



**Leituras e traduções: O Padre Francisco Pinto
na Serra de Ibiapaba**

Cristina Pompa
Doutorado em Ciências sociais Unicamp

Resumo

O relato de Claude d'Abbeville sobre a expedição no Maranhão de 1605, dirigida por "um personagem que se dizia descido do céu", foi interpretado, de Métraux em diante, como um exemplo paradigmático de "migração mística" tupinambá em busca da "Terra sem males". A partir de documentos jesuíticos, o artigo apresenta outras versões dessa famosa migração e realiza uma comparação entre as diferentes "leituras" de um mesmo episódio, evidenciando as "traduções" das alteridades antropológicas feitas pelos atores sociais, de acordo com seus sistemas simbólicos, suas práticas, seus interesses. Revela-se, assim, um quadro de estratégias políticas e culturais de redefinição permanente de identidades, no interior de uma situação colonial em rápida transformação.

Palavras-chaves

Etnohistória, tupinambá, jesuítas, Terra sem Males

Abstract

Claude d'Abbeville's account of the 1605 expedition headed by a person "sent from heaven" has been interpreted, since Métraux, as a paradigmatic example of tupinambá mystic migration in search of the "Land without evil". Based on jesuitical documents, the article shows different versions of this same episode, emphasizing readings and translations of anthropological otherness, according to symbolic systems, practices and interests of social actors. This allows us to discover cultural and political strategies of identity construction, in the changing colonial situation.

Keywords

Etnohistory, tupinambá, jesuits, Land without Evil

Em seu trabalho de 1927 sobre as “migrações históricas tupi-guarani”, Alfred Métraux descreve algumas migrações que – diferentemente das outras, devidas à fuga frente aos portugueses ou à busca de terras férteis – apresentam características marcadamente religiosas. Grupos numerosos de Tupinambá da costa, sob a direção de seus grandes xamãs, os *caraibas*, teriam abandonado suas terras movidos pelo desejo de alcançar uma “terra da imortalidade e do descanso perpétuo”, conforme as palavras de Gândavo (Gândavo, 1980 [1578]: 144 *apud* Métraux, 1927: 21), ou, como prefere o próprio Métraux, “pela crença obstinada dos Tupi-Guarani na existência de um Paraíso Terrestre localizado seja além do mar, ao leste, seja no interior, ao oeste” (*apud* Métraux, 1927: 36).

Articulando as notícias dos antigos cronistas sobre os Tupinambá com as informações de Nimuendajú sobre o mito da “Terra sem Mal” entre os Apapocuva-Guarani (Nimuendajú, 1914), Métraux inaugura a longa tradição dos estudos sobre o “profetismo tupi-guarani”. Retomados no livro *La religion des Tupinamba*, do ano seguinte, e em trabalhos sucessivos, como *Religions et magies indiennes de l’Amérique du Sud*, de 1967, o motivo da migração religiosa tupinambá em busca da Terra sem Mal tornou-se um dos marcos da etnologia religiosa sul americana. Qualquer investigação sobre movimentos “messiânicos”, “milenaristas” ou “proféticos” das terras baixas da América do Sul tem ainda hoje nos trabalhos de Métraux uma referência obrigatória.

Uma leitura atenta dos textos pertencentes a essa tradição etnológica pode mostrar como – desde Métraux – as diversas interpretações do “profetismo tupi-guarani” dependem menos de evidências documentais do que de posturas teórico-

metodológicas características de correntes e escolas antropológicas específicas. Estas posturas (o difusionismo no caso de Métraux, o funcionalismo em Florestan Fernandes, a sociologia do messianismo de Maria Isaura Pereira de Queiroz, a teoria da aculturação de Egon Schaden e a antropologia política em Pierre e Hélène Clastres) acabaram por informar um duplo “discurso de autoridade”, estabelecido pela “prova” das fontes históricas e das informações etnográficas¹.

Dessa forma, as hipóteses de Métraux tornaram-se “dados” objetivos para muitos autores posteriores, que não procuraram mais as fontes originais, limitando-se a transcrever as citações do etnólogo suíço. Pelas evidentes semelhanças entre os dois conjuntos culturais (o tupinambá do litoral da época colonial, observado pelos cronistas, e o guarani do Paraguai e sul do Brasil, registrado pelos etnógrafos na primeira metade deste século), eles foram identificados como sendo um único “sistema” tupi-guarani. Com base nessa identificação, o “mito da Terra sem Mal” e o “messianismo” são definidos em geral como o núcleo irreduzível do “ser” cultural tupi-guarani, segundo vários autores preexistente à conquista e mantido intacto ao longo dos séculos de história de contato.

Isso remete à questão do uso das fontes e de seu valor etnográfico. Para contribuir ao debate sobre essa questão, proponho aqui a releitura de uma das fontes de Métraux, a de Claude d’Abbeville, sobre uma migração específica, a de 1605 no Maranhão. O cruzamento dessa fonte com outros documentos de matriz jesuítica, entre os quais alguns inéditos, oferece possivelmente uma outra versão dessa famosa migração, interpretada de Métraux em diante como um exemplo – quase paradigmático – de “migração mística” tupinambá.

Apresenta-se, assim, a oportunidade de realizar uma comparação entre “leituras” de um episódio, evidenciando as “traduções” que cada ator social, de acordo com seus sistemas simbólicos, suas práticas, suas estratégias, seus interesses, faz das alteridades antropológicas (os Potiguara, os Tupinambá, os portugueses, os jesuítas, os capuchinhos, até os antropólogos) e históricas (o presente, o passado vivido, o passado contado, o passado lido através das fontes).

Essa comparação, é bom esclarecer, nasce menos de uma paixão desconstrucionista do que de uma exigência de historicizar, e portanto, recontextualizar, as fontes tantas vezes usadas e citadas pelos especialistas como testemunhas fidedignas de objetivos “fatos” históricos, ou, pior, como “documentos” etnográficos. A questão do uso das fontes remete ao debate

epistemológico sobre a possibilidade de conhecer o “outro” através de textos produzidos pelo “mesmo”. Qualquer operação historiográfica ou antropológica que envolve a documentação escrita deve ser conduzida na consciência histórica e antropológica das dificuldades inscritas no campo semântico apresentando uma dúplice irreduzibilidade: a temporal, expressa na oposição antigo/moderno, e a expressiva, marcada pela oposição entre oralidade e escrita.

Muitos autores (Ginzburg, 1976, de Certeau, 1982, Chartier, 1990, Rosaldo, 1986, entre outros) enfrentaram o problema da possibilidade e dos limites do uso das fontes escritas, produzidas pela cultura que se autopercebia como única legítima produtora de valores de civilização, na reconstituição da história das culturas orais, cuja voz foi silenciada justamente pelo discurso “civilizador”. Não retomarei aqui essa questão; apenas, vale lembrar que se, por um lado, seria ingênuo pensar em utilizar as fontes antigas como registros etnográficos “objetivos” de elementos culturais ou relatos historiográficos “neutros” de fatos, por outro é artificial construir uma tabela de temas e problemas na base de “critérios de veracidade” que tornariam “etnograficamente consistentes” as informações de antigos cronistas (Fernandes, 1975).

Da mesma forma, se a contextualização das fontes é necessária para relativizar as informações e remeter os autores aos contextos histórico-culturais dos quais os relatos provinham e aos quais eram destinados, é antropológicamente limitante pensar que os textos produzidos por missionários e viajantes não podem nos devolver nada além de informações sobre a cultura ocidental que os produziu, ou até (e aqui estão certos desvios antropológicos ou historiográficos pós-modernos) nada além de “modelos retóricos” ou “estilos literários”.

