

THIAGO LEANDRO VIEIRA CAVALCANTE

**APROPRIAÇÕES E RESIGNIFICAÇÕES DO MITO DE SÃO TOMÉ
NA AMÉRICA: A INCLUSÃO DO ÍNDIO NA COSMOLOGIA
CRISTÃ**

THIAGO LEANDRO VIEIRA CAVALCANTE

**APROPRIAÇÕES E RESIGNIFICAÇÕES DO MITO DE SÃO TOMÉ
NA AMÉRICA: A INCLUSÃO DO ÍNDIO NA COSMOLOGIA
CRISTÃ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados, para a obtenção do título de mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira.

Dourados - 2008

THIAGO LEANDRO VIEIRA CAVALCANTE

**APROPRIAÇÕES E RESIGNIFICAÇÕES DO MITO DE SÃO TOMÉ
NA AMÉRICA: A INCLUSÃO DO ÍNDIO NA COSMOLOGIA
CRISTÃ**

COMISSÃO JULGADORA

DISSERTAÇÃO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

Presidente e orientador _____

2º Examinador _____

3º Examinador _____

Dourados, _____ de _____ de _____.

DADOS CURRICULARES

THIAGO LEANDRO VIEIRA CAVALCANTE

NASCIMENTO: 24/02/1983 Apucarana-PR

FILIAÇÃO: Gideão Tavares Cavalcante

Valdineide Maria Vieira Cavalcante

2001-2004: Curso de graduação (licenciatura e bacharelado) em História
– Universidade Estadual de Londrina – UEL.

2005-2006: Curso de pós-graduação em nível de especialização em
História Social e Ensino de História – Universidade Estadual de Londrina
– UEL.

2006-2008: Curso de pós-graduação em nível de mestrado em História –
Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD.

RESUMO

Desde o início da conquista e colonização da América foi textualmente registrado o mito de que o apóstolo Tomé, ainda no período apostólico, teria sido enviado para tal continente com o objetivo de pregar o evangelho aos indígenas. Ao que tudo indica o mito surgiu da junção entre um mito cristão e um mito indígena. Ao longo dos séculos XVI e XVII, com a chegada dos jesuítas esse mito sofreu novas apropriações e resignificações. Este trabalho objetiva analisar as apropriações e resignificações que foram cunhadas com a intenção de responder aos problemas específicos de cada momento histórico. Os caminhos dessa pesquisa se deram por meio de análise documental e da aplicação do método etnohistórico por meio do qual utilizei fontes etnológicas e materiais. Desse modo, pôde-se constatar que houve essencialmente dois momentos distintos nesse processo. Um primeiro que se desenvolveu no século XVI, por meio do qual a suposta presença do santo foi instrumentalizada para incluir o índio na lógica da cosmologia cristã. Em um segundo momento, no século XVII, o mito foi utilizado como instrumento de auto-afirmação jesuítica, por meio da qual os missionários assumiram a identidade de sucessores do apóstolo. Apesar da análise principal ter privilegiado o recorte temporal ora apresentado, constatou-se que o processo de resignificação nunca foi totalmente interrompido atingindo até a atualidade.

Palavras-chave: Sumé – São Tomé – Índios – Jesuítas – Mito.

ABSTRACT

Since the beginning of the conquest and America colonization written that Thomas, during the apostolic period, would have been sent to that continent to preach the gospel to the Indians. Everything indicates that the myth appeared by the joint between a Christian and a native myth. During the XVI and XVII centuries with the arrival of the Jesuits this myth suffered new appropriations and resignifications. The aim of this paper is to analyze the appropriations, resignifications and answer the specific problems of each historical moment. The ways that this research happened was by documentary analysis and the application of the ethnohistorical method in which I used material and ethnological source. Thus, it was possible noticed that there were essentially two different moments on this process. The first was developed in the XVI century, in which the supposed presence of the saint was used to include the Indians in to the cosmological Christian logical. At a second moment, in XVIII century, the myth was used like an instrument of Jesuitical self-assertion, in which the missionaries became the successors' identity of the apostle. Although the main analysis had privileged the time presented, it was noticed that the process of resignification was not totally interrupted so far.

Keywords: Sumé, Saint Thomas, Indians, Jesuits, Myth.

*Aos meus pais, Gideão e Valdineide, e a minha tia “Neta”
por terem me ensinado os fundamentos da vida...*

*A minha esposa Aline, por seu amor e por ter sido meu apoio
e refúgio durante esta jornada.*

AGRADECIMENTOS

A produção científica na pós-graduação tem caráter monográfico, mas apesar de toda a responsabilidade ser do autor o conhecimento sempre é uma construção coletiva, por isso obrigo-me a agradecer a algumas pessoas que foram importantes nesse processo.

Agradeço aos colegas de mestrado com os quais compartilhei muitas angústias, alegrias e vitórias, especialmente a Adilso de Campos Garcia, Leandro Baller e Márcia Bortoli Uliana.

Agradeço aos professores Eudes Fernando Leite, Cláudio Vasconcelos, Graciela Chamorro, Levi Marques Pereira, João Carlos de Souza, Osvaldo Zorzato, Paulo Roberto Cimó Queiroz e Protásio Paulo Langer, que contribuíram com este trabalho, não apenas por meio das disciplinas ministradas, mas também pelas importantes conversas informais.

Agradeço aos professores Levi Marques Pereira e Graciela Chamorro pelas contribuições apresentadas durante a banca de qualificação.

Agradeço a Adelina Pusineri e Pedro Ignacio Schimitz que gentilmente me receberam e colocaram a minha disposição as bibliotecas de suas valorosas instituições, respectivamente *Museo Etnográfico “Andrés Barbero”* em Assunção – Paraguai e *Instituto Anchietano de Pesquisas* em São Leopoldo – RS.

Agradeço a Igor Chimyz, Ana Cléia Barradas Correia, Laura Nogueira Oliveira e Oséias de Oliveira pelo gentil envio de materiais e disponibilização de imagens.

Agradeço aos funcionários da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro que atenderam com qualidade e agilidade as minhas solicitações.

Agradeço aos servidores administrativos da UFGD, que me ajudaram em várias situações.

Agradeço ao professor Jorge Eremites de Oliveira, pela orientação segura, confiança e amizade.

Agradeço a todos os meus familiares e amigos pelo apoio e pela compreensão diante da minha constante ausência.

Agradeço a minha esposa Aline e minha sogra Zenaide, pelas insistentes leituras que realizaram em meu texto.

Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento parcial dessa pesquisa.

... ao ofício do historiador... não lhe permite erigir altares para o passado... umas das missões do historiador, desde que se interesse nas coisas do seu tempo, mas em caso contrario pode-se ainda chamar historiador? Consiste em procurar afugentar do presente os demônios da história. Quer isto dizer, em outras palavras, que a lúcida inteligência das coisas idas que não podemos voltar atrás e nem há como pretender ir buscar no passado o bom remédio para as misérias que corre...

Sergio Buarque de Holanda – Visão do Paraíso

SUMÁRIO

Resumo.....	05
Abstract.....	06
Lista de figuras.....	12
Lista de Abreviaturas.....	13
Introdução.....	14
I – O SÃO TOMÉ AMERICANO.....	23
1.1 Por que São Tomé? Precedentes.....	26
1.2 A difusão do mito pela América.....	29
1.3 O mestre de conhecimentos úteis: a mandioca como dádiva apostólica.....	31
1.4 O pregador do deus único.....	33
1.5 O apóstolo taumaturgo.....	36
1.6 São Tomé no Peru e a cruz de Carabuco.....	38
1.7 Metamorfose mítica e o temperamento do apóstolo.....	40
1.8 O Sumé de Varnhagen e a política de integração dos índios.....	42
II – NAS PEGADAS DO APÓSTOLO: SÃO TOMÉ E A CULTURA MATERIAL.....	49
2.1 Sobre a <i>Arte Rupestre</i> no Brasil.....	50
2.2 A tradição Itacoatiara.....	57
2.3 As pegadas do Santo.....	60
2.4 Permanências contemporâneas.....	66
2.5 Templos Amazônicos: provas da missão de São Tomé.....	77
2.6 Os caminhos do apóstolo: São Tomé engenheiro e as hipóteses levantadas.....	80
2.7 O Peabiru na geopolítica platina.....	91
2.8 O Peabiru e o Turismo	92
III – “UMA NOVA HUMANIDADE”: A INCLUSÃO DO “OUTRO” NA COSMOLOGIA CRISTÃ.....	98
3.1 O conceitual mitológico	98
3.2 Sumé: mito indígena?.....	100
3.3 A espiritualidade medieval-renascentista como inspiradora de relações de “circulação cultural”	117

3.4 A inclusão do índio na cosmologia judaico-cristã.....	121
3.5 A inclusão do índio na economia da salvação cristã.....	143
IV – “SUCESSORES DE SÃO TOMÉ”: APROPRIAÇÕES JESUÍTICAS NO ANTIGO GUAIRÁ.....	151
4.1 O Guairá.....	151
4.2 O Guairá Missioneiro.....	153
4.3 Padre Antônio Ruiz de Montoya e sua <i>Conquista Espiritual</i>	158
4.3.1 Contexto da produção da <i>Conquista Espiritual</i> e seu caráter ufânico.....	162
4.4 Jesuítas, sucessores de São Tomé.....	170
4.5 Os paradigmas dos mitos de retorno.....	183
CONCLUSÃO.....	192
Referências	196
Anexo I.....	205

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 - Pedra do Ingá – PB.....	59
Figura 02 - Altar de São Tomé, Salvador – BA. Foto de Ana Clélia Barradas Correia.....	71
Figura 03 - “Cruz tosca” que indica o local do Pé de Deus.....	74
Figura 04 - Em detalhe a “Pegada de Deus” - Riacho Pouca Vergonha, Oeiras – PI.....	75
Figura 05 - A Pegada do Diabo – Riacho Pouca Vergonha, Oeiras PI	76
Figura 06 - Caminho do Peabiru.....	83
Figura 07 - Região do antigo Guairá.....	152

LISTAS DE ABREVIATURAS

UEL – Universidade Estadual de Londrina

UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados

UFPR – Universidade Federal do Paraná

IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

IHGSP – Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo

INTRODUÇÃO

Foi em 2004 que me deparei pela primeira vez com o mito de São Tomé na América ainda estava por concluir meu curso de graduação em História na Universidade Estadual de Londrina (UEL). Naquela ocasião buscava um tema sobre o qual pudesse desenvolver minha monografia de conclusão de curso, então me deparei com a obra *Conquista Espiritual* do padre jesuíta Antonio Ruiz de Montoya. Aquela obra relacionava o suposto mito indígena do *Pay¹ Sumé* ao apóstolo cristão *Tomé*, produzindo assim um novo mito americano. A partir de então resolvi me debruçar sobre o tema, sendo que no curso de mestrado acabei por continuar a pesquisa iniciada na graduação.

Daquela época para cá o escopo documental dessa pesquisa ampliou-se significativamente, fazendo-me perceber muitas situações que não apareciam em meus primeiros trabalhos e interpretações sobre o tema. Inicialmente imaginei que o mito se restringisse ao Paraguai colonial, mas com o avanço da pesquisa pude perceber que bem antes de ter aparecido como destaque na colônia espanhola, já era famoso no Brasil. Encontrei ainda referências sobre o mito até mesmo nos relatos de Diego de Durán, cronista da conquista espanhola sobre os astecas. A disseminação do mito não ficou, portanto, restrita à porção meridional do continente americano apesar dessa constatação, é inquestionável que tenha sido nela que o mito sofreu o maior número de apropriações e resignificações, é por isso que a ênfase nesse trabalho repousa sobre tal recorte geográfico.

O recorte temporal do trabalho ora apresentado privilegia as apropriações e resignificações do mito realizadas nos séculos XVI e XVII. Esse recorte foi escolhido porque foi nesse período que, primeiramente os jesuítas do Brasil e em um segundo momento os dos do Paraguai, utilizaram-se largamente do mito para dar sentido à várias realidades por eles vivenciadas e, principalmente, para dar respostas às várias angústias específicas daquele momento. Todavia, apesar das apropriações serem mais intensas no período em que focalizo esta análise, elas não desapareceram nos séculos seguintes. No

¹ Segundo Nimuendaju, no Brasil é comum chamar os xamãs indígenas de *paié*, termo emprestado da língua geral. Em Montoya *paié* também significa xamã. Os grandes *paié* (xamãs) recebem o título honorífico de *Pai* (NIMUENDAJU, 1978, p.92-93).

século XVIII elas foram reproduzidas nas crônicas e obras históricas que pretendiam relatar o passado missional. No Brasil do século XIX o mito voltou a aparecer, naquele momento, como peça de argumentação em favor da violência como meio de obrigar os índios à *civilização*. Em termos religiosos, não obstante, o mito continua ainda na atualidade a despertar focos devocionais continente afora. Embora todas essas questões sejam citadas ao longo desse trabalho, nesse momento, não seria possível tratar todas elas de maneira aprofundada.

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

Acredito que esta pesquisa possa ser incluída no conjunto dos trabalhos que tratam dos chamados *encontros* ou *contatos*. Assim objetivei compreender como o mito de São Tomé foi utilizado pelos europeus para a reformulação de sua própria cosmologia, de modo que os habitantes do *Novo Mundo* fossem nela incluídos. Apesar de ter sido necessário caminhar em uma linha de análise que mereceu os maiores esforços interpretativos, algumas outras possibilidades de abordagens não foram totalmente desprezadas. Procurei reservar um espaço para várias delas. Sem perder de vista meu objetivo principal, procurei construir um texto com a intenção de demonstrar as várias possibilidades interpretativas possíveis a respeito desse mito ao longo do tempo. Não obstante, o texto apresenta algumas das relações do mito com a cultura material e com cultos atuais, bem como sua ligação com o projeto de construção da identidade nacional cunhado pelos intelectuais do IHGB no século XIX.

Outro ponto no qual me ateno, é na possibilidade de que os índios tenham recebido os jesuítas como sucessores de seu herói mítico *Sumé*, que associado a *São Tomé*, supostamente teria previsto a vinda de seus sucessores aos quais os jesuítas se identificaram. Nessa questão, inseri o debate desenvolvido em torno do conceito de *racionalidade prática*, cujos partidários defendem um caminho oposto às análises que propõem que os nativos de várias partes do mundo tenham *confundido* os conquistadores com seus deuses ou quaisquer outros seres divinos ou espirituais. Para os opositores da idéia de que essas *confusões* favoreceram aos conquistadores em suas empresas, afirmar que os índios os receberam como seus deuses, seria praticamente o mesmo que lhes negar

uma racionalidade. Por outro lado, há aqueles que defendem que fazia parte da racionalidade nativa (ou ao menos de alguns nativos) receber os europeus como seus mitos, visto que coincidentemente os conquistadores teriam aparecido em momento oportuno, no qual foram interpretados pela racionalidade *mitoprática* dos nativos. O debate é rico e longo e serve de alerta para que tais questões não sejam tratadas com explicações simplistas.

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

Na perspectiva dos cronistas, os índios entram nessa história como aqueles que tinham recebido a visita do apóstolo Tomé, a quem chamavam comumente de *Sumé*, ou por alguma das outras variações fonéticas existentes. Nesse trabalho procuro demonstrar que seria realmente possível a existência de um mito indígena ao qual os europeus trataram de associar o mito de São Tomé oriental, produzindo assim um novo mito com características próprias para o contexto americano.

A propósito de esclarecimentos, cabe-me destacar que devido à opção que fiz de tratar o mito sob uma perspectiva que incluísse toda a América, de maneira especial a sua porção meridional, não foi possível aqui fixar a análise nas relações entre missionários

e algum grupo étnico determinado. Devido a isso, ao longo do texto haverá várias referências generalizadoras aos *índios*, aos *Guarani*, aos *Tupi* ou *Tupinambá*. Sei perfeitamente que o termo *índio* é uma categoria genérica, de atribuição externa e que dependendo da maneira com que for utilizado, em termos analíticos, pode não ter significado algum. Todavia, em muitos momentos optei por utilizar esse termo, pois o foco da pesquisa está mais direcionado a compreender como as situações de contato possibilitaram, e de certa forma exigiram, as resignificações míticas operadas pelos europeus. Nesse sentido, as resignificações e apropriações que foram produzidas por eles preocupavam-se em colocar o *mundo de volta aos eixos* incluindo de modo genérico todos os *índios* (sem distinção) na cosmologia cristã.

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

Seguindo a perspectiva de Fredrik Barth sabe-se que os grupos étnicos estão predominantemente mais ligados por relações sociais do que por uniformidades culturais. Sendo assim, as unidades culturais, apesar de não perderem seu relevante papel na manutenção das identidades étnicas, são vistas, principalmente, como consequência delas e não condição para a existência dessas identidades. Embora as fronteiras étnicas sejam determinadas pela permanência ou pelo rompimento de específicos valores culturais, são apenas os membros do grupo étnico quem por meio de sua lógica interna *decidem* quais são esses elementos que circunscrevem a fronteira. Logicamente que esses elementos variam de acordo com inúmeras circunstâncias. A utilização de uma língua comum como a *Guarani*, bem como a partilha de valores culturais comuns, não são suficientes para a determinação de identidades étnicas (BARTH, 2000).

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

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

As generalizações em relação aos *Guarani* acabaram por produzir um verdadeiro *Frankenstein*, fazendo com que algumas explicações históricas, etnológicas e arqueológicas tenham ficado muito afastadas de uma pretensa realidade. Essa generalização, já superada pela maioria dos círculos acadêmicos é oriunda da antiga correlação entre *raças – línguas – culturas*. Na Arqueologia essa discussão foi recentemente acesa por pesquisadores preocupados com os rumos da chamada *Arqueologia Guarani*. Nela os vestígios cerâmicos pré-históricos foram associados por analogias diretas

aos *Guarani* modernos, pressupondo uma uniforme e perene continuidade cultural e identitária (EREMITES DE OLIVEIRA, 2006b, FUNARI, 1999, SOARES, 2003, SCHIAVETTO, 2003). Isso provocou, como demonstrou Jorge Eremites de Oliveira, não apenas dificuldades interpretativas, mas até mesmo implicações práticas relacionadas à titulação de terras tradicionais. Isso porque determinados pesquisadores equivocadamente associaram a ocupação tradicional da terra Guarani à existência de cerâmica Tupiguarani no local, quando essa não foi encontrada, a terra foi julgada como não sendo de ocupação tradicional (EREMITES DE OLIVEIRA, 2006b). Logicamente que essa questão envolve uma outra discussão, da qual não será possível tratar nesse trabalho, sobre os critérios jurídicos e antropológicos de determinação de terra tradicionais e também a questão da dinamicidade cultural.

Apesar das dificuldades existentes com as fontes coloniais é possível realizar trabalhos que, mesmo apresentando limitações, conseguem promover uma análise etnohistórica na qual sejam diferenciadas as diversas *etnias Guarani* (SOARES, 2003). Apesar dessas reflexões, quero deixar claro que não estou afirmando que todos os trabalhos que tratam do *Guarani* de forma geral sejam problemáticos penso que essa questão se torna mais ou menos problemática dependo da abordagem que é proposta. É sobretudo problemática quando o termo *Guarani* é utilizado como identificador étnico. Por isso, esclareço que no presente trabalho utilizo o termo *Guarani* indiscriminadamente, pois foi assim que a maioria das fontes os apresentaram. Diante disso, e dos objetivos de meu trabalho que pretende compreender as apropriações e ressignificações do mito de São Tomé produzidas pelos europeus como fruto das tensões cosmológicas que surgiram com os contatos, seria desnecessária uma discussão perspicaz sobre os grupos étnicos indígenas envolvidos na trama nos séculos iniciais da conquista. Já que essa discussão é momentaneamente desnecessária quando utilizo o termo *Guarani* ou outras nomenclaturas indígenas, não o faço com o intuito de determinar identidade étnica, qualquer que seja. O termo é utilizado para retratar a maneira com a qual os europeus viam os índios, o que está em análise é justamente o pensamento europeu a cerca de alguns aspectos problemáticos que surgiram com a conquista da América. Penso que os termos *Guarani e Tupinambá* também refletem uma relativa unidade cultural e lingüística, o que não produz necessariamente nenhuma unidade étnica. Assim nesse trabalho os termos *índio, Guarani, Tupinambá*, e mesmo outros que possam aparecer ao longo do texto, não correspondem à identificação étnica, pois optei por deixar essa discussão de fora da presente análise. Aqui

esses termos estão mais relacionados às formas com as quais os conquistadores e posteriormente antropólogos, denominaram os índios do que a qualquer outra coisa.

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

Para a redação do trabalho optei por preservar a grafia original encontrada nas fontes, tanto para a língua portuguesa quanto para a espanhola e guarani. O trabalho foi dividido em quatro capítulos. O primeiro, intitulado *O São Tomé americano*, foi escrito com a intenção de apresentar a temática aos leitores. Nele trato principalmente das características do mito e das formas com que os cronistas o apresentaram em sua suposta relação com as populações indígenas da região platina. Também são discutidos os precedentes do mito, especialmente a sua versão oriental e a sua difusão pela América. Outro tema para o qual reservei um espaço nesse capítulo foi a apropriação e resignificação do mito promovida por Francisco Adolfo Varnhagen como parte de sua estratégia de defesa da integração violenta dos índios ao Estado Nacional Brasileiro, fato que demonstra a permanência dos processos resignificadores para além do século XVII.

O segundo capítulo, que recebeu o título *Nas pegadas do apóstolo: São Tomé e a Cultura Material*, foi o espaço reservado para as discussões a respeito das ligações entre o mito e os diversos elementos da cultura material, especialmente *pegadas e caminhos*. Atualmente sabe-se que a maior parte desses vestígios na realidade são sítios arqueológicos pré-históricos que provavelmente foram resignificados pelos índios e europeus. Nesse sentido, realizo uma breve discussão a cerca da constante busca de explicações para vestígios materiais pretéritos, visto que cada grupo acaba por interpretá-los de acordo com sua própria perspectiva cultural. Trato ainda das permanências contemporâneas de *espiritualidades populares* que gravitam em torno de São Tomé e suas *pegadas ou caminhos*, sobretudo no nordeste brasileiro. Por fim, discuto algumas apropriações realizadas a respeito do caminho do Peabiru, sendo a maior parte delas direcionadas a sua exploração turística. De um modo geral essas apropriações acabam por gerar novos mitos ou reificar mitos antigos, desprezando a análise arqueológica que poderia resultar na ampliação da compreensão a respeito do passado pré-histórico da região sul e sudeste do Brasil.

No terceiro capítulo, intitulado “*Uma nova humanidade*”: *a inclusão do “Outro” na cosmologia cristã* inicio a parte mais densa do trabalho, na qual discuto as apropriações e resignificações que o mito sofreu durante os dois primeiros séculos da colonização. Neste capítulo, a partir de fontes históricas e etnológicas faço uma discussão a respeito da real existência de um mito indígena nessa trama. Discuto ainda a idéia de uma espiritualidade medieval-renascentista como inspiradora de processos de circulação cultural, fundamentais para o desenvolvimento dessa trama mitológica. Em seguida, busco através das fontes históricas retratar qual foi o impacto que a *descoberta* de uma nova humanidade trouxe em nível de inquietações e angústias para os europeus, especialmente aos religiosos, preocupados em manter a ordem das coisas sustentadas pelas explicações bíblicas até então em voga. Finalizo o capítulo apresentando a apropriação do mito de São Tomé, cunhada no século XVI com o objetivo de incluir o índio na cosmologia cristã, por meio de sua inclusão na economia da salvação cristã.

No quarto e último capítulo, intitulado “*Sucesores de São Tomé*”: *apropriações jesuíticas no antigo Guairá* discuto a apropriação e resignificação promovida pelos jesuítas da província paraguaia. No conturbado contexto de intensas disputas pela mão-de-obra indígena os jesuítas acabaram se tornando pessoas de poucos amigos entre os colonos e autoridades coloniais. Com o desenrolar da história, representados pelo padre

Antonio Ruiz de Montoya os jesuítas resolvem recorrer à Corte espanhola para pedir que os índios fossem autorizados a utilizar armas de fogo em legítima defesa frente aos predadores paulistas. Como parte de sua estratégia de convencimento Montoya escreveu a obra ufânica *Conquista Espiritual* que acabou sendo o principal veículo de propagação da maior resignificação que o mito sofreu no século XVII, a idéia de que os jesuítas eram os sucessores de Tomé, o que poderia ser fator positivo visto que isso modificava o status da missão jesuítica.

Segue ainda como anexo uma tabela, na qual apresento as principais citações documentais a respeito dos possíveis sítios arqueológicos que foram relacionados a São Tomé. A tabela está diretamente relacionada ao segundo capítulo desse trabalho e tem como principal objetivo inspirar ou contribuir com trabalhos futuros que abordem o tema sob uma perspectiva mais diretamente relacionada à cultura material, ou o que seria ainda mais interessante, às relações da cultura material com a espiritualidade recorrente em torno de São Tomé.

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

I

O SÃO TOMÉ AMERICANO

Desde os primeiros anos de colonização da América meridional começou a ventilar entre os europeus a idéia de que Tomé, um dos doze apóstolos de Jesus Cristo, esteve por aqui, com o intuito de trazer a luz do evangelho para os índios. O principal objetivo deste capítulo é apresentar uma introdução ao tema e as principais características do mito de São Tomé na América. Entendo que essa introdução é necessária para instrumentar a discussão, que se fará nos capítulos seguintes a respeito das apropriações e resignificações que o mito sofreu ao longo dos séculos XVI e XVII.

Inicialmente no Brasil e depois no Paraguai os jesuítas foram os maiores disseminadores e beneficiários do mito. Segundo o padre Manoel da Nóbrega, ao que apurei o primeiro jesuíta a narrar o mito em suas cartas datadas de 1549, os índios tinham a lembrança da passagem de São Tomé, a quem chamavam *Zomé*. O santo teria vindo para pregar os hábitos cristãos, mas teria sido muito mal recebido e tratado de forma hostil pelos ancestrais dos índios contemporâneos de Nóbrega. Diante disso, Tomé teria partido deixando, no entanto, a promessa de que voltaria a vê-los. Os jesuítas rapidamente se identificaram como sucessores do apóstolo e produziram resignificações do mito durante os séculos XVI e XVII, tais resignificações serão abordadas nos capítulos III e IV, deste trabalho (NÓBREGA, 1988, p. 101-102). Aparentemente o que se tem é a resignificação de um mito indígena para São Tomé ou a criação de um mito atribuído aos índios. A primeira impressão ao ler as fontes jesuíticas é a de que foram eles os arquitetos dessa mutação ou os criadores do mito de São Tomé. Por ora é importante salientar que embora tenham sido os maiores beneficiários, os jesuítas não foram os responsáveis pelo surgimento do mito de

São Tomé, pois os primeiros vestígios encontrados sobre a suposta presença apostólica são bem anteriores aos jesuítas.

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

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

Trata-se de um documento controverso e já bastante analisado pela historiografia em diferentes momentos. Segundo Klaus Hilbert (2000), os principais motivos de tal controvérsia estão na ausência de nomes dos comandantes da viagem, na ausência de datas e na ausência de referências geográficas mais precisas. Esses pontos foram debatidos por diversos autores como F. A. Varnhagen, F. Wieser, J. Schüller, K. Haebler, C. Brandenburger e F. M. E. Pereira, os quais variaram entre a total refutação e a total aceitação de seu valor histórico².

Ainda de acordo com K. Hilbert, o referido documento apresenta três edições impressas e uma manuscrita, que foi encontrada em 1895 no arquivo dos Príncipes e

² Para maiores detalhes sobre essa fonte e as discussões sobre ela, ver Hilbert (2000), constando inclusive a bibliografia sobre a referida discussão.

Condes Fugger, em Augsburgo por K. Haebler. A versão manuscrita possui algumas informações a mais do que constam nas versões impressas:

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

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

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

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

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

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

com algum herói indígena que não aparece nos textos? Sim, poderiam, mas isso não passa de especulação. O fato é que, para esse trabalho, a gênese do mito não é tão importante. O que está em foco são as apropriações e resignificações das quais tratarei nos capítulos seguintes do trabalho.

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

1.1 Por que São Tomé? Precedentes

Por que, justamente São Tomé teria sido escolhido como o apóstolo da América? Que os europeus procurassem vestígios do cristianismo no *Novo Mundo* era justificável, afinal a palavra divina mandará os apóstolos pregar o evangelho a todas as criaturas, mas por que justamente Tomé?

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

A fama do santo certamente deve ter impressionado os portugueses, pois confirmava o que já havia sido descrito por cronistas antigos. Já no século VI, nos escritos de Gregório de Tours, encontrava-se referência aos *Cristãos de São Tomé*. No ano de 833 o rei da Inglaterra teria enviado embaixada a esses povos. Também na Alemanha se encontram informações de que Henrique de Morungen, nascido em 1150, teria ido como peregrino até a Índia, de onde teria levado relíquias do santo, que pelo menos até 1899

estiveram depositadas em um mosteiro dedicado ao apóstolo em Leipzig (HOLANDA, 1996, p. 108).

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

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

O padre Antonio Ruiz de Montoya também utilizou a tradição oriental como um de seus argumentos em defesa de que foi São Tomé o apóstolo dos índios ocidentais. Diz ele:

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

Os indícios apontam para a grande disseminação da idéia de que Tomé tivesse sido o apóstolo dos gentios nas índias orientais, inclusive porque seu túmulo estaria em Malaca. Isso aliado a outras coincidências deve ter propiciado a transferência do mito para a América. Ao que tudo indica, na América os europeus encontraram entre os índios um herói civilizador mítico ao qual os nativos associavam petroglifos com formatos aproximados aos de pegadas. O mesmo acontecia no Oriente, lá se acreditava que várias marcas dessa natureza teriam sido obra do apóstolo, essa coincidência pode ter favorecido a transposição do santo católico para o *Novo Mundo* (HOLANDA, 1996, p. 109).

Outro ponto que pode ter favorecido essa migração do mito, embora também se acreditasse em transporte sobrenatural e bilocação (MONROYA, 1985, p. 95), era a crença de

que poderia haver uma ligação terrestre entre o Brasil e a Ásia o que facilitaria grandemente a extensão da pregação do apóstolo (HOLANDA, 1996, p. 111). Já na *Gazeta* se reproduz essa idéia, o autor acreditava que o Brasil não estaria a mais de seiscentas milhas de Malaca, e destacou ... *É bem crível que tenham lembrança de São Thomé, pois é sabido que São Thomé realmente está por traz de Malaca na costa de Siramatl no golfo do Ceylão...* (SCHULLER, 1911, p. 118). Percebe-se que a questão da possível proximidade entre o local da morte do apóstolo e o Brasil contribuiu para a questão de crença em sua presença na América e que o autor do documento era conhecedor das histórias a respeito do santo no Oriente, isso é indicativo da difusão de tais informações entre os navegadores e missionários.

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

Certamente, como discutirei melhor nos capítulos a seguir, as cartas jesuíticas tiveram nos séculos XVI e XVII ampla circulação, especialmente entre os próprios jesuítas espalhados pelo mundo. Isso leva a crer que quando Nóbrega veio para o Brasil, já tinha pleno conhecimento de todas as características do culto prestado a São Tomé no Oriente. De posse dessas informações e encontrando referências ao santo no Brasil, aliado as coincidências, como as pegadas, e a aproximação fonética entre o possível mito indígena *Sumé* e *São Tomé*, deve ter sido fácil para o jesuíta acreditar que de fato o santo apóstolo esteve por aqui.

A partir daí o mito americano começou a ser construído, apresentando uma série de similitudes com o culto encontrado no Oriente isso era normal, era preciso dotar o mito de uma coerência. Diante disso muitas das características orientais foram transpostas para a América. Exemplos disso, podem ser encontrados não só no culto a petroglifos, comuns nos dois continentes, mas também no culto às relíquias em geral, se no Oriente

utilizava-se terra do túmulo ou mesmo outras relíquias do santo, na América haveria a suposta cruz de Carabuco, ligada a Tomé, a qual teria o poder de curar e de expulsar demônios. O destino final que Nóbrega deu ao santo indica que o mito americano tinha fortes ligações com o Oriental, pois o santo teria ido embora em direção à Índia. O desfecho não poderia ser outro, pois a tradição cristã afirma que a morte do apóstolo ocorreu lá e que naquele local estaria sua sepultura (HOLANDA, 1996, p. 108-112, 119-121, 127; LEITE, 1954a, p. 153-154). O autor da *Gazeta* também ligou o São Tomé americano ao oriental, pois sua argumentação está baseada na presença de pegadas, buscando destacar a semelhança ao que ele sabia sobre o culto a Tomé no Oriente, além da menção ao local do sepultamento do apóstolo em Malaca (SCHULLER, 1911, p. 118).

