o nome geográfico **JURUPARI** (PA) (v. Rel.Top. E Antrop. no final). (Navarro, 2013, pp.201-202)

Além dos vários tipos de demônios, essa pergunta dos confessorários oficiais na seção destinada ao quinto mandamento também interroga o penitente sobre ter invocado a morte para alguém, no trecho “*coipo teô abâçupe*” (ou a morte para alguém), “29.p. *Erecîquîjpe Anhangã, tagoaîba, curupira Iarupari, coipo teô abâçupe? ndepîape catu coipo nde jurûpenhote?*” (Araújo, 1618, p.102v), “*Erecekype anhângã, tagoaîba, curupîra, iuruparí, coipó teô abá çupé? Ndé pyápe catú, coipó nde iurúpe nhóte?*” (Leão, 1686, p.229) [Invocaste o demônio, algo ruim ou a morte para alguém? No teu coração mesmo ou somente na tua boca?].

Segundo Estêvão Pinto, entre os índios *Potiguara* e entre os *Tupinambá*, são os pajés que têm o poder de lançar a morte para alguém (Métraux, 1979, p.77). Em nota ao texto de Martius, Inácio José Malta aponta que se um pajé predissesse a morte de algum índio que fosse seu desafeto, isso seria suficiente para que esse se deixasse morrer em sua rede de inanição e terror (Martius, 1844, p.16). A atitude de “lançar a morte” a alguém, ao que parece, é característica das culturas indígenas e não uma pergunta gratuita do confessor jesuíta, como poderia parecer.

As perguntas seguintes, presentes no quinto mandamento, mostram esse costume retratado no *Confessionário* de Araújo, perguntando ainda se o índio teria ido ao pajé pedir a morte de alguém.

2.p. *Ajucâipô yrâne, erepe? Yiucà pôtânhepe aypô eré?*

“Matarei, certamente!”, disseste? Desejaste matar aquele?

6.p. *Marã yáçoaramo ahẽ coépe ceõ mã erêpe nde remiamotareĩma çupê?*

“Que aquele vá a algum lugar!”, disseste, odiando-o?

7.p. *Yia omanomo, coipo ombaè acĩramo erêpè?*

“Que ele morra!” ou “Que adoeça!”, disseste?

10.p. *Ereimõburũpe amô? Ereyaõpe ereangaõpe? Erecurácurápe?*

Amaldiçoaste algum? Separaste, ameaçaste algum? Ficaste desdenhando?

11.p. *Tereiucá y xèbe, erêpe Payé aĩba çupé abâ jucáucá?*

“Mate-o para mim!”, disseste ao Pajé aliado de espírito mau, deixando que ele matasse alguém? (Araújo, 1618, fólho 101 apud Mota, 2010, pp.99-100)

Araújo e Leão perguntam se o índio teria medo de algum dos seguintes demônios: 1) *Anhãnga*, 2) *Tagoãiba*, 3) *Curupira*, 4) *Iaruparí*. Segundo aponta Castelnau-L’Estoile sobre a descrição dos índios brasileiros por Fernão Cardim, “O autor tenta aqui ressaltar os pontos de apoio que os missionários podem ter entre as crenças dos índios para expor a Revelação. O medo do diabo é assim percebido como uma das possíveis portas de entrada dos missionários”. (Castelnau-L’Estoile, 2006, p.406)

Fernão Cardim traz, em seu *Tratado*, uma pequena tipologia sobre os “demônios” dos índios brasileiros, “(...) e têm grande medo do demônio, ao qual chamam *Curupira*, *Taguaigba*, *Macachera*, *Anhangã*, e é tanto medo que lhe têm, que só de imaginarem nele morrem, como aconteceu já muitas vezes (...)” (Cardim, 2009 [1625], p.174), citando três demônios que aparecem na pergunta de Araújo. Segundo Castelnau-L’Estoile, Cardim não é o autor desse texto que se lhe atribui, ele apenas o teria feito circular. O texto teria, neste sentido, um caráter coletivo. Ela explica porque Cardim não poderia ser considerado o autor das informações que veicula,

