

Pompa, Cristina. *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Edusc Bauru, 2003 444 pags.

Oscar Calavia Sáez

Departamento de Antropologia da
Universidade Federal de Santa Catarina

Os Tupí da costa brasileira, os canibais de Léry e Staden, deram lugar na Europa a duas imagens fortes. Uma, a do homem natural que parte de Montaigne e chega até a revolução francesa. Outra, mais específica, a desse proto-anarquista proposto por Pierre e Hélène Clastres, que exorciza a aparição do Estado dissolvendo, mediante a profecia e a migração, qualquer aurora do poder político. No Brasil, ao longo de um século de escambo, conquista, aliança, mestiçagem, matanças e doutrinação, os Tupi se transformaram nos *índios vulgares*, falantes da *língua geral* e elemento chave do conglomerado étnico e do imaginário nacional. Deles procede um termo, *Tapuia* (gente de língua travada, isto é, exatamente, “bárbaros”) usado para designar a outros índios encontrados nos sertões do interior do nordeste, quando a colonização portuguesa foi se infiltrando desde o litoral, e que, vítimas de uma conquista persistente e obscura, sem Léry ou Staden que divulgassem suas singularidades foram sendo, segundo a cômoda opinião da maior parte dos historiadores, aniquilados sem deixar rastro ao longo do século XVII.

As missões são um agente de primeira linha desses processos, e também sua principal testemunha. Os jesuítas, mas também, muito mais do que é de praxe admitir, os capuchinhos, nos proporcionam uma série documental notavelmente rica e contínua sobre a conquista dos corpos e em particular, das almas dos nativos. Sua leitura tem sido em geral enviesada por uma busca ingênua de dados brutos sobre a condição indígena primogênia; ou por uma fácil desilusão que, pelo contrário, não vê nela mais que um reflexo do imaginário ocidental e

cristão transportado às Índias. O livro de Cristina Pompa –resultante de uma tese premiada pela ANPOCS - supera esse falso dilema.

Em primeiro lugar, porque demonstra uma nova atitude perante a documentação: em lugar do pessimismo consagrado acerca da falta ou da fragmentariedade das informações, em lugar da confiança de rotina nas sùmulas ou nas traduções publicadas, a consulta direta dos acervos documentais. Esta pesquisa na raiz, mas atenta às interpretações posteriores, revela, com, elisões ou censuras dos editores, e se preocupa muito mais pelo que os atores dizem que pelo que deixaram de dizer. Descobre também alguns tesouros, como a relação do capuchinho Bernard de Nantes, inédita e estudada aqui pela primeira vez. Em segundo lugar, e sobretudo, porque deixa a preocupação com as distorções produzidas pelo olhar europeu em favor do conceito muito mais positivo de *tradução*. Na missão não há muito lugar para a autenticidade indígena ou cristã. Índios e missionários dizem, muito mais que a sua verdade, o que pensam que o outro deseja ouvir ou é capaz de entender, e é com esse cálculo que se faz essa história. O relato passa a ser pleno e coerente quando se atende ao presente que ele descreve e não a esses estilhaços que o pesquisador escolhe para representar uma condição anterior: o passado não é o único tempo legitimamente indígena.

Esse programa de pesquisa se realiza em frentes muito diversas. Um capítulo importante se reserva à Companhia de Jesus, modelo de referência do conjunto da empresa missionária no Brasil, e especialmente ao denso sistema de circulação de informações que ela organiza; se detém no contraste entre a epistolografia pública e secreta da Companhia –dois registros às vezes difíceis de diferenciar-, e na tensão entre políticas missionárias diversas, essencialmente entre as alternativas de atrair os índios aos povoamentos coloniais ou estabelecer missões no seu próprio território. Também estuda –focando a acepção mais literal do conceito central do livro-, as opções de tradução às línguas indígenas dos termos do cristianismo, um problema que atravessa todas as experiências missionárias, e que como bem demonstra a autora, resolve-se em geral pela marginalização do mito, ou do dogma, e a ênfase correlativa no ritual.