Por meio das constatações acima apresentadas, pode-se concluir que São Tomé foi o apóstolo da América, pois era, já a muito tempo, considerado o apóstolo dos gentios orientais, fundador do cristianismo naquela região e objeto de amplo culto popular. Isso era de conhecimento de muitos navegadores e religiosos que ao chegarem à América estavam ansiosos para encontrar sinais divinos que possibilitassem uma reordenação de suas concepções de mundo. Somado a isso, devem ter contribuído as semelhanças ao mito do herói civilizador indígena. Assim, não deve ter sido difícil concluir que teria sido São Tomé o apóstolo dos gentios americanos.

1.2 A difusão do mito pela América

Ao que tudo indica o mito de São Tomé americano se espalhou pela América a partir do Brasil, fato pouco comum, como assinala Sergio Buarque de Holanda, o mito do apóstolo americano seria o único dos mitos edênicos a ser cunhado na colônia portuguesa, atingindo posteriormente a espanhola. Todos os demais teriam feito o caminho inverso (HOLANDA, 1996, p. 108). É verdade que o mito também pode ter chegado à América por meio de múltiplos canais, inclusive com europeus não portugueses, pois como já mencionado, o mito de São Tomé oriental era bastante conhecido na Europa. Todavia, o que parece ter dado pujança ao mito foi a inclusão da temática nas cartas de Manoel da Nóbrega. Essas cartas foram amplamente divulgadas, inspirando outros escritores coloniais que trataram do tema. Assim acredito que os já citados documentos anteriores aos escritos de Nóbrega, são escritos isolados, que atestam a antigüidade do mito na América, mas o que realmente projetou o mito e contribuiu para que ele recebesse significações diversas foi a divulgação jesuítica por meio das cartas de Nóbrega.

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

Contradições à parte (tratarei dessa questão no capítulo IV), é normal que isso tenha acontecido, afinal trata-se de um mito, e como tal, ao que tudo indica, o caminho traçado por ele em sua difusão realmente parece ter sido esse. Como já expus, as primeiras referências ao mito datam de 1515 e 1538 elas, no entanto, aparentemente não chegaram a ser muito influentes no que diz respeito à difusão pela América. A difusão do mito já apropriado pelos jesuítas e enriquecido com uma série de elementos, provavelmente oriundos da cultura indígena e do mito de São Tomé oriental, começou com as cartas de Manoel da Nóbrega, datadas de 1549 (NÓBREGA, 1988). Essas cartas foram publicadas em língua espanhola e devem ter atingido a muitos leitores pelo mundo, especialmente jesuítas. Três décadas mais tarde o mito voltaria a aparecer nos escritos de Durán, que encontrou o São Tomé no México (DURÁN, 2005), acredito que a associação que o autor fez entre um mito asteca e São Tomé pode ter sido inspirada pela leitura dos escritos de Nóbrega. Na segunda década do século XVII o mito seria novamente citado nas cartas anuais de 1613, 1615 e 1626/1627 dos jesuítas do Paraguai (FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS, 1927). E por fim em 1639 ganhou destaque na *Conquista Espiritual* de Montoya (1985). Depois disso, ele volta a aparecer em outras obras, em geral de caráter histórico que se baseiam em grande parte nos escritos anteriormente citados, nesse bojo incluem-se, por exemplo, os trabalhos de Simão de Vasconcelos (1977) e Pedro Lozano (1873).

Sabendo da seqüência cronológica na qual o mito é citado pelas fontes e também da ampla circulação que tinham as epístolas jesuíticas é possível considerar viável a idéia de que o mito difundiu-se a partir do Brasil. Ele foi apropriado por Nóbrega, que foi seguido por Durán, de acordo com as questões pertinentes ao século XVI e posteriormente foi novamente resignificado pelos jesuítas do Paraguai, de acordo com as questões próprias

do século XII, das quais tratarei respectivamente nos capítulos III e IV. Logo, pode-se dizer que Holanda foi feliz ao chamar o mito de São Tomé de mito luso-brasileiro (HOLANDA, 1996, p. 108).

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

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

São Tomé aparece como *civilizador* na medida em que ensina coisas importantes para os índios com destaque para o cultivo e utilização da mandioca, planta natural do Brasil, provavelmente da região do atual estado de Rondônia e que compõe a dieta alimentar de inúmeros grupos étnicos americanos. Nesse sentido, o São Tomé mítico comporta as características de ser um ente sobrenatural que deu ao grupo importantes bens culturais, essa é uma das características defendidas por Deursen e referidas por Egon Schaden para a caracterização acadêmica dos mitos classificados como herói civilizador (SCHADEN, 1959, p.24). Assim sendo seria plausível a idéia de que o mito de São Tomé, embora tenha um forte laço de origem Oriental, encontrou um possível mito indígena chamado de *Sumé* ao qual foi correlacionado e de quem incorporou algumas importantes características.

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

Nóbrega não foi o único a atribuir a mandioca ao santo, Frei Vicente Salvador em sua *História do Brasil* de 1889, descreveu a tradição de que os índios teriam recebido a mandioca do santo e acrescenta também as chamadas bananas de São Tomé. Sobre esse

segundo item encontra-se referência apenas nesse autor, o que não reduz o caráter mítico do apóstolo como distribuidor de dádivas (SALVADOR, 1982, p.112). Simão de Vasconcelos também fala da tradição de que São Tomé teria dado a mandioca. Ele destaca a importância dela como alimento dos índios e de portugueses, que a incorporaram em sua alimentação e encontraram nela uma importante fonte de nutrientes. Na opinião desse autor, o pão de mandioca estava abaixo apenas do pão europeu (VASCONCELOS, 1977a, p. 148-149).

Montoya, também destacou a mandioca como dádiva do santo no Guairá, seria ... *tradição, que o Santo Apóstolo lhes deu a mandioca, o pão principal dos naturais da terra* (MONTROYA, 1985, p. 89). O padre Pedro Lozano também cita a imemorial tradição de que o apóstolo teria deixado aos índios a raiz da mandioca (LOZANO, 1873, p. 457). Com tantas referências é inegável que Tomé tenha sido visto pelos europeus como o doador da mandioca. Há ainda referência, menos comuns, de que Tomé teria sido o doador da erva-mate (ARRUDA, 1997, p. 93-94; DONATO, 1997, p. 42-43). Em uma versão simbólica o mito *Pai Tumé* (versão indígena) aparece com papel ativo na criação da erva.

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

A erva era outro importante componente da cultura indígena que, no entanto, ao contrário da mandioca não alcançou a simpatia dos jesuítas. A ela, devido a suas propriedades estimulantes, atribuíam-se valores demoníacos e sua exploração pelos espanhóis era vista como um importante motivo para a desumana exploração da mão-de-obra indígena (MONTROYA, 1985, p. 40-43).

Como se vê, há indícios de que fossem atribuídas ao santo as origens de outros alimentos, no entanto, é provável que a mandioca tenha ganhado maior destaque justamente porque foi o alimento indígena mais utilizado pelos europeus. Atribuir à mandioca o caráter de dádiva apostólica foi relevante do ponto de vista simbólico, isso devido ao contexto de sua utilização, pois ela foi o principal alimento indígena incorporado à dieta dos missionários.

As incorporações alimentares, por parte dos europeus, nem sempre eram voluntárias e nem sempre eram julgadas palatáveis. Todavia, diante das situações de penúria, elas ocorriam e foram elementos práticos do processo de *circulação cultural*, nesse caso um elemento da cultura indígena foi incorporado à cultura européia. Oseias de Oliveira refere-se aos missionários que atuaram no Guairá, mas certamente na colônia lusitana não deve ter sido muito diferente

... tiveram que deixar de lado seu hábito alimentar cristão europeu e adotar os hábitos alimentares dos nativos, ou comiam os mesmos alimentos que os índios, para que não morressem de fome, ou faziam jejum forçado, as comidas não eram das mais agradáveis, alguma vez chegaram a embrulhar o estômago... (OLIVEIRA, 2003, p. 128).

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

1.4 O pregador do deus único

São Tomé, que segundo as narrações, seria um homem de grande estatura, branco, barbado e de olhos azuis, com características físicas correspondentes ao biótipo europeu, além de distribuidor de dons teria sempre pregado a palavra divina entre os índios. Essa pregação, ao que parece, não estava concentrada no caráter salvacionista da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo. As fontes demonstram que a pregação do santo estaria mais relacionada aos aspectos *civilizadores* do que propriamente espirituais. Isso leva a crer que a estratégia de pregação atribuída ao santo pode ter sido nada mais do que a própria estratégia empregada pelos jesuítas, que acreditavam que só poderiam tornar os índios cristãos depois que esses fossem *civilizados* (MONTROYA, 1985, p. 20; SALVADOR, 1982, p.112).

O projeto jesuítico de levar a fé cristã aos índios incluía necessariamente a atitude de *civilizá-los*, como foi destacado por Cristina Pompa, o trabalho missionário pretendia antes de qualquer coisa tornar os índios *homens*, isto é *civis* (POMPA, 2003, p.70). Acredito que não seja exagero utilizar o conceito de *civilização*, embora tal conceito tenha surgido somente no século XVIII os termos que o precederam parecem comportar, ao menos de maneira similar, o sentido a ele atribuído. Refiro-me aqui ao conceito francês de *Civilisation* descrito na obra de Norbert Elias. Tal conceito descreveria a auto-imagem da sociedade propositora. Sob a ótica desse conceito, a sociedade que o assumia acreditava ser superior a todas as demais. A idéia de civilização abrangia fatos políticos, econômicos, religiosos, técnicos, morais e sociais, refere-se a realizações, mas também a atitudes e comportamentos das pessoas (ELIAS, 1994, p. 53-54).

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

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

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

Vivi todo o tempo indicado na Província do Paraguai e por assim dizer no deserto, em busca de feras, de índios bárbaros, atravessando campos e transpondo selvas ou montes em sua busca, para agregá-los ao aprisco da Santa Igreja e ao serviço de Sua Majestade. E de tais esforços, unidos aos de meus companheiros, consegui o surgimento de treze “reduções” ou povoações. Foi, em suma, com tal afã, fome, desnudez e perigos freqüentes de vida, que a imaginação mal consegue alcançar. Certo é que nossa ocupação exercida parecia-me estar no deserto. Porque, ainda que aqueles índios que viviam de acordo com os seus costumes antigos em serras, campos e selvas e povoados, dos quais cada um contava de cinco a seis casas, **já foram reduzidos por nosso esforço ou indústria a povoações grandes e transformados de gente rústica em cristãos civilizados com a contínua pregação do Evangelho.** Porque, digo, com tudo isso, ou seja por carecer durante tantos anos do trato com espanhóis e sua linguagem, e estar obrigado por força das circunstâncias a sempre lidar com o idioma índio, veio a formar-se em mim um homem quase rústico e alheio à cortesia da linguagem... (MONTROYA, 1985, p. 20) (Destaque meu).

No texto acima fica claro o desprezo do jesuíta pela organização social dos indígenas destaca-se também o resultado supostamente alcançado pela missão: *a transformação de gente rústica em cristãos civilizados*. Percebe-se que os conceitos de *cristão* e *civilizado* estão atrelados e principalmente que não há *cristão* que não seja necessariamente *civilizado*. Nessa ótica a religião cristã apresentada aos índios antes de ser mística foi comportamental e moralista.

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

A pregação atribuída ao santo apóstolo é praticamente a mesma que faziam os jesuítas, frei Vicente Salvador, referindo-se a São Tomé, exclamou ... *em paga deste benefício e de lhes ensinar que adorassem e servissem a Deus e não ao demônio, que não tivessem mais de uma mulher nem comessem carne humana, o quiseram matar e comer...*

(SALVADOR, 1982, p. 112). O mito de São Tomé americano, após ser apropriado pelos jesuítas, adquiriu uma série de características que servem para exemplificar a *circularidade cultural*, presente na colonização. Pode-se dizer que o mito é indígena, quando se caracteriza como distribuidor de dons, que é jesuítico, quando combate a incivilidade e que é propriamente apostólico, quando cumpre as Sagradas Escrituras levando o evangelho a todas as criaturas. O fato da pregação atribuída ao santo corresponder àquela que era praticada pelos jesuítas, como se verá nos capítulos seguintes, revela um elemento de auto-identificação específico, que permitiria aos jesuítas invocar a condição de sucessores de São Tomé.

1.5 O apóstolo taumaturgo

Outro aspecto importante do mito é a capacidade de cura que a ele foi atribuída, na verdade não diretamente a ele, mas a suas relíquias e as fontes d'água que ele teria criado. Essa característica, segundo Holanda, seria mais uma aproximadora entre o São Tomé americano e o oriental. Constaria em relatos que no suposto sepulcro do santo em Meliapor, onde uma rocha contendo pegadas teria sido depositada, haveria surgido uma fonte de onde jorrava água milagrosa. Feito semelhante também teria ocorrido na América, as pegadas de Tomé estariam freqüentemente associadas a fontes d'água (HOLANDA, 1996, p. 112).

Uma dessas fontes foi analisada e descrita por Simão de Vasconcelos,

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

O autor prossegue sua análise dizendo que o acima relatado era aquilo que ele ouvia dizer, mas que foi ao local ver a fonte com seus próprios olhos para que pudesse

emitir parecer. Segundo ele, havia uma formação rochosa como uma pia batismal que permanecia sempre cheia no entanto, não era nela que estaria a fonte, mas mais acima, nascia como um pequeno *olho d'água*, cuja quantidade de água corrente seria muito pequena, quase imperceptível, mas deixava a pia sempre cheia.

A respeito da formação por obra do toque dos pés do santo, o autor argumenta que não viu nela nenhuma marca de pegadas, mas assim mesmo formou parecer favorável à tese. Isso porque, segundo a tradição o santo teria fugido por aquele monte abaixo. Vasconcelos teria chegado a essa constatação posicionando-se sobre o penedo onde se encontravam as pegadas do santo, de lá olhou em direção ao cume, onde supostamente seria o local da aldeia da qual Tomé teria partido, diante disso constatou que a fonte estava no caminho entre a aldeia e as pegadas. As pegadas seriam o local do suposto desaparecimento do santo, logo era possível que o santo tivesse criado a fonte com um toque dos pés já que necessariamente teria passado por lá. A respeito do caráter milagroso das águas Vasconcelos acreditava que era inquestionável, já que haveria muitos sinais disso e freqüentes romarias de enfermos que adquiriam saúde ao banhar-se com as águas (VASCONCELOS, 1977a, p. 125).

Outro fato comum no Oriente seria a utilização de relíquias, lá as pessoas utilizariam comumente colares com pingentes feitos do barro da sepultura (HOLANDA, 1996, p. 112-113). No Brasil, Vasconcelos deixa crer que tenha sido comum entre os possíveis devotos a raspagem de fragmentos das rochas nas quais estariam algumas pegadas, isso teria causado o desaparecimento de alguns desses vestígios já no século XVII (VASCONCELOS, 1977a, p. 113). Certamente a utilização das relíquias estaria relacionada ao desejo de curas, sejam físicas ou espirituais.

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

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

1.6 São Tomé no Peru e a cruz de Carabuco

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

Fato interessante sobre esse tema é que a obra de Montoya parece ter alcançado ampla repercussão sendo que, tendo ou não sido referenciada, parece ter inspirado a maioria dos outros escritores que citaram essa questão, tendo em vista que não há praticamente nenhum ponto de discordância entre os relatos (LOZANO, 1873; TECHO, 1897; VASCONCELOS, 1977).

O que ninguém notou, e Montoya parece ter omitido propositalmente, é que Gavilán, embora tenha certeza de que um apóstolo passou pela América, não afirma em nenhum momento que esse apóstolo era São Tomé. Além disso, ele afirma, que o suposto apóstolo teria sido martirizado no lago de Titicaca, no Peru, o que provoca uma contradição com a idéia de fuga para a Índia, devido à especificidade do tema voltarei a esse assunto no último capítulo (GAVILÁN, 1621, p. 30-32).

O fato de que Montoya talvez tenha transformado o mito peruano, que já era visto como um apóstolo, em São Tomé, é interessante por demonstrar que os mitos estão em constante processo de reelaboração, ora muito lenta, ora mais rápida. Essa reelaboração

permite que eles se ajustem para dar respostas às questões que seu interlocutor elabora, sem perder sua lógica e coerência. O fato é que se o mito peruano ainda *não era* São Tomé, após Montoya ele se tornou, pois o jesuíta precisava demonstrar que a missão de Tomé se estendeu por toda a América.

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

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

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

Diante de tal constatação ele concluiu que a cruz foi feita em outro lugar e, apesar de suas dimensões, transportada até Carabuco. Mesmo no Paraguai, o autor afirma não ter conhecido madeira tão incorruptível daí ele conclui que a cruz foi fabricada no Brasil, com madeira de Jacarandá, que seria tão resistente quanto a da cruz de Carabuco. Para quem visse impossibilidade em sua teoria, Montoya argumentou:

À objeção pode responder-se que, quem no Oriente, na cidade de Meliapur, trouxe (carregou) um madeiro de imensa grandeza, que enorme número de

homens e elefantes não podia mover rumo à construção de uma igreja ou templo material, bem poderia trazer consigo esse madeiro precioso para edifício espiritual de sua pregação. E aquele que o passou de uma índia à outra sem galeões, também lhe podia tornar leve sua cruz até ao peso de uma palha (MONTROYA, 1985, p. 99).

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

O fato teria vindo ao conhecimento de Gavilán a quem Montoya recorre novamente, depois de uma confusão entre grupos indígenas. Nela, uns teriam começado a acusar os outros de terem más inclinações e de serem feiticeiros e que seus antepassados tinham tentado apedrejar o santo que pregava a fé no deus único. Teriam acusado-os ainda de ter ateado fogo à cruz do santo e escondido-a muito bem. Da suposta discussão teria tomado conhecimento o cura Padre Sarmiento, que teria descoberto o local exato onde a cruz estaria enterrada, e então a teria recuperado (MONTROYA, 1985, p. 101).

A cruz teria produzido então muitos milagres principalmente contra raios e incêndios. As relíquias da cruz de Carabuco também seriam poderosas na concessão de milagres. Segundo Nicolas de Techo, fragmentos dela foram enviados em relicários de ouro pelo padre Diego de Torres Bolo ao Papa Clemente VIII e a vários cardeais, que os teriam recebido com grande estima (TECHO, 1897).

Percebe-se que a possibilidade de uma prova material da passagem milagrosa do santo chamava muita atenção dos religiosos. Como se verá a seguir na mediada em que o mito se espalhava ele era constantemente recriado e recebia novos aspectos que poderiam torná-lo cada vez mais próximo daquilo que os cronista esperavam de um vigoroso apóstolo.

1.7 Metamorfose mítica e o temperamento do apóstolo

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

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

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

Em relação à indumentária do santo também se têm modificações quando ele adentra ao oeste do continente. No Brasil, julgando pelas pegadas descritas ele andaria descalço, já no Paraguai, parece utilizar sandálias e no Peru aparece utilizando sapatos ou sandálias, as quais teriam sido encontradas próximas do vulcão Arequipa. Elas teriam três solas, com elas o santo teria caminhado sobre caudalosas lavas vulcânicas na sola interna do calçado seria possível ver as marcas dos pés do apóstolo que seriam de homem tão grande a ponto de causar espanto e admiração nas pessoas. Tal sandália estaria com uma senhora principal do local, guardada como uma valiosa relíquia (HOLANDA, 1996, p. 119; MONTROYA, 1985, p. 92).

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

Por meio das fontes citadas pode-se concluir que embora o santo conservasse uma série de características próprias e pouco variáveis, o que garantia a unidade do mito, ele era apresentado de formas diferentes pelos vários cronistas que escreveram sobre ele. Certamente cada um desses cronistas conferiu ao santo características que eles julgavam mais apropriadas para a figura de um apóstolo cristão em missão junto aos indígenas da América.

1.8 O Sumé de Varnhagen e a política de integração dos índios

Mesmo após o período colonial, recorte temporal ao qual dou mais ênfase nesse trabalho, as apropriações do mito de São Tomé continuaram a ser realizadas. Embora não estejam no foco central desse trabalho, devido a sua significância, julgo pertinente incluir uma delas neste capítulo de apresentação, com isso poder-se-á ter uma visão panorâmica a respeito do mito ora estudado.

Com o final do período colonial, especialmente durante o segundo reinado, as elites nacionais brasileiras buscaram meios para a construção de uma identidade nacional que possibilitasse a consolidação do jovem Estado nacional. Nesse sentido foram empreendidos vários esforços sendo que, no que tange ao universo intelectual a grande maioria desses esforços partiram do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB).

Em tal contexto, o índio passou a ser visto como *problema* nacional, diversos intelectuais do século XIX apresentaram suas propostas para a solução dessa questão. Muitos desses escritos foram publicados pela *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. A intensa ocupação do território nacional pelas populações indígenas foi a principal motivadora de tais preocupações. Primeiramente havia a preocupação com delimitação das fronteiras nacionais. Também era forte a questão relacionada à posse de terras, visto que os territórios ocupados pelas populações indígenas, de um modo geral interessavam aos artífices dos poderes locais, que viam neles grandes oportunidades de exploração econômica. Diante de tal contexto, o Estado imperial implantou uma série de medidas indigenistas específicas que visavam *civilizar e integrar* os índios à sociedade

brasileira. Optou-se pela construção de uma identidade nacional branca e européia, na qual não havia espaço para os índios, a eles cabia a integração. A construção da pretensa *identidade nacional* foi acompanhada da anulação da diversidade étnica (MOTA, 1998 e 2006).

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

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

Varnhagen era contrário ao projeto catequético, em sua opinião, os jesuítas, com seu vagaroso método, eram os grandes responsáveis por ainda haver tantos índios *selvagens* vagando pelos sertões, envergonhando a nação e degradando a humanidade (MOTA, 1998, p. 157). Em detrimento às outras proposições existentes e em total contraposição aos catequistas, Francisco Adolfo Varnhagen, o Visconde de Porto Seguro, era defensor ferrenho da superioridade das populações brancas em relação às indígenas. Caso os índios se recusassem a aceitar sua inferioridade e a se integrar espontaneamente na sociedade nacional, ele defendia a integração por meio da força militar. No caso da impossibilidade do estabelecimento de um pacto social com os *selvagens* ele foi um dos que chegaram a propor o extermínio de populações indígenas (FERREIRA, 2006, p. 282; MOTA, 1998 p. 160-161; OLIVEIRA, 2000, p. 138).

Em sua vasta obra, Varnhagen objetivava legitimar o domínio das elites na construção do Estado nacional e apresentava as classes subalternas e etnias reticentes como teimosos que insistiam em não se integrar ao jovem *Estado nacional*. Seus principais objetivos eram, a construção de uma nação branca e européia, a criação de um Estado forte e centralizado e a constituição do homem branco brasileiro, fruto da miscigenação entre as

raças existentes (MOTA, 1998, p. 162). Apesar da *crueldade* de Varnhagen, ele não pode ser julgado de maneira anacrônica, é preciso lembrar que no arcabouço teórico da época não há extermínio de *sociedades indígenas*, porque tais sociedades *não existem*. O que há é a *sociedade nacional*, européia, além dela haveria apenas a *selvageria* (CUNHA, 1986, p. 171). Evidente que isso não o torna mais simpático, todavia, relativizar os julgamentos é sempre necessário na História, sob pena de se incorrer no pecado capital chamado anacronismo.

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

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

É interessante destacar que ao longo do texto Varnhagen não denomina o mito como *São Tomé*, mas sim de *Sumé*, ele faz referência ao santo católico apenas uma vez, questionando, *Será Sumé o mesmo apóstolo Thomé, a quem coube também em partilha o anunciar o verbo no Oriente?* (VARNHAGEN, 1855, p. 07-08). Varnhagen, narra a trajetória do santo em conformidade com as cartas de Nóbrega e com a *Crônica* de Simão de Vasconcelos, mas, mantém uma certa reserva em denominar o mito como sendo São Tomé. Tal reserva, talvez seja indicativa de uma eventual descrença dele ou da sociedade oitocentista, na proposição de que o santo realmente tivesse passado pela América. É possível que gradualmente o mito tenha perdido a credibilidade, mas no caso de Varnhagen isso é relativizado, pois na seqüência ele afirma ... *vós ordenastes aos doze escolhidos que fossem por toda a terra... e elles por certo vos obedeceram; como antes delles vos*

obedeceram... (VARNHAGEN, 1855, p. 08), depois disso ele continua sua narração sem voltar a falar diretamente do apóstolo.

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

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

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

Porque a sociedade civil não pode subsistir sem a idéa do castigo.
Pois as multidões que não temem se desenfream, e se fazem barbaramente arrogantes.
E ás vezes o predomínio da recta razão, que é a suprema lei, constante, immutavel e eterna para os homens, só pode alcançar-se por meio da força.
Porque embora chamem alguns ao homem animal racional, é certo que elle é antes um animal “susceptivel de razão”; e só raciocina bem, quando cultiva com esmero suas faculdades mentaes.
Assim o castigo, e por consequente a guerra, muitas vezes servem a melhorar e a purificar as almas; e são os fiadores da ordem e do predomínio da razão.
Os homens na essência vaidosos, invejosos e egoistas, quando não sujeitos pelas leis e suas penas, são para os outros homens mais cruéis do que bestas feras.
Pois só por meio da sociedade podem os mesmos homens chegar a apreciar como virtudes a caridade e a piedade que tanto agradam ao Senhor.
E não duvideis que as leis foram feitas para proveito e segurança dos homens e para a sua felicidade.
Porêm todo o que se liga em sociedade a par dos gozos e direitos, contrae obrigações e deveres para com os outros associados (VARNHAGEN, 1855, p. 23-25).

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

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

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

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

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

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

Segundo o autor, diante de tanta repulsa Sumé lamentava a má sorte daquele povo que iria sofrer a ira de Deus. Então, trovões e relâmpagos pareciam querer acabar com a idéia de silêncio daqueles homens. Os povos corriam como loucos, guerreavam entre si, não tinham território e nem pátria, suas fronteiras iam somente até ao alcance de

suas flechas e aos poucos iam se exterminando mutuamente, até que todos teriam se enfraquecido (VARNHAGEN, 1855, p. 35). Percebe-se bem a visão eurocêntrica negativista do autor em relação à ausência de valores europeus, como a propriedade privada e a idéia de pátria, nas sociedades indígenas.

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

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

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

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

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

A notícia de tais percalços teria se espalhado entre os índios e esses teriam então fugido do litoral para o sertão. Em sua fuga teriam levado grande quantidade de mariscos como suprimento, deixando na costa montes de ostras, nos quais sepultaram os que faleceram durante os preparativos da fuga, essa era a explicação do autor para o surgimento dos sambaquis³.

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

³ Sítios arqueológicos litorâneos são formados por materiais orgânicos, como conchas de mariscos e ossos de peixes, empilhados ao longo do tempo. Sofrem a ação da intempérie, o que acaba por promover uma fossilização química, pois a chuva deforma as estruturas dos moluscos e dos ossos enterrados. Isso difunde o cálcio por toda a estrutura e petrifica os detritos e ossadas porventura ali existentes. Embora sejam encontrados em outros locais, são mais incidentes no litoral do Atlântico.

não seria apenas legítima, mas também divina. Os europeus seriam uma espécie de vingadores divinos.

Uma outra característica importante do mito de São Tomé na América é a sua ligação com a cultura material, principalmente com inscrições rupestres e com a suposta construção de caminhos pré-coloniais. Esse assunto recebe grande atenção dos cronistas, pois tais vestígios são vistos como provas materiais da passagem do santo. Mesmo na atualidade tais vestígios continuam a receber apropriações e resignificações, tratarei desse tema no capítulo a seguir dedicado especificamente às relações entre o mito e a cultura material.

II

NAS PEGADAS DO APÓSTOLO: SÃO TOMÉ E A CULTURA MATERIAL

A maioria dos cronistas que se dedicaram a escrever a hagiografia de São Tomé americano teve a preocupação de apresentar algum indício material que pudesse servir de prova para suas afirmações. Um dos argumentos mais utilizados foi a afirmação de que São Tomé teria deixado diversas *pegadas* estampadas em rochas praticamente em todos os lugares por onde supostamente passou. Essas observações produziram uma grande quantidade de referências textuais (ver Anexo 1) que pretendiam dar conta da localização e da veracidade de tais vestígios materiais.

É fato que materialmente, em sua maioria, tais *pegadas* realmente existem. Sabe-se, no entanto, que a maior parte dessas marcas são elementos contidos em sítios arqueológicos. Sendo em geral classificadas como gravuras ou pinturas rupestres produzidas no período pré-histórico⁴. Notadamente as relações entre São Tomé e sua suposta cultura material despertaram grande interesse entre os colegas com os quais partilhei previamente esta pesquisa. Embora o foco principal dela esteja nas apropriações simbólicas do mito, das quais tratarei nos capítulos seguintes, farei aqui uma breve exposição a respeito dessas relações entre o mito e alguns elementos da cultura material.

⁴ Os sítios arqueológicos americanos anteriores a 1492, freqüentemente aparecem na bibliografia como “pré-históricos”. Esse termo foi proposto pela primeira vez em 1851, por Daniel Wilson atualmente, devido ao seu equivoco conceitual e sua carga de preconceito colonialista, é repudiado por historiadores e por muitos arqueólogos (CALI, 2002). Apesar das freqüentes ressalvas, devido à consagração do termo, ele ainda é utilizado com freqüência em trabalhos arqueológicos. Na maioria das vezes, inclusive no presente trabalho, sua utilização se dá de forma que o caráter preconceituoso seja afastado por explicações prévias, não conotando a ausência de *história*, na mais ampla acepção do termo, para os povos ameríndios pré-coloniais.

Assim sendo, por meio de um diálogo interdisciplinar, esta explanação se concentrará em uma pequena introdução ao estudo de sítios rupestres e nas apropriações e associações mitológicas que alguns desses vestígios receberam, fundamentalmente de suas ligações a São Tomé. Tratarei também de uma possível exploração turística desse patrimônio, já ensaiada por alguns projetos governamentais, especialmente relacionados ao *Caminho do Peabiru*. Esclareço que, embora instigante, os resultados obtidos nesse capítulo poderão ser encarados apenas como introdutórios, tendo em vista que esse assunto demandaria espaço e tempo bem maiores do que os que por ora são possíveis.

2.1 Sobre a *Arte Rupestre* no Brasil

Como já indicou André Prous (1992, p. 509), a chamada arte rupestre é um dos temas que mais despertam interesse e curiosidade, sobretudo entre os leigos interessados em temas arqueológicos. Isso se daria por duas razões, inicialmente pela sensibilidade e pelo gosto estético do *exótico* desenvolvidos pela sociedade ocidental, além do fato de que o observador recebe uma mensagem direta dos autores de tais inscrições, mesmo que na maioria dos casos tais mensagens sejam indecifráveis. Esse impacto se observa, sobretudo, porque os registros rupestres são ... *os únicos vestígios deixados consciente e voluntariamente pelos homens pré-históricos...* (PROUS, 1992, p. 509).

Desde o século XVI os cronistas mencionam a existência de sítios rupestres no Brasil, vide, por exemplo, as referências de Manoel da Nóbrega (1988, p. 78, 91, 101), datadas de 1549, a respeito das *pisadas* de São Tomé. Prous, destaca ainda, que em 1598, Feliciano de Carvalho, governador da Paraíba, encontrou no rio Araçaí gravuras rupestres, recentemente localizadas por R. T. de Almeida. Nesse mesmo período os bandeirantes paulistas encontraram a pedra dos Martírios em Goiás e assim por diante, muitos outros pontos de interesse arqueológico foram sendo localizados e descritos na literatura. A bibliografia sobre o tema tornou-se vasta entre os séculos XVI e XIX, sendo que a maioria não teria passado de ... *descrições fáceis e das interpretações gratuitas...* (PROUS, 1992, p. 509).

Sem desprezar por completo os trabalhos da primeira metade do século XX, Prous (1992, p. 509) destaca que foi apenas após 1964, mais ou menos concomitante ao início da Arqueologia acadêmica brasileira (FUNARI, 2000) é que se iniciaram os primeiros levantamentos e análises sistemáticas de sítios rupestres no Brasil. A Arqueologia

acadêmica é uma disciplina ainda muito jovem no Brasil e naturalmente, apesar dos diversos avanços ela ainda guarda muitos problemas sem solução, principalmente quando se pensa na decifração de grafismos, se é que isso seja possível.