Tentando evitar cair nessas armadilhas epistemológicas, as fontes deveriam ser relidas tentando reconduzir cada uma delas a vários contextos: o *contexto histórico* em que se produziram determinados acontecimentos, relatados pelas fontes enquanto fatos; o *contexto narrativo* em que se colocam as frases extraídas pelos etnólogos modernos, à sustentação de suas hipóteses interpretativas; e o *contexto cultural* a partir do qual os relatos de viagem foram escritos e para o qual eles eram destinados.

Dessa maneira, a pesquisa historiográfica nos textos pode dizer algo sobre as condições histórico-culturais da produção desses textos, colada à produção do discurso colonial. Um estudo desse tipo volta-se sobretudo para a reconstituição

do lento processo de construção intelectual da humanidade “outra”, no seio da própria cultura ocidental. É o que a pesquisa histórico-antropológica vem fazendo há muito tempo, de Todorov (1983), a O’Gorman (1992 [1958]), a Mazzoleni (1992 [1986]), tendo no Brasil exemplos brilhantes nos trabalhos de Laura de Mello e Souza (1987 e 1993) de Ronald Raminelli (1996), ou de Leyla Perrone-Moisés (1996), entre outros, no rastro de Sérgio Buarque de Holanda (1994[1956]).

Mas além do universo cultural que constitui o “filtro” através do qual os europeus percebem a diversidade antropológica e as categorias através das quais a pensam e a escrevem, há diferenças internas nesses olhares, há percepções diferenciadas e estratégias específicas com que cada cronista apreende e transcreve o “outro”. Essas diferenças, menos trabalhadas pelos historiadores da cultura e pelos antropólogos², mais preocupados com o que de comum eles apresentam, poderiam talvez constituir, hoje, um exercício estimulante para compreender as oscilações na representação do indígena nas fontes, a maior ou menor atenção que elas prestam à fala dos nativos, a escolha de argumentos a serem tratados e episódios a serem narrados, e assim por diante.

No caso apresentado aqui, se este trabalho de desvendar diferenças de olhares é fundamental para compreender a constante obra de construção do “eu” missionário (jesuítico ou capuchinho) através da descrição do “outro”, ele é válido também, na mesma medida, para tentar compreender a diversidade de percepções e de posturas do próprio “outro” indígena, frente à realidade europeia, ou melhor, às muitas formas com que a realidade europeia se apresentava. Os indígenas não eram certamente aquele bloco monolítico que as fontes representam através de seus termos conotativos de uma alteridade negativa e genérica. E sua diversidade depende tanto de peculiaridades culturais quanto de estratégias políticas historicamente determinadas, como no caso das alianças e dos conflitos entre grupos indígenas no interior do e paralelamente ao conflito entre franceses e portugueses no Maranhão.

Este artigo pretende oferecer algumas pistas de reflexão sobre essas peculiaridades e essas estratégias, na medida do possível e levando em conta a questão dos limites do uso das fontes escritas esboçadas acima, a partir de um episódio específico: a expedição da “personagem que se dizia descido do céu”, contada por Claude d’Abbeville. Isso poderá talvez contribuir, na véspera das celebrações dos 500 anos, para redesenhar o quadro do Brasil colonial, que vem

se apresentando cada vez menos bipolar (índios/europeus) e cada vez mais polifônico, harmonizando ou justapondo de forma contrastiva as vozes dos Tupinambá, dos Potiguara, dos aliados, dos inimigos, dos franceses, dos portugueses, dos católicos, dos protestantes e assim por diante.

Segundo Métraux, as migrações no Maranhão foram três. A primeira teria ocorrido entre 1560 e 1580, tendo sua origem provavelmente em Pernambuco ou na Bahia, e sua motivação em guerras internas ou fuga frente aos portugueses, por causa da guerra sangrenta conduzida por Mem de Sá, ou pelas expedições dos colonos em busca de escravos (Métraux, 1927: 6-10, com base em Soares de Souza e d'Abbeville). A terceira, de 1609, é francamente descrita pelo autor – também com base em d'Abbeville – como causada pelo “desejo de alcançar o Paraíso Terrestre” (Métraux, 1927: 12).

A segunda migração, de 1605, originada em Pernambuco, era conduzida por um “estranho personagem”, possivelmente um português ou um mameluco, que se apresentava como um grande xamã. Entre as fontes citadas por Métraux, a mais rica é sem dúvida Claude d'Abbeville, o capuchinho que, junto com Yves d'Evreux e outros dois irmãos franceses, esteve entre os Tupinambá da Ilha de Maranhão entre 1612 e 1614, na segunda tentativa – a do capitão La Ravardière – de construir a França Antártica no Brasil.

O texto em questão é o capítulo XII da *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, intitulado “História de certo personagem que dizia ter descido do céu”. Seguimos, portanto, sua descrição.

Abre o capítulo um preâmbulo sobre a origem, a composição, a liderança e a motivação da migração:

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

ILHA

dela se servir tão perfeitamente quanto os naturais do país.” (d’Abbeville, 1975 [1614] : 65).

O texto continua com a descrição da viagem, quase um êxodo bíblico, para que apareça mais claramente, a seguir, a malícia do impostor para com seus seguidores. Interessante notar que a descrição dos alimentos dos migrantes não parece tão diferente da dieta costumeira dos indígenas, mas o relato de d’Abbeville transmite um forte sentido de penúria:

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

Aparecem logo as características extra-humanas exibidas pela personagem (não ter nascido de pai e mãe, ser senhor da chuva, não necessitar de comida, ser enviado de Deus) com que d’Abbeville desenha o perfil do “falso profeta”, que consegue diabolicamente iludir os adeptos:

Quando lhe suplicavam que comesse ou bebesse, recusava, assegurando não ter precisão como os outros homens de alimentar o corpo para viver; nutria-se de um licor que Deus lhe enviava do céu. E em verdade nenhum índio jamais o viu comer ou beber enquanto permaneceu em sua companhia. O companheiro alimentava-se como os outros; e quando o personagem entregava aos índios as coisas que Deus, por seu intermédio, lhes enviava, o companheiro participava, com os soldados, da distribuição; mas o profeta nada queria, a não ser sua carne celeste, como dizia. Se tomava outro alimento era tão às escondidas que ninguém o via e sempre de acordo com o companheiro. Assim pensavam a seu respeito os mais argutos.” (Ibid.: 66).

ILHA

Segue a narração da chegada desse bando à região dos “canibais”, os Potiguara, segundo Métraux e de seu acampamento na montanha chamada Cotiba. Os índios das sete ou oito aldeias da região fogem para a “montanha de Ibiapaba” e ali se fortificam. Inicia a luta entre esses índios e seus aliados franceses contra os portugueses e índios de Pernambuco. A luta dura um mês; finalmente, depois de muito parlamentar, os franceses e os índios da montanha se rendem aos portugueses, menos alguns mais valentes, entre os quais

“...um tal Jurupari (o Diabo) resistiu com muita bravura causando-lhes sérios embaraços, porquanto muitos de seus partidários se entrincheiraram em diversos lugares, preferindo morrer a serem escravizados pelos portugueses...”
(Ibid.: 67)

A guerra continua durante um mês.