Quanto ao texto sobre os índios, escrito em 1584, pode ter sido redigido por instigação de Gouvêa e de Cardim, chegados ao Brasil um ano antes, mas opera um conhecimento aprofundado dos índios que o companheiro do visitador, recentemente desembarcado, ainda não poderia possuir. Em sua origem encontram-se seja como informantes, seja como autores, um ou vários padres da província que tinham real familiaridade com os índios por terem vivido no meio deles e por falarem tupi. (...) Cardim sem dúvida não escreveu esses dois textos, mas os fez circular sob sua autoridade de autor (...). A *auctoritas* é a da instituição, não da pessoa. (Castelnau- L’Estoile, 2006, p.410)⁶

⁶ A historiadora explica as condições dos textos atribuídos a Cardim, “Existe na biblioteca municipal de Évora, herdeira das obras da biblioteca da universidade jesuíta, um manuscrito intitulado *Cousas do Brasil*; esse manuscrito é composto de diversos cadernos encadernados juntos. Eis a lista dos diferentes textos que contém: 1. *Do princípio e da origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimônias*, datado de 1584 (...)”. (Castelnau-L’Estoile, 2006, p.402). É esse caderno que traz a informação sobre os demônios e sobre o qual Castelnau avisa ser o mais curto dos três.

Os demônios enumerados por Cardim, portanto, lhe foram informados por missionários que viviam com os índios e que falavam tupi. Quem são esses índios que temiam *Curupira*, *Taguaigba*, *Macachera* e *Anhanga*?

Nessa pergunta, os missionários enumeram quatro tipos de demônios: Anhanga, Tagoaíba, Curupira e Iarupari (ou Iurupari). De quais lugares vieram todos esses diabos? Que figuras míticas representam e para quais etnias indígenas? Para Léry, que conviveu durante um ano entre os Tupinambá do Rio de Janeiro, no século XVI, a figura que representaria o demônio para aqueles índios, é *Ainhan*.

Não direi se os combatentes estavam bem ou mal montados, porque suponho que o leitor se lembre de eu ter escrito não possuem os selvagens cavalos ou outras montarias; andam todos sempre a pé e sem lança. Sempre desejei que eles vissem esses animais, mas nessa ocasião ainda maior era o meu desejo de ter um cavalo debaixo das pernas; e acredito que se deparassem com um de nossos gendarmes bem montados, de pistola em punho, gineteando e despejando fogo de todos os lados pensariam tratar-se de algum *ainhan*, isto é, diabo na sua língua. (Léry, 2007 [1578], p.189)

Egon Schaden diz que foram os missionários que difundiram *Jurupari* por todo o país e que foi justamente a tradução para a língua tupi de textos míticos colhidos entre índios de classificação linguística diferente que provocou uma dificuldade de compreender as origens de certos mitos,

É curioso o destino da denominação Juruparí, outrora privativa dum demônio tupí. Os missionários tomaram-na para designar o diabo cristão, circunstância a que devemos a sua difusão por todo o Brasil. Adotado por índios de diferentes tribos, o nome com essa significação não serviu apenas para provocar confusão nas idéias dos próprios indígenas, mas até no espírito de etnólogos e linguistas, que passaram a empregá-lo para uma porção de deuses e demônios de natureza essencialmente diversa. (Schaden, 1945, p.149)

Nesse capítulo, Schaden se propõe a apresentar uma versão de um “mito de Juruparí” entre os índios *Tucano*. Schaden alerta para o fato de, no afã de traduzir para a língua tupi figuras míticas de origens linguísticas diferentes, traduziu-se qualquer espírito que pudesse lembrar o diabo, de *Jurupari* e qualquer trickster, de *Kurupira*. *Jurupari*, segundo a pesquisa de Schaden, não pertence ao patrimônio cultural tupi-guarani: ele foi encontrado como sendo o herói mítico dos índios *Tariana*, de grupo aruak, denominado *Izi*, palavra que significa sol na língua dos índios *Tucano* (Schaden, 1945, p.150). A conclusão de Schaden é a de que *Jurupari* definitivamente não pertence a nenhum grupo tupi, sendo dos índios da região do Rio Negro, onde não havia índios tupinambás, e se passou a ser usado pelos Tupi da costa se deveu justamente a uma confusão provocada pela tradução missionária. Como vimos em nossa tese, Edelweiss partilha da mesma opinião de Schaden quanto à origem de *Jurupari*: ele advém da cultura de índios de etnia *aruak*.