O próprio termo *arte rupestre* como designação de sítios rupestres é, por vezes, questionado e polemizado por arqueólogos e historiadores da arte. Isso se dá porque eles procuram respostas diferentes em um mesmo objeto. O arqueólogo, embora não possa ignorar o fator estético, não centraliza sua análise neste aspecto. No estudo arqueológico, para que se possam estabelecer relações entre a arte rupestre e um determinado grupo étnico, é necessário relacionar os grafismos aos conteúdos arqueológicos das áreas limítrofes. Somente assim é que se poderá então falar em arte deste ou daquele grupo. Já os historiadores da arte, normalmente se atém à riqueza de detalhes e na análise estética, fatores que não assumem o topo na escala de importância dos arqueólogos (MARTIN, 1996, p. 211).

Essa possível confusão pode ter base na utilização do conceito *arte* sem maiores cuidados por parte dos primeiros analistas do tema todavia, Proust, destaca que o termo já está consagrado, sendo agora desnecessário abandoná-lo. É preciso, no entanto, algumas observações conceituais ao tratar desse tema. Como destaca Proust, desde Kant e no mundo moderno capitalista uma obra de arte é uma ... *“finalidade sem fim”, ou seja, sua própria finalidade, objeto de contemplação estética quase que mística; sem que as outras culturas deixem de possuir um sentido estético, raramente suas obras que têm valor artístico não possuem valor utilitário...* (PROUST, 1992. p. 510).

Na perspectiva do estudo arqueológico, precisamente da arte rupestre, não se deve ignorar que para as pessoas que os produziram, a maioria desses feitos possuía alguma utilidade, possivelmente ligada à comunicação. Como em geral não se conhecem esses significados, eles acabam sendo considerados *simplesmente* como arte. É pelo mesmo desconhecimento e distanciamento que por vezes considera-se um sambaqui, uma catedral gótica ou um grafismo rupestre como arte. Assim sendo, o termo *arte* para Proust deve ser utilizado apenas como uma aproximação, pois em geral o arqueólogo não estuda os vestígios apenas por seu valor estético e sim buscando identificar seu valor utilitário no contexto social em que foi produzido. Se não fosse assim se correria o risco de desprezar certos grafismos por não serem bonitos e de classificá-los como primitivos (PROUST, 1992, p. 510). Cabe destacar que esse valor utilitário pode se encontrar no campo simbólico e não apenas no pragmático.

A Arqueologia costuma dividir os vestígios encontrados em sítios que se correlacionam. Há diversas formas de divisão na Arqueologia pré-histórica. André Prous, por exemplo, fala em *regiões rupestres* para determinar ... *algumas grandes unidades regionais...* (PROUS, 1992, p. 511). O autor ressalta, no entanto, que

... Trata-se evidentemente de uma aproximação, já que existe sempre uma certa variabilidade intra-regional, que pode demonstrar evoluções culturais no tempo, no espaço, ou funções distintas. Além disto, se reconhecemos grandes tradições regionais, suas manifestações podem se misturar ou se sobrepor particularmente em territórios fronteiriços, por exemplo, no estado de Goiás (PROUS, 1992, p. 511).

Em um outro exemplo, Gabriela Martin, utiliza o conceito de *áreas arqueologias* que seriam

... divisões geográficas que compartilham das mesmas condições ecológicas e nas quais está delimitado um número expressivo de sítios pré-históricos. Estes correspondem a assentamentos humanos onde se tenham observado condições de ocupação suficientes para se poder estudar os grupos étnicos que os povoaram... (MARTIN, 1996, p. 71).

Existe uma relativa liberdade no conceitual de divisões, no entanto, sempre é necessário que o pesquisador especifique exatamente qual o significado que ele confere ao termo utilizado.

Assim, as unidades de análise de arte rupestre receberam nomes variados, sendo que a categoria *tradição* é a mais abrangente e implica em permanência de traços distintivos, geralmente temáticos (PROUS, 1992, p. 511). Para Gabriela Martin (1996, p. 214), embora nem todos os pesquisadores concordem com essa conceituação, o termo está bem arraigado e aceito no Brasil. É utilizado também para as indústrias líticas e cerâmicas e tem como equivalente o conceito de *horizonte cultural*, termo esse pouco utilizado no Brasil, mas bastante usual na bibliografia de outros países americanos. Uma definição para o conceito de *tradição* em sítios rupestres é o seguinte:

... representação visual de todo um universo simbólico primitivo que pode ter sido transmitido durante milênios sem que, necessariamente, as pinturas de uma tradição pertençam aos mesmos grupos étnicos, além do que poderiam estar separados por cronologias muito distantes (MARTIN, 1996, p. 214).

Apesar dessa definição, a própria autora alerta que há uma certa ambigüidade entre as definições. Para Valetin Calderón, que em 1970 foi o primeiro a utilizar o termo

tradição referindo-se à arte rupestre, o conceito definir-se-ia como ... *o conjunto de características que se refletem em diferentes sítios associados de maneira similar, atribuindo cada uma delas ao complexo cultural de grupos étnicos diferentes, que as transmitiam e difundiam, gradualmente modificadas através do tempo e do espaço* (CALDERÓN *apud* MARTIN, 1996, p. 214).

Há ainda a definição formulada por A. M. Pessis e N. Guidon que

... considera os tipos de figuras presentes nos painéis, as proporções relativas que existiam entre esses tipos e as relações que se estabelecem entre os diversos grafismos que compõem um painel. Os tipos que caracterizam uma tradição são estabelecidos a partir da síntese de todas as manifestações gráficas existentes na área arqueológica determinada, ou resumindo: “a classe inicial conhecida como tradição ordena os registros gráficos por grupos que representam identidades culturais de caráter geral” (PESSIS *apud* MARTIN, 1996, p. 214).

Apesar de tal ambigüidade, há uma certa unanimidade em torno da idéia de que a temática e de como essa temática vem representada constitui-se em elemento chave na identificação de tradições rupestres (MARTIN, 1996, p. 215). Além da divisão maior em *tradições* têm-se algumas subdivisões: as *sub-tradições*, *estilos* e *variedades*. Não cabe nesse trabalho o aprofundamento desses conceitos por isso, limitar-me-ei a mencioná-los sem maiores detalhes. Todavia, o leitor que se interessar encontrará maiores esclarecimentos em Martin (1996) e Prous (1992).

Em sua obra *Arqueologia Brasileira*, André Prous descreveu nove tradições rupestres no Brasil, que de sul para o norte seriam:

Tradição Meridional, conhecida, sobretudo pelos trabalhos do pesquisador P. A. Mentz Ribeiro caracteriza-se por gravuras geométricas lineares e não-figurativas, inclusive um tema, o *tridáctilo*⁵, típico dos estilos pampianos da Argentina. Aparentemente é a manifestação mais ao norte de um conjunto representado principalmente fora do Brasil. Esta tradição possui, aos olhos de Prous, uma temática pobre caracterizada principalmente por três grupos de gravuras: figuras geométricas abstratas com traços principalmente retos, paralelos ou cruzados; os chamados *tridáctilos*; e um outro estilo caracterizado por pisadas de felinos. (PROUS, 1992, p. 512-513). Embora não sejam descritas pisadas humanas, a ocorrência de pisadas de felinos é um fator que pode ser ligado à ocorrência de gravuras que no período colonial, especialmente nos séculos XVI e XVII, podem ter sido

⁵ Que têm três dedos.

identificadas como pegadas do Apóstolo Tomé. Como se verá não é apenas esta tradição que apresenta o chamado *estilo pisadas*.

Tradição Litorânea Catarinense, analisada superficialmente por Prous em 1977, seus sítios rupestres estão localizados em ilhas distantes do continente até quinze quilômetros. Têm seus sítios em painéis de difícil e até mesmo perigoso acesso. Apenas algumas ilhas catarinenses possuem tais vestígios, distantes entre si de vinte a vinte e cinco quilômetros, podendo ser caracterizadas como pontos rituais marítimos de uma etnia continental. Esta tradição possui quatorze temas, dois biomorfos, com duvidosa representação humana, e doze puramente geométricos. Trata-se de uma tradição bem circunscrita. Certamente é uma criação local que não pode ser comparada a outro conjunto rupestre até então conhecido (PROUS, 1992, p. 513).

Tradição Geométrica, Prous (1992, p. 515) argumenta que apesar de existirem muitos trabalhos descrevendo sítios desta tradição, tratar-se-ia de um agrupamento provisório, pois são conjuntos rupestres extremamente heterogêneos, situados em uma extensão que vai desde o planalto sul catarinense até o nordeste brasileiro. É caracterizado por gravuras geométricas com poucas representações figurativas. Prous a divide em duas subtradições: a setentrional ou Itacoatiara, para Ceará, Paraíba e talvez Goiás. Niede Guidon a classificou como uma tradição independente, a *Tradição Itacoatiara*, da qual tratarei com maior ênfase mais adiante. Essa tradição foi alvo de uma série de interpretações místicas possibilitando assim interfaces com o problema do mito do Sumé – São Tomé. Haveria ainda a subtradição meridional, também chamada de subtradição do morro do Avencal. Está subtradição apresenta com freqüência o elemento *pisadas*, ... *são particularmente freqüentes as “pegadas” por vezes alinhadas em rastros, seja de aves, seja de veado, além de pés humanos ou de felinos, isoladas...* (PROUS, 1992, p. 515).

Tradição Planalto é definida a partir de mais de uma centena de sítios localizados no planalto central brasileiro, desde o Paraná e São Paulo até o estado da Bahia, sendo que seu centro parece estar em Minas Gerais. A maioria dos sítios apresenta apenas pinturas, geralmente em vermelho, raramente em preto ou amarelo, algumas vezes aparece em cor branca. (PROUS, 1992, p. 515). Caracteriza-se principalmente por zoomorfos e em menor quantidade, antropomorfos, ambos monocromáticos (PROUS, 1992, p. 519).

Tradição Nordeste, esta tradição foi definida por Niede Guidon a partir de sítios do estado do Piauí, mas, segundo Prous, através de levantamentos antigos e trabalhos de Gabriela Martin pode-se afirmar que ela se estende pelos estados de Pernambuco, Rio Grande do Norte, partes da Bahia e Ceará, além de influências no extremo norte de Minas Gerais. Suas principais formas de ocorrências são as pinturas monocromáticas, mas há também significativa ocorrência de gravuras no Piauí, especificamente em São Raimundo Nonato. As representações antropomorfas e zoomorfas são uniformemente distribuídas, também há a ocorrência de pisadas (PROUS, 1992, p. 521-523).

Tradição Agreste, descrita por A. Aguiar, está presente nos estados do Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Piauí. O que caracteriza tal tradição é a ocorrência de figuras grandes, biomorfos ou geométricas. Suas representações em geral reproduzem cenas isoladas de caça ou pesca com um ou dois personagens zoomorfos ou antropomorfos. Em Cariris Velho, Pernambuco, foi encontrado um sítio em que se reproduzem diversas marcas de mãos (PROUS, 1992, p. 523-525).

Tradição São Francisco, localizada no vale do São Francisco, Minas Gerais, Bahia, Sergipe, Goiás e Mato Grosso, segundo R. Querejazu, poderia ainda se estender até o vale do Moski na Bolívia. Mais de 80% das ocorrências isoladas representam grafismos abstratos, no entanto, há a ocorrência de antropomorfos e zoomorfos, evidentemente em quantidades pequenas. A região mineira guarda grande parte das representações antropomorfas desta tradição, sendo caracterizada por ... *representações de pés humanos, armas (lanças propulsores), instrumentos (cestas, tipiti, panela, maracás etc.)*... (PROUS, 1992, p. 525).

Com já ressaltado, a classificação dos sítios rupestres é muito variável e controversa entre os diversos autores, dentre os quais estão os acima apresentados. Está fora dos propósitos deste trabalho discutir com maior amplitude as diferenças e similitudes entre as idéias dos vários pesquisadores que já discorreram sobre o assunto. Para tal aprofundamento seria necessário espaço e tempo demasiado longo. Penso que a exposição acima já é o suficiente para que o leitor perceba a grande variedade de temas e técnicas encontrados na arte rupestre americana, especialmente na brasileira.

Apenas para complementar esta parte da exposição, irei me restringir a referenciar as tradições descritas por Gabriela Martin. Mais adiante discutirei de maneira um pouco mais aprofundada a *Tradição Itacoatiara*, isso porque ela recebeu um grande

número de interpretações fantásticas a respeito de seus registros, nela também se registra a ocorrência de gravuras em formatos de pés. As tradições descritas por Martin são: *Tradição Nordeste* com suas várias sub-tradições, *Tradição Agreste*, também com suas sub-tradições, *Tradição Geométrica*, colocada em xeque pela autora como *a duvidosa tradição Geométrica* e *As tradições de Itaquiariaras*, que na obra de Prous recebe a grafia *Itacoatiara*. (MARTIN, 1996, p. 209-275). Como se vê algumas das tradições descritas por Martin coincidem com as descrições de Prous, todavia, outras que não, isso enfatiza a diversidade temática, técnica e de classificação pertinente à arte rupestre brasileira.

O foco principal deste capítulo está em discutir a associação dos vestígios rupestres, especialmente dos *pés* e do *Caminho do Peabiru* do qual tratarei mais adiante, ao mito de São Tomé através de um diálogo histórico-arqueológico. Como se pôde perceber, lendo as descrições de cada uma das tradições mencionadas por André Prous, a ocorrência de petroglifos em formato de pegadas é bastante freqüente. Essas representações, são verificadas nas tradições Meridional, Itaquiariara e São Francisco, além de outras, descritas por Gabriela Martin (1996, p. 268) e André Prous. Sem encerrar o assunto, pode-se citar também a ocorrência em sítios estratificados do Pantanal, em Mato Grosso do Sul (SCHMITZ, 2005 p. 08), e ainda no nordeste de Mato Grosso do Sul, no Alto Sucuruí (BEBER, 1994, p. 15, 73). Ainda na região do Pantanal sul-mato-grossense, há referências sobre sítios rupestres classificados como pertencentes ao estilo *Alto Paraguai*. Apesar da predominância de figuras geométricas, também há figuras antropomorfas, incluindo pegadas humanas. Não constam dados etnohistóricos que permitam ligar esses sítios a nenhum grupo historicamente conhecido, tampouco os Guató, habitantes da região, se identificam aos *letreiros* (EREMITES DE OLIVEIRA, 2002, p. 224-225). Em uma pesquisa mais aprofundada, é muito provável que os registros arqueológicos encontrados com o tema *pisadas*, sejam muito mais abundantes. Outro fato a ressaltar é que eles não estão restritos a uma única região ou tradição arqueológica. O próprio André Prous escrevendo sobre o caráter ainda insatisfatório das classificações existentes afirma que

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

Com os dados apresentados, preliminarmente pode-se concluir que as pegadas avistadas pelos cronistas e/ou missionários são, ao menos em sua maioria, reais. Todavia,

evidentemente não se tratavam de sinais do apóstolo e sim de um tipo de gravura rupestre muito comum na América do Sul. Provavelmente os missionários fizeram tal associação motivados por descrições indígenas, que por sua vez também não eram mais do que tentativas de interpretação daqueles sinais. Sinais que em sua maioria, eram milhares de anos mais antigos do que as populações indígenas contemporâneas ao processo de conquista e colonização da América. No Brasil tais pegadas ainda são encontradas, por exemplo, no estado do Piauí, em Domingos Mourão, Brasileira, Inhuma, Piripiri, Pimenteiras, Oeiras e outros locais. No Amazonas, encontra-se em São Gabriel da Cachoeira, em Minas Gerais, em São Thomé das Letras, na Paraíba, em Ingá, no Pernambuco, em Altinho e no Maranhão, em Carolina, entre outros (COUTINHO, 2007).

2.2 A tradição Itacoatiara

Como ficou expresso nas páginas anteriores, a presença de pisadas humanas e de pisadas zoomorfas diversas na arte rupestre ameríndia, sobretudo na brasileira, não se restringe a uma única tradição, mas é comum em várias. Apesar de ter plena consciência disso, penso caber uma atenção especial à *Itacoatiara*, pois como Gabriela Martin destacou suas representações foram ... *de todas as manifestações rupestres pré-históricas do Brasil, aquelas que mais se têm prestado a interpretações fantásticas...* (MARTIN, 1996, p. 266). A arqueóloga Niede Guidon dividiu a chamada Tradição Itacoatiara em duas, uma leste e outra oeste, sendo que a primeira englobaria petroglifos zoomorfos e antropomorfos, já a segunda, representada por um único sítio, teria apenas figuras geométricas. Já Gabriela Martin, considera que as *Itacoatiaras* (pedra pintada na língua Tupi) estariam espalhadas por várias regiões do país. Seriam petroglifos de tamanhos e feições diferentes que teriam em comum a sua profunda ligação com a água, estão grafadas, sobretudo, em margens de rios (MARTIN, 1996, p. 266-267).

No nordeste brasileiro, predominam grafismos puros, mas também se registram antropomorfos, pés, lagartos e pássaros nos seus grandes paredões, sempre próximos a cursos d'água. A autora destaca que sem dúvida é a tradição mais enigmática da arte rupestre brasileira. A datação desses sítios é muito difícil, pois como eles localizam-se sempre relacionados a cursos d'água não se pode relacioná-los a outros que estejam em suas proximidades o que possibilitaria datá-los. Exceção a esta regra é o sítio do abrigo do Letreiro Sobrado, no vale do São Francisco, onde se encontraram ocupações datadas entre

6000 e 1200 anos A. P.⁶, essas datações só foram possíveis quando se relacionou o sítio a fragmentos líticos e fogueiras de onde se coletaram amostras de rocha grafada (MARTIN, 1996, p. 268).

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

As interpretações fantasiosas de que Gabriela Martin trata provavelmente são herdeiras de outras ainda mais antigas. Manoel da Nóbrega, por exemplo, cita vestígios de São Tomé que se enquadram perfeitamente, no que tange à ligação com as águas, nas características descritas para esta tradição, ... *suas pisadas estão sinaladas juncto de um rio; as quaes eu fui ver por mais certeza da verdade e vi com os proprios olhos, quatro pisadas mui signaladas com seus dedos, a quaes algumas vezes cobre o rio...* (NÓBREGA, 1988, p. 101). Além disso, os grafismos puros, certamente podem ter sido interpretados como as letras atribuídas ao apóstolo e citadas por Simão de Vasconcelos (1977a, p. 126-127).

⁶ AP significa anos “Antes do Presente”, no qual o presente é, por convenção, o ano de 1950. Em inglês essa sigla é BP (Before Present).



Figura 01 - Pedra do Ingá – PB
Foto: <http://br.geocities.com/enigmasdahumanidade/peabiru.htm>

Íris Kantor, destacou que no século XVIII o cirurgião-mor do Rio de Janeiro que era sócio da Academia dos Renascidos e membro da Academia dos Felizes do Rio de Janeiro, estudou as inscrições Lavradas na Serra de Itaguatiara, na comarca de Rio das Mortes, Minas Gerais. Posteriormente suas análises foram apresentadas na Academia Real de História Portuguesa em Lisboa, por Mendonça de Pina e Proença. Tais análises confirmavam que ... *as inscrições constituíam documentos arqueológicos da passagem de São Tomé pela América* (KANTOR, 2006, p. 55). Fica claro que a relação entre algumas das ditas pegadas de São Tomé e a água é grande, aproximando portanto, esses vestígios à hoje denominada tradição Itacoatiara.

2.3 As pegadas do Santo

Como já mencionei, um dos principais argumentos que os missionários utilizaram para tentar comprovar que São Tomé realmente esteve em solo americano foram as evidências materiais, principalmente as *pegadas, letras* e outros vestígios que supostamente os índios ter-lhes-iam mostrado e atribuído a Sumé. Essa temática aparece desde *A Nova Gazeta da Terra do Brasil*, na qual é citada a presença de Tomé em solo americano. Isso continua nas cartas dos jesuítas do Brasil de meados do século XVI e permanece até os escritos de Montoya, já no século XVII. Na tabela, que segue como *Anexo* deste trabalho, o leitor observará cada uma das citações encontradas nas fontes analisadas. Ressalto, porém, que embora tenha sido ampla, tal pesquisa ainda assim não esgota as fontes sobre o tema, é possível que existam outras referências sobre cultura material relacionadas ao mito e aqui não contempladas.

O principal objetivo de tal tabela é expor dados sistematizados sobre tais referências arqueológicas. Espera-se assim possibilitar que eventualmente algum pesquisador possa vir a relacionar as presentes referências aos sítios já estudados ou que ainda venham a ser por arqueólogos. Espera-se ainda que se venha a desenvolver estudos mais profundos a respeito das apropriações culturais realizadas diante da arte rupestre, seja em perspectiva diacrônica ou sincrônica. Estudos desse gênero são escassos, em geral não fazem parte das preocupações de muitos arqueólogos. Na maioria das vezes buscam-se, sobretudo, informações a respeito das populações que produziram tais vestígios e não sobre as apropriações que tenham sido promovidas por populações que as tenham sucedido em seu local de assentamento. Por sua vez, os historiadores e antropólogos têm se dedicado pouco a essa problemática.

Apesar de ter sido notório, nos eventos científicos nos quais expus as primeiras notas desta pesquisa, o interesse de profissionais e estudantes, a cerca das apropriações e crenças cultivadas a respeito ou em torno de sítios arqueológicos, ainda são diminutas as pesquisas específicas sobre esse tema. Fabíola Andréa Silva (2002) tratou da interpretação dos índios Asuri do Xingu no Parque indígena Kuatinemu, no estado do Pará, a respeito dos sítios arqueológicos ali encontrados. São sítios líticos e cerâmicos que segundo a autora, para os Asuri eram testemunhos de vários acontecimentos míticos atribuídos a diferentes seres sobrenaturais, que além de povoarem o cosmo fazem parte do cotidiano e dos rituais daquela sociedade (SILVA, 2002, p. 175-176). Além de seu próprio trabalho a autora destacou outras duas iniciativas semelhantes que estavam sendo desenvolvidas, uma

na Reserva indígena do Uaçá, no Amapá, e outra no alto Rio Negro (SILVA, 2002, p. 185). Todavia, a autora segue lembrando que esse tipo de relação é comum no mundo todo, e que em alguns casos são componentes políticos para a manutenção da terra. Os aspectos políticos e cosmológicos têm gerado polêmicas entre arqueólogos e populações indígenas que são contrárias à retirada de vestígios arqueológicos de suas áreas (SILVA, 2002, p. 185). Situações como essas indicam a importância das pesquisas a respeito das interpretações que as populações desenvolvem sobre os vestígios arqueológicos encontrados em suas terras. Essas pesquisas podem evitar constrangimentos e *agressões científicas*, por vezes desnecessárias e inoportunas à cosmologia das populações envolvidas, sejam elas indígenas ou não.

Entre a escassa bibliografia sobre o tema destaco a dissertação de Ana Clélia Barradas Correia, intitulada *Nos passos do Herói-Santo: na História, na Arqueologia e na Mística Popular* defendida em 1992 na Universidade Federal de Pernambuco, motivada pela constatação de que no Piauí muitos ... *vestígios pré-históricos estavam relacionados a curiosas crenças cultivadas pelas populações próximas aos locais pesquisados* (1992, p. 07). A autora buscou através de uma abordagem histórica, arqueológica e etnográfica, estudar tais apropriações ao longo do tempo, principalmente no presente, destacando aquelas relacionadas ao São Tomé mítico. Esse trabalho servirá de base mais adiante, quando discutirei essa problemática no tempo presente.

Dentre os vários tipos de vestígios materiais apropriados, a maior ênfase dos missionários recaiu sobre as *pegadas do apóstolo*. Estas, como já vimos certamente eram *reais* e numerosas. Percebe-se também que muitos grafismos ou pinturas sem significações identificadas foram considerados como letras ou até escritos em línguas antigas, a grega ou a hebraica, supostamente de autoria apostólica (MONTROYA, 1985, p.93). Encontrou-se lugar até mesmo para as gravuras zoomorfas: eram animaizinhos que haviam se aproximado do santo para ouvir sua pregação (LOZANO, 1873, p. 461-462).

Essa opinião a respeito dos grafismos era bastante difundida, mas não unânime. Houve, mesmo entre os religiosos, quem não compactuasse com tais idéias. Frei Gaspar da Madre de Deus foi um dos que não concordaram com as evidências apresentadas por seus colegas. Segundo ele, as pegadas de São Tomé, nada mais eram do que fósseis vegetais (KANTOR, 2006, p.55). No entanto, a grande maioria utilizou-se das pegadas como prova da passagem de São Tomé pela América.

Bem antes da arqueologia científica se interessar pela interpretação dos registros rupestres, muitos *curiosos* já tentaram fazer isso. Esse fato gerou produções bibliográficas sérias, mas também muitas interpretações fantasiosas. Nos primeiros anos do século XX estudiosos do nordeste brasileiro ainda produziam interpretações que atribuíam os registros aos fenícios, gregos, à interpretação de textos bíblicos ou ao mito de Atlântida (MARTIN, 1966, p. 19-22). Várias interpretações semelhantes foram cunhadas no âmbito do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) durante o período imperial (LANGER, 2001).

Atualmente poucos são os arqueólogos que ainda se arriscam a dar interpretações para a arte rupestre. A tendência dominante é que não se promovam interpretações, mas que apenas se descreva o que pode ser visto. Utilizam-se muito mais as análises técnicas do que das interpretativas, valoriza-se mais saber qual a técnica empregada, quais os materiais empregados e, sobretudo, quais os grafismos que podem ser identificados a uma determinada tradição (MARTIN, 1996, p. 221).

Ainda no século XIX começaram a surgir resistências em relação às explicações fabulosas. Evidentemente que eram cientistas que ainda estavam distantes do pensamento arqueológico contemporâneo. Apesar disso, esses trabalhos têm seu valor, e precisam ser pensados a partir da base teórica do momento em que seus autores viveram e produziram. Alfredo Mendonça de Souza (1991) destacou, por exemplo, que Aires de Casal, em 1817, estudou as pinturas Rupestres de São Thomé das Letras, Minas Gerais, e concluiu que ... *“as pretendidas letras não passam de traços e ilegíveis jeróglícos, a que a ignorância do povo atribue (sic) à mão do Apóstolo São Thomé, devem seu princípio a partículas ferruginosas”, retirando qualquer significado à arte rupestre...* (SOUZA, 1991, p. 56).

Embora o autor citado desqualifique até mesmo a origem humana das inscrições, isso demonstra que alguns autores desde de *cedo* começaram a perceber que seria muito improvável uma decifração exata dos significados da arte rupestre. Além disso, o texto acima demonstra que ainda no século XIX havia referências à associação de São Tomé a registros rupestres. Isso é indicativo da abrangência e da persistência que tal mito teve alcançando inclusive, como se verá, a atualidade.

Essa mudança de atitude não se deu simplesmente por uma opção teórica qualquer, mas pela constatação de que é praticamente impossível se ter uma interpretação

fiel dos significados de pinturas e gravuras pré-históricas. Isso passa a ser pensado a partir do momento em que comparações etnográficas passaram a fornecer materiais de reflexão que levam a conclusões como a que afirma que diferentes grupos indígenas atribuem aos seus desenhos, por vezes semelhantes ou até mesmo iguais, significados completamente diferentes (MARTIN, 1996, 220). Caso se transponha essa análise para o plano macro, como a Antropologia há muito já faz, chega-se à conclusão de que cada *signo* pode ter um sentido diferente nas diferentes culturas. Especialmente as *coisas* materiais estão submetidas ao risco da mudança de significado, tendo em vista que em sua *realidade* elas são mais livres para assumir sentidos completamente diferentes dos originais (SAHLINS, 2003, p. 09-10). Assim sendo, só haveria um modo para decodificar tais vestígios, que seria conhecer tais significados nas culturas diferentes, como é praticamente impossível conhecer a fundo os códigos culturais dos povos pré-históricos, também é muito difícil decifrar o significado da arte rupestre.

Todavia, a curiosidade é uma característica da maioria dos grupos humanos. Isso faz com que ao longo do tempo cada grupo que entra em contato com tais representações provavelmente produza explicações novas para elas, isso vale inclusive para a *sociedade moderna*. Dessa regra provavelmente não fugiram os índios americanos contemporâneos aos primeiros contatos com os europeus. Muito embora a temporalidade dos registros rupestres seja outro aspecto complicado em sua análise arqueológica pois, nem sempre a datação é fácil (MARTIN, 1996, p. 221), parece claro que pelo menos a grande maioria dos registros são muito anteriores ao período colonial da América. Logo se pode inferir que a maior parte dos índios que habitavam as mais diversas regiões onde se localizam as *pegadas* no momento inicial da colonização não tenham sido seus autores. O mais provável é que eles também tenham interpretado essas inscrições que já estavam nos locais onde seus grupos encontram assentamento. Essas interpretações evidentemente foram promovidas a partir de seus próprios códigos culturais e repassadas aos europeus que por sua vez produziram uma nova resignificação atribuindo a autoria a São Tomé.

Parece ser claro que ao menos os povos indígenas do grupo lingüístico Tupi-Guarani possuíam em suas culturas a figura dos heróis civilizadores que foram pesquisados e descritos, no caso Tupinambá, por Alfred Métraux (1979), e no Guarani, por Egon Schaden (1959, 1974) e Curt Nimuendaju (1978). Logo, é possível que algum desses grupos tenha associado *pegadas* de sítios rupestres com marcas deixadas por um de seus heróis civilizadores, quiçá por *Sumé*. Ao entrar em contato com os europeus tal

interpretação deve ter sido repassada e o europeu tratou de enquadrá-la em sua cultura, que como se verá no capítulo seguinte, tinha muitos motivos para atribuir tais sinais a um dos Apóstolos de Cristo.

Para Schaden (1949, p. 35), a questão das pegadas de São Tomé enquadra-se mais no campo folclórico do que no mitológico, pois seria muito comum em vários lugares do mundo a associação de supostas pegadas a seres míticos ou históricos. Para demonstrar a universalidade da presença das associações propostas, o autor se reportou à obra *Globus*, na qual, Richard Andree, cita vários exemplos. Um deles dá conta de que no México haveria entre os índios a lenda de que um homem branco teria chegado e pregado uma nova religião. Perseguido pelos naturais, teria fugido e se refugiado no cume da montanha Zempualtepec, onde teria desaparecido, mas antes, deixado cravadas suas pegadas. Percebe-se grande semelhança entre esse relato e o mito de São Tomé, há referências à presença de São Tomé no México (DURÁN, 2005), é possível que se trate do mesmo mito ao qual darei maior atenção no próximo capítulo. Schaden, destaca ainda a existência de muitas pegadas atribuídas a Buda, sendo que a mais conhecida é a chamada *Sripada*, cravada no cume do pico de Adão, no Ceilão, ali seria o último lugar em que Buda teria pisado antes de entrar no Nirvana. Haveria ainda em Damasco uma pegada do profeta Maomé. Em certa ocasião o profeta já teria descido parcialmente de seu camelo na cidade, quando lhe teria aparecido o anjo Gabriel e advertido-lhe que não entraria no paraíso celeste se entrasse no terreno (Damasco). Maomé, então teria voltado a montar o camelo, deixando porém estampada sua marca em solo pedregoso. Haveria ainda outras tradições desse tipo na África, na Grécia Clássica e entre os cristãos medievais. No mundo cristão a mais significativa é a que fala da pegada de Jesus, deixada no alto do Monte das Oliveiras, ali teria sido o último lugar em que Cristo pisou antes de subir aos céus (SCHADEN, 1949, p. 35-36).

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

Em 1909, Alfredo de Carvalho em artigo intitulado *Pré-História sul-americana* publicado na Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco, informou

sobre a serra das Letras de Minas Gerais. O local teria sido habitado por São Tomé, que perseguido teria gravado caracteres desconhecidos (CORREIA, 1992, p. 52). Percebe-se que mesmo no princípio do século XX ainda havia autores que defendiam a ligação de vestígios rupestres ao Apóstolo.