“Durante esse tempo, o personagem dava aos índios que se haviam entregado conselhos no intuito de abrandá-los e conquistá-los. E para tornar-se mais digno de admiração e impor sua autoridade, fazia-se carregar por dois índios numa espécie de padiola, não andando nunca a pé e assim percorrendo todas as aldeias. Um dos principais índios, que trouxera de Pernambuco, por alcunha Tipitapuçu, servia-lhe de batedor quando entrava em qualquer lugar. Ia pelas cabanas discorrer, afirmando que o Pai-grande chegara e era preciso recebê-lo; que não descendia de pai e mãe como os outros homens, mas tinha nascido da boca de Deus e descido do céu para anunciar a palavra divina; deviam portanto acreditar nele e obedecer-lhe em tudo e por tudo. E acrescentava que este personagem era quem fazia luzir o sol, quem mandava chuva na época certa, quem fazia frutificar as plantas, quem prodigalizava, em suma, a abundância de todos os bens; e que se não fosse obedecido enviaria epidemias, a fome e a morte; e a todos, inclusive os descendentes, faria escravos”. (Ibid.: 68-69)

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

ILHA

começam a desprezar o personagem. Finalmente, em um dos assaltos à aldeia de Jurupari, o personagem é morto pelo filho desse.

“E, com efeito, certo domingo pela manhã, três a quatro semanas depois da Páscoa, enquanto Franceses e Portugueses atacavam pela retaguarda, o famoso personagem, de espada em punho, acometeu-o de escalada. Mas, quando trepava pelas barricadas de madeira que cercavam a aldeia, desfechou-lhe o filho de Jurupari uma flecha, a qual trespassou-lhe o pescoço. Em consequência do que, caiu ele de costas ficando entretanto preso e dependurado por um pé. Vendo-o assim, nesta posição, o índio não satisfeito com o que fizera, lançou mão de uma taquara³ (espécie de flexa de certa qualidade de caniço muito resistente, com um pé de comprimento e três dedos de largura, e aguçada como um chuço) e com ela pela segunda vez trespassou-lhe as costelas. E jogou-o lá de cima com as entranhas à mostra.

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

As perguntas às quais se refere d’Abbeville são do informante do padre capuchinho, Japi-açu, “principal” da Ilha do Maranhão, de quem fala também padre d’Evreux que, possivelmente lembrando o episódio, pergunta aos padres: “Descendestes do céu? Nascestes de pai e mãe? Não sois humanos como nós? E porque, além de não quererdes mulheres, ao contrário dos outros franceses que conosco negociam há quarenta e tantos anos, vós agora ainda impedis de que os vossos companheiros usem de nossas filhas, o que reputamos grande honra, poquanto deles podem ter?” (*ibid.*: 63)⁴

Até aqui, Claude d’Abbeville. No trabalho de 1927, Métraux aparece bem cauteloso sobre a natureza dessa migração: além de falar em “*expédition de pillage*”, afirma que a migração aconteceu “*dans un but très difficile à déterminer*” (Métraux, 1927:11). No trabalho sucessivo sobre a religião dos Tupinambá (Métraux, 1928)

ILHA

e, mais ainda, na reelaboração deste texto para a edição brasileira, de 1950, ele já declara que essa marcha tinha o objetivo de alcançar a “Terra sem males” (Métraux, 1979: 185).

Na verdade, já uma primeira leitura dessa fonte, que tente resistir à tentação de explicar os antigos acontecimentos tupinambá através da analogia com modernos fatos apapocuva, o que foi feito até agora pelo etnólogos, revela – mais do que uma migração “em busca da Terra sem Mal” – um acontecimento histórica e simbolicamente complexo. Vejamos alguns elementos dessa complexidade: o líder é português, mas se comporta como um homem-deus, um *caraiíba*. Por outro lado, a expedição apresenta características militares específicas, que a colocam no quadro das complexas redes de alianças, e bem longe daquela ideologia da guerra e da vingança permanente que muitos etnólogos nos apresentaram como um caractere irrenunciável da cultura tupinambá. Tudo isso torna essa “migração mística” bastante anômala. O que está certo é que a fonte não indica seu objetivo, nem menciona a presença de danças e cantos ao longo da marcha, característica essa que, ao que parece, define outras “migrações proféticas” tupinambá, como aquela – descrita pelo próprio d’Abbeville – de 1609.

Mas d’Abbeville não é a única fonte sobre o Maranhão, ou melhor, o Ceará, nessa época: existe uma rica documentação de fontes impressas e manuscritas já, de fato, bem conhecida pelos historiadores regionais. Procurei, portanto, “cruzar” essas fontes⁵, à maneira dos historiadores, mas com intuito diferente: o de mostrar que as relações sociais e simbólicas entre mundo indígena e mundo colonial, no Maranhão do início do século XVII, estão longe daquela polaridade (“índios” *versus* “brancos”) que a etnologia clássica nos apresenta.

A comparação entre esses documentos e a leitura dos comentários de Serafim Leite (1940 e 1945), do Barão de Studart (1903) e de J. F. de Almeida Prado (1941), mostram que o “personagem” do qual fala Claude d’Abbeville no capítulo XII de sua *Histoire* é, quase com certeza, o jesuíta Francisco Pinto.

O Padre Pinto, figura paradigmática de pregador e mártir jesuíta, evangelizou os índios do sertão do nordeste na segunda metade do século XVI. Grande conhecedor das línguas indígenas, foi um dos artífices da pacificação dos Potiguara do Rio Grande do Norte. Venerado pelo famoso chefe Camarão, adquiriu grande prestígio no sertão pela fama de provocar a chuva: daí o nome Amanayara, com o qual era conhecido entre os índios. Morto pelos *tobajara* chamados *Cararijus*,

justamente na Serra de Ibiapaba em 1608, seus ossos tornaram-se objeto de culto entre os índios da região, pelo poder de provocar a chuva. Seu martírio é lembrado por quase todos os historiadores do Brasil e os escritores da Companhia, de Frei Vicente de Salvador a Vieira⁶.

No capítulo de sua obra dedicado ao Ceará, J. F. de Almeida Prado narra, entre outras coisas, a expedição do aventureiro Pero Coelho de Souza, de 1603, voltada principalmente para o aprisionamento de índios, que terminou no combate de Ibiapaba, e a missão dos padres Luis Figueira e Francisco Pinto, de 1607, que terminou com a morte deste último. Interessante notar como a composição da expedição aparece já como uma extraordinária mistura de “potiguaras, tabajaras, espanhóis, franceses, brancos crioulos, mamelucos e até portugueses”. Também entre os resistentes “estavam franceses, índios, mestiços de vária origem, mamelucos franco-brasílicos de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande” (Prado, 1941:283). Depois da narração dessas expedições, o historiador conclui:

“O capuchinho francês, Claudio d’Abbeville, dedicou um capítulo de seu livro a certa tentativa do gênero, intitulado Histoire d’un personnage qui se disoit estre descendu du Ciel. Narrava as peripécias de um burlão cujo nome o capucho oculta, que resolvera, mais alguns portugueses e oito ou dez mil índios, homens, mulheres e crianças, seguir por terra de Pernambuco ao Maranhão. (...) A narrativa das proezas do intrujão é muito confusa. Parece que nela se confundem os acontecimentos da missão de Francisco Pinto e Luis Figueira, com os da bandeira de Pero Coelho. O leigo era muito capaz das mistificações que lhe atribui o Capuchinho, posto que dê a entender que poderia tratar-se de um eclesiástico, como o Padre do Ouro⁷, pois certas alusões levam a esta suposição, bem como o cuidado que mostra em não revelar nome algum” (Ibid.: 317-318)

Já em 1903, o barão de Studart apontava para a “lastimável confusão” que d’Abbeville teria feito entre o episódio da missão dos padres jesuítas, de 1607, e a expedição de Pedro Coelho, de 1603 (Studart, 1903:40). Serafim Leite parece mais seguro:

“Apesar de confusa e misturando factos diferentes, a narrativa do Capuchinho tem todos os indícios de ter o padre F. Pinto como núcleo central, ainda que diluído na errônea interpretação de seus informadores” (Leite, 1943: 9, n. 1)

E, mais adiante:

“Os Cararijus eram cruéis, mas aos Franceses do Maranhão se deve atribuir sua instigação. Figueira conta expressamente a presença ali dos Franceses. E o próprio Claude d’Abbeville refere-se a este facto. Francisco Pinto assume na sua narrativa o nome único de personagem. O seu fiel amigo, Antonio Caraihpocu aparece com a grafia de Tuputapoucou. E a doutrina católica, que o padre pregava, recolheu-a, já adulterada, o padre d’Abbeville. Neste sentido fala. Mas é totalmente inverosímil que os Franceses de 1608 não soubessem que aquela personagem era Sacerdote e Jesuíta. Não convinha porém aos Franceses tais pazes entre os jesuítas portugueses e os índios. E foi fácil aos Franceses ludibriar os índios, dando os pregadores como feiticeiros. Em tal perfídia mostrou-se zeloso um mancebo francês. Os índios escutaram-no e planejaram a morte dos Padres” (Ibid.)