Os índios *Tucano*, considerado um grupo *nheengaíba*, ou seja, não tupi, segundo nos conta Serafim Leite, eram falantes de língua geral,

A influência da catequese sobre a fixação da Língua Geral (a que os padres fixaram) foi grande. Diz Barbosa Rodrigues: “Em todos os Colégios, sempre que chegaram

novos missionários, eram obrigados a aprender a Língua Geral, para ensiná-la às tribus nheengaitabas, isto é, àqueles que não falavam o tupi. Tanto assim é que, no Amazonas, todas as tribus, que ainda existem, com dialectos muito diversos e que foram missionadas, falam a Língua Geral. Os mundurucus, maués, tucanos, deçanas, ticunas, arauaquis, pariquis, etc., todos falam a língua geral que aprenderam. Ainda ouvi uma ladainha e oração em Língua Geral, recitadas por pariquis, que tem um dialecto muito especial. (Leite, 2004, p.392)

Os missionários que usassem as perguntas dos confessionários tupi, tanto o de Araújo e o de Leão quanto o dos manuscritos paraenses, ao falar *Iarupari* se fariam entender, no quinto mandamento, além de pelos índios Tupi do Maranhão, pelos índios Tariana e pelos índios Tucano. Serafim Leite, nesse trecho, fala dos índios do Amazonas, reforçando que *Iarupari* é uma figura originária do Norte, e consta em fontes que falam de índios do Pará, do Maranhão e do Amazonas. O primeiro mandamento, nessa lógica de regionalização, não teria sucesso entre esses índios, para quem nada significava *Anhanga*. Mais do que isso, Araújo não teve contato com índios para quem *Iarupari* era uma figura mítica como *Anhanga* era para os tupis do Rio, da Bahia e do Espírito Santo, onde missionou.

Sobre *Jurupari*, nos conta Consiglio que é parte do nome de um chefe indígena, encontrado por ele na “Relação do Maranhão” de Luís Figueira:

Aos poucos, foi se estabelecendo uma relação de poder dos padres sobre os indígenas, fato corroborado pela declaração de conformidade citada, na qual os nativos se mostram satisfeitos e agradecidos pelo intervento dos padres jesuítas. Que as relações com os jesuítas se apresentassem aos índios também nesse sentido, aparece no pedido, feito pelo chefe Jurupariacu para que fossem entregues ao seu irmão os emblemas de alcaide, que serviriam para ordenar a vida de aldeia cristã: vigiá-la, cuidar para que todos participassem do culto e admoestar quem se embriagasse”. (Consiglio, 1997, pp.101-102)

Sobre Antônio de Araújo e Cristóvão Valente, que veiculam *Iarupari* em seus textos, nos diz Castelnau-L’Estoile,

O provincial Pero Rodrigues envia uma parte dos jovens padres que estavam em 1598 nos colégios. Eles eram quatro: Cristóvão Valente, Antonio de Araújo, Antonio Fernandes e Gaspar Freire. Tinham mais ou menos trinta anos e pretendiam “render” os padres missionários especializados. No Catálogo de 1598, Antonio Fernandes já mostrava um perfil de futuro missionário, mas por causa das novas exigências de Roma sua formação pôde ser acelerada: ele é ordenado e enviado aos 29 anos como padre da aldeia precocemente. Ao contrário, Cristóvão Valente e Antonio de Araújo tinham perfil de jesuítas destinados a uma carreira promissora: em 1598 eles já eram padres e residiam no colégio da Bahia onde ensinavam gramática. Rodrigues os envia às aldeias porque os dois eram bons conhecedores de tupi. A sequência de seu curso é interessante, pois mostra que os dois jesuítas escreverão um poema em tupi, e o outro, um Catecismo. Assim, mesmo sendo padres em aldeias, eles continuarão a se distinguir do grupo dos *línguas*. (Castelnau-L’Estoile, 2006, p.248)

Conforme diz a historiadora, ambos os padres residiam no colégio da Bahia. Nenhum deles tinha residido no Norte ou missionado os índios de lá. O *Jurupari* de que falam Valente e Araújo é baiano e não paraense ou maranhense ou, mais provavelmente, é o *Jurupari* do Norte que chegou até eles como informação de terceiros, tal como os demônios informados pelo jesuíta Fernão Cardim.