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

Apesar da já mencionada reserva por parte de alguns autores em relação à promoção de interpretações da arte rupestre desde o século XIX, houve ainda no século XX, como se viu nos parágrafos anteriores, autores que produziram interpretações fantasiosas, incluindo as que atribuíam a autoria de tais sítios a São Tomé. Há ainda outras interpretações de pouca credibilidade, o austríaco Ludwig Schwennhagen, ligou a arte rupestre aos Fenícios. Outros ainda, como o francês Jacques de Mahieu, defendiam que a arte rupestre seria de autoria dos Vikings, e ainda mais atualmente, Erich Von Daniken em seu *Eram os Deuses Astronautas* (1969) mirabolosamente atribuiu os vestígios arqueológicos a seres extraterrestres (CORREIA, 1992, p. 54-58).

Como o leitor pôde perceber em muitos momentos, e certamente até na atualidade, no que tange ao senso comum, os registros rupestres foram traduzidos por pessoas que com a ansiedade gerada pela curiosidade atribuíam as mais variadas explicações para tais registros. No entanto, como já destaquei, ainda são poucos os trabalhos que têm por objeto as apropriações feitas e as conseqüentes resignificações oferecidas para a arte rupestre ao longo do tempo por diversos grupos humanos culturalmente distintos. São por mim desconhecidos, inclusive trabalhos de fôlego que façam essa análise perante as religiosidades populares alimentadas por semelhantes apropriações, sejam no Brasil ou no Paraguai. Ao meu ver esse seria um promissor campo de pesquisas, sobretudo, para historiadores e antropólogos. O trabalho de Ana Cléia Barradas Correia (1992) representa um ensaio nesse sentido, visto que a autora realizou pesquisas de campo e procurou problematizar tais abordagens no contexto contemporâneo do nordeste brasileiro.

Diante da constatação de que as interpretações da arte rupestre são das mais variadas possíveis, e que entre essas está incluída a que mais particularmente me interessa,

o caso de São Tomé, passarei a analisar agora as místicas construídas em torno dessa arte rupestre e que perduram até a atualidade em alguns sítios. Essa análise se baseará em boa medida no trabalho de Ana Clélia Barradas Correia. Todavia, o assunto não se fecha, havendo a possibilidade de outras abordagens especialmente referentes a sítios paraguaios.

2.4 Permanências contemporâneas

Na contemporaneidade ainda existem permanências de cultos associados a vestígios materiais. Farei menções a algumas ocorrências que aleatoriamente encontrei em meus passeios pela bibliografia a respeito desta temática. Certamente um trabalho mais exaustivo a respeito da mística popular que gravita em torno de alguns desses sítios traria resultados mais satisfatórios sobre essas questões contemporâneas. Vale a pena citar possíveis reminiscências que aqui, devido aos limites dessa pesquisa, não serão abordadas de forma intensa. Por exemplo, na região de São Thomé das Letras no estado de Minas Gerais e no município que antes de sua emancipação era chamado de São Tomé e após, recebeu o nome do suposto herói mítico Sumé no estado da Paraíba. Na região de Assunção, capital do Paraguai, fica a cidade de *Yaguarón*, lá existe um morro chamado de *Santo Tomás* (Tomé) onde a mística popular diz haver pegadas do santo. O local dista cerca de cinquenta e cinco quilômetros da capital, e fica muito próximo de *Paraguarí* que foi uma estância jesuítica. Nesse local, ainda hoje, desenvolvem-se cultos populares ligados a São Tomé⁷.

Em sua dissertação, Ana Clélia Barrada Correia, procurou fazer análises a respeito da mística popular construída e alimentada em torno de pegadas na região nordeste do Brasil. Sua pesquisa ficou limitada àquela região geográfica devido às dificuldades que surgem quando se propõe uma pesquisa de campo para analisar um tema tão abrangente geograficamente.

Delimitado o espaço a ser pesquisado, a autora saiu à *caça* das pegadas. No município de Jaboatão dos Guararapes em Pernambuco, foi procurar a pegada descrita por Frei Jaboatão. No entanto, não conseguiu localizar. Na fazenda que supostamente seria o local da pegada havia depósitos de bagaços de cana sobre os lajedos, o que a fez pensar

⁷ E-mail pessoal de Adelina Pusineri, diretora do Museo Etnográfico “Andrés Barbero” Paraguai, de 25/02/2008.

que talvez as pegadas tenham sido encobertas e com o tempo acabaram esquecidas pela população (CORREIA, 1992, p. 71).

Em Jericoacoara no Ceará, Correia soube através de informações orais, da existência de um sítio com gravuras de pegadas humanas, que supostamente a população atribuía a um rei e uma rainha. No entanto, ela também não conseguiu localizar este sítio e constatou que a população local afirmava nada saber a respeito. A autora conseguiu ainda informações pouco precisas sobre a passagem de São Tomé pelo Maranhão, lá haveria um rio chamado *Maracassumé*, que seria uma possível referência à passagem do Santo (CORREIA, 1992, p. 71).

Ela visitou ainda outros locais, nos quais supostamente os sinais teriam sido destruídos. Os sinais de São Tomé do Paripe, em Salvador, segundo ela, teriam sido destruídos pela obra que construiu uma estrada de rodagem em 1927, restando nas proximidades do local apenas uma capela dedicada ao Santo (CORREIA, 1922, p. 72). Todavia, Gumercindo da Rocha Dorea, nas *orelhas* do livro de Hernâni Donato (1997) afirmou ter visto recentemente as pegadas em São Tomé do Paripe. É possível que estejam se referindo a sítios diferentes, tendo em vista que as fontes são bastante imprecisas ao citar os locais das pegadas. Além desses exemplos, a autora cita outros locais em que não conseguiu encontrar as pegadas provavelmente devido à destruição feita pelo homem.

Em sua pesquisa Correia localizou dois locais com formações rochosas aparentemente naturais, livres da ação humana, que coincidentemente teriam o formato parecido com o de pés humanos. Um deles seria, em Salvador, em um local chamado de Unhão, no início da praia de Itapoã, ali haveria marcas profundas desiguais e pouco torneadas, restos de vela no local indicariam a existência de algum tipo de culto. Um informante haveria atribuído as marcas a São Lázaro. Em um outro local chamado Engenho da Floresta, em Moreno, Pernambuco, haveria outra marca semelhante a essa anteriormente citada, ali, no entanto, segundo informações não haveria nenhum tipo de culto em especial (CORREIA, 1992, p. 72).

Foram três os sítios nos quais a autora encontrou fortes manifestações da mística popular associados aos petroglifos. Inicialmente ela tratou do sítio localizado na praia de Piatã que dista cerca de 20 Km da cidade de Salvador, Bahia. Neste local há, segundo a autora, um grande cruzeiro dedicado a São Tomé que conta com uma cobertura de palha e fica à beira-mar, mas longe do alcance das marés. Mais precisamente o cruzeiro

estaria próximo ao calçadão da Avenida Otávio Mangabeira. Atrás do cruzeiro, na areia, existiria uma pedra, na qual estariam as gravuras de pegadas humanas. Este local aparece diversas vezes em citações de cronistas e historiadores coloniais, entre outros (NÓBREGA, 1988, p. 91; LOZANO 1876, p. 453). Seria um local muito popular onde anualmente realizava-se uma festa em louvor a São Tomé. No dia 20 de dezembro de 1990 a autora esteve no local para acompanhar os festejos. Segundo sua descrição, havia uma placa que dava informações a quem interessasse saber do que se tratava aquele cruzeiro no meio da praia, tal placa dava a informação de que a tradição da festa se estendia por trezentos e oitenta e oito anos.

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

A descrição que a autora colheu do local seria a seguinte:

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

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

Segundo Correia, diz a tradição contemporânea que em 1602 aquele sítio, com as características já descritas, teria sido encontrado por um pescador. Essa descoberta teria

ainda se dado justamente no dia em que oficialmente a Igreja comemora o dia de São Tomé. A partir disso os moradores começaram a acreditar que as pegadas eram de São Tomé e que ele teria passado por ali em tempos imemoriáveis realizando milagres. Segundo o autor Calasans, citado por Correia:

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

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

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

em frente à cruz, ela teria cerca de 45 cm, seria de madeira, em estado de conservação precário, à mão o santo teria um cajado, cajado do qual em vários locais, inclusive lá, se identificaram supostas marcas junto às pegadas (CORREIA, 1922, p. 84-85).

Logo em seguida, os organizadores teriam aguardado a chegada de outras mulheres, chamadas de rezadeiras. Elas chegaram em grupo cantando e tocando pandeiro, o refrão segundo a autora era o seguinte: *São Tomé meu amor, o povo da farra chegou* (CORREIA, 1992, p. 85). As participantes em geral eram mulheres, simples, negras em sua maioria, e moradoras das imediações. Vinham com os cabelos enfeitados com flores e folhagens. Elas teriam levado flores, toalha e incenso para concluir a decoração do Santo. Cerca de quarenta devotos participaram dos festejos, em sua maioria mulheres. As orações eram cantadas, uma delas seria esta ladainha: *Glorioso São Tomé refúgio dos pecadores rogai por nós que recorremos a vós* (CORREIA, 1992, p. 86). Aos homens reservaram-se apenas atividades aparentemente não religiosas como acender a fogueira e cuidar dos fogos de artifício.



Figura 02 – Altar de São Tomé, Salvador – BA
Foto de Ana Clélia Barradas Correia

No final da parte religiosa da festa cantou-se o hino de nosso senhor do Bonfim. Todos aplaudiram e deram vivas a São Tomé. Logo em seguida os homens soltaram os fogos que anunciaram o final das rezas (CORREIA, 1992, p. 86).

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

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

Segundo *Dona Badu*, informante de Correia, no passado a organização da festa era diferente, muito mais pomposa e importante. Segundo ela, havia a celebração de missa campal sobre um grande palanque armado na praia. Havia até o acompanhamento da banda de música do Corpo de Bombeiros. A imagem chegava conduzida pelos fiéis, em procissão. Nos *primeiros tempos* a procissão era naval, sendo ao final da celebração, a imagem conduzida por terra até a igreja matriz. Não há, segundo Correia, ninguém que se recorde a época exata em que supostamente o culto começou a sofrer modificações, com aparente perda de importância no âmbito eclesiástico oficial (CORREIA, 1992, p. 88).

A autora apresentou dois trechos de documentação da primeira metade do século XX, que descrevem a realização da cerimônia, não sendo todavia, tão pomposa quanto a descrita pela informante acima citada, mas com maior esplendor do que a observada por Correia. Penso que seja proveitosa a reprodução de um dos trechos enunciados. Cito uma parte do artigo *Herança do fetichismo. A adoração da “Pedra de São Tomé”*. *É crença que São Tomé deixou-lhes o rastro*, publicado pelo jornal *A tarde*, de Salvador em 14 de fevereiro de 1916. Trataria-se de um artigo de autoria desconhecida.

... os fiéis, humildes pescadores, ergueram [...] uma palhoça encimada por uma cruz, dando-lhes as honras e o privilégio de templo de devoção. Para ali são constantes as romarias de devotos conduzindo velas e outras oferendas ao milagroso pé. Todos os anos, nos primeiros dias de fevereiro, é a festa maior. Os moradores circunvizinhos e romeiros de mais longe cantam com acompanhamento de harmônicas, violas, cavaquinhos e pandeiros, e rezam. De quando em quando a farra é interrompida para serem entoadas ladainhas, de joelhos, ao pé da cruz, em cujo pedestal crepitam velas acesas. E essa espécie de culto pagão misto de coisas profanas e sagradas dura oito dias... (*apud* CORREIA, 1992, p. 89).

O texto trata de uma festa de proporções aparentemente bem maiores do que a presenciada por Correia, além disso destaca a participação de pescadores, fato que não foi observado pela autora. Outras questões que diferenciam a festa descrita da que foi

observada por ela são a época do ano em que seria realizada e a duração da festa. Segundo Correia, os informantes asseguraram que a festa sempre se realizou no mês de dezembro, sendo assim ela não encontrou explicação para tal diferenciação de datas. Todavia, a descrição da maior duração e de uma adesão também maior indicam que provavelmente os festejos fossem mais abrangentes. Na mesma linha vai um texto de 1930 do folclorista e historiador João da Silva Campos, citado pela autora, sem se referir à época do ano em que os festejos eram realizados, o texto ratifica a intensa participação popular e até de ... *cavalheiros de gravata lavada...* (CORREIA, 1922, p. 90).

Segundo a autora, ... *a partir dos relatos acima comparados entre si e com a observação da festa nos dias atuais, podemos comprovar o enfraquecimento da tradição reclamado pelas “rezadeiras” presentes nos festejos...* (CORREIA, 1922, p. 90). Penso ser pouco cautelosa uma afirmação direta nesse sentido. É fato que pelas evidências a festa diminuiu, perdeu adesão, mas em se tratando de uma tradição mística os parâmetros de medida para dizer se ela está mais fortalecida ou enfraquecida, não são necessariamente os observados. A importância da significação que isso representa na vida das pessoas que dela participam, pode ter maior importância do que o quantitativo de participantes. Tal afirmação da autora seria menos perigosa se a observação etnográfica tivesse sido feita por um período mais longo e não apenas durante o dia da festa. Ao que parece o dia da festa é apenas o ápice de um processo devocional contínuo. Os critérios são muito subjetivos o que prejudica a afirmação da autora.

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

No município de Oeiras, que foi a primeira capital do estado do Piauí, há um sítio arqueológico composto por gravuras em formato de pegadas. Lá não haveria uma associação direta a São Tomé, mas há uma resignificação que atribui um dos petroglifos a Deus e o outro ao diabo. Penso ser interessante referenciar os estudos realizados por

Correia (1992) neste local, pois embora a resignificação atual seja outra, há grande similaridade no campo simbólico entre esse caso e o objeto de minha pesquisa.

A autora esteve no local em 1989 e em 1991, os petroglifos estão localizados na zona urbana, no Bairro do Rosário. O lajedo fica à margem de um riacho não perene denominado *Pouca Vergonha*. As gravuras estariam a uma distância de cerca de quinze metros do leito, não sendo portanto, inundadas nos períodos de cheias (CORREIA, 1992, p. 92). O sítio se comporia exatamente por duas pegadas, uma delas visível com formato de pé humano é atribuída a Deus e uma outra que se encontra totalmente coberta por pedras que as pessoas atiram, é atribuída ao demônio. Segundo a autora o sítio é vítima da deterioração produzida pelos moradores e visitantes que por ali passam, muitos deles deixam seus nomes registrados no lajedo. Ao que parece, já houve no local pelo menos três cruzes que identificavam simbolicamente o lugar. Uma primeira de madeira teria sido quebrada por *crentes*. Seguida a essa, teria sido colocada uma de pedra que também veio a ser quebra e na data das visitas da autora havia uma cruz *tosca* em madeira. Naquele momento haveria interesse por parte do poder público em revitalizar e preservar o local, sobretudo, para a exploração através do turismo religioso (CORREIA, 1992, p. 93-94).



Figura 03 - “Cruz tosca” que indica o local do Pé de Deus, Oeiras – PI
Foto: Ana Clélia Barradas Correia (1992, p. 93)

Nos séculos XVII e XVIII os jesuítas estiveram presentes em Oeiras. Os prédios construídos e utilizados naquele período pelos jesuítas ficam no Bairro do Rosário, nas proximidades dos petroglifos. Com esse quadro a autora especulou que possivelmente

os jesuítas tivessem identificado os registros rupestres a São Tomé e que após a expulsão desses religiosos do Brasil a população teria cunhado a nova explicação que atribui as marcas a Deus e ao diabo (CORREIA, 1992, p. 95). Essa dedução, embora não seja sustentada firmemente por indícios documentais, não é impossível, tendo em vista que ainda no século XVII escritos jesuíticos, principalmente da província paraguaia demonstravam que a idéia da passagem de São Tomé ainda estava muito viva entre os inacianos (MONTROYA, 1985).



**Figura 04 – Em detalhe a “Pegada de Deus” - Riacho Pouca Vergonha, Oeiras – PI
Foto: Ana Clélia Barradas Correia (1992, p. 94)**

As diversas pessoas com quem a autora conversou, deram informações que em linhas gerais convergem para o seguinte: Cristo estaria sendo perseguido pelo demônio que procurava tentá-lo ao pecado a todo o custo (alusão aos quarenta dias em que, segundo a Bíblia, Jesus teria passado no deserto recebendo diversas tentações do demônio, Mc. 1, 12-13). O local das marcas, em semelhança às narrações sobre São Tomé, seria o lugar do fim de uma perseguição. Cristo teria parado ali e como a pedra supostamente estava mole, sua pegada teria ficado gravada. O mesmo teria ocorrido para a formação da pegada do

Cão (expressão utilizada pelos populares para se referirem ao demônio). Percebe-se que a pegada que fica exposta tem o formato mais próximo ao de um pé humano e que segundo relatos a pegada recoberta por pedras teria mais a aparência de pegada animal ou algo mais feio do que a primeira. Assim sendo associou-se o *feio* ao *mal*, ou seja, ao demônio e o *belo* ao *bem*, no caso a Deus (CORREIA, 1992, p. 97-98).

As práticas devocionais segundo a pesquisa de Correia, foram mais intensas em épocas passadas, até 1938, pelo menos, se encontra registro sobre grandes romarias, como o deixado por Elias Magalhães no *Almanaque da Paraíba* (COUTINHO, 2007). Muitas pessoas acreditavam que o pó, fruto de raspagens que faziam na pedra poderia curar várias enfermidades. Em períodos anteriores teriam ocorrido ainda diversas peregrinações ao local. Pela tradição as pessoas depositavam flores sobre o pé de Deus e espinhos sobre o pé do *Cão*. Com o passar do tempo passou-se a depositar pedras sobre a marca do diabo, isso fez com que na atualidade haja um grande monte de pedras que esconde totalmente o petroglifo atribuído ao demônio. Embora a tradição esteja supostamente enfraquecida ainda se observa que certas pessoas que visitam o local fazem orações e acendem velas (CORREIA, 1992, 99-103; COUTINHO, 2007).



Figura 05 - A Pegada do Diabo – Riacho Pouca Vergonha, Oeiras PI
Foto: Ana Clélia Barradas Correia (1992, p. 92)

A Igreja Católica, no final da década de 1940 e seguinte, teria demonstrado interesse pelo local, esboçando a intenção de construir um santuário para peregrinações. Isso acabou não acontecendo e o posicionamento do pároco João de Deus Carvalho Leal,

entrevistado pela autora, caminha no sentido de não incentivar as crendices e místicas populares, embora ele reconheça que isso faz parte da história e da cultura, principalmente dos moradores negros do bairro (CORREIA, 1992, p. 99-103).

Correia identificou ainda no município de Luis Correia, no Piauí, mais precisamente na colônia de pescadores de Barrinha, algumas gravuras com formato de pés humanos. Algumas dessas gravuras a autora acredita que não tenham sido fruto da ação humana, mas sim das águas da maré que atritando com a rocha teriam formado as marcas. Outras três figuras seriam de fato fruto da ação humana.

O que chama mais atenção nesse caso é que as pegadas eram atribuídas a Nossa Senhora, uma figura feminina. Segundo o que os informantes teriam dito, ao fugir de Nazaré com o menino Jesus, montada em um jumento, a virgem teria passado por aquela região e ali parado para descansar. Deixando assim as marcas dos seus pés e de seu animal. Embora haja essa tradição entre os moradores, a autora não identificou nenhum culto. Ao que parece os moradores atuais tratam as marcas mais como curiosidades do que como artefatos místicos. Todavia, segundo alguns, no passado já teria havido algumas senhoras que acendiam velas perto das marcas, mas ao que tudo indica o culto não teve grandes proporções numéricas em termos de participantes (CORREIA, 1992, p. 104-107).

O caso da pegada de Deus e do Diabo e o da pegada de Nossa Senhora no Piauí são exemplos de que as populações humanas freqüentemente buscam dar alguma explicação para registros rupestres que encontram em seus locais de assentamento. Como esses moradores não são os autores de tais vestígios fazem ligações diretas às místicas e crendices de sua própria cultura. Esses casos demonstram que esta problemática é ainda bastante carente de pesquisas mais complexas e exaustivas. O trabalho de Ana Cléia Barradas Correia sinalizou uma tentativa de análise, mas por suas limitações características de uma dissertação de mestrado, ao meu ver não contemplou uma análise mais profunda de cunho etnológico ou etnohistórico. Penso que o ideal seria um trabalho mais intenso em cada um dos casos específicos espalhados por diversas regiões, antes de uma coletânea rápida de dados. Isso todavia, não tira o valor do trabalho ora referido, pois ele tem a importante função de alertar para a vastidão de pesquisas que ainda podem ser realizadas sobre essa problemática.

2.5 Templos Amazônicos: provas da missão de São Tomé

No acervo de manuscritos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, encontra-se um documento intitulado *Curiosidades do Vale do Amazonas: de algumas coisas notáveis no rio, presença de São Tomé na América, diversas espécies de cobra etc. Notas tiradas do “Tesouro da América”*. Trata-se de um documento de vinte e cinco páginas, sem datação evidente e com assinatura ilegível. Como o seu título sugere, nele o autor descreveu algumas *curiosidades* da região do Vale do rio Amazonas, sendo que a principal, àquela a que dedicou mais espaço e importância foi a em que tratou da suposta passagem do Apóstolo Tomé pela região.

Aparentemente se trata de um rascunho de um artigo ou livro, pois muitas lacunas de informações como, latitudes e distâncias, o autor deixou para preencher posteriormente. Certamente sua utilização como peça chave de afirmação de alguma tese histórica exigiria uma crítica bem profunda visando minimizar a fragilidade oriunda de seu caráter apócrifo e da ausência de datação. Todavia, para esse momento penso ser possível sua utilização já que, com base em outras fontes, pode-se ter certeza de que na maioria dos momentos em que a passagem de São Tomé pela América foi evocada, vestígios materiais serviram de argumento para as tentativas de comprovação do trabalho apostólico.

Sendo assim, as referências ora apresentadas têm a função de confirmar aquilo que as outras fontes já demonstraram, ou seja, que tais idéias e associações do apóstolo com a cultura material foram de fato intensas e se expandiram por diversas regiões americanas.

O autor defende com afinco a veracidade do trabalho apostólico realizado por São Tomé na América. Antes de utilizar o aspecto da cultura material como prova da passagem do apóstolo, ele apresentou outros argumentos de cunho lingüístico, teológico e espiritual, argumentos esses que seguem na mesma linha dos que se apresentarão nos próximos capítulos. Para ele, os argumentos que já havia apresentado eram suficientes para comprovar que realmente São Tomé evangelizou a América. Todavia, ... *para que se veja quão grandes e muitos são os fundamentos que solidam ésta verdade, continuarei em apontar outras, que ainda existem...* (CURIOSIDADES, s/d, p. 06-07). A cultura material entrou nesse contexto como uma prova a mais, algo que tornaria incontestáveis as idéias por ele já defendidas.

Basicamente ele apresentou quatro sítios com formato de templos na região do vale amazônico. O primeiro deles seria a capela de Bom Jesus no rio São Francisco.

Trataria-se de uma capela cavada e lavrada em um rochedo que margeava o rio. Ela teria sido encontrada por um ermitão que procurava na solidão o cuidado de sua salvação eterna. Após tê-la encontrado o ermitão adentrou-a e teria achado por bem colocar uma cruz no altar ali existente, quando o fez teria encontrado um buraco que parecia ter sido feito especialmente para aquele fim. Após o achado ter sido divulgado o lugar se tornou local de peregrinação e também teria passado a servir de freguesia (CURIOSIDADES, s/d, p. 07).

Nas terras dos índios *Aver*, a quinze dias de viagem pelo rio Jaracú, banda oeste, encontrar-se-ia um outro templo, que segundo os índios teria ... *valvas de pedra com suas dobradiças, como os nossos portaes, e que sempre estavam fechadas...* (CURIOSIDADES, s/d, p. 08). Segundo o autor, os índios não abriam e nem sabiam o que teria lá dentro, pois ... *assim que alguém intenta abrir aquellas portas, sae ou vem de dentro um grande resplendor tão respeitoso, que obriga a fechar não só os olhos, mas também a portas...* (CURIOSIDADES, s/d, p. 08). Por isso, argumentava o autor, não se sabe o que de fato há no interior do suposto templo. Ele lamenta ainda o descuido dos missionários da região que, segundo ele, não teriam ainda procurado saber o que realmente havia no interior de tal templo. Poderia ser que o misterioso esplendor estivesse à espera de algum ministro de Deus para que se manifestasse àqueles ... *miseraveis selvagens...* (CURIOSIDADES, s/d, p. 09).

No rio Coroa haveria um outro templo minuciosamente descrito

... uma grande concavidade por modo de templo e igreja: tem um grande portal cizarrado com esses frizos e por cima architectado com seus architraves, que representam um frontespicio. Fora da porta de um e outro lado tem uma grande pedra, e ambas rematam com uma cabeça alguma cousa toscas, de modo e feitio de cabeças de pretos, duas estatuas, das quaes só permanece uma, porque uns índios mansos, que costumavam ir áquelle rio ao provimento do cravo, degolaram a outra... (CURIOSIDADES, s/d, p. 09).

Em um afluente do rio Tapajós, o rio Cuparis, encontrar-se-ia um sítio chamado *S. Cruz*, nesse local além de muito cravo haveria uma grande lapa talhada como uma grande igreja ou templo. Teria mais de cem palmos de comprimento, largura e altura nos padrões de conformidade da arte. Tais informações o autor teria colhido com um missionário jesuíta que trabalhava na região do rio Tapajós. O templo teria corpo de igreja, capela mor com arco e em cada parte do arco uma grande pedra, possivelmente os altares colaterais, no altar mor haveria uma porta que daria saída para uma sacristia (CURIOSIDADES, s/d, p. 10).

O autor ainda argumenta que possivelmente haveria outros templos como esses descritos no vale amazônico. Todavia, ... *bastam estes para se inferir ser moralmente certa a pregação de S. Thomé na America...* (CURIOSIDADES, s/d, p. 10). Com os dados disponíveis não é possível determinar se realmente tais templos existem. Mas, se considerarmos que essa seja uma possibilidade, nos deparamos mais uma vez com a necessidade humana de atribuir algum significado ou uma origem para os artefatos encontrados. Mais uma vez, essa apropriação se deu de modo a servir como resposta a uma pergunta que se fazia no momento presente, no qual, baseado em sua cultura, o autor procurou comprovar uma prévia evangelização supostamente feita por São Tomé. Tais templos poderiam ser originalmente artefatos de religiões indígenas ou mesmo vestígios de missões cristãs. Todavia, encontraram novo significado no arcabouço interpretativo do desconhecido autor.

2.6 Os caminhos do apóstolo: São Tomé engenheiro e as hipóteses levantadas

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

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

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

... um caminho feito de areia sólida, e pura, de comprimento de meia légua pelo mar dentro; e a tradição dele é, que foi feito milagrosamente por S. Tomé, quando andando nesta Bahia pregando aos índios daquela paragem, eles se amotinaram contra o Santo, ao qual, fugindo da fúria de seus arcos, foi

levantando o mar aquela estrada por onde passasse a pé enxuto à vista sua, cobrindo logo o princípio dela de água, porque não pudessem segui-lo os gentios, que na praia ficaram admirados de coisa tão extraordinária; e chamaram dali em diante aquela entrada milagrosa, Mairapé, que vale o mesmo em língua dos brasis, que caminho de homem branco... (VASCONCELOS, 1977a, p. 126-127).

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

Chamado, pelos índios de *Peabiru* (Peavirú, Peaviyú ou Tape avirú) (TORREZ, 1994, p. 30) e pelos europeus de *caminho de São Tomé*, a famosa via terrestre acabou sendo mais um elemento de resignificação por parte dos europeus. Provavelmente a ligação entre o caminho e São Tomé deve ter se dado tão rápido quanto a resignificação de Sumé para São Tomé. Basta lembrar que a *Nova Gazeta da Terra do Brasil*, já em 1515 referindo-se à região meridional do atual Brasil, cita a lembrança de São Tomé. Este documento, embora não fale do caminho, faz referências às narrativas sobre riquezas interiores. Riquezas que posteriormente inspirariam Aleixo Garcia a realizar sua expedição, ... *trazem noticias bastante exactas de que do referido Cabo até nós ha perto de 200 milhas e que ahi estiveram num porto e rio, onde receberam noticias de muita prata e ouro e tambem cobre que se acham no interior do paiz...* (SCHULLER, 1911, p. 119). O franciscano espanhol Bernardo de Armenta, que escreveu em 1538, também não menciona diretamente o caminho, mas relata a lembrança de São Tomé na região entre a Ilha de Santa Catarina e Assunção (ARMENTA, 1992, p. 155-157). Essa presença do mito de São Tomé não deve ter demorado a ser associada à autoria da via que logo começou a ser utilizada pelos viajantes.

Desde o princípio da colonização o *caminho de São Tomé* foi amplamente utilizado pelos espanhóis e portugueses como ligação entre o oceano Atlântico e Assunção e também como via de ligação comercial, por vezes clandestina, entre São Paulo de Piratininga na Capitania de São Vicente no Brasil e Assunção no Paraguai. Pelo caminho teriam transitado importantes figuras da história platina, como por exemplo, o português Aleixo Garcia, que utilizou a rota em sua expedição em busca das riquezas interiores da

América em 1524 (LANGER, 2005, p. 20). Outro personagem de destaque que utilizou uma das rotas do Peabiru foi Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, que teria caminhado da Ilha de Santa Catarina até Assunção, nessa viagem em 1542 *descobriu* as Cataratas do Iguazu (CABEZA DE VACA, 1944; HOLANDA, 1996). Eles foram seguidos por outros como o mercenário alemão Ulrich Schmidel, Pero Lobo e Francisco Chaves (LANGER, 2005, p. 21). Além, é claro, de religiosos como o franciscano Bernardo de Armenta (1992, p. 155-157) e os jesuítas Antonio Ruiz de Montoya e José Cataldino (TORREZ, 1994, p. 30). Pessoas de menor relevo histórico também utilizavam o caminho em seus deslocamentos (BAÉZ, 1926, p. 39), caracterizando esta via como fundamental para a logística terrestre platina dos dois primeiros séculos da colonização. Mesmo em épocas mais avançadas temporalmente o caminho continuou tendo sua importância, sendo adaptado para as condições e necessidades que foram surgindo. Cita-se como exemplo marcante disso os caminhos tropeiros do sul do Brasil, nos séculos XVIII e XIX (CHMYZ & SAUNER, 1971, p. 30).

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



Figura 06 – Caminho do Peabiru
 Extraído de: (LANGER, 2005, p. 21)

Segundo informações do arqueólogo e historiador Johnni Langer, a única escavação arqueológica feita por especialistas a respeito do caminho do Peabiru, foi a que ocorreu em 1970. Naquela ocasião, um grupo de especialistas liderados por Igor Chmyz da Universidade Federal do Paraná (UFPR), trabalhou no município de Campina da Lagoa no Paraná. Igor Chmyz informa que os primeiros vestígios do caminho foram encontrados naquele município. Segundo a tradição oral local, o caminho corresponderia ao movimento de tropas paraguaias durante a Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai. Na prefeitura de Ubiratã, município da região, existem vestígios bélicos atribuídos ao conflito e outros atribuídos à Coluna Prestes (CHMYZ & SAUNER, 1971, p. 16). Essa resignificação da década de 1970, confirma que a população está constantemente preocupada em explicar os vestígios materiais diante dos quais se depara.

O trabalho da equipe de arqueólogos conseguiu reconstituir um traçado de cerca de 30 Km do caminho. Sendo que a primeira extremidade estava ... *orientada para o rio Piquiri, alguns quilômetros abaixo da foz do rio Cantu. A outra aponta para as sedes dos municípios de Campo Mourão e Peabiru* (CHMYZ & SAUNER, 1971, p. 16). Nas áreas em que a agricultura de soja ainda não havia atingido e as matas ainda eram mais densas trechos do caminho eram perfeitamente visíveis. O caminho apresentava as seguintes

dimensões: 1,40 m de largura e 0,40 m de profundidade. Não se constatou nenhum tipo de revestimento, o chão era de terra batida, contradizendo assim aos cronistas que descreviam a cobertura com gramíneas. Nos trechos já ocupados pela soja ou outras culturas, não era possível identificar vestígios do caminho (CHMYZ & SAUNER, 1971, p. 16). Atualmente, embora se tenha notícias de pequenos trechos ainda visíveis, a maior parte desses sítios já deve ter sido comprometida, haja vista que a derrubada das matas no estado do Paraná avançou sensivelmente entre as décadas de 1970 e 1990, restando hoje poucas reservas naturais. Ao longo do caminho foram encontrados espaçadamente diversos sítios, sendo aterros, casas subterrâneas e uma galeria subterrânea (CHMYZ & SAUNER, 1971, p. 16). Para se ter uma idéia ao longo do caminho indígena foi encontrado um sítio que guardava uma casa subterrânea que media 12,00 m de diâmetro por 3,00 m de profundidade, com a existência de blocos de pedra que poderiam ser algum tipo de escada (CHMYZ & SAUNER, 1971, p. 20).