A partir dessas observações desencadeia-se uma série de conseqüências importantes do ponto de vista da antropologia histórica.

Com efeito, o texto de d’Abbeville é uma das fontes principais do estudo de Métraux sobre as “migrações históricas tupi-guarani” (1927), estudo a partir do qual consolidou-se a tradição etnológica sobre as “migrações tupi-guarani em busca da terra sem mal”. Vemos que aqui as coisas são muito mais complexas.

Examinemos, então, alguns trechos da longa relação do padre Figueira⁸ sobrevivente do massacre, que podem ser comparados ao relato de d’Abbeville.

A origem, o motivo da expedição e o número de participantes são descritos no seguinte trecho:

“No mês de janeiro de 1607 por ordem de Fernão Cardim provincial nós partimos para a missão do Maranhão, o pe. Francisco Pinto e eu, com obra de sessenta índios, com intenção de pregar o evangelho àquela desamparada gentildade, e fazermos com que se lançassem da parte dos portugueses, deitando de si os franceses corsários que lá residem, para que indo os portugueses como determinam, os não avexassem nem cativassem (...)

Partimos pois para esta impresa, o pe. Francisco Pinto e eu de Pernambuco por mar até o rio chamado de Jaguaribe que são 120 ou 130 léguas, saímos em terra pusemos nosso fato em ordem para o levarmos, e como alguns índios

naturais de Jaguaribe logo se meteram pela terra para ver se achavam alguns de seus parentes, eis que dois dos nossos encontraram com uns que andavam assim dos portugueses por não virem presos por escravos como muitos seus parentes como também com medo dos tapuyas com os quais os ditos portugueses se confederaram a fim de os haver na mão mais facilmente. (...)

Vinham estes pobres sem arco nem flechas como fugitivos cativos vendo-nos tomaram fôlego e como ressuscitados da morte à vida se alegravam com seus parentes” (Figueira, in Studart filho, 1967: 76, 78)

A expedição tem como fim a pregação do evangelho à “gentilidade” mas também, e principalmente, juntar os índios fugitivos depois da empresa de Pero Coelho. Pompeu Sobrinho, em seu comentário à *Relação* de Figueira, fala expressamente em “reparar aos mau tratos originados pela expedição de Pero Coelho, de 1603”, por explícita determinação do Pe. Fernão Cardim, ideador da expedição, junto com o Governador Geral do Brasil, Diogo Botelho (Pompeu Sobrinho, *em Studart Filho*, 1967:17). Vemos também os “Índios de Jaguaribe” opostos aos “tapuyas” confederados dos portugueses.

A *Relação* mostra aqui uma situação de grande desagregação social conseqüente, possivelmente, à expedição de Pero Coelho: famílias dispersas, índios fugitivos com medo do aprisionamento e da escravidão, conflitos em ato entre grupos indígenas, alguns dos quais – provavelmente os Potiguara – aliados dos franceses.

Sobre as dificuldades da viagem, o texto de Figueira pode ser comparado ao de d’Abbeville, quando este último fala das “pequenas jornadas” em que realizou-se a marcha dirigida pelo “Profeta”:

“...o nosso ordinário modo de caminhar em todo este comprido caminho ...foi em forma de peregrinos da companhia, logo pela manhã rezávamos o itinerário e ladainhas de Nossa Senhora e depois entre dia as do Senhor e com nossos bordões na mão e nosso cabaço da água nós íamos caminhando tendo nossa oração pelo caminho como podíamos o tempo que nos parecia” (Ibid.: 78)

Como sempre acontece nesse tipo de relato jesuítico, Figueira acentua o sofrimento dos padres – no caso, por causa da fome – e a intervenção quase milagrosa de Deus, que protege seus servos para que eles possam difundir sua

ILHA

palavra entre a “gentilidade”. Além disso, no seguinte trecho, ficaria explicada, talvez, uma das características do Profeta: a abstinência da comida:

“Estes pobres nos receberam como vindo do céu porque tinham o mesmo medo dos outros. (...) Depois de descansarmos nos trouxeram alguns presentes de peixe; com eles estivemos cinco dias, aparelhando-nos para o caminho de peixe para se nos acabar a farinha que trazíamos. (...)”

Com estas dificuldades do caminho se nos ajuntou boa fome porque por estes campos não há ratos nem se matou neles outra coisa alguma de modo que nos foi forçado o comer das ervas quando ainda as achávamos, e estas cozidas na água sem outra alguma benfeitoria; viemos de lançar mão da maniçoba brava bem amargosa e sem sabor e depois chegamos a comer da mesma raiz de mandioca brava assada. (...)”

Eu então tive-me mais a fome e posto que não me fez mal a que tinha comido; e ainda destas coisas nos veio a faltar e passamos alguns dias sem comer mais que umas poucas raízes de ervas da feição de cebolinhas pequenas; cobras lagartos e lagartixas para os índios era banquete, eu também tirando cobras me esforçava a comer tudo, tendo por mais dificultoso de vencer a fome que o asco” (Ibid.: 80-83)

Na viagem dos padres Pinto e Figueira, a marcha parou freqüentemente em algumas aldeias, onde eles tiveram a possibilidade de plantar mandioca, como quando ficaram cinco meses na aldeia de “Diabo Grande” (cf. *infra*). Isso pode ser comparado às paradas para plantar mandioca das quais fala d’Abbeville:

“Entre estes há muitos de bom natural e de bem-fazer, e posto que geralmente todos nos faziam o que podiam de bem contudo muitos deles assim continuavam a nos darem o que tinham e entre outros se assinalou muito o principal desta aldeia (Diabo Grande) dando-nos uma roçazinha de milho e outra de mandioca além de outras miudezas de cada dia” (Ibid.: 92)

E ainda:

“Enfim aos 17 de outubro seguinte nós partimos daquela aldeia continuando levando consigo dois outros filhos com outra gente com intento de roçarem no

ILHA

caminho junto das terras dos tapuyas, os quais queríamos acabar de apaziguar, e efetuar as pazes também começadas para continuarmos nosso caminho até o rio.” (Ibid. : 97)

Finalmente, a ‘Relação’ de Figueira faz referência à guerra na Serra de Ibiapaba, esclarecendo alguns pontos do relato de d’Abbeville:

“Nesta grande serra havia há dois ou três anos mais de setenta aldeias de gentio que nos contam por seus nomes, e depois dos brancos lá irem e os receberem no princípio com guerra se foram todos para o Maranhão com medo dizendo que se os brancos tinham destruído todos os moradores do Jaguaribe sendo recebidos deles com paz muito melhor os destruirão a elles que no princípio os receberam com guerra, e estes pobres por derradeiro já no Maranhão lhes fizeram guerra os seus contrários com os franceses e destruíram muitos e outros morreram de doenças contagiosas e dos que ficaram a metade se tornaram e vindo foram mortos e cativos dos tapuyas, de modo que só seis ou sete chegaram por uma vez e por outra obra de 20 casais e nesta serra tinham ficado só duas aldeotas, uma das quais é esta a que primeiro chegamos por estar mais perto do mar e teria 20 casas e a outra alguns 50 ou 60” (Ibid.: 85)