Nos relatos dos índios *Tariano* do Rio Negro do século XXI, além de *Jurupari*, é *Curupira* quem aparece, “Quem vê curupira tem medo e foge. Por isso, o kumu transforma a pessoa em curupira. Assim, quando os inimigos o vêem, eles têm medo dele” (Tariano, 2002, p.103). O *Curupira*, no século XXI, é uma figura temida pelos índios, tal como *Anhanga* nos séculos XVI e XVII e *Jurupari* no século XVIII, personagens usadas pelos missionários cristãos para traduzir o demônio para índios de etnias e lugares específicos.

Sobre o *Jurupari*, os relatos contemporâneos dos *Tariano* o trazem como figura de suas festas e danças, “Quando uma moça ia ser iniciada, os homens tiravam os seus pêlos do sexo para fazer máscaras de Jurupari. (...) Depois da dança de Jurupari, oferecia-se comida do dabucuri, depois todos saíam e ficavam se pintando e enfeitando. Ao mesmo tempo, bebiam caxiri”. (Tariano, 2002, p.121). Esse dado confirma a hipótese de Egon Schaden, de que *Jurupari* pertenceria aos índios da região do Rio Negro, sendo um herói mítico dos índios *Tariana*, conforme citamos anteriormente. De alguma forma, *Jurupari*, que é de origem *aruak*, encontrou seu lugar no Maranhão, como pudemos conferir nas informações prestadas por Yves D’Évreux, segundo o qual a figura maligna para os tupinambá daquela região seria *Jurupari*. Como sabemos pelo mapa de Câmara Júnior, os índios *aruak* estavam espalhados por toda a região norte. Segundo Antônio Porro, as chamadas *festas de Jurupari* eram cerimônias ligadas à afirmação do domínio dos homens sobre as mulheres em muitas sociedades amazônicas. (Porro, 2016, p.23). De origem *aruak*, o *Jurupari* se espalhou pela Amazônia e pode ser encontrado em registros históricos e etnográficos dos índios daquela região e não aparecendo nem nas obras de José de Anchieta, e encontrando espaço em apenas uma pergunta dos confessionários de Antônio de Araújo e de Bartolomeu de Leão, já sabemos que esses missionários não puderam conhecer nenhum índio da região Norte. Por isso, quando lemos no *Prólogo* do Catecismo de Araújo que essa obra teria sido escrita também para uso dos missionários no Maranhão, isso não se aplica à seção do *Confessionário*.

Política linguística: a “língua geral da costa”

Adone Agnolin explica que o que os jesuítas fizeram com a documentação em língua indígena foi uma tradução cultural e linguística:

Para verter a mensagem evangélica segundo as línguas indígenas americanas, os missionários encontraram-se na necessidade de produzir uma 'língua geral da costa' à qual era entregue a função de se tornar o primeiro e fundamental mecanismo – modelar e sempre sucessivamente lapidado na sua prática e nos diversos contextos históricos e geográficos – que devia permitir empreender e viabilizar o difícil trabalho de tradução: cultural além de lingüística. A criação desta 'língua geral da costa' foi realizada, finalmente, através de dois aparatos externos à cultura

lingüística de que os missionários se utilizavam: a estrutura gramatical latina e os modelos de discurso usados nos catecismos ibéricos. À revisitação da matéria lingüística indígena com esses aparatos ocidentais eram entregues o objetivo e a necessidade de verter (antes de converter os indígenas) os conceitos e as categorias gramaticais, retóricas, teológico-políticas e metafísicas que os missionários-lingüistas não encontravam nas línguas das culturas indígenas brasileiras. (Agnolin, 2010, pp. 197-198)