Segundo Chmyz, os sítios arqueológicos estudados por ele e sua equipe da UFPR, incluindo o caminho indígena, nas regiões Oeste e Sudoeste do Paraná estão ligados à chamada *Tradição Itararé* (CHMYZ & SAUNER, 1971, p. 20). Trata-se de uma tradição arqueológica ligada ao grupo lingüístico Jê. Seriam os antepassados dos Kaingang e Xokleng, os responsáveis pela construção do caminho do Peabiru (CHMYZ, 2004, p. 21). Apesar da constatação do autor ter se processado por meio de uma analogia direta, desprezando a etnicidade de grupos falantes de línguas Jê, sua teoria terá grande importância ao excluir os Guarani enquanto possíveis construtores do caminho.

Embora, seja normalmente tratado no singular como o caminho do Peabiru, Chmyz lembra que na verdade se trata de um sistema de caminhos com vários ramais. Esse tipo de sistema viário no território brasileiro seria algo próprio da cultura Itararé, grupo Jê. Em Minas Gerais, na região do Triângulo Mineiro haveria um caminho muito parecido com o Peabiru. O autor afirma que chegou até mesmo a ver trechos desse outro caminho preservado. O caminho mineiro teria sido também utilizado pelo colonizador, no caso pelos Bandeirantes, quando esses se dirigiam para Mato Grosso e Goiás. Ele destaca ainda, que apesar da farta informação histórica sobre a utilização desses caminhos, ainda faltam pesquisas que relacionem os caminhos com os povos que os implantaram (CHMYZ, 2004, p. 21). A falta de maiores pesquisas é explicada pelo próprio autor quando este ressalta que o estudo do Peabiru não se deu em um projeto específico, mas em um projeto mais amplo,

sendo que ... *Até pretendíamos desenvolver um trabalho sobre o tema denominado Projeto Caminhos, mas enfrentamos dificuldades de financiamento* (CHMYZ, 2004, p. 20).

Diante dos primeiros dados levantados, da ligação inicial à Tradição Itararé, criou-se um problema a ser respondido. Como um caminho tão grande que cruzava o território de diversas etnias diferentes, por vezes inimigas, poderia ter sido construído e utilizado? Nas palavras do autor ... *Como é que um membro do grupo Jê poderia continuar sua caminhada entrando em território Tupi-Guarani e vice-versa?... (CHMYZ, 2004, p. 22).* Devido a essa questão o autor chegou a colocar em dúvida a possibilidade de atribuição do caminho a algum grupo determinado. Mais ainda, o caminho saía do litoral ocupado pelo grupo lingüístico Tupi-Guarani, passava pelo Planalto Curitibano e pelo centro do Paraná, dominados pelos Jê, já na margem do rio Paraná entrava novamente em terras Tupi-Guarani (CHMYZ, 2004, p. 22).

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

A teoria de Chmyz é corroborada pelas idéias de Astolfo Gomes de Mello Araujo. Ele defende a probabilidade de que os ancestrais dos Kaingang e Xokleng, num primeiro momento tenham se deslocado do Brasil Central em direção ao Sul, passando por dentro das regiões sul e sudeste paulista, pela Serra do Mar até o sudoeste do estado. Em termos das regiões da Serra do Mar e litoral é provável que os sítios da tradição ocorram por toda a extensão até atingir aos já conhecidos sítios do litoral paranaense. Embora as datações sejam mais antigas no Rio Grande do Sul, o autor atribui isso apenas à questão da amostragem já examinada naquele estado ter sido muito maior do que em São Paulo, ainda carente de pesquisas arqueológicas voltadas à Tradição Itararé (ARAUJO, 2007, p. 27-28). Sendo plausível a idéia de Araujo, percebe-se que as regiões por onde se estende o caminho do Peabiru correspondem àquelas que no passado foram habitadas pelos grupos Jê, fato que unido aos vestígios materiais encontrados por Chmyz junto ao caminho favorecem o aceite de tal teoria.

Pelo menos até o século XVIII na região dos Campos de Guarapuava, ainda ocupados pelos Jê, eles continuavam a utilizar o Peabiru. O fato de não terem sido os Tupi-

Guarani os construtores do caminho, não significa que esses não o tenham utilizado, é provável que eventualmente eles tenham utilizado o Peabiru com o conjunto de seus ramais, afinal isso facilitava em certa medida a locomoção. O fato, por exemplo, dos Guarani terem guiado Aleixo Garcia e Cabeza de Vaca sinaliza que eles conheciam o caminho e ensinaram os europeus a utilizá-lo. É significativo nessa trama que em certa altura da viagem, Cabeza de Vaca, acompanhado de seus guias tenha saído do tronco do Peabiru. Pesquisas realizadas por Chmyz, demonstram que na época de Cabeza de Vaca o local desviado era ocupado pelos Jê, ou seja, os Guarani não podiam seguir pelo caminho sem um inevitável conflito com seus inimigos por isso o desvio (CHMYZ, 2004, p. 22).

Fica claro então que os Guarani não foram os construtores do caminho, mas que eles se serviram dele quando foi possível e conveniente. Ou seja, se apropriaram de um elemento material encontrado no sítio em que se instalaram. Provavelmente dessa apropriação material ramificou-se uma apropriação simbólica na qual o caminho deve ter sido atribuído a um herói civilizador, possivelmente *Sumé*. Isso cabe muito bem na lógica cosmológica Guarani que demonstrarei melhor no próximo capítulo, lógica essa em que o herói aparece como um distribuidor de dádivas e disciplinador de comportamentos. Os europeus por sua vez promoveram sua resignificação própria transformando o *Peabiru* em *caminho de São Tomé*.

Apesar das descobertas já realizadas, a ciência não tem uma *versão definitiva* a respeito do motivo de tão grande esforço para a construção do Caminho, mas ao que tudo indica ele foi construído por indígenas do grupo lingüístico Jê do atual Brasil. Isso coloca em xeque outras teorias como as que atribuem a autoria do caminho aos Incas (LANGER, 2005, p. 23).

Ao longo do tempo foram cunhadas muitas outras versões explicativas para a origem do caminho, a maioria delas carente de embasamento. Embora continuem a ser defendidas por alguns, hoje já não são mais aceitas pela maioria na comunidade acadêmica. A mais eminente dessas teses é a que atribuiu origem andina ao caminho. Os Incas é que seriam os construtores da via. Desde o século XIX, prestigiados autores brasileiros defenderam essa idéia, entre eles pode-se destacar Ladislau Netto, diretor do Museu Nacional na década de 1870, Antonio Tocantins, o Barão de Capanema, Jaime Cortesão, Augusto Pinto e mais contemporaneamente Hernâni Donato e Luiz Galdino (LANGER, 2005, p. 22-23).

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

Nesse contexto, surgiram as teorias de que o território brasileiro teria sofrido grande influência dos Incas. A Amazônia era vista como a região de maior influência, ou ainda, segundo Tocantins, eles teriam fugido dos espanhóis e se refugiado na Ilha de Marajó. Assim a cerâmica Marajoara, a mais famosa da América do Sul no século XIX, teria sido fabricada por um grupo mais *civilizado* do que os pobres índios nacionais. Nesse momento surgiram as explicações que sugerem a origem incaica para o caminho do Peabiru, pois tão grande feito não poderia ter sido realizado por povos primitivos. Em 1882, na *Exposição Internacional de Paris* o pavilhão antropológico e arqueológico brasileiro recebeu o nome de *Pavilhão Inca* caracterizando o ponto máximo dessas teorias (LANGER, 2005, p. 22).

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

O autor concorda com a idéia de que a técnica empregada na construção do caminho não era compatível com a cultura dos índios *brasileiros*, corroborando nesse sentido com as idéias de inferioridade cultural do indígena nacional, apresentadas por seus predecessores do século XIX.

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

Luís Caldas Tibiriçá, no ano de 1971, em um local chamado Lopes Cué, a uma distância de cerca de cinquenta quilômetros do Rio Miranda em Mato Grosso do Sul teria encontrado um longo caminho com 40 cm de profundidade e 1,80 m de largura. Tal caminho seria pavimentado com rochas irregulares, tanto nas laterais, quanto no piso⁸. Após algumas comparações com descobertas semelhantes encontradas no estado do Paraná por uma equipe da *Universidade de Curitiba* (provavelmente UFPR), Tibiriçá ligou seu achado ao caminho do Peabiru. Ele defendeu a teoria andina nos seguintes termos: ... *aquelas lajotas róseas que pisamos, são verdadeiras andesitas só encontradas nos Andes, em locais bem distantes do Pantanal...* (TIBIRIÇA, 1982, p. 27). Em verdade não se sabem quais foram os critérios utilizados por esse autor para chegar a essa conclusão, sua publicação em formato de informe é pouco esclarecedora, ao que parece não foram utilizados métodos acadêmicos reconhecidos.

Contra esse autor pesa o fato de ter participado do chamado *Projeto Tapajós*. Trata-se de um projeto patrocinado por multinacionais e desenvolvido no Pantanal no final da década de 1990. Tinha por objetivo encontrar subsídios que comprovassem que no período de cinco mil anos antes da chegada de Cabral teriam co-existido no Brasil civilizações não-índias. Como destacou Jorge Eremites de Oliveira, além de ilegal, pois não contou com autorização do IPHAN e interferiu em diversos sítios de maneiras completamente inapropriadas para a conservação do patrimônio, os integrantes do projeto defendiam a perspectiva racista em relação aos índios brasileiros. Isso porque defendiam que sozinhos os índios não seriam capazes de criar sociedades complexas (EREMITES DE OLIVEIRA, 2002, p. 74-75). Nessa mesma linha segue a atribuição do Peabiru aos Incas, ou

⁸ Segundo o autor o local não foi estudado por arqueólogos por falta de recursos ou por falta de interesse. O local estaria na seguinte localização: latitude sul – 20° 2' (sic); longitude oeste – 57° 6' (sic); altitude – 150 a 200 m.

seja, o Caminho era sofisticado demais para ter sido feito pelos bestiais índios brasileiros.

Embora estudos mais criteriosos ainda não tenham apresentado respostas totalmente elucidativas sobre o Peabiru, de um modo geral a tese andina atualmente está bastante debilitada. Segundo Langer, ela é enfraquecida por dois motivos básicos. O primeiro deles é o fato de não existirem vestígios em escavações arqueológicas criteriosas que possam atestar a presença Inca no Brasil. A partir do século XIX dezenas de artefatos foram encontradas pelo Brasil, realmente alguns deles teriam inegável origem andina. No entanto, isso não quer dizer que esses materiais foram fabricados no local em que foram localizados, nem que foram trazidos pelos Incas. Segundo os estudos arqueológicos, esses artefatos, como, por exemplo, o machado de cobre encontrado em Iguape, no estado de São Paulo, teriam adentrado ao país já em período pós-conquista, fruto de contatos com europeus ou mesmo entre índios de diferentes grupos étnicos. Poderiam ainda ser fruto da atividade de colecionadores a partir do século XVIII. Em alguns casos as peças atribuídas aos Incas não passavam de fraudes como a pedra de Urubici ou a máscara de bronze de Guaratuba. Há ainda confusões com artefatos indígenas dos sambaquis, como um ídolo de pedra antropomorfo, oriundo de Iguape. A segunda constatação, contra a qual Donato argumentou justificando que pelo Peabiru o Inca não transitaria, é o fato da grande diferença técnica apresentada entre o Peabiru e as estradas incas. O caminho do Peabiru seria muito mais rudimentar, utilizando técnicas bem menos complexas e sofisticadas do que as incaicas (LANGER, 2005, p. 23).

Langer apresentou ainda uma nova teoria surgida recentemente, segundo a qual um astrônomo paranaense teria explicado a origem do Peabiru afirmando que os índios teriam construído-o com base no *caminho* da Via Lacta. Tal feito estaria ligado aos movimentos migratórios dos Guarani, que ficaram conhecidos na etnologia Guarani, especialmente com os trabalhos de Melià, como a busca pela *terra sem males*. Baseando-se no historiador Luiz Galdino, Langer refutou esta teoria, pois segundo ele, embora muitos grupos étnicos tivessem ligações com os astros, no caso dos Guarani, essas migrações que foram marchas rumo ao Atlântico, ocorreram após o início da colonização européia, logo não se poderia ligar esse fato à construção do caminho que certamente é da época pré-colonial (LANGER, 2005, p. 23).

A refutação apresentada por Langer pode ser complementada e corrigida no que diz respeito a unidirecionalidade e à limitação do período das migrações, pois estas já ocorriam, provavelmente em menor número, no período pré-colonial e em direções

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

Também é bastante presente o horizonte de instabilidade dessa terra perfeita, qualquer desequilíbrio, seja, ecológico, social, espiritual, ou um cataclismo qualquer traz o *mal* para a terra. Cabe ao líder religioso da comunidade o *Xamã* identificar o mal. Essa identificação não se dá por uma mera constatação técnica, mas por ... *un discernimiento donde entran en consideración tanto factores ecológicos, como tensiones y perturbaciones sociales e inquietudes religiosas...* (MELIÀ, 1989, p. 502). A partir de então se inicia a busca pela terra sem mal. Essa busca, argumenta o autor, nem sempre se dá através de migrações, pode-se caracterizar de várias maneiras que vão desde a migração real até a busca de um caminho espiritual celebrada ritualmente e praticada com ascetismo (MELIÀ, 1989, p. 501-502). Nesse contexto a chegada dos europeus certamente causou grande desequilíbrio social que pode ter acarretado um aumento nessas tentativas de restabelecimento do *bem* do *tekoha*.

Melià recorda ainda que na verdade são poucas as migrações reais histórica ou etnograficamente documentadas, destacando-se entre essas, aquelas que caminharam em direção aos Andes, originando o povo Chiriguano (MELIÀ, 1989, p. 504). Ou seja, quando as migrações de fato ocorreram elas nem sempre rumaram em direção ao Atlântico (MELIÀ, 1991, p. 73). Métraux ao tratar do mito da terra sem mal, afirma que apesar de predominarem entre os índios aqueles que acreditam que sua localização estava ao leste,

isso não é regra, havendo vários que acreditam que a encontrariam rumando ao oeste (MÉTRAUX, 1979, p. 178 e 184).

Outro aspecto importante a ser ressaltado é o fato de que a organização social Guarani antes das reduções se dava geralmente por pequenos agrupamentos humanos liderados por um *Xamã* (BECKER, 1992, p.35; MELIÀ, 1989, p. 502). Melià destaca ainda que os grupos Guarani, apesar de sua relativa unidade lingüística e cultural, por vezes eram inimigos e viviam como tal separados (MELIÀ, 1997, p. 18). Parece-me muito improvável que a busca pela *Terra sem Mal* tenha alguma relação com a construção do Peabiru. Isso é dedutível pela complexidade do assunto, com as suas diversas formas de concretização, que nem sempre implicavam em migrações reais, além disso, tem-se ainda a organização social baseada em pequenos grupos. Esses fatores dificultariam a associação de esforços que seriam necessários para a construção de tão vultuosa obra, como parece ter sido o caminho do Peabiru. Para afastar de vez essa teoria, lembro que o arqueólogo Igor Chmyz, demonstrou que o Peabiru foi construído muito provavelmente por grupos pertencentes ao tronco lingüístico Jê, anteriores aos Guarani na ocupação daquele território (CHMYZ, 2004, p. 22).

2.7 O Peabiru na geopolítica platina

Destaco ainda a importância geopolítica desempenhada pelo Peabiru durante o período colonial. Ao que tudo indica os espanhóis iam e vinham tranqüila e rapidamente a São Vicente, o mesmo fazia os portugueses em direção a Assunção. O considerável rendimento da alfândega de São Vicente, fruto das relações comerciais mantidas com os espanhóis, começou a preocupar o governador Tomé de Souza que temia uma ação militar da colônia espanhola. Em 1553 Tomé de Souza manifestou ao rei sua desconfiança em relação ao caminho. Apesar do medo da ameaça militar, não foi essa a causa que deu autoridade às medidas tomadas. Teria sido um episódio de espionagem comercial o fato que legitimou o fechamento do caminho. O diplomata Martin de Arue, agindo na Corte portuguesa como informante de Madri, deu conta de que em 1553 um homem de São Vicente teria exibido amostras de um metal que se revelou prata de boa qualidade. Como teria essa prata sido colhida nas cercanias de Assunção, Madri tomou medidas para proteger a capital paraguaia. Irritados, os portugueses da Corte de Lisboa autorizaram o governador a tomar medidas para o fechamento do Caminho, visto como uma ligação perigosa entre as duas colônias (DONATO, 1997, p. 101).

Tomé de Souza, de posse do apoio da coroa portuguesa, proibiu o tráfego em toda a extensão do caminho instalando inclusive postos de controle. Não abriu mão nem mesmo aos Jesuítas, preferiu a indisposição com Nóbrega a abrir uma exceção. Várias são as passagens das cartas jesuíticas em que se observam queixas de Nóbrega e seus colegas. Estava nos planos de Nóbrega fundar uma missão no Paraguai, essa interdição dificultou sobremaneira tal intento (LEITE, 1954b, p. 362-363), continuarei a tratar desse assunto no último capítulo deste trabalho.

Ao que tudo indica a proibição de Tomé de Souza foi respeitada pela maioria, principalmente por causa da vigilância constante, habilmente exercida, pelos Tupi, mas certamente houve transgressões, Donato cita, por exemplo ... *o aproveitamento do Peabirú pelo mensageiro que conduziu pacote com avisos e cartas de São Vicente para moradores de Assunção, no ano de 1554...* e ainda ... *o índio Miguel, cristão convertido de São Vicente, que regressava do Paraguai à sua redução...* (DONATO, 1997, p. 105). Segundo Donato, até mesmo aos soldados portugueses o caminho estava fechado, ... *Em 1584, para a guerra contra os carijós, as forças velejaram pelo litoral, alongando o caminho a fim de não romper a proibição...* (DONATO, 1997, p. 105).

Todas essas questões só demonstram que o Caminho do Peabiru teve grande importância na logística continental dos séculos XVI e XVII e mesmo depois, conforme Chmyz expressou, continuou em alguns locais a fazer parte das rotas tropeiras. Ele deve ter sido testemunha de muitos viajantes, migrações indígenas, aventureiros e bandeirantes, também por isso, certamente sofreu tantas apropriações e ressignificações simbólicas, principalmente sua ligação a São Tomé. Teve também devido a tais circunstâncias uma importante função geopolítica nas relações entre as colônias portuguesa e espanhola na região platina, área essa que era motivo de constantes conflitos e disputas.

2.8 O Peabiru e o Turismo

Na década de 1990 surgiram várias iniciativas para a incorporação do caminho do Peabiru em rotas turísticas. Atualmente é possível encontrar na Internet diversos exemplos de páginas que tratam desse assunto. Mesmo em uma observação geral, pouco aprofundada, pode-se constatar que não há muita preocupação científica por trás disso.

No sítio *Costa do Encanto* da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Regional de Santa Catarina o marketing sobre o Caminho gira em torno da curiosidade

histórica, relatando-se os grandes personagens que utilizaram a via no período colonial. O sítio apresenta uma entrevista com Rosana Bond do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, na qual ela, na qualidade de pesquisadora, apresenta apenas as versões já refutadas sobre a origem do caminho, ou seja, que poderia ser *O Caminho da Terra sem Mal*, *O Caminho dos Incas*, ou o *Caminho de São Tomé* (SANTA CATARINA, 2007).

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

Um dos projetos da Confraria para impulsionar o turismo na região é o lançamento do livro *O Código de São Tomé*, no qual o autor Isaque de Borba Corrêa, defenderá a idéia de que o Apóstolo Tomé foi realmente o construtor do Caminho. O livro seria uma pesquisa ... *de 20 anos a história do Caminho e da passagem do Santo Pela América. O livro baseia-se em cartas de mais de 20 jesuítas, historiadores do início da Era Cristã...* (O CAMINHO SAGRADO, 2007). Esse projeto tem portanto, um cunho expressamente místico-religioso.

Em 1995, uma matéria publicada pela *Revista Pauta*, sinalizava a organização em Campo Mourão, Paraná, de um trabalho que em parceria com os municípios vizinhos visava criar condições para que o caminho fosse explorado turisticamente na região. Segundo a matéria, naquela época estava se organizando uma expedição que buscava encontrar vestígios do caminho. Tal expedição, embora tivesse a pretensão de contar com um arqueólogo, um historiador, um geógrafo e um fotógrafo, ainda não definidos, seria chefiada pela jornalista e escritora Rosana Bond, a mesma que concedeu entrevista, acima

mencionada, ao sítio do governo catarinense. Apesar desta matéria citar o trabalho de Igor Chmyz, não fez referências às suas conclusões e apresenta apenas as hipóteses dos Incas, da Terra Sem Males e de São Tomé. O secretário municipal da Indústria Comércio e Turismo da época, Jacó Gimenes, demonstrou grande interesse no incremento do turismo ecológico e esotérico ligado ao caminho. Uma outra consequência disso seria a publicação de livros didáticos sobre o Peabiru para as crianças do município (PAUTA, 1995 p. 06-07). Na entrevista que consta no sítio da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Regional de Santa Catarina, Rosana Bond comenta que um de seus livros direcionados ao público infantil foi publicado pela Editora Ática (SANTA CATARINA, 2007), provavelmente seja fruto dessa expedição realizada em Campo Mourão.

Em notícia do sítio da *Agência Estadual de Notícias do Paraná* datada de 18 de março de 2004, consta que no dia 19 de março de 2004 seria lançado em Campo Mourão um projeto turístico chamado *Caminho do Peabiru - o Compostela da América do Sul*. O projeto previa a criação de uma rota de peregrinações, semelhante à espanhola de São Tiago de Compostela. A julgar pelo elenco de autoridades com presença prevista, o projeto seria de grandes proporções, estariam presentes: o governador do estado do Paraná, a ministra do turismo do Paraguai, o secretário de Estado de turismo do Paraná, além de outras autoridades (AGENCIA ESTADUAL, 2004). Não sei exatamente que rumo esse projeto tomou, mas nos atuais sítios virtuais das secretarias estadual e municipal de turismo não há referências ao projeto (SECRETARIA DE ESTADO, 2007; PREFEITURA, 2007).

No estado de São Paulo, no município de Capão Bonito, surge um *novo Peabiru*, um novo projeto para a exploração turística do caminho no território paulista. A rota estaria entre os municípios de Capão Bonito, São Miguel Arcanjo, Sete Barras, Registro, Pariquera-açu e Iguape. Tal projeto teria motivações religiosas e econômicas. Entre seus objetivos destacam-se as intenções de proporcionar às pessoas *momentos de reflexão e fé* e a promoção do *desenvolvimento social e econômico*. O sítio tem a preocupação em comprovar que de fato o trecho paulista do caminho passava por aquela região (PICK-UPAU, 2007).

Há fortes indícios de que o Paberu (sic) teve um se (sic) seus ramais passando por nossa região de Capão Bonito. Estudos revelam que índios não se fixavam por aqui, apenas passavam por aqui em determinadas épocas do ano, na sua andança. Já foram encontrados vários objetos indígenas, como pontas de flechas lapidadas em pedra, demonstrando que eles caçavam muito nas regiões onde hoje estão localizados os parques estaduais Carlos Botelho e Intervales, isto

reforça a tese de que a Rota do Peaberu (sic) passou por aqui (PICK-UPAU, 2007).

Os argumentos arqueológicos utilizados são, no entanto, frágeis, pois a presença ou não de indígenas por ali, não garantiria que houvesse ou não um trecho do caminho na região. Mas, sem considerar isso, pode-se perceber a necessidade de se comprovar que o município estava na rota do caminho e que mesmo que hoje não tenha trechos preservados, simbolicamente pode-se criar um roteiro no qual os turistas encontrariam momentos de fé e reflexão. Ou seja, a finalidade turística religiosa, exige, neste caso, uma comprovação pretensamente científica para que possa ser operacionalizada.

Em nenhum dos projetos turísticos que pude analisar foi noticiada alguma preocupação com uma pesquisa arqueológica sistemática e séria sobre o assunto. Na atualidade é cada vez mais urgente a criação de novas oportunidades de geração de rendas. Nesse contexto, o patrimônio arqueológico entendido como bem de natureza especial e de uso comum ao povo brasileiro pode ser incluído nas expectativas de geração de rendas oriundas da atividade turística (MORAIS, 2004, p. 98). Percebe-se que o turismo arqueológico é uma tendência mundial como parte do chamado *turismo cultural*. O Brasil possui um grande potencial a ser explorado. Uma pesquisa do Ministério do Turismo, divulgada em 2006, revelou que o turismo cultural está em terceiro lugar na preferência do brasileiro, perdendo apenas para o ecoturismo e o turismo de Aventura (CAVALCANTI & VELOSO, 2007, p. 156). Apesar disso, ao contrário do que acontece, por exemplo, no México, Peru e Egito, no Brasil esse potencial ainda é muito pouco explorado. Funari destaca que falta-nos uma política cultural que envolva a população, que faça com que o patrimônio arqueológico, incluindo sítios pré-históricos e históricos, urbanos ou não, adquiram sentido para as populações locais. Há uma certa alienação da população em relação ao patrimônio arqueológico, especialmente ao pré-histórico, isso provavelmente se deva ao desprezo em relação às populações indígenas, o mesmo se repete com os sítios históricos relacionados aos escravos (FUNARI, 2003, p. 116-117; FUNARI & PINSKI, 2004, p. 10).

Em minha visão não é papel do turismo arqueológico alimentar e nem criar mitos. A melhor coisa talvez fosse a exposição de todos os mitos criados em torno do caminho, seguida de uma explicação acadêmica para o assunto. Um turismo realmente

arqueológico necessariamente precisa ser enriquecido com as explicações interpretativas revestidas do rigor científico, que na maioria das vezes são oriundas da séria pesquisa acadêmica (CAVALCANTI & VELOSO, 2007, p. 159). Como o patrimônio arqueológico é público pertencente à União as políticas municipais de turismo precisam estar sintonizadas às exigências legais estabelecidas pela legislação brasileira para o exercício da arqueologia, fato nem sempre observado nas políticas municipais. Nesse sentido é fundamental a existência de uma plataforma acadêmica na elaboração e execução dos projetos (MORAIS, 2005, p. 98-102).

O arqueólogo Igor Chmyz, também é favorável à exploração turística, mas com a participação de arqueólogos que com metodologias próprias poderiam reconstruir ainda hoje trechos do caminho original, mas é claro com um projeto específico de arqueologia (CHMYZ, 2004, p. 23). Esse projeto ainda não saiu por falta de recursos. Por que não unir a exploração turística à pesquisa científica? Possivelmente os valores arrecadados com o turismo cultural, respaldado em trabalho científico sério, seriam suficientes, ou parcialmente suficientes, para a manutenção dessas pesquisas e também para a promoção do desenvolvimento econômico regional. Valeria a pena um esforço nesse sentido, pois certamente ainda há muito a se descobrir sobre o caminho do Peabiru.

Experiências de turismo arqueológico relativamente bem sucedidas, com suporte acadêmico, já podem ser encontradas no Brasil, como nos casos da Fundação Museu do Homem Americano em São Raimundo Nonato no Piauí. A fundação tem por objetivo colocar à disposição do público informações sobre os cerca de quatrocentos sítios de arte rupestre presentes no Parque Nacional da Serra da Capivara, proporcionando a visitação *in loco*. O trabalho do museu só não é mais bem sucedido devido à falta de infraestrutura de transportes na região, o que dificulta a chegada de turistas, isso reflete o descaso dos governos em relação a um trabalho sério de exploração do turismo arqueológico. Museus ao céu aberto também são encontrados em Saquarema, Rio de Janeiro, Piraju, São Paulo e Joinville, Santa Catarina (GOMES, 2005, p. 33-34; MORAIS, 2005, p. 98).

Pode-se perceber que elementos da cultural material, nesse caso, principalmente os sítios rupestres e o caminho do Peabiru foram, ao longo da história, alvos de diversas resignificações que acabaram por atribuir-lhes a autoria ao apóstolo Tomé. Procurei demonstrar nesse capítulo que tais resignificações tiveram importâncias diversas nos diversos momentos históricos e ainda que silenciosamente continuam a se

processar. Nos dois últimos capítulos discutirei as apropriações do mito do Sumé - São Tomé processadas no campo simbólico na América do Sul ao longo dos séculos XVI e XVII.

III

“UMA NOVA HUMANIDADE”: A INCLUSÃO DO “OUTRO” NA COSMOLOGIA CRISTÃ

Expostas as principais características do mito de São Tomé na América, bem como suas relações com a cultura material, passo a discutir as apropriações do mito. O principal objetivo do presente capítulo é expor e problematizar as formas com que os europeus se apropriaram do mito de São Tomé no século XVI e suas principais utilizações no contexto de uma reelaboração da cosmologia cristã, na qual a América e principalmente os seus habitantes nativos foram incluídos.

3.1 O conceitual mitológico

Essencialmente, mito é a uma narrativa, tipicamente anônima, a respeito de seres sobrenaturais relacionados à origem de alguma coisa ou grupo social. O mito também explica o lugar dos grupos sociais no mundo e sua relação com os outros grupos, bem como os valores culturais por ele assumidos e venerados (CHAUI, 2004, p.23; EDGAR & SEDGWICK, 2003, p.214). Portanto, o mito surge e é utilizado pelas sociedades na maioria das vezes para explicar o que é racionalmente inexplicável em um dado momento, mas que precisa de alguma forma ser explicado para que o funcionamento da sociedade seja possível dentro de uma estruturação básica de sua cosmologia e também de seu próprio sistema sociocultural. Ele tem a função de dar explicações simbólicas para fatos concretos ou não. A origem do homem e do universo são os principais temas que os mitos explicam, mas não apenas. Entre outros, a história das instituições sociais também é um tema

frequente. Eles têm a função de estabilizadores sociais, agem como fortalecedores da integração e coesão da sociedade.

Em síntese eles explicam a origem de coisas e a instituição da ordem entre elas (cosmogênese), a origem da sociedade (sociogênese) e os sentido de outras coisas que não estão necessariamente ligadas à origem histórica ou mítica da sociedade (EDGAR & SEDGWICK, 2003, p.214-216; MITCHELL, S.d, p. 327; DICIONÁRIO, 1986, p. 768-769). Dessa forma, ... *O mito trata do desconhecido; fala a respeito de algo para o que inicialmente não temos palavras. Portanto, o mito contempla o âmago de um silêncio...* (ARMSTRONG, 2005, p. 09).

A busca por respostas soava de diferentes formas para índios e europeus. Dessa forma poder-se-ia dizer que o possível mito indígena do *Sumé* respondia a perguntas como, por exemplo, a origem de certos vestígios rupestres, caminhos, alimentos, rituais praticados, utilizados ou consumidos pelos indígenas e, talvez, a respeito da origem dos missionários cristãos. Portanto, eles precisavam de uma explicação para que esses questionamentos com suas devidas respostas, compusessem a compreensão sobre a estruturação e o funcionamento do mundo, ou seja, de sua cosmologia.

Já para os europeus cristãos, o mito de São Tomé agiu inicialmente resolvendo duas questões, a manutenção do paradigma unicriacionista e principalmente a da inclusão dos índios americanos na rota de evangelização apostólica. Isso foi necessário, porque na época se carecia de uma resposta à lacuna gerada pela bula papal *Sublimis Deus*, de Paulo III, publicada em 1537. Se por um lado ela resolvia um anseio dos religiosos confirmando a humanidade dos índios, por outro, criava um novo problema, haja vista que se eram humanos, por que teriam ficado de fora da evangelização apostólica inicial ordenada pelo próprio Jesus em seu evangelho? Eis o que diz o evangelho: ... *Ide pelo mundo inteiro, proclamai o evangelho a todas as criaturas...* (A BÍBLIA TEB, 1995, Mc. 16, 15, p. 1259). Assim sendo, o mito respondeu a essa interrogação: os índios tinham recebido a evangelização apostólica através do apóstolo Tomé. Como o mito de São Tomé foi apropriado e dessa forma utilizado discutirei mais adiante, ainda nesse capítulo. Devido a essas duas funções a que a personagem inicialmente serviu, penso ser pertinente sua conceituação na categoria de mito. Isso porque de uma forma ou de outra ele acaba explicando a origem de algo ou uma realidade vigente.