Esses “brancos” que destruíram as aldeias da Serra são sem dúvida os homens de Pero Coelho. Também a referência à luta contra os franceses e seus aliados lembra o episódio narrado por d’Abbeville. Sobre a guerra na Serra de Ibiapaba, outras informações são fornecidas por Studart, que se baseia no documento “Jornada do Maranhão”, de Campos Moreno:

“A 19 de Janeiro de 1604 Pero Coelho prosseguiu sua marcha para a serra de Ibiapaba, sustentando lucta com os indios, tendo por principaes Juriparigussu (Diabo Grande) e Irapuan (Mel Redondo), auxiliados por Francezes e mulatos e creoulos da Babia. Calcula-se que os Francezes se haviam estabelecido em Ibiapaba em 1594. Outros dizem em 1590. Seu chefe chamava-se Manbille ou Bombille. Estroçados os indios, tomadas suas tres cercas, prizioneiros dez Francezes dos dezesseis que os auxiliavam, Pero Coelho situou seu arraial junto ao rio Arabé, donde enviou soldados a captivar indios, muitos dos quaes foram aprisionados e entre elles o principal Ubaúna.

Pelo horror às armas portuguesas e captura de muitos chefes e parentes Mel Redondo e Diabo Grande celebraram pazes com o capitão-mór, do que se lavrou um auto, seguindo todos juntos para o Punaré (Parnabyba).

O Diabo Grande mais tarde foi em ocasiões um bom auxiliar dos Portuguezes. Foi o braço direito dos padres Pinto e Luiz Figueira, que com elle moraram mais de 4 mezes, e quem forneceu a Jeronimo de Albuquerque cópia de índios frecheiros para a conquista do Maranhão” (Studart, 1903: 5)

Assim, descobrimos algo mais sobre o misterioso Jurupari mencionado por d’Abbeville, que Studart, como padre Antônio Vieira, chama Juriparigussu. A *Relação* de Figueira descreve da seguinte forma o “Diabo Grande”:

“O principal daquela aldeia chamado o Diabo Grande nos mandou um irmão seu por nome o Diabo Ligeiro com outros índios que nos levassem já à sua aldeia, este Diabo Ligeiro (que nos fez todos os cumprimentos significandonos os desejos de nos ver em sua aldeia) com isto nos ofereceu um pouco de milho e de feijões que trazia, e tendo palavra de nós que iríamos com ele despediu logo os seus que fosse certificar o irmão de nossa ida e do dia que chegaríamos etc.” (Figueira, in Studart filho, 1967:.. 86)

De particular interesse é a narração da chegada nas aldeias dos jesuítas, com a descrição das cerimônias de boas vindas aos visitantes. Muitos elementos dessas cerimônias (as músicas, as danças, a recepção no caminho, os presentes, a cabana especial preparada para os padres, os três dias de festa) lembram as famosas “festas dos feiticeiros”, descritas por viajantes e missionários.⁹ Nota-se também que os padres são carregados em redes, possivelmente a “padiola” da qual fala d’Abbeville

“Ao dia seguinte nos veio o mesmo principal receber ao meio do caminho meia légua da aldeia com todos os principais e algumas mulheres com seus presentes e eles todos com suas buzinas gaitas e cascavéis, que são seus instrumentos musicais com tanta festa e alegria que eu fiquei pasmado e o padre com ser antigo sertanista me disse que nunca vira entre gentios coisa semelhante: enfim dali nos trouxeram a correr sempre revesando e todos a trazer as redes em que vinhamos como se ganhassem perdões; eram tantos os gritos e festas que pareciam doidos. Chegando à aldeia saiu um grande tambor que já toda a manhã íamos ouvindo e com seus maracás (que são uns cabaços com uns feijões dentro) tangendo e

cantando, e com essa solenidade nos meteram na casa que nos tinham aparelhado e nos trouxeram logo muitos presentes e as músicas e as danças continuaram dois outros dias com suas noites, bendito seja o senhor que permite que estes bárbaros sem conhecer a ele honrem a seus servos só pelo serem” (Ibid. 86)

Finalmente, a morte do santo jesuíta, no ataque dos “tapuya”:

“...bradavam os nossos aos tapuyas que estivessem quietos que aquele era o padre abaré que os queria apaziguar e ensinar a boa vida e responderam eles que não tinham a ver com isso, que o haviam de matar, finalmente se espalharam dois ou três nossos que ali iam ficando só junto do padre um esforçado índio e bemfeitor dos padres chamado Antonio Caraihpocu, o qual o defendeu enquanto pôde até morrer por ele e com ele, ainda ficou com vida mas sem sentido nem fala e durou poucas horas e chegaram então ao padre e tendo-lhe uns mãos nos braços estirando-lhes para ambas as partes ficando ele em figura de cruz, outros lhe deram tantas pancadas com um pau na cabeça que lhe fizeram pedaços, quebrando-lhe os queixos e amassando-lhe os cachacos e olbos, o qual pau cheio de sangue trouxe como reliquia, despiram-lhe a roupeta somente e o cobriram com terra e pau em cima” (Figueira, in Studart filho, 1967: 99).

Uma série de elementos leva a pensar, portanto, com Studart e Almeida Prado, que d’Abbeville esteja fazendo “confusão” entre os acontecimentos relativos à expedição de pacificação dos Padres Pinto e Figueira, de 1607, e a de Pedro Coelho, de 1603, em que o Mel Redondo e o Diabo Grande, “principais” potiguara, resistiram bravamente, antes de se entregar, tornando-se sucessivamente este último amigo dos padres jesuítas.

Mas não é distinguir os episódios pertencentes a um ou outro acontecimento o que interessa aqui. Pelo contrário, o que importa é perceber a razão profunda dessa confusão, ou seja, a teia de significações dentro da qual os elementos aparentemente “confusos” faziam sentido, na narração de d’Abbeville bem como na do chefe potiguara Japi-açu, que foi o informante do padre capuchinho.

Para tanto, torna-se útil comparar o texto de d’Abbeville relativo às características do “Profeta” com uma carta inédita do próprio padre Francisco Pinto, datada de 1600, sobre seu sistema de conversão do gentio do Rio Grande

do Norte, quando da expedição de pacificação junto ao Padre Gaspar de Lempers e ao Capitão-Mor Manoel Mascarenhas. Essa carta, conservada no Arquivum Romanum Societatis Iesu e ainda inédita, é esclarecedora da atitude do padre Pinto enquanto pacificador e evangelizador dos grupos indígenas do nordeste. Ela constitui, possivelmente, a que poderia ter sido a “versão” do padre jesuíta do episódio da Serra de Ibiapaba. De qualquer forma, trata-se da leitura feita pelo padre jesuíta da alteridade indígena e da atitude dessa última frente à alteridade jesuítica

Diz o padre Pinto descrevendo sua atuação entre os Potiguara do Rio Grande, em 1599¹⁰ :

“Chegando no Rio Grande mandamos recado a todos os principais das aldeias daquela comarca para que viessem falar comigo, e porque eu tinha já mandado recado que havia de vir a suas terras por um índio parente destes natural mesmo dali (...)

Como foram logo os principais e os mais que os acompanharam a confiar-se de mim porque lhe declarei logo quem éramos e como não buscamos se não seu bem, assim temporal que era dar-lhes as pazes e tirá-los do máximo perigo em que estavam, como também dar-lhes a conhecer a Deus seu creador que eles nam conheciam. (...)