Um bom exemplo de tradução, desta vez *lato sensu*, é o que se oferece no capítulo dedicado ao profetismo tupi-guarani. A autora recapitula as críticas que há muitos anos vêm se fazendo a esse objeto antropológico –ou esse *cadavre exquis*-, inaugurado por Alfred Métraux e desenvolvido por uma plêiade de autores mais ou menos conhecidos. E, como em seu dia Lévi-Strauss com o totemismo, lhe dá um novo sentido ao traçar a sua história. Misturando dados de espaços e tempos diferentes –Tupi e Guarani do século XVII e do século XX- a antropologia acabou por definir, nem mais nem menos como fizeram outrora os missionários, um complexo religioso “indígena” a um tempo exótico e cheio de sentido. Caberia ainda dizer –embora isso fique fora dos limites temporais e geográficos do livro - que, como outros cadáveres antropológicos, a busca da Terra sem Males goza de excelente saúde, convertida, com o concurso de novas gerações de missionários, em lema supra-étnico dos movimentos sociais sul-americanos. Mas o trabalho de Cristina Pompa quer se livrar dele para entender melhor o que aconteceu num passado concreto. Dá o melhor exemplo na sua revisão da aventura do jesuíta Francisco Pinto, uma das peças claves no *collage* do profetismo. O estranho episódio da Serra de Ibiapaba se esclarece quando se dá atenção ao coro polifônico –jesuítas e capuchinhos, portugueses e franceses, brancos e índios- que nos descreve aquele movimento indígena encabeçado por um missionário, ou por um grande feiticeiro, ou por um grande farsante. “Polifonia”, aqui, deixa de ser essa peça retórica popularizada pela antropologia pós-moderna para servir de base a uma descrição complexa do que na prática podia ser o profetismo tupi: não um imperativo cultural geral –herança pré-colombiana ou produto da aculturação- que leva a uma migração ou a um desterro constantes e mais ou menos cegos, mas um leque de elaborações muito diversas desses fatos e personagens que se tem à mão. Sobretudo, essa tradução de urgência que leva os índios a denominar “caraíbas” aos sacerdotes brancos enquanto estes chamavam “santidades” àqueles agentes que pareciam personificar uma religião indígena. Uma necessidade simétrica de identificar no outro figuras ou gestos que sirvam de referência para a aproximação ou a hostilidade.

O capítulo dedicado à missão entre os Tapuia é o que reserva as maiores novidades. Como introdução a autora revisa as fontes –é muito escassa a literatura que tem tirado proveito delas- que narram a lenta ocupação dos sertões. Além das expedições de captura e extermínio contra os Tapuia, encontramos alianças com eles –a mais notável a dos holandeses calvinistas, que serviu para outorgar aos bárbaros o estigma paradoxal de hereges- ou, até, tratados com seus “reis”, e o papel importante embora obscuro que lhes cabe na cultura pecuarista que acabou por se instalar em suas terras.

Passando ao tema central do livro, as fontes missionárias são o suficientemente ricas como para que, a pesar de sua insistência em entender os Tapuia através de um filtro tupi, nos deixem uma imagem viva da “religião” tapuia, sugerindo inclusive um modelo diferente de tradução da mensagem cristã. Pode sintetizá-lo um detalhe expressivo, o desses Kariri que, forçados a abandonar seus rituais, pelo menos esses que os jesuítas não chegam a aceitar como *ludi* –cultura popular e não religião- lhes dão continuidade levantando, longe do espaço controlado pelos missionários romanos, uma aldeia cerimonial à qual dão o nome de... *Roma*. Aquelas ambíguas “santidades” dos Tupi, integradas séculos mais tarde no profetismo de Métraux e seguidores, não mais aparecem entre os Tapuia, substituídas por outro modo de usar os espelhos. A grandes traços, a autora sugere alguns vínculos entre essas correspondências e as formas posteriores do catolicismo popular do Nordeste, com seu culto dos santos e sua ênfase penitencial.

É interessante sublinhar que o fio que une temas tão diversos, e contribuições tão ricas à história do processo colonial, seja um fio antropológico: o da positividade da tradução. Se a tradução fosse transparente como desejariam os tradutores, se reduziria a um jogo de soma zero. A traição que sempre descobrimos nela a converte, pelo contrário, numa operação substantiva, o núcleo mesmo desse encontro com o outro que a antropologia se obstina em designar como sua razão de ser.