O principal objetivo deste capítulo é discutir as apropriações do mito de *São Tomé* realizadas pelos europeus no século XVI. Antes, porém, de ir diretamente ao assunto, farei uma reflexão a respeito da origem indígena do mito do *Sumé*. Embora não seja possível uma afirmação objetiva, como se verá na exposição, chego à conclusão de que é muito provável que tenha havido um mito originariamente indígena, que deve ter sido associado ao mito cristão de raiz oriental. Em seguida, discutirei a resignificação do mito de São Tomé por parte dos europeus de forma a incluir o indígena na cosmologia cristã. Por julgar pertinente à estrutura do trabalho, tratarei no último capítulo do processo intercultural que em tese poderia servir também para que o índio incluísse o cristão em sua cosmologia, visto que supostamente a vinda do cristão estaria prevista pelo ente mítico.

3.2 Sumé: mito indígena?

Uma das perguntas mais instigantes que surgiram no decorrer desta pesquisa foi a seguinte: Sumé seria de fato um autêntico mito indígena ou na verdade uma criação européia? Apesar das exposições e análise que farei a seguir, ainda assim não é possível responder a esta questão com total certeza. A impossibilidade de uma posição afirmativa deve-se à escassez de fontes diretas indígenas que tratem a respeito desse tema. Embora haja testemunhos indígenas do período colonial sobre diversos temas, a respeito do mito do Sumé, não encontrei nada. Soma-se a isso a pouca confiabilidade, para esse assunto, das fontes européias, que são em sua maioria de origem eclesiástica. Mesmo que não apresente conclusões definitivas, exporei a partir das considerações de alguns autores e também de minhas próprias pesquisas uma possibilidade interpretativa.

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

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

da terra depois da criação ou do dilúvio, ou então deu à tribo importantes leis, instituições, bens de cultura (DEURSEN⁹ *apud* SCHADEN, 1959, p.24).

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

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

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

⁹ DEURSEN. A. Van. *Der Heilbringer – Eine ethnologische Studie über den Heilbringer bei den nordamerikanischen Indianern*. Groningen, 1931.

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

Ao que parece, ao menos pela leitura que Métraux fez de André Thevet, a mitologia Tupinambá abrigaria uma espécie de linhagem de heróis civilizadores. A eles eram atribuídos diversos feitos, que segundo a tradição de outros povos do mesmo grupo lingüístico, eram atribuídos a um único de seus *super-homens*. Essa multiplicidade de heróis, segundo a tese de Métraux, seria apenas aparente, fruto de uma *confusão* de Thevet. Nessa linha é que o antropólogo fez sua análise defendendo que a maioria dos heróis descritos seriam na verdade apenas um (MÉTRAUX, 1979, p.01).

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

O frade francês conferiu a *Monan* o atributo da imortalidade. Métraux, com base em sua teoria de que na verdade todos eram um único herói, computa esse atributo não a uma descrição colhida por Thevet, mas sim à sua imaginação. Isso porque, um segundo herói que aparece nos escritos de Thevet, *Maire-monan*, o qual, julga o

antropólogo, ser o mesmo mito que *Monan*, teria sido morto por mãos humanas. Ele ainda argumenta, com base na etnografia moderna de Nimuendaju¹⁰, que por exemplo, os *Chiapas*, não vêem os demônios criadores do universo e com quem mantém contato como seres imortais. Por tanto, a imortalidade de *Monan* seria mais um dos blefes de Thevet (MÉTRAUX, 1979, p. 02).

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

Ao lado de *Monan* aparece um outro herói ao qual os Tupinambá chamariam de *Maire*, ou seja, *Maire-monan*. De acordo com Thevet *Maire* designaria *transformador*, adjetivo apropriado a quem

... deu ordem, de acordo com o seu bel-prazer, a todas as coisas, afeiçoando-as de vários modos e, em seguida, convertendo-as em diversas figuras e formas animais, de pássaros e de peixes, de conformidade com as regiões; até mudando o homem em animal para puni-lo, como bem lhe parecia por sua maldade (THEVET *apud* MÉTRAUX, 1979, p. 02)¹¹.

Métraux continua a defender que na verdade se estaria diante de um único mito. Para ele, Thevet se embaraça ao tentar distinguir um do outro, atribuindo a ambos ao longo de seu texto as mesmas qualidades. Essa imprecisão seria alinhavada colocando *Maire-monan* como parente de *Monan*, sendo que esse último é quem teria ensinado ao primeiro a arte de transformar. *Maire-monan*, entre os Tupinambá, seria visto como um grande feiticeiro, que vivia retirado, em jejum e rodeado de adeptos. Era julgado como o senhor de poderes ilimitados, da ciência completa, dos rituais e dos ministérios ritualísticos. Teriam sido dádivas suas, diversas práticas sagradas ou mágicas dos Tupinambá. Ele é quem teria ensinado aos índios o hábito da tonsura ou tosquia e da epilação ou retirada dos cabelos, além do achatamento do nariz de recém-nascidos. Ele

¹⁰ “Bruchstücke aus Religion und Uerberlieferung der Sipáia-Indianer” in *Anthropos*, St-Gabriel-Mödling, 1921-1922, XVI-XVII.

¹¹ THEVET, A. *La cosmographie universelle*. Paris, 1757.

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

Mas a principal ação civilizadora do herói teria sido a introdução da agricultura entre os Tupinambá e o ensinamento a respeito da distinção entre os bons e maus vegetais, bem como seus possíveis usos medicinais. Também seria ele o responsável pela organização social dos Tupinambá. Sua atividade ia ainda além, era visto como exímio transformador, através de metamorfoses dava origem a novas coisas ou animais (MÉTRAUX, 1979, p. 03).

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

Até aqui, só foram reproduzidos os atos de *Maire-monan* que Thevet formalmente teria atribuído ao herói. No entanto, na visão defendida por Métraux, os atos de outros três personagens precisariam ser atribuídas a ele, pois seriam oriundos de um mesmo herói civilizador. Entre esses outros três está *Sommay* ou *Sumé* (o Sumé, confundido com São Tomé). *Sumé* teria sido citado apenas incidentalmente no texto de Thevet como *um grande Pajé e Caraíba*, ele seria o pai dos irmãos *Aricoute* e *Tamendonare*, os provocadores do dilúvio. Tal dilúvio, segundo Métraux teria sido motivado por um desentendimento entre os irmãos e teve como conseqüência a morte de *Maire-monan*. Dessa explicação conclui Métraux que os mitos de *Maire-monan* e *Sumé* estão ligados e que na verdade são um único, tendo em vista que *Sumé* é quem era o pai dos irmãos. Além disso, nos testemunhos portugueses os atributos de *Sumé* são os mesmos peculiares a *Maire-monan*. Assim sendo, para Métraux a divisão em dois heróis civilizadores seria um erro de Thevet, percebido pelo próprio franciscano que teria estabelecido em sua narrativa uma ligação de parentesco entre os mitos, com o fim de corrigir sua falha (MÉTRAUX, 1979, p. 04).

Maire-atá seria um terceiro herói reconhecido em *Maire-monan* e conseqüentemente em *Sumé*, este também seria pai de dois gêmeos míticos. *Maire-atá* teria

abandonado a mãe dos gêmeos e fugido para uma localidade próxima a Cabo Frio. Nesse local ele agia como grande feiticeiro, prevendo o futuro. Quando foi encontrado por seus filhos, impôs-lhes diversas provas. Esse mito possui suas peculiaridades, que permitiriam considerá-lo a parte, mas Métraux considera que os textos portugueses sobre *Sumé* fazem dele um sinônimo do mito comum. O personagem mítico *Maire-atá* também teria laços de parentesco com *Maire-monan* (MÉTRAUX, 1979, p. 04).

Na visão do antropólogo suíço, apenas um desses grandes caraíbas designados por Thevet poderia ter existência própria, não sendo ligado a *Monan*, seria ele *Maire-pochy* ou *Maire po-chi*. *Maire-pochy* teria sido expulso da aldeia juntamente com sua esposa. No mato, fizeram grandes roças e tiveram exuberantes colheitas. Em momento de penúria o herói teria convidado os seus cunhados, que de pronto atenderam. Disso resultou o mal para toda a família, incluindo os pais dos parentes que foram todos transformados em animais. Teve o mesmo destino o velho cacique e sua esposa, que teriam desdenhado dos poderes sobrenaturais de *Maire-pochy* (MÉTRAUX, 1979, p. 05).

A cosmologia dos Tupinambá, narrada por Thevet, parece ser bastante complexa e de certa forma confusa. Métraux é partidário fiel da teoria de que tais mitos na verdade, ao menos em sua maioria, eram apenas um. Para ele, Thevet teria se confundido ... *fundido, em um só, diferentes mitos ou diferentes versões do mesmo mito, considerando como figuras distintas o mesmo deus cujo nome vem seguido de epítetos vários, ou muda em função das ações a ele atribuídas* (MÉTRAUX, 1979, p. 07). Confrontando os escritos de Thevet com outras fontes o autor dá por certo que se trata de um único mito que é denominado de acordo com cada cronista por *Sumé*, *Çume*, ou *Maire-Humane*.

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

Para defender ainda mais sua posição, Métraux cita as descrições dos jesuítas Simão de Vasconcelos e Manoel da Nóbrega a respeito de *Sumé*. Segundo Métraux, o autor

anônimo¹² da carta *Informações do Brasil*, teria sido induzido ao erro, ao afirmar a existência de dois entes, um deles *Çumé* (São Tomé) e seu companheiro *Maira*. O erro seria ainda maior, pois o jesuíta os colocou em oposição *Çumé* (São Tomé) como representação do bem e *Maira* representação do mal. Esse último seria o companheiro de São Tomé, mal visto pelos índios (MÉTRAUX, 1979, p. 08). Lery, também faz alusão a dois heróis um bom e outro mau (LÉRY, 1980, p. 196). Na passagem citada por Métraux, *Maire-monan*, tem atitudes más, transformando homens em animais, mas para o autor, isso se justificaria na medida em que um único herói teria várias faces, nesse caminho cada denominação corresponderia a uma forma comportamental do mito.

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

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

Os *erros* de Thevet, se é que são erros, são compreensíveis, pois, em uma primeira análise, parece que Métraux não percebeu que o texto de Thevet não é um trabalho de etnografia aos moldes modernos. As fontes documentais coloniais, eclesiásticas ou não, por mais que tragam dados etnográficos, devem sofrer a crítica tradicional do fazer historiográfico. Deve-se ter em vista que elas foram escritas em contextos próprios, com

¹² Conforme Serafim Leite (1954, p. 145-154), trata-se do Pe. Manoel da Nóbrega.

demandas próprias e para destinatários específicos. Por mais que a maioria dos autores fosse de origem européia, assim como os índios, eles não compunham um bloco cultural monolítico. Cada um tinha sua origem em um microcosmo diferente. Esses aspectos precisam ser levados em conta antes de se valer de seus dados de forma totalmente objetiva. Apesar disso, a voz do índio aparece nas entrelinhas e faz destas fontes um ambiente fértil, principalmente quando se aborda a perspectiva do encontro (MONTERO, 2006, p. 12-13). Isso corrobora com a idéia de Ginzburg, quando o autor afirma que a subjetividade não torna uma fonte inutilizável. Dizer o contrário seria o mesmo que afirmar que nenhuma fonte é digna de crédito, pois nem mesmo um inventário é completamente objetivo (GINZBURG, 1987, p. 21-22).

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

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

Sendo um ou vários os heróis civilizadores dos Tupinambá, o que mais interessa para esse trabalho é que existe de fato um concordância entre autores coloniais que faz com que exista uma grande possibilidade de que *Sumé* (mesmo que o nome real não seja esse) de fato tenha sido um herói civilizador presente na cultura indígena sul-americana. A seguir exporei algumas observações de etnólogos modernos a respeito dos heróis civilizadores dos Guarani. Tais mitos, como se verá, apresentam algumas semelhanças em relação aos mitos dos Tupinambá.

A primeira grande obra de Curt Nimuendaju, editada pela primeira vez em 1914, foi *Los mitos de creacion y de destruccion del Mundo como fundamentos de la religion de los Apapokuva – Guarani*. Apapokuva (homens de arco longo) não era a autodenominação do grupo estudado. Trata-se de uma denominação que Nimuendaju atribui aos Guarani do extremo sul do atual Mato Grosso do Sul, com a finalidade de distingui-los de outros grupos da mesma família (NIMUENDAJU, 1978, p. 30).

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

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

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

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

Desse ponto em diante *Ñanderú-Mbaekuaá* desapareceu da narrativa indígena, não se sabe qual teria sido seu fim. Ao que parece ele teve papel secundário na criação, sendo que as coisas fundamentais foram criadas por *Ñanderuvusú*. Este último teria ficado sozinho com a mulher. Todavia, esta convivência foi curta. *Ñanderuvusú* teria construído sua casa no centro da terra e nas redondezas teria feito sua chácara. Ele trabalhava semeando milho e na medida em que ia trabalhando as plantas brotavam e

aparecia o milho verde. Ao voltar para a casa *Ñanderuvusú* ordenou a *Ñandesý*, que fosse buscar milho na roça, esta, injuriada e irritada por não acreditar ser possível já haver fruto, lhe teria respondido com malícia, afirmando estar grávida apenas de *Mbaekuaá* (NIMUENDAJU, 1978, p. 68-69).

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

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

Ñanderykeyý consegue encontrar a seu pai e a seu pedido, o pai lhe confiou suas armas e talismãs e o cuidado da terra. *Ñanderuvusú* se retirou então para as mais remotas cercanias. Se não é ele quem governa no mundo, é todavia, assim como foi o criador, aquele quem destruirá a terra, a destruição da terra depende de uma única palavra sua (NIMUENDAJU, 1978, p. 69-70).

O outro filho de *Ñandesý* é *Tyvýry*, cujo pai é *Mbaekuaá*. Assim como seu pai, este gêmeo ocupa posição secundária na mitologia deste grupo Guarani. Além dos personagens já apresentados, a mitologia Apapokuva conta com *Tupã*. Este seria o filho mais novo de *Ñandesý* e *Ñanderuvusú*, concebido após a reconstituição da mulher e sua instalação junto à morada de *Ñanderuvusú*. *Tupã* não tem ligações com nenhum outro personagem da mitologia, além de sua mãe. Ele é o filho preferido dela, mas ocupa posição secundária nesse universo mitológico. Daí que Nimuendaju concluiu que seria preciso muita imaginação para ligar o *Tupã* dos Apapokuva ao deus cristão, como foi feito por missionários (NIMUENDAJU, 1978, p. 74-75).

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

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

Egon Schaden (1959 e 1998) também atestou a presença dos heróis civilizadores entre os Guarani modernos, destacando que, embora tenha sido *Ñanderuvusú* o criador, coube aos gêmeos ... *a formação ou elaboração dos pormenores; as ações dos gêmeos têm relação mais imediata com a vida e o destino dos homens* (SCHADEN, 1959, p.120). Para Schaden a categoria de herói é peculiar àquele que age pondo ordem no mundo, organizando a vida social e não na criação do cosmo (SCHADEN, 1959, p. 123).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Justificando sua idéia o autor destaca que os índios censuravam ao Frei Alonso de Lebron, pois ele juntamente com o governador de fronteira Álvar Núñez Cabeza de

Vaca era acusado de ... *encerrar em sua casa mais de trinta índias dos doze aos vinte anos de idade...* (HOLANDA, 1996, p. 127). Já o Frei Armenta seria bem visto pelos índios, os quais supostamente atribuíam a ele a identificação mítica de *Payé Zumé*. Com isso Holanda liga historicamente os atos de Armenta à lembrança mítica que se criou entre os índios a respeito de *Zumé* e a Lebron à lembrança criada em torno do companheiro de *Zumé*, que era mal visto pelos índios. Cabe aqui alguma ressalva, pois o próprio *Zumé* ou *Sumé* nem sempre foi bem quisto pelos indígenas. Além disso, em um documento escrito pelo próprio Armenta, no primeiro ano de sua missão, o frei já mencionava a lembrança da evangelização do apóstolo Tomé.

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

A partir desse trecho da carta de Armenta, e também da própria *Nova Gazeta da Terra do Brasil*, se pode concluir que a idéia de que São Tomé esteve na América já existia antes mesmo da chegada do missionário, inclusive apresentando uma idéia profética a respeito da vinda dos religiosos. Esta idéia seria marcadamente explorada no século seguinte, especialmente entre os missionários jesuítas do Guairá. É inconsistente a defesa da idéia de que os fatos históricos ligados a Armenta é que avivaram o mito. Apesar disso, não se exclui a possibilidade de que algum evento histórico, provavelmente um pouco anterior ao início da conquista e colonização oficiais, tenha realmente avivado esses possíveis mitos indígenas.

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

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

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

- Que é isto? Quem realizou este trabalho?

- Peabiru! – respondeu o brasílico.

[...]

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

- Pay Sumé. [sic]

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

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

Segundo Donato, *Sumé* é um nome que na verdade expressa todos os mitos ameríndios que previam de alguma forma o retorno de um deus ou herói civilizador. Este mito do *Sumé* seria ... *o mais sensível traço de ligação entre povos e regiões do Novo Mundo...* (DONATO, 1997, p. 26). Assim sendo, para Donato os mitos do grande sacerdote *Tulá*, *Quetzalcoatl*, *Sommay*, *Maira*, *Manco Capac*, *Zemi*, *Zamna* ou *Zamima*, *Kukulcan*, *Bochica*, *Viracoucha* e *Maire humane* são, na verdade, o mesmo mito: o de *Sumé*, que antes dos cristãos teria atuado de alguma forma *civilizando* os índios (DONATO, 1997, p. 27-28). Como já discuti, uma generalização nessas proporções é bastante problemática, ainda mais quando não embasada em fontes confiáveis, atitude que o autor não apresenta, retirando assim qualquer credibilidade científica de seu trabalho.

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

Depois de muito estudo, estou convencido de que esse *Sumé*, que não foi um único indivíduo, na verdade representou um grupo de monges escandinavos que em meados do século XII deixaram seu bispado na Islândia, passando-se para a

América. Terão sido os primeiros sacerdotes a falar do cristianismo em nosso continente. Segue-se hoje a orientação de que da Islândia teriam passado para a América do Norte; daí para a Central o Caribe; do Caribe para o nosso Maranhão e daqui para o interior continental. Curioso observar que a mítica indígena, bem assim a crônica colonial central e sul-americanas, coincidem em relação ao Sumé e a estes personagens ainda misteriosos (DONATO, 2001, p.373).

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

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

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

Considero também possível a tese de Holanda e Donato quando eles defendem a hipótese de um *Sumé* histórico ou avivado por um fato histórico. Todavia, pelos motivos expostos anteriormente, discordo com a determinação de datas e/ou eventos específicos, pois pelo menos até o momento não encontrei vestígios de qualquer natureza que possibilitem essa compreensão. É possível que algum fato histórico anterior ao início da colonização possa ter ocorrido e deixado marcas entre algumas sociedades indígenas. Sendo assim, *Sumé* poderia ser histórico ou ter recebido elementos vindos de algum fato histórico, realizado por um religioso ou conquistador laico, antes que os movimentos de colonização estatais começassem.

Em relação à questão temporal dos fatos, é importante destacar que em geral nas culturas indígenas a noção de tempo é concebida de formas diversas e diferentes da concepção cristã ocidental. As realizações do mito de *Sumé* estão situadas no tempo mítico. Conforme Eliade destaca (2002, p. 44-45), o fato histórico pode ser transferido para o tempo mítico em um curto período, sem prejudicar a operacionalização do mito na cosmologia das sociedades envolvidas.

É possível que um ou mais fatos envolvendo cristãos ocidentais possam ter ocorrido na América indígena anteriormente, até mesmo em um curto espaço de tempo pretérito. Rapidamente eles podem ter sido lançados ao tempo mítico, criando ou avivando o mito do *Sumé* e seus possíveis congêneres, que logo serviram de inspiração aos cristãos nas crenças da passagem de São Tomé pela América. Alguns dos personagens míticos do Apapokuva, pertencentes ao contexto dos grandes *paié* foram identificados por Schaden como seres históricos. Eram grandes pajés que tiveram seus prodígios, às vezes realizados a menos de cem anos, mitologicamente perpetuados (SCHADEN, 1959, p. 129). Schaden concorda que muitos mitos heróicos podem ter origem histórica, no entanto, adverte que o mito não pode ser reduzido a isso. Existem outras possibilidades, muitas delas aceitáveis, para a formação de mitos. Qualquer abordagem exclusivista, deve ser refutada, pois se os mitos têm lógicas próprias nas culturas em que se formaram, cada uma dessas culturas também pode ter lógicas diferenciadas para a formação de seus mitos (SCHADEN, 1959, p. 08-09).

Há uma peculiaridade no mito do *Sumé*. Em muitos casos ele traz benefícios para a população (característica heróica), mas na mesma proporção dos casos ele termina por ser excluído da sociedade, quase sempre de maneira violenta. Este fato vai contra a idéia de herói proposta por Mircea Eliade em seu *Mito do Eterno Retorno*, no qual os

homens das sociedades rotuladas como primitivas *seguem o herói* em todas as situações (ELIADE, 1992, p. 40). Como se vê nos fragmentos abaixo, a adesão ao mito ora estudado não parece ter sido irrestrita.

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

Também é tradição antiga entre eles que veio o bem-aventurado São Tomé a esta Bahia, e lhes deu a planta da mandioca e das bananas de São Tomé, de que temos tratado no primeiro livro; e eles, em paga deste benefício e de lhes ensinar que adorassem e servissem a Deus e não ao demônio, que não tivessem mais de uma mulher nem comessem carne humana, o quiseram matar e comer, seguindo-o com efeito até uma praia donde o santo se passou de uma passada ilha de Maré, distância de meia légua, e daí não sabem por onde. Devia de ser indo para a Índia, que quem tais passadas dava bem podia correr todas estas terras, e quem as havia de correr também convinha que desse tais passadas (SALVADOR, 1982, p.112).

Nos fragmentos transcritos, pode-se constatar que freqüentemente quando a figura mitológica, já cristianizada, tentou de alguma forma convencer os índios a aderirem aos pressupostos religiosos do cristianismo, teve suas propostas rapidamente recusadas. Sofrendo, por isso, até mesmo diversos ataques, aos quais reagiu, inclusive com alguns castigos. Se por princípio o herói civilizador age em benefício da sociedade e por isso é seguido por esta, nem sempre tal modelo é verificado. O caso do Sumé talvez possa ser enquadrado no que Schaden chamou de *herói egoísta*, que age de acordo com seus próprios interesses em detrimento da vontade social (SCHADEN, 1959, p. 23-24). Ou melhor, ele seria um misto do bom herói e do egoísta, quando distribui dons, como a mandioca, por exemplo, é bem visto, mas quando tenta impor certos comportamentos sociais é perseguido. Essas particularidades demonstram que definições exclusivistas e performáticas não podem ser aplicadas ao conceito de herói civilizador.

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

Os primeiros anos de contato entre índios e europeus foram permeados por diversas operações de *tradução* cultural. Isto, sem dúvida alguma, gerou movimentos de *circularidade cultural*. A noção de *tradução* é trabalhada de forma muito bem sucedida por Cristina Pompa. Em sua já citada obra, a autora desenvolve, com a clareza de exemplos

práticos, reflexões a respeito da situação em que missionários e índios portadores de culturas completamente desconhecidas entre si entraram em contato. Discute também, como diante desses contatos ambos procuravam compreender o significado da cultura oposta. No entanto, como não se conheciam mutuamente, freqüentemente essas traduções eram feitas a partir de seu próprio código cultural que projetado na cultura do outro, possibilitava várias interpretações *equivocadas*. Era como se tentassem ler russo sabendo apenas o código do português.

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

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

como defendo aqui, especialmente para os cristãos, em uma das pontes de ligação entre as cosmologias indígena e cristã.

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

Ressalto, é claro, que ao tratar de um tema mais específico, ligado a uma determinada etnia ou situação específica de *contato*, esse tipo de consideração pode se tornar problemática. Mas, em alguns casos, como aqui, a generalização é necessária, ou impossibilitaria a análise nos termos propostos. Caso, por exemplo, se relativizasse qualquer possibilidade de unidade cultural, a ponto de se pensar que não há cosmologia cristã, mas somente a cosmologia do cristão *a* ou *b*, nos moldes em que se apresenta, minha pesquisa seria inviável. Para esta abordagem, prefiro pensar que de fato existem variações entre as percepções cosmológicas de indivíduos de um mesmo grupo, mas que apesar disso, há uma *cosmologia* na qual as diferenças individuais se unem sob a forma de uma unidade relativa. Logicamente essa *cosmologia* geral não é estática, mas está em constante processo de reelaboração, sobretudo em momentos que surgem perguntas inusitadas como: Quem são os índios? Quem são esses *barbudos*? Ou, como os índios podem ter ficado sem a evangelização prometida? Essas questões certamente surgiram no período dos primeiros contatos entre índios e europeus. Trato da *cosmologia cristã* com plena consciência de que seria muito difícil definir uma cosmologia ocidental uniforme (MONTERO, 2006, p. 53). O mesmo vale para uma *cosmologia indígena* já que a categoria indígena não leva em consideração diferenciações culturais e étnicas. Portanto, quando utilizo esse conceito, estou pensando especificamente na maneira com que os cristãos compreenderiam o mundo e a humanidade como elementos de uma ação divina criadora e de uma ação divina redentora, ambas explicadas pelas *Sagradas Escrituras*. A essa cosmologia era necessário incorporar a nova realidade encontrada no *Novo Mundo*. Por isso é que de acordo com as fontes arroladas pôde-se chegar à interpretação de que houve

um verdadeiro processo de inclusão do índio na cosmologia cristã. Certamente o mesmo processo ocorreu na perspectiva dos indígenas, de diversos modos, em relação aos cristãos.

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

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

Foi esse contexto que propiciou a gestação e a difusão de uma série de mitos que determinavam a América como o local do paraíso terrestre, tema que foi tratado com muita propriedade por Sergio Buarque de Holanda (1996) em sua *Visão do Paraíso*.

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

Essa *espiritualidade* possibilitou que os missionários se apropriassem de vários elementos da cultura indígena. Para citar alguns exemplos, destaco a compreensão e incorporações das estratégias indígenas de emprego da oralidade nas pregações, fato muito importante nas missões Guarani, pois eles são essencialmente *orais*. A oralidade é a responsável pela transmissão de todas as tradições e também tem papel fundamental para a atribuição de liderança, pois o líder Guarani é essencialmente um ótimo orador. Também fizeram parte dessas apropriações a incorporação de hábitos alimentares e até adaptações dos mandamentos cristãos para o contexto *pagão*. Chegaram com isso à supressão temporária do sexto mandamento judaico-cristão, que se referia à castidade e censurava a poligamia, um dos principais *problemas* encontrados pelos missionários em muitas

sociedades indígenas. Essa suavização temporária das exigências cristãs tinha por objetivo um impacto *a conta gotas* nas tradições indígenas, evitando assim o repúdio imediato à doutrina cristã (CAVALCANTE, 2007; MONTOYA, 1985; OLIVEIRA, 2003).

Por seu turno, os índios também se apropriaram de aspectos da cultura européia. Um exemplo que ilustra isso é o que se observou quando os pajés, exercendo seu papel de guardiões da tradição, conseguiram expulsar alguns padres. Logo em seguida, voltam ao seu posto de líderes espirituais. No entanto, apropriam-se do ritual católico do batismo e fazem os batismos *às avessas*, ou seja, os *desbatismos* para livrar os índios daquele *mal* que eles anteriormente tinham recebido¹³ (MONTOYA, 1985, p. 201-202).

O período em que aconteceram os primeiros contatos entre índios e europeus e o início da colonização é o mesmo no qual o *Velho Mundo* viveu a sua transição entre o pensamento medieval e o renascimento racional, a recuperação da cultura clássica e a descoberta no índio da alteridade absoluta. Do ponto de vista europeu, nesse cenário apesar do incipiente culto à razão, as idéias e concepções de mundo ainda estavam muito ligadas aos ideais religiosos medievais. Isso, juntamente com o desconhecimento total dessa *nova humanidade* encontrada na América, possibilitou ou pelo menos favoreceu, uma série de apropriações resignificadoras e mesmo a construção de novos mitos. Esses mitos explicavam do ponto de vista cristão o surgimento desse *Novo Mundo* e de seus habitantes. Tais mitos adquirem, portanto, um certo caráter ontológico. Um caso de destaque nesses movimentos de tradução, circulação cultural e invenção de mitos é a suposta presença de São Tomé na América. Do ponto de vista europeu, ele fez a ponte necessária, entre as expressões da religião indígena e o catolicismo. Esta resignificação mitológica é um exemplo de interculturalidade entre Europa e América no século XVI (CHAMORRO, 2004).

3.4 A inclusão do índio na cosmogonia e cosmologia judaico-cristã

Visto que é bem provável que de fato o mito de São Tomé possua uma raiz indígena, é também muito provável que a resignificação de *Sumé* para *São Tomé* tenha ocorrido por meio de um processo que estou denominado de *circularidade cultural* em um momento de interculturalidade entre europeus e índios. Com base no primeiro registro sobre São Tomé na América, a já citada *Nova Gazeta da Terra do Brasil* que é de 1515,

¹³ Outros exemplos e discussões sobre trocas culturais podem se encontrados, entre outros, nos seguintes trabalhos: AGNOLIN, (2001); AGNOLIN, (2006); CAVALCANTE, (2007); MONTOYA, (1985); OLIVEIRA, (2003) e POMPA, (2003).

sabe-se que essa resignificação ocorreu já nos primeiros anos de contatos. No entanto, não é possível determinar em quais circunstâncias isso ocorreu.

Como de fato o que interessa nesse trabalho são as apropriações simbólicas que os cristãos fizeram do mito, partirei do princípio de que desde o início do século XVI era corrente entre os cristãos da América e entre muitos da Europa a idéia de que São Tomé, ainda no período apostólico, evangelizou os índios do *Novo Mundo*.

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

Nessa perspectiva de apropriação, são fatores cruciais os interesses e o lugar social de cada *leitor*, pois as representações que produziram a respeito do mito são invariavelmente ... *determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza* (CHARTIER, 1990, p. 17). Com esse olhar tentarei expor como o mito de São Tomé foi apropriado durante o século XVI, especialmente pelos religiosos jesuítas que deixaram os escritos que possibilitam analisar o assunto.

É fato que no momento inicial da conquista da América tanto índios quanto europeus vivenciaram algo extraordinário, pois estavam diante do *outro*, do desconhecido. Cada um dos lados não compreendia os códigos culturais do outro e ainda mais, esse *outro* não fazia parte da cosmologia de seu oposto. Criaram-se então uma série de questões. Os cristãos europeus precisaram reorganizar sua cosmologia de modo que incluíssem o *Novo Mundo*, e, principalmente, seus habitantes na lógica da sociedade cristã. Em contrapartida os índios necessitavam da mesma reorganização para assim incluir os invasores em sua compreensão da organização e funcionamento do mundo. Essas reorganizações se fizeram necessárias, pois ao menos parcialmente seus entendimentos anteriores haviam sido invalidados. A partir dessa problemática os cristãos precisaram, respeitando o princípio unicriacionista, encontrar o lugar do índio em sua *cosmogonia*, ou seja, na criação do

mundo e da humanidade, e em sua *cosmologia*, que previa a pregação apostólica a todas as partes da Terra e, por tanto, também à América.

Apesar de nesta dissertação tratar os índios de maneira geral, tenho plena consciência de sua imensa diversidade cultural e étnica. Não considero, portanto, os índios e nem os europeus como dois blocos monolíticos, abordagem essa criticada, com razão, por Cristina Pompa (2003, p.21). No entanto, como já explicitarei, apesar das relações interculturais dos agentes anteriores à conquista do *Novo Mundo*, os contatos ocorridos entre índios e europeus representaram algo a mais. Nesse caso, pelo menos de início, nenhuma das partes fazia a menor idéia a respeito dos códigos culturais de seus novos interlocutores. Isso é evidente quando observamos a alusão de Cristina Pompa.