Câmara Júnior, por exemplo, diz que os jesuítas simplificaram a língua dos índios e criaram um “tupi jesuítico” distanciado das línguas tupi naturais (Câmara Júnior, 1977, p.104). Ele faz essa observação partindo do pressuposto de que, tendo os jesuítas o objetivo de se comunicar com os índios e propagar a religião, não estudavam o tupi como um linguista faria e sim com um propósito utilitário, “Por isso, o Tupi que as primeiras exposições dos europeus nos fornecem, não é exatamente aquele que os indígenas exatamente falavam: é uma sistematização simplificada, feita para se proceder à propaganda religiosa dentro do ambiente indígena” (Câmara Júnior, 1977, p.101). Essa declaração de Mattoso Câmara pode ser interpretada no sentido de que os índios não entenderiam o “tupi jesuítico” já que seria uma simplificação de sua língua ou, como nós preferimos, pode-se considerar que ele esteja falando de um ponto de vista técnico do linguista, já que como ele mesmo reconhece, esse tupi jesuítico é resultado da necessidade de os missionários se comunicarem com os nativos. Nos parece que ele lamenta terem os missionários tentado melhorar a língua indígena ao disciplinarem-na seguindo o modelo da língua gramatical latina, pois isso prejudicou, segundo ele, “a observação sincera e serena dos fatos lingüísticos” (Câmara Júnior, 1977, p.102). Desta forma, Mattoso Câmara Júnior não discorda de nós. O ponto central da hipótese dele é a de que os missionários fizeram essa disciplinarização do tupi pela gramática latina por estarem imbuídos de ideias lingüísticas de sua época, ideias que criaram uma distinção muito grande entre as línguas dos selvagens e as línguas dos civilizados, e por isso, os missionários quiseram melhorá-la com seus conhecimentos lingüísticos considerados superiores.

O “tupi jesuítico” de que fala Câmara Júnior, portanto, estaria distanciado de um tupi natural devido a três características: 1) Os missionários simplificaram muito foneticamente a língua que escreveram, “O jesuíta tendeu a deixar de lado tudo aquilo que era muito exótico para ele e de difícil reprodução”; 2) A língua é regularizada pelo modelo da gramática latina e adultera “as categorias genuínas e o valor dos morfemas”; 3) Todo o léxico e toda a semântica da língua se adaptou à visão do ocidente (“um exemplo muito expressivo é o emprego de *tupã* para a idéia cristã de ‘Deus’”) (Câmara Júnior, 1977, p.104-105).

Entendemos que esse tupi jesuítico de que ele fala, apesar de todas essas características “civilizatórias”, é um meio legítimo para compreendermos mais sobre os índios que estavam sendo missionados. Câmara Júnior, depois de expor suas ressalvas, reconhece o esforço do trabalho missionário, “Feitas essas restrições, não se pode negar que os jesuítas não tivessem sido bastante escrupulosos nos seus estudos”. (Câmara Júnior, 1977, p.105). Assim, ainda que possa haver divergências quanto à hipótese de Câmara Júnior, de que o tupi jesuítico seria apenas uma língua franca que encobria as especificidades particulares das várias línguas indígenas ou mesmo quando sistematizava as diferenças das línguas da família tupi-guarani, acreditamos que tanto os seguidores de

Câmara Júnior quanto os que se opõem a ele, concordam que o material sistematizado pelos jesuítas pode dizer muito sobre o ambiente e sobre os índios que missionaram. Neste sentido, nossa sugestão é que uma pesquisa de cunho histórico e antropológico pode apresentar maiores resultados ao se concentrar em estudar o conteúdo dos textos, e não em discussões sobre a forma de seu registro.

Desta forma, nos perguntamos: Como a historiografia explica a padronização dos textos religiosos? Inicialmente, pela Política Linguística dos Concílios. E, também, como nos explica Agnolin, por uma necessidade de combater certas heterodoxias:

Do lado católico, as “verdades da fé” (aqueles “conteúdos” em que consiste o imperativo catequético pós-conciliar) encontravam sua garantia na aderência de certos conteúdos a uma forma lingüística, fixando assim uma interpretação que se tornava a medida de uma ortodoxia indispensável e distante de certas heterodoxias que, em plena época da Contra-Reforma deveriam ser prontamente identificadas para poderem ser imediatamente combatidas. (Agnolin, 2010, p. 219)