*Comecei-lhes a tratar em negócio da salvação, da outra vida, da imortalidade da alma, de que elles ficaram pasmados; logo ali lhes fiquei de ir despois de concluidas as pazes a suas terras a pregar-lhes etc.com que eles ficaram contentes. (...) folgavam com as novas que lá eram chegadas às suas terras como nos lhes vinhamos dar o bem, diziam, venha Deus a minha terra para que me dê tal coisa e tal de que sinto necessidade. **Outro veio logo a pedir me que lhe desse Chuva porque era grande a seca** parece imaginava elle que eu era algum santo para lha poder alcançar. Eu lhe disse que só Deus, criador de todos, era o que podia dar a chuva e tudo, que nós não podíamos mais fazer que pedir a Deus o de que tinhamos necessidade, e Éle, quando é sua vontade, no-lo concede. Quis Nosso Senhor que logo, indo-se eles para suas Aldeias, veio tanta chuva, que eles foram bem molhados e a terra também abastada de água: por onde ficaram todos cuidando que por aquella petição lhes viera¹¹. (...)*

Fomos passando por aquele sertam por muitas aldeias, de aldeia em aldeia caminhando a pé por aquele sertão que então estava em muita fome; só uma noite

*dormimos em despovoado e logo entramos para outro sertão e passando por algumas aldeias até chegar à aldeia do principal que nos levava, onde ajuntamos todos os principais que pedimos com os quais acertei as pazes e **concertei com eles haviam de vir conosco à capitania da Paraíba para aí acabarmos de concluir contado o negócio das pazes, como fizemos.***

O modo que tivemos naquele caminhar, era, por todas as aldeias por onde passamos ajuntavam. *Iam os principais das aldeias vizinhas àquela onde sabiam que havíamos de dormir para falar comigo e se desenganarem se era verdade o que ouviam de nós das pazes; aos quais eu pregava em os lugares que elle tem nome das aldeias em o terreiro onde se costumava ajuntar a praticar e narrar consesso, no qual lugar me acertava. E eles me mandavam convidar para isto desejando ouvir-me, onde se ajuntavam os principais e outros muitos homens e mulheres. Eu primeiro lhes declarava quem éramos como vínhamos mandados por Deus para seu bem deles, não só temporal, que era dar-lhes as pazes, mas também para seu bem spiritual, que era dar-lhes conhecimento de seu creador Jesus Cristo. (...)*

Era para ver quando nos chegávamos como se ajuntavam a nos ver e ouvir-me falar e parece que não podiam apartar de nos” (Carta do Padre F. Pinto ao Padre Geral, 17 de janeiro de 1600, grifo meu)

A transcrição, quase integral, dessa carta se justifica pela presença de alguns elementos evidenciados, que lembram muito de perto as atitudes da “personagem” e sua história. Por exemplo, a tendência a juntar os habitantes de uma aldeia inteira, ou de várias, para a pregação, poderia ter levado a pensar numa “migração” de muitas pessoas, mesmo porque está clara aqui a proposta e a possível realização de “descimento”, para melhor converter os índios¹². Mais: os discursos sobre a salvação, o fato de se declarar emissário de Deus e finalmente, grande *coup de théâtre*, a identificação do padre como Senhor da Chuva. Tudo isso explicaria a definição do personagem como de um grande *caraíba*.

Para completar o quadro, podemos acrescentar outros elementos à descrição da forma de pregação do padre Pinto. Trata-se de um manuscrito jesuítico, transcrito pelo barão de Studart (infelizmente sem citar o autor), com as instruções para os missionários do sertão. O modelo da catequese sertaneja é o próprio padre Francisco Pinto:

ILHA

“Para instrução dos missionários do Maranhão darei uma breve notícia do modo e forma que se deve nestas entradas ao sertão e que comunmente obrava o V. padre Francisco Pinto que deve ser o exemplar dos nossos missionários pois foi o que nos mostrou o caminho para a missão do Maranhão. Procurava este zeloso missionário informarse dos índios da sua aldeia das nações que havia por aqueles sertões. (...)

Informado de tudo ou se preparava logo e se punha a caminho ou (e era o que julgava mais acertado) praticava e instruía bem alguns índios mais capazes e parentes ou vizinhos daquela nação para o que é muito conveniente procurar sempre conservar nas aldeias índios vizinhos. A estes dava o padre alguns regalos para os índios como são velorios, facas, machados, foices e alguns vestidos de côr bonita por novidade e distinção para os principais (...). Feito isto os remetia às suas terras para que dissessem aos seus parentes o tempo em que o padre lá poderia ir visitá-los contando-o pelas luas e é o modo por onde os índios regulam os tempos.

*Preparava-se logo o padre e o principal preparo deve ser velorio, facas, tesouras, agulhas e mais dons deste gênero para convidar os índios. Com isto e com o altar portátil e uma rede está feito todo o preparo para a jornada, porque o mantimento que de ordinário consiste em **farinha de pão** bastará que seja só para o primeiro e segundo dia pois por mais que leve o missionário nunca lhe pode chegar para toda a jornada porque os índios que o carregam em breves dias o acabam assim pela sua natural voracidade como por se aliviarem da carga. E também porque os matos e bosques do Brasil **criam multidão de caça e os rios infinidade de peixes, que com várias raízes de árvores, que suprem o pão bastão para o sustento da natureza humana ainda que ao principio é natural o estranhar-se. (...)** Um dia antes de chegar à aldeia despedia alguns índios a avisar aquela nação de sua chegada para os não apanhar de repente e lhes mandava dizer o desejo que tinha de os achar a todos juntos e que no dia seguinte teria o gosto de se avistar com eles.*

Chegado o padre à aldeia ia logo demandar uma casa aberta, que de ordinário costumam ter os índios no terreiro da aldeia para os forasteiros mais próxima à casa do principal. Armavam-lhe logo os índios a sua rede na casa em que o padre se sentava. A poucos passos vinha o principal e ao entrar da

casa saudava o padre com estas únicas palavras; que são as suas ordinárias saudações erejur oân, que querem dizer já vieste? e responde o padre com estas com o mesmo laconismo ajuroan, já vim (...)

Acabada esta cerimônia passada toda em silêncio retiram os índios de sua comitiva os pratos e o padre se senta na sua rede, então se levanta o principal e fala ao padre dandolhe as boas vindas com maior extensão. (...)

A esta fala respondia o padre Pinto por si se sabia a língua ou por intérprete que levava com outra fala semelhante, com a qual os persuadia do grande amor que lhes tinha, e que este o obrigara a empreender aquela viagem com tanto trabalho que aqui lhes ia contando tudo o que na viagem lhe sucedera e concluia a sua resposta que o fim de todos êstes trabalhos não era outro que buscar a sua amizade e o seu bem, e defendê-los de seus inimigos mostrando-lhe grande sentimento dos males que lhe tinham contado, etc. (...) Tudo causava grande novidade naqueles gentios; o que lhe fazia maior admiração era o dizerem-lhe a jornada grande, que o padre tinha feito das suas terras deixando seus pais e parentes só por vir viver entre eles: a esta admiração se seguia outra maior de que o padre não tinha mulheres consigo nem queria usar delas e esta era a primeira coisa que o padre dizia aos índios que lhe dissessem por terem o costume bárbaro de oferecerem mulher ao hóspede que os visita em ordem a não lhe fazerem tal oferecimento....” (anônimo jesuíta, in Studart, 1903: 20-24, grifo meu)

O fato de enviar seus emissários antes de chegar à aldeia lembra o “batedor” do qual fala d’Abbeville e, também, a atitude costumeira dos *caraibas* em ocasião das grandes cerimônias “dos feiticeiros”, como as chamavam os jesuítas; cerimônias essas que, como vimos, coincidem surpreendentemente com a recepção dos padres nas aldeias, descrita por Figueira. Por outro lado, o fato de ter abandonado os pais e parentes poderia ser comparado ao “não ter nascido de pai e mãe” de d’Abbeville. Da mesma maneira, se a recusa das mulheres era um traço típico dos evangelizadores, ela era também – junto com a poligamia – uma característica dos grandes xamãs, que as fontes descrevem como “solitários” ou “polígamos”, de qualquer maneira marcados por uma relação “anômala” (excessiva ou ausente) com as mulheres.