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

Os cristãos, por sua vez, logo iniciaram os questionamentos a respeito da origem desses novos seres. A primeira pergunta, que gerou longos debates, foi sobre a humanidade dos índios. Perguntavam-se: São realmente humanos? Têm alma? Podem ser incluídos na economia da salvação cristã? Este, que a princípio era um problema teológico, tinha também algumas implicações práticas, pois a não humanidade do indígena favoreceria àqueles que tivessem por interesse principal a escravização irrestrita dos índios (VASCONCELOS, 1977a, p. 114). Devido à dúvida posta a respeito da humanidade dos índios, como relata Vasconcelos, muitos deles foram explorados de maneira cruel, com a justificativa de sua possível não-humanidade. Além da exploração física, podemos ver no fragmento abaixo que a questão da definição de humanidade era em si uma conceituação etnocêntrica, pois estava diretamente ligada à capacidade de recepção dos sacramentos da Igreja Católica.

Chegaram a ter para si muitos daqueles primeiros povoadores, não só idiotas, mas ainda letrados, que os índios da América não eram verdadeiramente homens racionais, nem indivíduos da verdadeira espécie humana; e por conseguinte, que eram incapazes dos Sacramentos da Santa Igreja: que podia tomá-los para si, qualquer que os houvesse, e servir-se deles, da mesma maneira que de um camelo, de um cavalo ou de um boi, feri-los, maltratá-los, matá-los, sem injúria alguma, restituição ou pecado. E o pior é, que pôs o interesse dos homens em praxe usual tão desumana opinião. E começou a execução desta nova doutrina na ilha Espanhola, primeira que foi no descobrimento dos índios, e primeira na execução da ruína deles; e foi lavrado pelo Reino de México, e

por toda a Nova Espanha. Naquela ilha, testemunha Fr. Bartolomeu de las Casas, Bispo de Chiapa, varão de grande autoridade, que chegaram os espanhóis a sustentar seus libréus com carne dos pobres índios, que para o tal efeito matavam, e faziam em postas, como a qualquer bruto do mato. *A História Geral das Índias* cap. 33, falando da mesma ilha espanhola diz, que usavam aqueles moradores, dos índios, como de animais de serviço tendo por causa sua aqueles que podiam apanhar, quais feras do campo; e que os faziam trabalhar em suas minas, maltratando-os, acutilando-os, e matando-os, como lhes parecia. E que chegara a ficar a ilha por esta razão um deserto; porque de um milhão e meio que havia, chegou a não haver quinhentos... (VASCONCELOS, 1977a, p. 114-115).

Em 1537, quando o papa Paulo III publicou sua Bula *Sublimis Deus*, teve-se uma posição oficial da Igreja sobre o assunto. Nela o *sucessor de Pedro* reconhecia a humanidade natural dos índios e, por conseqüência, que também eram portadores de almas. Se por um lado o papa resolveu um impasse da época, acabou gerando outro, pois agora os índios eram humanos. Sendo assim, passou a ser preciso encontrar uma explicação que fosse capaz de incluir os índios na cosmogonia cristã, ou seja, uma origem comum: se Deus criou o homem uma única vez, cristãos e índios teriam que ter a mesma descendência. E como explicar que os índios estavam separados há tanto tempo e tão distantes do *Velho Mundo*?

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

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

Para tratar de la cierta y verdadera relacion del origen y principio destas naciones indianas, á nosotros tan abscondido y dudoso, que para poner la mera

verdad fuera necesaria alguna revelacion divina ó espíritu de Dios que lo enseñara y diera á entender; empero, faltando esto, será necesario llegarnos á las sospechas y conjeturas, á la demasiada ocasion que esta gente nos da con su bajísimo modo e manera de tratar, y de su conversacion tan baja, tan propia á la de los judíos, que podriamos ultimadamente afirmar ser naturalmente judíos y gente hebrea... (DURÁN, 2005a, p. I).

De onde Durán tirou tal idéia? De onde mais poderia ser, se não da ... *Sagrada Escripura, donde clara y abiertamente sacaremos ser verdadera esta opinión...* (DURÁN, 2005a, p. I). Através de comparações e analogias, ele argumenta com embasamento bíblico, em defesa da origem judaica dos índios que assim sendo, se integrariam à cosmogonia cristã, pois eram frutos da mesma ação criadora.

Em primeiro lugar, argumenta Durán, esses povos seriam originários de estranhas e remotas regiões e para a sua vinda a está terra percorreram um longo e prolixo caminho no qual se gastaram muitos anos. Para chegar a essa informação Durán teria se baseado em relatos, pinturas e depoimentos de anciãos. Segundo o autor, alguns índios diziam que nasceram de fontes d' água, outros diziam que de cavernas, e outros ainda que eram gerados pelos deuses, mas tudo isso seriam fábulas pois:

... ignoran su origen y principio, dado que siempre confiesen auer venido de tierras estrañas, y así lo he hallado pintado en sus antiguas pinturas, donde señalan grandes trabajos de hambre, sed y desnudez, con otras innumerables aflicciones que en él pesaran, hasta llegar á esta tierra y poblalla, con lo qual confirmo mi opinion y sospecha de que estos naturales sean de aquellas diez tribus de Israel, que Salmanasar, Rey de los Asirios, cautivó y trasmigró de Asiria en tiempo de Oseas, Rey de Israel, y en tiempo de Ezequías, Rey de Jerusalem, como se podrá ver en o cuarto *Libros de los Reyes*, cap. 17, donde dize que fué trasladado Israel de su tierra á los Asirios, hasta el dia de hoy etc., de los quales dize es tierra remota y apartada que nunca habia sido auitada. A la qual auia largo y prolijo camino de año y medio, donde agora se hallan estas gentes de todas las islas y tierra firme del mar Océano, hácia la parte de Occidente (DURÁN, 2005a, p. 02).

As narrativas e pinturas indígenas são literalmente encaixadas no interior da cosmologia cristã, atribuindo aos índios a mesma origem dos cristãos, ou seja, os índios e cristãos foram criados no mesmo momento e pelo mesmo deus. Assim a existência indígena começou a ganhar sentido para o europeu. A partir daí o índio começou a integrar a lógica de organização e funcionamento do mundo cristão. Os argumentos de Durán não param por aí. Ele prossegue: as dez tribos citadas tinham, por meio do profeta Oséias, recebido a promessa divina, de que se multiplicariam como as areias do mar, o autor argumenta ... *lo qual clara y manifestamente se vee quán grande aya sido el multipliico...*

(DURÁN, 2005a, p. 2). Prossegue dizendo que a mortandade dos índios, bem como a conquista européia, eram espécies de castigos divinos, por terem os índios se afastado do verdadeiro Deus. Logo, tudo o que eles sofriam já estava registrado e justificado na bíblia, sendo que ele deu inclusive as referências.

... *Deuteronomio*, cap. 4, y 28 y 32; *Isaias*, 20, 28, 42 *capitulos*; *Jeremias*, *Ezequías*, *Miqueas*, *Sophonias*, donde se hallará el castigo rigurosísimo que Dios prometió á estos diez tribus por sus grandes maldades, y abominaciones y nefandas idolatrías, apartándose del culto de su verdadero Dios... (DURÁN, 2005a, p. 03).

Segundo o autor, os índios teriam também recebido a covardia como castigo de Deus. Ele tenta comprovar isso com o argumento de que eles não resistiram ao Marques del Valle, que com apenas trezentos homens conseguiu conquistar a terra. E mais, ainda em sua época guardariam esse temor, por isso é que não acreditavam nos espanhóis, inclusive nas coisas relacionadas à fé da Igreja Católica. Concluindo o parágrafo, Durán clama por misericórdia para aqueles que abraçaram a fé com liberalidade (DURÁN, 2005a, p. 03-04). Grande ironia, os índios não davam fé aos espanhóis porque eram covardes e a covardia era fruto de um castigo divino. O autor não considera a possibilidade dos índios terem deixado de confiar nos espanhóis devido a todos os malefícios e traições que esses lhes trouxeram e fizeram.

Durán trabalha com relatos que afirma ter colhido entre os anciãos, relatos que teriam entre si muitas diferenças, mas que na maioria falariam dos longos caminhos, trabalhos, infortúnios e pestes que passaram até chegar ao México. Com base nisso, o autor conclui que essa história não poderia ser outra a não ser a narrada no Livro do *Êxodo* e no *Levítico*. Ou seja, a história na qual Moisés tira o povo da escravidão do Egito e o leva para a terra prometida, cruzando inclusive com pé enxuto o Mar Vermelho (DURÁN, 2005a, p. 04-05). Em seguida argumenta:

... Qué mas clara raçon se puede dar de questos sean judíos, que ver quán manifestamente y al proprio relaten la salida de Egipto, el dar Moisés con la vara en mar, el abrirse y hacer camino, el entrar Pharaon con su ejército tras ellos y volver Dios las aguas á su lugar, donde todos quedaran en el profundo ahogados... (DURÁN, 2005a, p. 05)

Outro argumento usado por Durán é o de que ele teria visto uma figura que representava o capítulo dezesseis do livro de *Números*, no qual a terra traga Coré, Datan e Abiron. Os índios teriam dito que no longo caminho que percorreram até chegar ao

México, em certa vez estavam hospedados junto a uns morros e nessa ocasião a terra teria se aberto e tragado alguns homens de má índole que viviam entre eles. No mesmo quadro o autor via uma chuva de areia e pequenos granizos, logo após questionar sobre a frequência das chuvas, conclui por analogia que se travava do Maná vindo de Deus (DURÁN, 2005a, p. 05).

Quando questionou a um ancião de cem anos a respeito do início do mundo, Durán teria recebido uma resposta que se aproximava da narrativa do *Gênesis*. O índio ainda teria mandado o autor pegar tinta e papel, pois não seria capaz de guardar tudo em sua mente.

En el principio, antes que la luz ni el sol fuese criado, estaba esta tierra en obscuridad y tiniebla y vacia de toda cosa criada; toda llana, sin cerro ni quebrada, cercada de todas as partes de agua, sin árbol ni cosa criada, y luego que nació la luz e el sol en Oriente, aparecieron en ella unos hombres gigantes de deforme estatura y poseyeron esta tierra; los quales, deseosos de ver o nacimiento del sol y su ocaso, propusieron de lo ir á buscar, y dividiéndose en dos partes, los unos caminaran hácia Poniente, los otros hácia Oriente: estos caminaran hasta que la mar les atajó el caminho; de donde determinaron volverse al lugar donde auian salido, y vueltos á este lugar, que tenia por nombre *Iztacçulin ineminian*, no allando remedio para poder llegar al sol, enamorados de su luz y hermosura, determinaron de edificar una torre tan alta que llegase su cumbre al cielo; y llegando materiales para el efecto, hallaron un barro y betun muy pegadiço, con el cual, á mucha priesa empezaron á edificar la torre, y auíéndola subido lo mas pudieron, que dicen parecia llegar al cielo, enojado o Señor de las alturas dijo á los moradores del cielo: “Aueis notado cómo los de la tierra han edificado una alta torre para subirse acá, enamorados de la luz del sol y de su hermosura! vení y confundámoslos, porque no es justo que los de la tierra, viviendo en la carne, se mezclen con nosotros”. Luego en aquel punto salieron los moradores del cielo por las cuatro partes del mundo, así como rayos, y les derribaron el edificio que auian edificado; de lo cual, asombrados los gigantes y llenos de temor, se dividieron y derramaron por todas las partes de la tierra (DURÁN, 2005a, p. 06-07).

Durán avaliza essa clara analogia aos episódios da criação do mundo e da torre de Babel, ambos narrados no livro do *Gênesis*, pois estava persuadido a acreditar que os anciãos ouviram esses relatos de ascendentes e antepassados (DURÁN, 2005a, p. 07). É possível que Durán tenha ouvido um relato como esse, todavia, provavelmente fosse fruto já de uma mistura cultural na qual o mito cosmogônico cristão pode ter sido mesclado ao indígena, sofrendo evidentemente as transformações recorrentes no texto. Quanto aos gigantes o autor pondera, que não pode negar a existência de gigantes no *Novo Mundo*, pois já havia visto alguns índios de disforme estatura e que em uma procissão de Corpus Christi viu um desses que era mais alto que todos os demais. Essa constatação serviu-lhe

para reforçar a possibilidade dos índios terem realmente lembrança dos episódios do Gênesis, confirmando assim uma origem uma para a humanidade (DURÁN, 2005a, p. 07).

Em relação aos índios da América meridional, a tríade *sem fé, sem lei e sem rei* representou um problema para o início da evangelização, pois os padres não encontraram (reconheceram) uma religiosidade pagã. Isso não lhes permitiu de imediato estabelecer estratégias de evangelização, semelhantes às já experimentadas em outras alteridades europeias. Assim, do ponto de vista dos missionários, a *ausência* de religião pode ter sido *pior* do que a presença de cultos pagãos (AGNOLIN, 2006, p. 97). Já na América do norte, logo os europeus encontraram diversos tipos de idolatrias e rituais pagãos entre os índios do México. Durán utiliza isso como mais uma prova de que sua tese seria digna de fé. Os ritos, as idolatrias, as superstições, a grande quantidade de sacrifícios de humanos, o acender incensos, o sacrifício dos próprios filhos, oferecendo-os como vítimas aos deuses, sacrifícios de crianças, consumo de carne humana e matança de presos de guerras, seriam todos atos próprios daquelas dez tribos de Israel. E ainda mais, o que forçava o autor a acreditar em sua tese, era o fato da dificuldade que tinham os índios de se desgarrarem de seus ídolos, findando sua argumentação, cita o Salmo 105 de David: ... *que en viéndose atribulados de Dios, clamaban á él y perdonábalos com su misericordia; pero luego olvidados se volbian á idolatrar y á sacrificar sus hijos é hijas á los demonios, y derramando la sangre de los inocentes la ofrecian á los ídolos de Canan...* (DURÁN, 2005a, p. 08).

Apesar de sua obra ter permanecido inédita até 1867, e por conta disso provavelmente ter tido pouca repercussão em sua época, essa tese resolveu alguns problemas. O primeiro problema que Durán consegue resolver com sua tese era aquele a respeito da origem da *nova humanidade*. Afinal de contas, ela não poderia ser outra a não ser a mesma que a do mundo cristão ocidental. Do contrário, causaria um grande questionamento às bases do cristianismo, principalmente ao princípio unicriacionista representado pela narrativa do livro do *Gênesis* da bíblia judaico-cristã. Em segundo lugar, se os índios eram admitidos na humanidade era preciso explicar o porquê de todo o seu desvio do correto caminho da vida cristã. A explicação dada foi clara, pertenciam às dez tribos hebraicas que em muitos momentos se afastaram de Deus e foram inclusive castigadas por isso. Um dos castigos que Deus lhes teria atribuído seria a vinda dos cristãos para conquistar o *Novo Mundo*. Assim, Durán juntamente com os demais europeus

poderiam dormir com a consciência tranqüila diante da dizimação indígena, já que não faziam mais do que cumprir a vontade de Deus.

Publicada em 1590 a obra *Historia Natvral y moral de las Indias* é um registro monumental a respeito dos primeiros contatos entre europeus e indígenas na América. Nela, o jesuíta espanhol José de Acosta, que esteve na América entre 1571 e 1587 trata de uma série de assuntos a respeito dos habitantes do *Novo Mundo*, especialmente daqueles com quem conviveu no México e no Peru.

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

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

Certo é, em sua opinião, que não houve nenhuma outra arca, além da de Noé, da mesma forma, é certo que os homens não vieram para a América carregados por anjos. Portanto, a travessia se deu por indústria humana. Diante disso haveria três possibilidades para que tal travessia tivesse ocorrido. Em uma primeira, os homens poderiam ter vindo por conta de sua vontade própria com navios à vela, assim como os espanhóis o faziam em sua época. Isso até seria possível, tendo em vista que já na Antigüidade se conhecia a navegação. No entanto, devido as dificuldades para realização de tal feito na Antigüidade, o autor julgou essa possibilidade pouco provável. A navegação era sobretudo costeira, quando se saía para mar aberto, dependia-se da leitura astronômica para a navegação, mas

esse recurso nem sempre era satisfatório. Em dias nublados, os navios ficavam à deriva, ou por conta do instinto de seus comandantes. Ainda não se conhecia a pedra imã e por consequência, a bússola. Diante de tais dificuldades, para Acosta, esta seria a hipótese menos provável para a travessia dos primeiros homens que povoaram a América (ACOSTA, 2006, p. f 38r-f 40v).

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

Após essas duas hipóteses, menos prováveis, na concepção do autor, ele defendeu uma terceira como sendo a mais provável. A passagem teria se dado por terra. Ele acredita que haveria algum ponto de ligação terrestre entre a América e o *Velho Mundo*, por onde teriam passado os primeiros homens e animais que habitaram o *Novo Mundo*. Caso tal ligação não existisse, ele pensa que ao menos os continentes já estiveram mais próximos, possibilitando assim a travessia (ACOSTA, 2006, p. f 48v, f 53v e f 43r [54r]).

Uma outra coisa que ele destaca, é que os homens que para cá vieram eram certamente *selvagens*, sem nenhuma *política*. Isso era bem provável, pois segundo ele, mesmo na Europa, ainda no século XVI, haveria homens que só eram assim reconhecidos por conta de sua aparência física, mas que pelos hábitos aproximavam-se mais a animais. Esses selvagens caçadores teriam chegado à América ou por acidente ou por necessidade de buscar novas terras. Em alguns lugares, essa selvageria teria aos poucos se amenizado, quando alguns desses homens teriam começado a reivindicar o mando e formado reinos, como, por exemplo, no México. Apesar disso, ainda havia povos em completo estado de selvageria como os *chiriguanas* e os *Brasiles*. Essa diferenciação poderia ser justificada pela hipótese de que os primeiros homens americanos não teriam uma única origem, ou seja, poderiam ser originários de diversos grupos diferentes, mas todos oriundos do *Velho Mundo* (ACOSTA, 2006, p. f 53v e f 43r [54r]). Acosta não menciona em que período tal

passagem poderia ter acontecido, deixando a entender, no entanto, que seria em tempos muito antigos.

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

A *Crônica* é composta de dois volumes, sendo dividida em quatro livros de crônicas. Antes, porém do primeiro livro de crônicas, o leitor encontra dois *livros das notícias*, que são uma espécie de contexto, nos quais o autor fez um relato do Brasil no período do início da missão jesuítica. Inclui-se nesse relato os diversos povos indígenas encontrados, os aspectos da natureza da região e a fé ou ausência de fé dos índios. Encontram-se ainda relatos a respeito do próprio mito de São Tomé e as preocupações dos jesuítas a respeito da origem dos índios, preocupações estas que demonstram que o enquadramento dos indígenas na cosmologia cristã foi questão fundamental. No trecho abaixo se vê que essa preocupação era forte.

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

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

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

... antes de chegar o dilúvio havia um homem de grande saber, a que eles chamavam Pajé (que vale o mesmo que Mago, ou adivinhador, e entre nós Profeta) o qual tinha por nome Tamanduaré, e que seu grande Tupã, que quer dizer excelência superior, e vem a ser o mesmo que Deus, falava com este, e lhe descobria seus segredos: e entre outros lhe comunicara, que havia de haver uma inundação da terra, causada de águas do Céu, e alagar o mundo todo, sem que ficasse monte, ou árvore, por mais alta que fosse. Até que rastejando os relatores; porém logo variam. Acrescentavam que excetuara Deus uma palmeira de grande altura que estava no cume de certo monte, e se ia às nuvens, e dava um fruto a modo de cocos; e que esta palmeira lhe assinalou Deus para que se salvasse das águas ele, e sua família somente: e que no ponto em que o dito Pajé, ou Profeta, a tal notícia teve, se passou logo ao monte, que havia de ser se sua salvação, com toda sua casa. Eis que estando neste viu certo dia que começavam a chover grandes águas, e que iam crescendo pouco, e pouco e alagando toda a terra, e quando já cobriam o monte em que estava, começou a subir ele, e sua gente aquela palmeira sinalada, e estiveram nela todo o tempo que durou o dilúvio, sustentando-se com a fruta dela; o qual acabado, desceram, multiplicaram, e tornaram a povoar a terra. Este era o dizer fabuloso daqueles naturais: e segundo isto, tem para si, que antes do dilúvio havia já povoadores em sua terra, e que aquele Mago, ou Adivinhador com sua família já a povoava antes das águas do dilúvio, e que ficou também povoado depois dele (VASCONCELOS, 1977a, p. 80-81).

Prosseguindo, o autor informa que esta mesma tradição é encontrada em índios de outras partes da América, para isso ele utiliza-se de outros autores como o jesuíta Afonso de Ovalle do Chile e Antonio Herrera que também tratam do ... *disparate desta gente...* (VASCONCELOS, 1977a, p. 81).

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

... a tradição de seus antepassados era, que vieram da outra parte da terra, que eles não sabiam. Que era gente de cor branca: e que vieram embarcações pelo mar, e que aportaram em uma paragem, que eles por suas semelhanças descreviam, e os portugueses entenderam que vinha a ser a do Cabo Frio, E vindo a contar a história, diziam, que vieram a este seu Brasil lá da outra parte da terra dois irmãos com suas famílias, em tempos antiqüíssimos, antes que algum outro nascido entrasse nele, quando ainda as matas estavam virgens, os campos bravios, e as feras, e aves viviam isentas de seus arcos, e que estes vinham fugindo das próprias pátrias, por causa de guerras que tiveram. E que chegaram a dar fundo suas embarcações em uma baía segura, e formosa, que depois se chamou Cabo Frio. Aqui, chegados saltaram em terra, e começaram a fazer diligência por várias partes divididos, em busca de gente com quem falassem, e de quem tomassem notícias donde estavam, e do que deviam fazer; porém de balde, porque a terra ainda não tinha conhecido homem algum, e tudo achavam em suma solidão e silêncio, senhoreado somente das feras, das aves: mas como já a experiência lhes ia ensinando o que os homens não puderam; vendo a frescura, e fertilidade dos montes, dos campos, dos bosques, e rios, vieram a resolver entre si, que a fortuna os tinha conduzido a gozar de um achado grande, o que mais puderam desejar para largueza, e abundância de suas famílias. E com efeito fundaram ali uma povoação, a primeira que viu o Brasil, e ainda a América; de que já se acabou a memória (VASCONCELOS, 1977a, p. 81-82).

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

... Responderam com a graça seguinte. Façamos uma experiência, diziam: trocai vós outros conosco os trajos, e andai nus ao sol, e à chuva, quais nós andamos; e vereis logo, que de brancos vos heis de tornar da nossa cor. E quanto a mudança

das línguas, diziam, que com o discurso dos tempos, variedade de lugares, e divisões que tinham feito entre si, por causa de seus ódios, e guerras, foram forçados chegar a esquecer-se dos vocábulos pátrios, e ajustar-se de outros de novo inventados (VASCONCELOS, 1977a, p. 83).

Parece-me pouco provável que esses relatos ou respostas, tal qual foram postos, com exceção do dilúvio, que é encontrado em várias culturas e citado por outros autores¹⁴, tenham sido dadas por um índio. Criou-se uma explicação, supostamente indígena, baseada em alguns casos na resignificação de mitos indígenas, que garantiam a origem unívoca aos homens. Explicou-se a presença indígena na América a partir de modelos possíveis naquele momento histórico, como o uso de embarcações. Atribuiu-se a cor de pele branca aos primeiros moradores da terra, não coincidentemente a mesma que a dos europeus. Explicou-se de forma simples os motivos pelos quais esses povos, embora de uma mesma origem, haviam se degenerado tanto a ponto de naquele momento serem culturalmente tão diferentes dos conquistadores, mas na essência humana permaneciam iguais. Isso era fundamental para a manutenção da ordem cosmológica cristã que se desfiguraria se houvesse a possibilidade desses homens terem uma origem diferente da do resto da humanidade.

A explicação que é atribuída aos índios não satisfaz a inquietação geral daquele momento, principalmente por sua falta de coerência bíblica. Vasconcelos desqualifica a idéia de que os índios pudessem ter surgido de sobreviventes de um dilúvio aqui ocorrido. Isso porque ninguém teria escapado ao dilúvio universal a não ser Noé e sua família, e ao que constava, para ele, eles não tinham passado a povoar a América. Além disso, ele diz que *... são ridículos todos os outros modos com que os nossos índios sonharam, que escaparam do dilúvio, ou sobre árvores, ou montes...* (VASCONCELOS, 1977a, p. 84). Endossar o dilúvio indígena seria contradizer a bíblia, então ele explica que como essa lembrança era tão recorrente entre várias *nações*, provavelmente trata-se de uma lembrança distorcida do verdadeiro dilúvio (VASCONCELOS, 1977a, p. 84).

Para se ver como a questão da origem indígena inquietava os europeus, especialmente os religiosos, daquele período, citarei a seguir, por meio de paráfrases, diversas passagens. Através delas Vasconcelos argumentou acerca da imprecisão a respeito da época em que teriam chegado os primeiros povoadores da América. Além disso,

¹⁴ Por exemplo: NÓBREGA, (1988, p. 91 e 100-101); SCHADEN, (1959 e 1998) e NIMUENDAJU, (1978).

Vasconcelos permite visualizar, pela quantidade de autores citados e a diversidade de teorias, a proporção desses questionamentos, bem como a necessidade de uma resposta que não fugisse aos pressupostos bíblicos. A vultuosidade da questão confirma que as preocupações que estou destacando não eram casos isolados, mas sim que estavam presentes entre muitos pensadores que tentavam explicar o *Novo Mundo*.

Alguns afirmavam que o primeiro povoador era Ofir Índico, filho de Jectan e neto de Heber, de quem a sagrada escritura fala no capítulo dez do livro do *Gênesis*. A Ofir, teria cabido senhorear o último ponto da costa da Índia Oriental. Depois de cumprir essa missão, ele teria passado pela América para povoá-la e senhoreá-la. Teria entrado pelo Peru e México e dali expandido sua povoação. Essa teoria era apresentada pelo padre João de Pineda, da Companhia de Jesus, em sua obra *De Rebus Salomonis* a mesma opinião seria partilhada por Arias Montano. Para Vasconcelos, essa seria uma boa teoria, pois por intermédio dela os habitantes da América de pronto deveriam ter tomado o nome de Índios, tendo em vista que a origem humana das índias ocidentais era comum às orientais, mais antigas. Dessa explicação, também derivaria a idéia de que a América era o mesmo lugar chamado de Ofir na Sagrada Escritura. De acordo com os defensores dessa idéia o povoamento inicial da América teria se dado cerca de 1.700 anos depois do dilúvio universal e 2.088 anos antes do nascimento de Cristo (VASCONCELOS, 1977a, p.84).

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

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

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

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

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

Uma outra hipótese apresentada por Vasconcelos era a dos que defendiam que os primeiros habitantes da América eram na verdade africanos, que após a destruição de Cartago pelos romanos, foram obrigados a procurar outro local para viver. Um desses grupos teria sido levado pela força do vento, contra a sua vontade, até a costa do Brasil. Vasconcelos argumenta que a viabilidade dessa proposta repousava no fato de que

Estrabão teria informado que quando dominados pelos romanos os Cartagineses teriam trezentas cidades na África e que só em Cartago haveria uma população de setecentas mil pessoas. Assim sendo, justifica-se que tenham tido que buscar outros locais para abrigar tamanha *multidão*. Caso essa teoria fosse verdadeira, pela contagem do autor, a povoação da América teria se iniciado 3.833 anos após a criação do mundo e 149 anos antes do nascimento de Cristo.

Vasconcelos cita ainda a hipótese, já defendida por Durán, de que os primeiros povoadores da América seriam originários de dez tribos judaicas. Essas tribos teriam sido mantidas presas no templo de Enéias e por graça divina teriam sido conduzidas a uma terra nunca antes habitada e que estaria a uma distância de um ano e meio de caminhada. Essa história seria endossada pelo livro de *Esdras* da *Sagrada Escritura*. Essa terra a que eles foram conduzidos seria a América. Os argumentos em defesa dessa tese dizem respeito ao fato de que os missionários reconheciam nos índios características negativas que supostamente também seriam dos judeus, como a preguiça, a covardia, a mentira, a preservação da descendência dos irmãos, casando-se com a cunhada quando da morte desse, e o fato de se banharem a cada vez que passavam por um rio. De acordo com essa possibilidade o povoamento da América teria se iniciado por volta de 3.226 anos após a criação do mundo e 724 anos antes da vinda do *redentor* (VASCONCELOS, 1977a, p. 87).

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

Certo é que o debate foi grande e a maioria dessas teorias sofria algum tipo de oposição. José de Acosta, por exemplo, refutava a idéia daqueles que acreditavam que o Peru era a mesma Ofir que aparece no livro dos Reis. Segundo alguns de seus argumentos, ainda que houvesse ouro na América, não chegaria o seu valor a superar a fama de riqueza que tinha na Antigüidade as Índias Orientais. Com tanta riqueza nas Índias Orientais seria uma incoerência de Salomão desviar suas frotas à última parte do mundo, que era a América. Havia aqueles que defendiam que Ofir seria uma redução fonética de *Piru*. Para Acosta, essa comparação era de pouco crédito, pois ao que tudo indicava Peru era um

nome dado pelos espanhóis àquela terra, já que seus índios não o conheciam e nem o usavam para designar seu território. Além disso, mesmo que existisse proximidade fonética, esse seria um argumento muito fraco para justificar a vinda de enviados de Salomão (ACOSTA, 2006, f 34r-f 35v).

Contra aqueles que reconheciam alguma origem judaica nos índios, Acosta rebatia com os seguintes argumentos: os índios, em sua maioria, ao contrário dos judeus não conheciam as letras. Os índios não praticavam a circuncisão, os judeus prezavam pela manutenção de sua língua e costumes. Tanto era o valor que davam as suas particularidades que seriam facilmente diferenciados de outros grupos em qualquer lugar do mundo, no entanto, isso não se observava entre os índios. Acosta questiona por que somente na América eles teriam abandonado todo o seu judaísmo? Essa contradição ficaria ainda mais evidente, pois a tese se baseava no livro de Esdras, e segundo Acosta, naquele livro os judeus se organizavam para o fortalecimento de sua religião. E entre os índios não se observava nenhuma herança da religião judaica, isso tornava contraditória a idéia de que tivessem sido eles os primeiros povoadores da América. Em relação à preguiça e covardia, o autor opõe-se à idéia dizendo que tal afirmação era inverídica, pois não se aplicava a todos os índios, havia, segundo ele, alguns que eram muito dispostos e guerreiros (ACOSTA, 2006, p. f 51v-f53 r).

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

São inúmeras as proposições a respeito de quando e quem iniciou a povoação da América, grande parte buscava alguma fundamentação bíblica. Todos eles têm o

cuidado de propor eventos supostamente ocorridos após o dilúvio universal. Dessa forma, não contradiriam a sagrada escritura, soberana verdade, na qual todas as perguntas deveriam encontrar suas respostas. Isso serve para afirmar que a inquietação diante da *nova humanidade* americana era grande e despertava o interesse de muitos. O importante em tudo isso, para meu estudo, é constatar que independente de como o homem teria vindo, uma coisa era certa, sua origem era o *Velho Mundo* e tinha que ter obrigatoriamente a mesma origem do conquistador, pois o papa confirmou em sua bula que são humanos e os humanos só podiam ter uma única origem. A preocupação expressa pelos autores citados demonstra que a inclusão do índio na cosmologia cristã não foi uma coisa simples, muitas discussões foram feitas sobre o tema, isso confirma sua importância.

Como bem destacou Cristina Pompa (2003, p. 69), em meados do século XVI, época em que as missões jesuíticas se iniciaram no Brasil, a humanidade dos índios não era mais posta em questão. Isso seria uma atitude herética, pois o papa já a havia reconhecido em 1537 com a Bula *Sublimis Deus*. Entretanto, o reconhecimento dessa humanidade estava intrinsecamente ligado à capacidade do indígena de se tornar cristão. Como se trata de documento importante, muito referenciado, porém pouco citado, farei a transcrição da tradução de Paulo Suess. Caso o leitor deseje, encontrará a versão latina, na obra *Crônica da Companhia de Jesus* (VASCONCELOS, 1977a, p. 115-116.).

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

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

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

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

brutos, à nossa serventia, e os reduzem à servidão, infligindo-lhes maus tratos que não fazem nem aos demais brutos que os servem.