Agnolin, nos parece, reitera o que diz Câmara Júnior sobre a “língua geral da costa”, criada justamente a partir da estrutura gramatical latina e dos modelos de discurso usados nos catecismos ibéricos. Desta forma, foi a transcrição do tupi ou a inscrição da língua no texto, nas palavras de Daher,⁷ que dependeu desses dois mecanismos citados por Agnolin. Os jesuítas teriam inventado o tupi que lemos nos confessionários no sentido de que sistematizaram no papel o que ouviram dos índios de acordo com as regras ocidentais da língua escrita. Lembremos que essa sistematização foi feita a partir de línguas já existentes e faladas pelos índios objeto da missão jesuítica. Sobre a necessidade dessa sistematização tendo em vista justamente a elaboração de uma literatura catequética, um aspecto é ressaltado por Agnolin:

Nesse novo contexto e com esses objetivos, a explosão da imprensa reorientará o sistema da catequese cristã, deslocando-a, gradativamente, de uma prática pregadora, fundamentada no gênero do sermão, para uma prática propriamente catequética, desenvolvida através da escrita e popularizada pela imprensa. Nesse sentido, a finalidade explícita da literatura catequética – não só daquela católica – será a de se constituir como instrumento útil à confissão. (Agnolin, 2010, p. 218)

Mas em quais níveis do texto dos confessionários podemos encontrar essa forma fixa da ortodoxia?

O projeto colonial, político e civilizador, característico tanto dos aldeamentos quanto das reduções e das missões na Amazônia, fundamentava um novo sistema dentro do qual deviam se integrar as novas grandes concentrações de povoados indígenas: uma nova gramática e uma nova semântica serviram para tornar possível a pragmática desse novo sistema. A “política lingüística” realiza-se paralelamente à redução das populações indígenas. Dessa forma, reduzir as línguas orais (ou a

⁷ “Nos relatos dos capuchinhos do Maranhão, a transcrição dos discursos proferidos pelos índios é o pilar do projeto de conversão e de francização dos Tupinambá que sustenta a aliança franco-tupi. Os missionários mostram os Tupinambá dotados de palavra, o que permite a estes não somente denunciar a empresa do diabo sobre suas almas e a dos portugueses sobre seus corpos, mas também enunciar seu desejo de conversão e de sujeição ao 'reino de lis'.” (Daher, 2004, p.81)

língua, no singular, com suas fundamentais distinções dialetais), com suas próprias “formas retóricas”, à escrita, à gramática e ao dicionário, se constitui como passo lógico para uma profunda *redução* do discurso e da literatura. Trata-se de uma efetiva “conquista espiritual” (antes que dos falantes) das próprias línguas guarani e tupi, conquista que resultou, enfim, na criação de uma nova linguagem. (Agnolin, 2010, pp. 232-233)

Há várias formas de compreender o que seja uma política linguística. Na primeira parte do livro de onde foi retirado o trecho acima, Agnolin expõe como os jesuítas reduziram a língua indígena ao modelo da escrita, do alfabeto e das regras gramaticais latinas. Esse seria, como já mencionamos anteriormente, o aprisionamento da matéria indígena no formato do catecismo escrito estruturado pelas regras do Cerimonial Romano para criar uma memória artificial para a oralidade tupi. Essa primeira política linguística de que fala Agnolin resultará no que ele chama de indigenização do catolicismo e, no âmbito deste texto, resulta na indigenização do confessionário estruturado pelos modelos conciliares. O primeiro tipo de política linguística de que fala Agnolin seria aquela que, nas palavras dele, “se traduziu na sistematização da língua geral” (Agnolin, 2007, p.111) e no esforço missionário de elaborar catecismos, gramáticas e vocabulários, tanto em língua tupi como em língua kariri no Brasil, e em língua guarani, no Paraguai.