Está claro, aqui e nos textos anteriores, que o método de catequese do padre Pinto se apropriou de inúmeros elementos característicos da atuação dos *caraibas*:

ILHA

da pregação em voz alta no terreiro às cerimônias nas aldeias, do anúncio de sua vinda antes de chegar nas aldeias à ambigüidade proposital em deixar crer de poder comandar a chuva.

D'Abbeville escreveu seu texto a partir da testemunha oral de Japi-açu, um chefe potiguara que ele entrevistou alguns anos mais tarde. Se a personagem é o padre Francisco Pinto, a narração revela muito das representações dos Potiguara, que contam a história como a de um grande *caraiíba*. Mais uma vez – desta vez do lado indígena – há uma sobreposição entre *caraiíba* e missionário, ou seja, há uma leitura da alteridade religiosa nos termos que o horizonte simbólico tradicional oferece: os do grande xamã.

A linguagem religiosa parece tornar-se, assim, o terreno de mediação onde cada cultura pode tentar ler a diversidade da outra e onde a alteridade pode encontrar seu sentido e, portanto, sua “tradução” em termos culturalmente compreensíveis. Apenas no interior desse campo semântico me parece possível colocar corretamente e, portanto, tentar interpretar, o problema histórico e cultural posto por essa “migração”. Seja ou não a “personagem” o jesuíta Francisco Pinto, permanece e se reforça a questão fundamental: porque os índios o acompanharam? Qual leitura e qual tradução foram feitas da personagem no interior de um sistema cultural já profundamente abalado pelas guerras, pelas fugas, pelas mortes e pela escravização? Ou também, quê sentido do mundo a personagem contribuiu a reconstruir, depois dessas quebras? Finalmente, quem era, para os que o seguiram, a personagem?

Até a própria morte do Padre Pinto, inúmeras vezes narrada nos textos hagiográficos jesuítas como o exemplo cristalino de martírio pela fé, desse outro ponto de vista assume características específicas, compreensíveis no interior da ritualidade tupi: o crânio esmagado, o roubo das vestimentas, até o sucessivo culto, relatado em outras fontes, aos ossos do padre, o grande senhor da chuva.

As diversas versões do episódio revelam um quadro de estratégias políticas e culturais de redefinição permanente de identidade pelos grupos indígenas, no interior de uma situação em rápida transformação: cristãos até o martírio ou “bárbaros” até o assassinato, fiéis aos jesuítas mas inimigos dos portugueses, inimigos e depois aliados dos franceses, conforme as necessidades, as escolhas estratégicas, as contingências históricas, as opções culturais.

Levando em conta os riscos inscritos no uso das fontes européias na reconstituição das culturas tupi do século XVII (mas até que ponto se pode definir *sic et simpliciter* “européia” a atuação de um padre Pinto, evangelizador jesuíta e *caraiíba?*), essas narrativas podem contribuir para o conhecimento da história indígena no período colonial. Entre as linhas das narrativas de d’Abbeville que transcreve Japi-açu, de Figueira que conta do padre Francisco Pinto, do próprio padre Pinto que fala nos Potiguara e nos Tapuya, aparecem leituras e versões de uma realidade complexa, contingente e não permanente: chefes indígenas como Japi-açu, obrigados a aceitar a realidade do cristianismo, jesuítas que se apropriam de algumas características dos feiticeiros, capuchinhos – além do mais, franceses, interessados em desmoralizar os jesuítas – além do mais, portugueses.

Tudo isso no pano de fundo do Maranhão do começo do século XVII, bem distante daquela incontaminada paisagem nativa que alguns textos etnológicos costumam transmitir. Aqui é desvendado um contexto de comércio e de guerra, de alianças e conflitos, onde se movem outros personagens e atores sociais: Tupinambá, mamelucos, aventureiros, franceses, mestiços, todos com seus interesses (cognitivos bem como políticos) nessa história: se pudéssemos ouvir suas vozes, eles teriam uma outra história ainda para contar.

Mas não é tudo: outras versões acrescentam-se às do século XVII. Serafim Leite nos devolve um aspecto, por assim dizer, “retrospectivo” daquele conflito ideológico entre franceses e portugueses, capuchinhos e jesuítas: está clara, em sua versão, a imagem bem pouco “edificante”, tanto do capuchinho d’Abbeville, incapaz de mostrar nos contos confusos a cristalina figura do mártir da serra, quanto dos franceses, claramente acusados de serem os assassinos do padre jesuíta.

Outra versão é a de Métraux, preocupado em mostrar as razões religiosas das migrações tupinambá, que deixa escondido o contexto histórico desse episódio e nos devolve apenas suas características “místicas”. Os etnólogos sucessivos, até os anos 80 e 90, apresentarão cada um sua versão, sem se preocupar mais com a fonte dos “dados” etnográficos.

Para concluir, seja ou não verdade que o personagem é o padre Francisco Pinto, estamos frente a uma série de olhares cruzados e de leituras diferenciadas de um mesmo fato histórico. Desse fato dificilmente poderemos recuperar a “verdade” histórica, mas o que importa – do ponto de vista antropológico – é

reconstituir esta trama tridimensional de significações em que colonos, jesuítas, indígenas e capuchinhos liam e tornavam familiares alteridades culturais, no teatro do Brasil colonial.

Bibliografia

Fontes manuscritas

PINTO, Francisco, S.J. *Carta ao P. Geral, 17 de janeiro de 1600*, (Arquívum Romanum Societatis Iesu: Brasília 3(1), 177-179v

Fontes impressas

D'ABBEVILLE Claude OFM – História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas. Tradução de Sérgio Millet São Paulo-Belo Horizonte, Edusp-Itatiaia, 1975 [1.a ed. 1945] (*Histoire de la Mission des Peres Capucins en l'Isle de Maragnon et terres circumvoisines*. Paris, Huby, 1614).

D'EVREUX, Yves OFM- *Viagem ao Norte do Brasil*. Tradução do Dr. Cesar Augusto Marques (1874) Rio de Janeiro, Livraria Leite Ribeiro, 1929 (*Voyage dans le nord du Brésil*, Paris, Franck, 1864.)

GÂNDAVO, Pero de Magalhães – *Tratado da terra do Brasil – História da província de Santa Cruz*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1980. (1º publicação do *Tratado*: 1826; 1º publ. da *História*: 1576)

Referências

CERTEAU, Michel de, *A escrita da história*. Rio de Janeiro, Forense Universitária [1ª ed. 1975], 1982.

CHARTIER, Roger, *A história cultural, entre práticas e representações*. Lisboa, Difel, 1990.

CLASTRES, Hélène, *Terra sem Mal: O profetismo tupi-guarani*. São Paulo, Brasiliense (1ª ed. Paris, 1975), 1978.

CLASTRES, Pierre, *A sociedade contra o estado*. Rio de Janeiro, Livraria F. Alves (1ª ed. Paris, 1974), 1978.

FERNANDES, Florestan, *Organização social dos tupinambá*. São Paulo, DIFEL (1ª ed. 1949), 1963.