Para Agnolin, embora as línguas tupi e guarani se caracterizassem por uma unidade linguística, isso não significava que também carregassem uma unicidade, sendo essa a característica de uma proposta de Estado, tal como foi feita pelos jesuítas. Segundo Agnolin,

Dois são, na nossa opinião, os principais processos segundo os quais se realizava a unidade normativa, linguística e cultural, dos grupos indígenas, tendo em vista a finalidade de fundar uma possibilidade interpretativa jesuítica (ocidental). Por um lado, os aldeamentos nos territórios culturais tupi criavam, com modalidades e intensidades diferentes, aquele *melting pot* que antecipa e será, sobretudo, característico das *Reducciones* jesuíticas; e que, determinando movimentos de êxodo, deslocamentos e recolocação dos grupos Guarani, caracterizará também “descimentos”, organizados por missionários, e deslocamentos maciços de populações nativas, realizadas por tropas de resgate, como consequência do “novo descobrimento do Maranhão”. Por outro lado, em decorrência dessas situações – em muitos aspectos paralelas com relação à imposição das duas “línguas gerais” - , tanto a língua tupi como aquela guarani se encontraram na necessidade de serem generalizadas, isto é, normalizadas e normatizadas. (Agnolin, 2007, p.115)

Somos da opinião, entretanto, de que a normatização se aplica à língua, mas não às culturas indígenas. Para nós, a política linguística de que fala Agnolin acima e Monteiro, abaixo, busca uma normatização para fins de comunicação e de conversão, mas ela não pode sistematizar os rituais das várias etnias indígenas porque isso custaria aos jesuítas o sucesso da tradução dos sentidos de traços do cristianismo para etnias de índios diferentes.

A política linguística é um fato: ela realmente existiu no contexto da missão dos povos americanos. Ela também pode ser, todavia, um argumento fácil demais para explicar o material catequético, e, ainda, pode se constituir em uma chave de interpretação perigosa se forem misturadas, apressadamente, questões como diversidade linguística e

diversidade cultural, especialmente quando estamos falando do confessionário. Conforme fala Bruce Mannheim no texto que citamos anteriormente, uma das funções do confessionário era a vigilância das populações. Se o ritual ou a figura mítica estão dentre as perguntas da confissão, e, principalmente, se esses rituais ou figuras míticas mudam de um confessionário para outro, são traços de práticas locais que devem ser extirpadas e os penitentes vigiados para que não as cometam mais e não situações genéricas tal como faz a política linguística com as palavras. Assim, quisemos apresentar o papel dos penitentes indígenas na elaboração dos confessionários jesuíticos em tupi entre os séculos XVI-XVIII. A confissão católica, nosso “objeto histórico”, foi analisada buscando também apreender em que categorias se enquadravam os jesuítas e os franciscanos como confessores, se laxistas ou rigoristas, para além dos tratados teológicos da ordem. O texto em língua tupi, como apontamos, escondia particularidades do Novo Mundo e da atuação missionária naquele contexto, que para confessarem, levavam em consideração os rituais e as figuras míticas dos penitentes índios: apontamos, desta forma, para a viabilidade de “ver” o índio nos confessionários coloniais. A própria estrutura do documento, elaborada por meio de questionários fechados para uma resposta sim ou não, ocorria pela situação de que o penitente não teria condições de dizer seus pecados no formato da confissão aberta, sem um questionário orientador, começando pela diferença cultural do índio diante da tarefa de definir os pecados investigados pelo confessor. O índio, agente social, também pode ser visualizado na escolha das perguntas pelo jesuíta. A doutrina cristã e a casuística jesuítica levavam a uma infinidade de situações a serem questionadas e, ao final das contas, era necessário fazer uma triagem de temas.

Por além de tudo quanto apontado pelas fontes, o confessor é levado a essa seleção de perguntas pelo comportamento indígena e, nesse sentido, a teologia-política da Companhia de Jesus caminha junto com a necessidade de comunicação quanto às razões para que tenham sido escritos confessionários em tupi: eles foram escritos na língua dos índios por uma razão teológico-política – para além também das ordens conciliares- mas são as necessidades de comunicação com as mais diferentes etnias de índios que explicam as diferenças no conteúdo das perguntas.