- FERNANDES, Florestan, *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora - EDUSP (1ª ed. 1952), 1970.
- FERNANDES, Florestan, "Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas" in *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis, Vozes. (1ª ed. 1949), 1975.
- FLEISCHMANN, U. – ASSUNÇÃO, M. R. – ZIEBELL-WENDT, Z., "Os Tupinambá: realidade e ficção nos relatos quinhentistas" *Revista Brasileira de História*, São Paulo, Anpuh-Marco Zero, Vol. 11, n. 21, pp. 125-145, 1991.
- GINZBURG, Carlo, *Il formaggio e i vermi – il cosmo di un mugnaio del Cinquecento*. Torino, Einaudi, 1979.
- GIUCCI, Guillermo, "A visão inaugural do Brasil: a Terra de Vera Cruz". *Revista Brasileira de História*, São Paulo, Anpuh-Marco Zero, Vol. 11, n. 21, pp. 45-75, 1991.
- GIUCCI, Guillermo, *Viajantes do Maravilhoso. O Novo Mundo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de, *Visão do Paraíso*. São Paulo, Brasiliense (1ª ed. 1959), 1994.
- LEITE, Serafim, S. J., *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol. V. Lisboa, Livraria Portugália - Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1945.
- LEITE, Serafim, S. J., *Luis Figueira. A sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa, Agência geral das colônias, 1940.
- MAZZOLENI, Gilberto, *O Planeta cultural. Para uma antropologia histórica*. São Paulo, Edusp, 1992 (Ed Ital., Roma, 1986), 1992.
- SOUZA, Laura Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz – Feitiçaria e Religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- MÉTRAUX, Alfred, *Migrations historiques des tupi-guarani*. Paris, Librairie Orientale et Américaine, 1927.
- MÉTRAUX, Alfred, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*. Paris, 1928
- MÉTRAUX, Alfred, *A religião dos tupinambás*. São Paulo, Companhia Editora Nacional (1ª ed. Paris, 1928; 1ª ed. bras. São Paulo, 1950), 1979.
- MÉTRAUX, Alfred, *Religions et magies indiennes dm Amérique du Sud*. Paris, Gallimard, 1967.
- NIMUENDAJÚ, Curt, 1914 "Die sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani", *Zeitschrift für*

- Ethnologie*, 46, pp. 287-399). Ed. bras.: *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocuva-guarani*. (Introd. de E. Viveiros de Castro) São Paulo, Hucitec, 1987.
- O'GORMAN, Edmundo, *A invenção da América*. São Paulo. Ed. Unesp (1.a Ed. Buenos Aires, 1958), 1992.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de, *O messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo, Alfa-Omega (1ª ed. 1965), 1977.
- PERRONE-MOYSÉS, Leyla, "Alegres trópicos: Gonneville, Thevet e Léry". *Revista USP*, n. 30, pp. 84-93, 1996.
- PRADO, J. F. de Almeida, *Pernambuco e as capitania do Norte do Brasil*. São Paulo. Cia Editora Nacional (Brasília, V. 175), 1941.
- RAMINELLI, Ronald, *Imagens da colonização. A representação do Índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro, Zahar – São Paulo, Edusp-Fapesp, 1996.
- ROSALDO, Renato, "From the door of his tent: the fieldwork and the Inquisitor" in Clifford, J.- Marcus, G. *Writing culture: the politics and politics of ethnography*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1986.
- SCHADEN, Egon, *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo, EPU-EDUSP (1ª ed. 1962), 1974.
- SCHADEN, Egon, *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo (1ª ed. 1959), 1989.
- STUDART FILHO, Carlos (ed), *Três documentos do Ceará colonial*. Fortaleza, Departamento de imprensa oficial, 1967.
- STUDART, Guilherme, *Comemorando o tricentenário do Ceará: Francisco Pinto e Luis Figueira. O mais antigo documento existente sobre a história do Ceará*, Fortaleza, s. ed., 1903.
- TODOROV, Tzvetan, *A conquista da América. A questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes (1.a Ed. Paris, 1982), 1983.

Notas

* Agradeço a Suely Kofes e John Monteiro pela leitura do texto e pelas valiosas sugestões. A pesquisa de arquivo foi realizada com o apoio financeiro da Fapesp.

1) Realizei essa leitura em outro trabalho: "O mito do Mito da Terra sem Mal: a literatura 'clássica' sobre o profetismo tupi-guarani", *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, no prelo.

2) Há algumas exceções que nos oferecem interessantes ocasiões de reflexão: Giucci (1992: 213ss) a respeito da diferença entre franceses e portugueses no litoral brasileiro de século XVI; Raminelli (1996:49-50) sobre a oposição católicos-protestantes no quadro do reflexo colonial das guerras de religião; Fleischmann, Assunção e Ziebel-Wendt (1991) sobre o diferente êxito editorial de autores como Staden, Thevet, Léry e Soares de Souza.

3) Tocüart no texto francês.

4) Vale lembrar, também, que o longo discurso de Japi-açu relatado por d'Abbeville, apresenta uma realidade já profundamente marcada pela situação colonial. E essa marca é tanto material quanto simbólica, tanto que a presença e a superioridade técnica dos franceses estão "fundadas" num mito de origem, em que os franceses escolhem uma espada de ferro, enquanto os indígenas preferem a de madeira. (*Ibid.* : 60)

5) Base documental desta comparação, além do texto de d'Abbeville, são as seguintes obras:

– *A Relação da missão do Maranhão* de Luis Figueira ao Padre Geral Claudio Aquaviva, de 26 de março de 1608. Esse documento, conservado hoje no *Arquívum Romanum Societatis Iesu (ARSI)*, o Arquivo Romano da Companhia de Jesus, foi publicado uma primeira vez pelo Barão de Studart, na Revista do Instituto do Ceará comemorativa do tricentenário da vinda dos Portugueses ao Ceará (1903), depois por Serafim Leite (1940) e finalmente por Carlos Studart filho (1967);

– A Carta do P. Francisco Pinto ao P. Geral, datada de 17 de janeiro de 1600, manuscrito conservado também no *ARSI*, inédito, fora alguns trechos traduzidos e publicados por S. Leite (Leite, 1945: 504-506);

– *As Instruções para os missionários*, de jesuíta anônimo, transcritas em Studart (1903: 20 ss.) e Prado (1941: 295ss.).

6) Há também uma vasta iconografia relativa ao martírio do padre (cf. Raminelli, 1996: 73ss)

7) Trata-se do jesuíta Antonio de Gouveia, o aventureiro conhecido como o "padre de Ouro".

8) O barão de Studart deixou, em sua transcrição, a grafia original da Relação de Figueira, conservada no Arquivo Romano da Companhia de Jesus (Bras. 8,I, ff.85-92). Para facilitar a leitura, utilizo aqui a grafia atualizada, deixando apenas a pontuação original.

9) Cf. principalmente: Azpilcueta Navarro e Nóbrega *in* Leite, 1954: 150 e 246; d'Evreux, 1929:297; Thevet, 1953[1575]: 76-77; Staden, 1968 [1557]: 255-256; Léry, 1980 [1578]: 209-210.

10) Neste caso também, atualizo a grafia da carta (Brasilia 3,I, ff. 177-179v).

ILHA

11) Serafim Leite, a partir das informações de Studart, assim comenta o episódio: “Nestas práticas [as de ficar conversando com o padre], uso geral dos índios, antigos e modernos, sucedeu um facto que foi talvez a primeira origem do nome de Amanaiara, senhor da chuva com que o P. Francisco Pinto ficou a ser conhecido nos sertões do Nordeste”. (Leite, 1945:505)

12) A realização desses “descimentos” pelo padre Pinto é confirmada também em outra carta do padre, datada de 1599, citada por sua vez em uma carta de Pero Rodrigues, de 17 de dezembro de 1599 (Bras, 15, ff. 475-478).