Referências bibliográficas

- Agnolin, A. (2007). *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano dos séculos XVI-XVII*. São Paulo, Humanitas/FAPESP.
- Agnolin, A. (2010). “A Babel das Línguas e o 'Grego da Terra': catequese e gramática na América portuguesa (séc. XVI-XVII)”. In: Milan, D.; Matos, O. (Org.). *Gemas da Terra: Imaginação, Estética e Hospitalidade*. São Paulo: Logo Edições SESC, pp.193-238.
- Anônimo (1938). *Vocabulário na Língua Brasília*. Manuscrito português-tupi do século XVII, coordenado e prefaciado por Plínio Ayrosa. São Paulo: Departamento de Cultura.
- Araújo, A. *Catecismo na Língua Brasília* (1952 [1618]). Reprodução fac-similar da 1ª edição (1618), com apresentação pelo P.e A.Lemos Barbosa, Professor de Língua

- Tupi na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- Berredo, B. P. (1988[1718]). *Anais Históricos do Estado do Maranhão, em que se dá notícia do seu descobrimento, e tudo o mais que nele tem sucedido desde o ano em que foi descoberto até o de 1718*: Oferecidos ao Augustíssimo Monarca D. João V. Nosso Senhor. Escritos por Bernardo Pereira de Berredo, Do Conselho de S. Magestade, Governador, e Capitão General, que foy do mesmo Estado, e de Magazão. 4.^a Edição. Rio de Janeiro: Tipo Editor Ltda.
- Câmara Júnior, J. M. (1977). *Introdução às línguas indígenas brasileiras*. Rio de Janeiro: AO Livro Técnico S/A – Indústria e Comércio.
- Cardim, F. (2009 [1625]). *Tratados da terra e gente do Brasil*. Transcrição, introdução e notas de Ana Maria de Azevedo. São Paulo: Hedra.
- Castelnau-L'Éstoile, Charlotte de (2006). *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580 -1620*. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC.
- Consiglio, V. (1997). *Fontes missionárias e história indígena*. Um inventário analítico sobre textos jesuítas nos arquivos romanos referentes à missão em Maranhão e Grão-Pará, séculos XVII – XVIII. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo. São Paulo.
- Daher, A. (2004). “A conversão dos Tupinambá entre oralidade e escrita nos relatos franceses dos séculos XVI e XVII”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre , v. 10, n. 22, p. 67-92, Dez.
- D'Évreux, Yves (2009[1615]). *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. Tradução de Marcela Mortara. Rio de Janeiro, Batel: Fundação Darcy Ribeiro.
- Leam, B. (1686). *Catecismo Brasilico da Doutrina Christã, com o cerimonial dos Sacramentos & mais actos Parochiais*. Composto por Padres Doutos da Companhia de Jesus, aperfeiçoado & dado à luz pelo P. Antonio de Araujo. Emendado nesta segunda impressão pelo P. Bertholameu de Leam da mesma Companhia. Lisboa: Na officina de Miguel Deslandes, MDCLXXXVI.
- Leite, S. (1956). *Monumenta Brasiliae I (1538 -1553)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu.
- Leite, S. (2004). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Organização de Cesar Augusto dos Santos et al. Obra em 4v. São Paulo: Edições Loyola.
- Léry, J. (2007[1578]). *Viagem à terra do Brasil*. Tradução e notas de Sérgio Milliet; bibliografia de Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas de Plínio Ayrosa. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia. *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*.

- Martius, K. (1979 [1844]). *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. Tradução, prefácio e notas de Pirajá da Silva. 2.^a ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL.
- Métraux, A. (1979). *A Religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. Prefácio, tradução e notas do Prof. Estêvão Pinto. Apresentação do Prof. Egon Schaden. 2.^a edição. Brasiliana, volume 267. São Paulo: Ed. Nacional: Ed. da Universidade de São Paulo.
- Mota, J. F. (2017). *A confissão tupi: a problemática dos confessorários jesuítico-tupi nos séculos XVI-XVIII nas missões do Grão-Pará e Maranhão e do Brasil*. (Tese de Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Mota, J. F. (2010). *O Confessorário em língua tupi (1751) e a cultura confessional europeia*. (Monografia). Programa Nacional de Apoio à Pesquisa da Fundação Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro, Brasil.
- Navarro, E. A. (2013). *Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo: Global.
- Porro, A. (2016). *As crônicas do rio Amazonas*. 2.^a edição revista e atualizada. Manaus: EDUA.
- Tariano, I. (2002). *Mitologia Tariana*. Manaus: Editora Valer/ IPHAN.