Nós, portanto, que, embora sem merecimento, fazemos na terra as vezes do próprio Senhor Nosso, procurando com todo o empenho conduzir ao mesmo aprisco as ovelhas do seu rebanho a Nós confiadas, que se acham fora do redil; e querendo trazer o remédio adequado para essa situação, Nós, com autoridade apostólica, pela presente Carta decretamos e declaramos: Os ditos índios e todos os demais povos que no futuro vierem ao conhecimento dos cristãos, embora vivam fora da fé de Cristo, não são nem deveram ser privados de liberdade e de propriedade de bens. Pelo contrário, podem livre e licitamente usar, possuir, e gozar de tal liberdade e propriedade, e não poderão ser reduzidos à escravidão; e tudo que se vier a fazer de modo diferente há de considerar-se nulo, vão, de nenhum valor ou importância; e que os ditos índios e os outros povos deverão ser atraídos à fé de Cristo pela pregação de palavra de Deus e pelo exemplo de uma vida correta.

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

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

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

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

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

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

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

Para Nóbrega os índios tinham também a mesma origem que o resto da humanidade, eram descendentes de Chaam, o filho de Nóe que segundo o livro do Gênesis teria sido amaldiçoado pelo pai, pois o teria visto nu e embriagado e nada fez. Seus irmãos, ao contrário, escondendo o rosto para não ver a nudez do pai, cobriram Nóe. Este ao saber do ocorrido amaldiçoou Canaã que era filho de Ham (Chaam). A maldição designava Canaã à escravidão na qual serviria aos outros dois filhos de Noé e descendência deles (A BÍBLIA, 1995, p. 19, Gen. 9, 18-27).

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

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

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

Nugueira: — Parece-me que ssi.

Gonçalo Álvares: — Por que razão?

Nugueira: — Porque nunca me acho senão com elles, e com seus machados e foutes.

Gonçalo Alvarez: — E por isso lhe chamais proximos?

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

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

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

A humanidade do indígena não é posta em dúvida pelos autores citados, afinal o papa já havia editado a Bula em 1537 que garantia a humanidade aos índios. Entretanto, é visível a busca pela afirmação dessa humanidade, isso deixa transparecer que em meados do século XVI esse tema provavelmente ainda era recorrente. Confirmar a humanidade dos índios era fundamental, pois isso era pré-requisito para que a evangelização fosse eficaz, além disso, aceitando a fé o índio comprovaria definitivamente sua condição humana. Sendo os índios humanos, os jesuítas e outros religiosos conseguiam garantir, ao menos

juridicamente, a manutenção da integridade física dos indígenas, pois o documento papal limitava bastante a escravização indígena. O índio livre seria, em tese, entregue aos cuidados dos religiosos para a missão de catequese. Certamente isso nem sempre foi cumprido ou mesmo acatado pela legislação civil.

A construção e a afirmação da humanidade indígena teve um papel fundamental não apenas como fiadora e facilitadora no desenvolvimento de um processo de *civilização*, no qual os cristãos tentaram impor seus valores aos povos do *Novo Mundo*. Ela também foi fundamental no processo de construção de uma *humanidade* no sentido mais amplo possível, de construção de uma *igualdade*. Esse processo fundamental que ocorre no Renascimento foi fortemente influenciado pelo encontro, ou talvez *desencontro* na perspectiva do indígena, e pela afirmação desse *outro* humano até então desconhecido. Isso aconteceu no momento em que se cruzavam duas *viagens/confrontações* ao *outro*, o *outro antigo*, representado pela cultura clássica e o *outro geográfico*, representado pelos índios americanos. A junção dessas humanidades é que definiu a *humanidade moderna* (AGNOLIN, 2001, p. 20-21).

3.5 A inclusão do índio na economia da salvação cristã

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

Como já mencionei, segundo o evangelho de Marcos, Jesus teria dito ... *Ide pelo mundo inteiro e proclamai o evangelho a todas as criaturas...* (A BÍBLIA, 1995, p. 1259, Mc, 16, 15). Tal passagem bíblica foi inclusive citada na bula papal *Sublimes Deus*,

que reconhecia a humanidade do índio. Esses dois preceitos de universalidade criavam mais um problema para os cristãos europeus. Visto que se é um fato confirmado pelo papa, que os índios são humanos assim como todos os demais já dantes conhecidos e capazes, portanto, de receber a fé católica, como se justificaria a sua exclusão do primeiro projeto missionário cristão executado pelos apóstolos conforme ordem do próprio Cristo?

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

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

Quando chegaram ao Brasil em 1549, os jesuítas vieram para contribuir com a conquista dessa porção do *Novo Mundo*. Evangelizar os índios e torná-los assim, sobre tudo *civilizados* era o seu grande objetivo. *Civilizar* era o passo anterior e fundamental para *cristianizar*, só os civilizados é que seriam de fato capazes de assimilar os preceitos cristãos (POMPA, 2003, p. 70). Esse ideal civilizador se caracterizava pela atitude etnocêntrica de projetar a sociedade cristã européia sobre os *novos povos*, sem considerar como positivos a maioria dos elementos próprios das culturas que pretendiam civilizar. Esse ideal de civilização é o que predominava nas nações européias daquele período (ELIAS, 1994, p. 54). Obviamente a sociedade européia que se pretendia projetar nas indígenas era a de um modelo ideal de cristianismo, que na prática não se via em lugar algum, menos ainda nas Cortes européias.

Concomitantemente aos esforços empreendidos, para se caracterizar definitivamente a humanidade dos índios, os jesuítas trataram de difundir o mito de São Tomé na América através de sua correspondência epistolar. A difusão dessas cartas tornou o mito de São Tomé um fato extremamente popular, tanto que depois ele começa a aparecer em outros pontos já fora da América portuguesa. A idéia da presença do apóstolo foi fundamental para afastar o pensamento de que os índios teriam ficado de fora da inicial evangelização apostólica. As idéias disseminadas pelos jesuítas provavelmente devem ter chegado ao dominicano Diego Durán no México e esse possivelmente, por analogia, tratou de ligar um mito local, *Topiltzin*, a São Tomé e assim também respondeu a esse anseio dos religiosos do século XVI.

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

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

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

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

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

O terceiro escrito preservado no qual Nóbrega dá notícias de São Tomé, é a carta intitulada *Informação das Terras do Brasil* também de 1549 (NÓBREGA, 1988, p. 97-102; LEITE, 1954a, p. 145-154; HUE, 2006, p. 31-42). Todas essas cartas de Nóbrega são de 1549, o primeiro ano das atividades jesuíticas no Brasil. São documentos nos quais o autor descreve o curioso e o maravilhoso daquilo que aqui encontrou, dentre todas as coisas da natureza ele também reservou um espaço para os índios. Pessoas das quais quando aqui chegou já tinha por certo que eram humanos, mas não titubeou em argumentar em defesa tanto de sua humanidade, como também da presença de um protocristianismo. Protocristianismo esse, iniciado por São Tomé que como Apóstolo do Oriente, não teria deixado de cumprir seu papel. Afinal os índios apesar de pertencerem, segundo as concepções apresentadas, às piores linhagens, de todo modo, eram homens e certamente estavam inclusos nos planos universais de Cristo.

Com isso poder-se-ia dizer que, se os índios não seguem os preceitos cristãos, a culpa não era de Cristo ou dos apóstolos, pois Tomé cumpriu o mandamento evangelizou até mesmo a mais longínqua porção de pessoas. A culpa pela decaída era dos próprios índios que por seus vícios e com a facilidade com que se aliavam ao demônio preferiam a vida longe de Deus, pueril e pecaminosa, desprezando o Santo e a sua pregação. Embora

provavelmente não fosse a intenção dos jesuítas, *o tiro poderia sair pela culatra*, pois essa questão, como destaca Íris Kantor, não era banal. Ela permitia a alteração do status do índio de *gentil* ou *pagão* para *infiel* o que trazia uma grave implicação, pois poderia ser utilizada como argumento para a justificação da *guerra justa* (KANTOR, 2006, p. 54).

Diante do acima exposto, da circulação e divulgação de cartas jesuíticas de maneira assaz eficiente e da temporalidade com que o mito de São Tomé vai aparecendo nas fontes¹⁵ pode-se concordar com Sergio Buarque de Holanda quando este afirma que o mito de São Tomé teve sua difusão a partir da colônia portuguesa, atingindo posteriormente às colônias espanholas (HOLANDA, 1996, p.117).

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

Em sua busca por semelhanças, os europeus teriam encontrado em vários locais a veneração à santa cruz. Em Chiapas Frei Bartolomé de Las Casas teria percebido que os índios daquele local já tinham sido instruídos sobre os mistérios da *Santíssima Trindade*, sobre o parto milagroso de Nossa Senhora e sobre a paixão e morte de Jesus Cristo. Tal instrução teria sido dada por homens brancos e barbudos que vestiam túnicas e adoravam a Santíssima Virgem. No Peru, os índios teriam fé na ressurreição da carne, isso porque eram contrários à violação das sepulturas de seus ancestrais.

Percebe-se que todas as eventuais semelhanças entre práticas culturais indígenas e cristãs foram cooptadas para endossar a tese de que algum apóstolo de Cristo teria pregado aos índios antes da chegada dos missionários modernos. Embora houvesse quem defendia que o apóstolo da América teria sido São Bartolomeu, Lozano defende que é mais provável, por todos os indícios e com base nos autores que falam a respeito, que o apóstolo do *Novo Mundo* tenha de fato sido São Tomé. Enfim, com base em muitas

¹⁵ *Cartas* de Nóbrega, 1549. *Crônica da Companhia de Jesus* de Simão de Vasconcelos, 1663. *História de las Indias...* de Diego Durán, 1581. *Conquista Espiritual...* de Antonio Ruiz de Montoya, 1639. *Historia del Celebre Santuario de Nuestra Señora de Copa Cabana...* de Alonso Ramos Gavilán, 1621.

comparações a conclusão de Lozano é a de que os índios da América receberam o anúncio apostólico, assim como às outras três partes do mundo (África, Ásia e Europa). Assim, teria se cumprido o mandamento bíblico no qual Cristo enviou os apóstolos aos quatro cantos da Terra (LOZANO, 1873, p. 435-450).

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

Por ter sido criado desde a infância no México e ter se dedicado arduamente a conhecer e interpretar a cultura indígena, sem para isso em momento algum se afastar das mais ardentes e rigorosas opiniões dogmáticas do catolicismo, Durán tornou-se, segundo Todorov, um exemplo de ... *mestiço cultural*... (TODOROV, 1996, p. 214), ou seja, alguém que supostamente teria absorvido e compreendido uma série de elementos culturais indígenas, sem, por outro lado, ter se desvinculado de sua cultura européia.

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

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

Las açañas y maravillas de Topiltzin y de sus heroycos son tan celebrados entre los indios y tan mentados y cassi con apariencias de milagros, que no se que me atreva á afirmar ni escribir de ellos, sino que en todo me sujeto á la correccion de la santa iglesia catolica, porque aunque me quiera atar al sagrado evangelio que dice por San Marcos, que mandó Dios á sus sagrados apóstoles que fuesen por todo el mundo y predicassen el evangelio á toda criatura, prometiendo á los que creyessen y fuesen batiçados la vida eterna, no me ossare afirmar en que este baron fuese apóstol bendito, en pero gran fuerça me hace su vida y otras á pensar que, pues estas eran criaturas de Dios, racionales y capaces de la bien abenturança, que no las dejaria sin predicador, y si lo hubo fue Topiltzin, al qual aportó á esta tierra, y según la relacion del se da era cantero que entallaba imagenes en piedra y las labraba curiosamente, lo qual lemos del glorioso Santo Tomas, ser Oficial de aquel arte, y tambien sabemos aver sido predicador de los indios y que escarmentado dellos pidió á xpo, quando le aparecio en aquella feria dande andaba, que le ynbiase donde fuese servido, excepto á los yndios; y no me maravillo se excusasen los sagrados apóstoles de benir entonces á tratar con gente tan desabrida y tan inconstante y torpe y tan tarda de juicio para creer las cossas de su salvacion, y tan mudables y presta á creer los fabulosos agüeros, sin ningun fundamento ni apariencia do bien; que hombre de mediano juicio abrá en nuestra nacion española que se persuada que con chupar los cavellos con la voca, se quita el dolor de cabeza, ni que le hagan en creyente que refregándole el lugar que le dvele de saquen piedras ni agujas ó pedasillos de navajas, como á estos les persuadieron los enbaydores; ni que la salud de los niños dependia de tener la caveza tresquilada, desta manera ó de otra; cossa por cierto de baxisimo y corto juicio terrestre y abominable y que para despersuadillos de aquello lleguen á trasquilar su hijo y quitalle aquellos pegones de cavellos y cruces que les ponian y ser tanta la fe que en aquello tenian descoloridos y mortales del turbados temiendo que en quitandole aquello á su hijo avia luego de morir. No me espanto que los agora los tratamos se exasperen y hullan do tratillos, pues los apóstoles confirmados e llenos de gracia pedian no yr á los yndios, aunque no nos a de acobardar esso, pues lo mas está ya por el suelo (DURÁN, 2005a, p. 73-74).

Embora Durán faça ressalvas em afirmar concretamente que Topiltzin, seja o São Tomé, fica claro que a opinião do Frei é essa. Ele faz uma relação direta da humanidade dos índios, que seriam seres racionais e capazes de receber as graças divinas, com o texto do evangelho de São Marcos que determinava a universalidade da pregação. Logo, os índios não podiam ficar de fora dessa pregação e não ficaram, pois, como já disse, ele encontrou diversas semelhanças nas crenças e ritos astecas com as cristãs. Isso seria um forte indício de que um apóstolo também passou pelo México. Mas qual apóstolo? Provavelmente influenciado pela leitura de Nóbrega não foi difícil fazer a analogia, afinal Tomé é mestre em esculpir, as pegadas do sul tornam-se esculturas no norte. Tomé foi o

pregador dos índios, não esclarece, porém se ele está considerando os das índias orientais ou ocidentais, no entanto, qualquer que seja o caso isso revela a influência recebida da disseminação do mito de São Tomé pela América.

A principal apropriação realizada pelos evangelizadores cristãos da América na segunda metade do século XVI foi sem dúvida a utilização do mito de São Tomé para a inclusão dos indígenas na cosmologia cristã. Tornando-os assim participantes plenos da economia da salvação e ao mesmo tempo garantindo a perfeição da palavra de Deus. Afinal de contas os índios são homens e como homens não poderiam ficar de fora da pregação universal determinada por Jesus Cristo em seu evangelho.

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

Durán também fala das profecias, entretanto, para ele Tomé teria previsto a vinda dos espanhóis em geral, que seriam enviados por Deus. Além disso, todos os problemas por eles trazidos seriam uma forma de castigo ou vingança pelo mau tratamento que os Astecas teriam dispensado ao santo apóstolo (DURÁN, 2005a, p. 75 e 78).

IV

SUCESORES DE SÃO TOMÉ: APROPRIAÇÕES JESUÍTICAS NO ANTIGO GUAIRÁ

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

4.1 O Guairá

Tendo em vista que neste capítulo delimito a abordagem temporal e geograficamente à região do Guairá, é interessante que antes de adentrar ao assunto principal, tenha-se um panorama a respeito dessa região. Com esse intuito farei aqui uma pequena exposição que tem o objetivo de contextualizar a abordagem a que me proponho.

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

Região do Antigo Guairá



Figura 07 – Região do antigo Guairá
Baseado em: (MONTROYA, 1985, p. 174).

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

Em 1581 Pero Lobo acompanhado de oitenta portugueses e de diversos índios da costa, tentou continuar os reconhecimentos iniciados por Aleixo Garcia. Logo em seguida destaca-se a viagem do governador de fronteiras Álvar Núñez Cabeza de Vaca, que a serviço da coroa espanhola desembarcou na Ilha de Santa Catarina e após cruzar todo o território do Guairá chegou a Assunção. O relato deixado por Cabeza de Vaca é importante, pois é o primeiro documento a informar a praticamente total ocupação do território em questão por grupos de língua Guaraní com os quais estabeleceram-se diversos contatos, tendo inclusive realizado trocas de objetos por serviços indígenas (MOTA & NOELLI, 1999). Esse fato contribui para desconstruir a idéia de vazio demográfico, implantada por alguns estudiosos nas reflexões a respeito do período colonial do atual estado do Paraná, idéia essa que foi detalhadamente abordada por Mota (1994, p. 07-51).

Como já se viu no segundo capítulo, além desses, vários outros devem ter passado pelo caminho do Peabiru, que ligava a Ilha de Santa Catarina a Assunção ou São Vicente a Assunção, cruzando o Guairá. Destacam-se, por exemplo, Domingos Martínez de Irala, Diego de Sanabria, Cristoval de Saavedra, Hernando de Salazar, Ulrich Schmidl, Ruy Dias Melgarejo e Francisco de Gambarota, entre outros (MOTA & NOELLI, 1999).

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

4.2 O Guairá Missioneiro

Entre 1538 e 1546, o comissário da Ordem de São Francisco, Frei Bernardo de Armenta, juntamente com Frei Alonso Lebron, trabalhou na região compreendida entre a

Ilha de Santa Catarina e Assunção, pelo menos uma vez, juntamente com a comitiva de Cabeza de Vaca, eles cruzaram o território do Guairá, onde entram em contato com os Guarani (HOLANDA, 1996, p. 126-127). Na ocasião, Armenta escreveu uma carta, na qual registrou a lembrança da presença de São Tomé entre esses índios (ARMENTA, 1992, 155-157). Todavia, esse trabalho missionário não chegou a se concretizar como um projeto sistemático de evangelização, pois ficou restrito a missões itinerantes com abordagens isoladas e de pouca eficácia.

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

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

Devido à fragilidade e a curta duração das missões franciscanas, Necker concluiu que elas não tiveram grandes conseqüências. Todavia, constata-se que elas estavam profundamente ligadas a interesses estatais de conquista desses povos, ... *en ningún caso se trataba de una empresa puramente religiosa. La acción de los Franciscanos se insertaba e intervenía en la confrontación política, militar y social que enfrentaba a los indios y a los españoles...* (NECKER, 1990, p. 79).

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

A Companhia de Jesus, segunda ordem religiosa a atuar na região, foi fundada por Inácio de Loyola, na Capela *Montmartre* em Paris no ano de 1534. Inicialmente não teria objetivos especiais perante a *Contra-Reforma*. No entanto, devido às circunstâncias

históricas daquele momento a Companhia acabou por se tornar uma grande defensora do catolicismo se configurando como a palatina da *Contra-Reforma* (WRIGHT, 2006, p.22-42).

Reconhecida em 1540 pelo Papa Paulo III que aprovou suas constituições *Regimini Militantis Ecclesiae*, iniciou suas missões na América do Sul em 1549 quando o Pe. Manoel da Nóbrega e seus companheiros aportaram no Brasil como parte integrante da comitiva do primeiro governador geral Tomé de Souza. Em 1568 chegam os primeiros jesuítas ao Peru, em 1585 a Tucumã e em 1586 ao Paraguai. Os jesuítas se aliaram e serviram durante considerável espaço de tempo às coroas portuguesa e espanhola. No entanto, não deixaram de gozar de relativa autonomia, que conseguiam manter devido a sua grande estrutura organizacional, opondo-se por diversas vezes a governadores e autoridades locais (ASTRAIN, 1995).

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

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

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

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

peligros a buscarnos. Hasta agora por no tener persona suficiente y por otros respectos no he mandado. Espero por el P. Luis da Grãa y con su consejo me determinaré, y creo que se van ordenando cosas que será allá mi ida necesaria, y la certeza escribiré por otra vía a V. P. después que todo estuviere determinado y resolutivo (LEITE, 1954b, p. 168-169).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.3 Padre Antônio Ruiz de Montoya e sua *Conquista Espiritual*

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

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

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

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

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

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

Em 1612 ou no mais tardar em 1613, o provincial Pe. Diogo de Torres Bollo enviou Montoya para as missões do Guairá, missões essas que já haviam sido iniciadas em 1610 pelos padres José Cataldino e Simão Masseta, ambos italianos e precursores das famosas missões do Paraguai (MONTROYA, 1985, p. 14). A partir de então Montoya dedicaria a maior parte de sua vida ao trabalho missionário, mesmo suas outras atividades, como a de lingüista e procurador da ordem, gravitaram eminentemente em torno do propósito missionário. Dedicou cerca de vinte e cinco anos da sua vida ao trabalho direto nas reduções, sendo que aproximadamente a partir de 1620 foi superior geral das reduções do Guairá e de 1637 a 1638, superior geral das reduções do Paraguai (MAEDER, J. A. E., 1989; p. 13; MONTROYA, 1985, p.14).

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

Nesse contexto de instabilidades e conflitos constantes por meio de uma série de estratégias, de acordos com os indígenas e também com as autoridades espanholas, os jesuítas liderados por Montoya e sob a luz das ordenanças de Alfaro, que pretendiam controlar as *encomiendas* e evitar os abusos cometidos contra os índios (CHAMORRO, 2007a, p. 253-254), conseguiram formar cerca de treze reduções. Sem perder de vista o ideal *civilizador* dos religiosos, é importante destacar o papel fundamental do componente *Guarani* nessa empreitada. Eles agiram como senhores de sua história e por meio de uma lógica própria, com acordos, provavelmente visando possíveis vantagens a receber, viabilizaram o *sucesso* das reduções do Guairá.

Essa afirmação é comprovada pela documentação que demonstra claramente que tentativas de missões jesuíticas junto a outros grupos étnicos, como, por exemplo, os Guaicuru fracassaram devido a inexistência de acordos e negociações que caminhassem para o sentido de uma associação entre jesuítas e tais indígenas (AUSTRIN, 1995, 72-75).

Essa é também uma abordagem necessária para que não se despreze a historicidade indígena e conseqüentemente sua capacidade de conduzir a própria história (EREMITES DE OLIVEIRA, 2001, p. 122).

No caso do Guairá a principal vantagem que os padres tinham a oferecer aos índios era a isenção da obrigação de prestação do serviço pessoal de que os índios reduzidos gozariam ao menos temporariamente ao integrarem alguma redução administrada pelos jesuítas. A conquista dessa isenção facilitou os trabalhos jesuíticos junto aos Guarani, mas transformou-os em *inimigos do povo* (colonos – espanhóis e criollos). Isso porque ao contrário das missões franciscanas que atuaram como conciliadoras de tensões no contexto das *encomiendas*, as missões jesuíticas do Guairá foram limitadoras da utilização da mão-de-obra indígena (CHAMORRO, 2007a, p. 254; NECKER, 1990, p. 79). Essa situação rendeu aos jesuítas uma série de conflitos com colonos e autoridades, que se tornaram seus inimigos e de certa forma conseguiram manchar a imagem jesuítica. Isso fez com que esses religiosos estivessem constantemente envolvidos em contendas, seja na colônia ou até mesmo na metrópole. Evidentemente que a atuação histórica dos Guarani, não foi pautada em uma homogeneidade de opiniões em relação a esse processo, muitos especialmente os *pajés*, foram emissores opositores ao projeto jesuítico atuando como guardiões das tradições (CAVALCANTE, 2007, p. 17; MONTOYA, 1985, p. 237; OLIVEIRA, 2003, p. 150; CHAMORRO, 2004).

A partir de 1632 os ataques paulistas sobre as reduções do Itatin, do Guairá e Tape se intensificaram. Essa situação fez com que reunida em Córdoba em 1537 a congregação da província jesuítica resolvesse impetrar recursos para defender as reduções e obter a condenação desses atos em Roma e Madri. Esses recursos solicitavam a defesa dos índios, e principalmente a licença para que eles pudessem utilizar armas de fogo para se defender (MAEDER, 1989, p. 14). Diante de tal decisão a congregação nomeou o Pe. Antonio Ruiz de Montoya como procurador da província do Paraguai junto à Corte. Em 1638 ele partiu levando consigo, além dos apelos de seus superiores, toda a sua experiência missionária.

A viagem, que inicialmente não devia ser tão demorada, acabou se prolongando até 1643. Tal demora foi motivada por uma conjunção de fatores. O momento político era conturbado, vivia-se uma fase crítica que resultou no fim da União Ibérica em 1640, além disso, o próprio Montoya enfrentou dificuldades com uma doença pessoal (MONTOYA *apud* REBES, 2001, 251-252).

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

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

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

4.3.1 Contexto da produção da *Conquista Espiritual* e seu caráter ufânico

A análise dessa documentação, ao meu ver, exige um longo processo de intertextualidade e a aplicação do chamado *paradigma indiciário* (GINZBURG, 1990), processo que busco fazer mais adiante quando analiso o mito de São Tomé na obra de Montoya. Por ora, é possível levantar alguns aspectos importantes para uma compreensão de como pode ter se desenvolvido a atividade de Montoya junto ao rei Felipe IV na Corte de Madri e como isso pode ter influenciado no estilo de escrita da *Conquista Espiritual*.

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

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

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

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

Y a su reclamo y persuación, como se entiende, Vuestro Gobernador del Río de la Plata, D. Mendo de la Cueva y Venavides hizo lo mismo, 156 mostrando en esto, como en otras cosas, su mal afecto a la Compañía y a los fieles reducidos,

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

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

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

É evidente que na Espanha os jesuítas possuíam simpatizantes e também desafetos, Montoya precisou de uma estratégia muito bem arquitetada para conseguir a liberação da utilização de armas de fogo pelos Guarani reduzidos. Essa estratégia certamente foi construída a custa de muitas conversas, por certo irrecuperáveis, mas também por meio de petições e de sua importante obra *Conquista Espiritual*.

A título de análise preliminar buscarei agora apresentar como essa estratégia de defesa foi construída em duas petições publicadas na *Coleção de Angelis*. O Primeiro documento a ser analisado é a *Cópia de um memorial apresentado por Antônio Ruiz de Montoya na côrte (sic) de Espanha em que expõe as razões que levaram os paulistas a atacar as reduções e cidades de Guairá e a êle (sic) a defendê-las com mão armada. Pede*

se visitem as reduções dos índios e se lhes ponha tributo. Madri, 1639 (CORTESÃO, 1951, p. 430-432).

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

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

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

Nesse sentido, tratando da remoção das duas grandes reduções que resistiram por mais tempo no Guairá, passou a destacar que dos treze povos apenas dois foram salvos ... *con inmenso trabajo e costa (y con licencia de la R. audiencia de los Charcas como consta de los papeles que se an presentado)*... (CORTESÃO, 1951, p. 430), de um lado ele volta a evocar o mérito do trabalho jesuítico e do outro deixa claro que promoveu a fuga-salvamento com o consentimento das autoridades civis. Logo em seguida resalta que os cerca de dez mil índios estavam ... *mui bien sementados y en mui buenos puestos, y con*

aumentos conocidos... (CORTESÃO, 1951, p. 431). Essa afirmação da integridade dos índios era uma defesa contra acusações que ele vinha sofrendo por parte de ... *factores de los dichos agresores...* (CORTESÃO, 1951, p. 431). Segundo o jesuíta, essas acusações davam conta de que Montoya havia consumido e matado aos ditos índios. A motivação para tais *calúnias* seria uma tentativa de reduzir a gravidade dos delitos cometidos pelos bandeirantes que eram os de ... *aver consumido las dichas once Reducciones vendiendo los indios y matandolos, quemando las yglesias y desterrando dellas el santísimo sacramento y haciendo las abominaciones que constam por informaciones authenticas...* (CORTESÃO, 1951, p. 431). Percebe-se que nesse relato o autor não fica restrito ao problema do índio, mas inclina a gravidade dos atos dos bandeirantes para a destruição de igrejas e a profanação do sacramento eucarístico. Isso certamente causaria maior escândalo aos membros da Corte do que a morte ou escravização de alguns ou de vários índios. Isso seria um ponto a mais para a comoção do rei e de seus conselheiros no sentido da concessão da autorização para a utilização de armas de fogo, principal objetivo de Montoya em tal viagem.

Além da questão religiosa, Montoya lançou um novo apelo em direção ao risco da perda de domínios territoriais e riquezas minerais.

... Demas de lo qual an cometido otro delito de abrir camino y paso a la villa Imperial de Potossi como tambien consta por las dichas informaciones y cartas del Presidente de los Charcas don Juan de Iliçaraçu y de obispos, y gobernadores, y avisos que dello a dado el conde de Chinchon Virrey del Peru, lo qual asi mismo an pretendido paliar falsamente con descredito de los predicadores evangelicos y del mismo evangelio deziendo que por aver la comp.^a de Jesus convertido aquella gentilidad y fundado aquellos pueblos avia avierto el dicho camino lo qual se ve claramente ser falso y ageno de verdad. Porque estando las dichas tres ciudades fundadas por mandado y onden de los Señores Reyes pasados cien años a y estar en la derechura de la dicha villa de san Pablo con la villa Imperial de Potosi destruyron las dichas ciudades a fuerça de armas y juntamente las dichas once reducciones que estavan en contorno de las dichas tres ciudades, demas de las quales destruyeron siete pueblos de Indios que estavan encomendados a las dichas ciudades solo con animo de limpiar el dicho camino para passar libremente al Peru (como se hara demonstracion mui clara por un mapa que el suplicante trae de toda aquella tierra)... (CORTESÃO, 1951, p. 431).

Montoya destacou que com os avanços paulistas ficava em risco a vila de Potosí, grande fonte de prata, isso certamente geraria preocupação à coroa espanhola, tendo em vista o grande prejuízo que a perda de Potosí representaria. E ainda, contra-ataca a possíveis argumentos das autoridades civis e eclesiásticas que buscariam imputar a culpa

de tais calamidades aos jesuítas. O missionário argumenta na seqüência, que esboçou alguma resistência aos invasores, com três mil arqueiros, mas não conseguiu resistir. As forças dos inimigos eram maiores, além de cinco mil índios Tupi, os paulistas possuíam ao seu lado duzentos mosqueteiros. Esse fato teria pesado na balança contra os *bravos* defensores da coroa espanhola, que em sua retirada tiveram a morte de muitos índios e graves ferimentos em três padres. Nesse trecho, percebe-se que Montoya desejava passar a idéia de que os índios reduzidos poderiam ser bravos defensores do rei e de suas possessões, mas armados com mosquetes, os inimigos sempre levariam vantagem em relação aos Guarani, armados apenas com arcos e flechas. Essa argumentação, além de promover o índio, não por sua *humanidade*, mas por sua *utilidade*, também soava como um ensaio ao pedido maior que o procurador ainda iria fazer, ou seja, concessão para a utilização de armas de fogo em legítima defesa pelos Guarani reduzidos.

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

Nesse memorial percebe-se que Montoya está preocupado com a manutenção das reduções e com a salvaguarda da imagem jesuítica. Para sensibilizar o rei perante suas preocupações, ele não focou sua defesa apenas na problemática das mortes e escravização de indígenas e na conseqüente perda de fiéis e súditos reais. O missionário construiu um discurso no qual demonstrou que a inércia das autoridades coloniais diante dos ataques paulistas às reduções, colocava em risco, não apenas o sucesso das missões e a vida dos índios, mas também interesses civis de soberania de territórios e de riquezas. Certamente a estratégia de Montoya foi de muita inteligência, pois de fato era mais provável que esses interesses geopolíticos fossem de maior prestígio perante o rei e a Corte do que a integridade de missões indígenas. Assim sendo, Montoya tratou de refletir uma

imagem do índio reduzido e dos próprios missionários como súditos fiéis, e em caso de necessidade, hábeis defensores da soberania espanhola nas regiões próximas a Potosí e a Assunção. Nota-se que a não ser por uma sutil inferência, o autor ainda não chegou a explicitar o desejo da liberação do uso de armas de fogo pelos índios, daí percebe-se que ele havia preparado uma estratégia de defesa na qual havia passos a vencer. O primeiro deles era construir uma positiva imagem dos índios reduzidos e dos emissários da missão. A exaltação do sacrifício físico dos jesuítas seja, por martírios, ferimentos, pobreza ou fome foi um dos argumentos recorrentes, em parte no documento ora analisado, e principalmente na *Conquista Espiritual*.

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

Nessa petição Montoya é bem mais objetivo, não se prolonga em defesas, isso leva a acreditar que possivelmente o rei e a própria opinião pública já estivessem mais favoráveis aos jesuítas e as reduções jesuítico-guaranis naquele momento, pós-publicação da *Conquista Espiritual*.

Inicialmente ele fez uma breve defesa das reduções em relação aos ataques paulistas. Em seguida, fez uma pequena exaltação dos trabalhos jesuíticos, lembrando que a fundação de reduções, era também, se não principalmente, uma empreita estatal, pois foram fundadas ... *con tanto trabaxo y gasto de la R. hacienda...* (CORTESÃO, 1951, p. 433). Ele voltou ainda a destacar que os paulistas chegaram a provocar a morte de padres e que esses ataques eram graves empecilhos para a propagação do evangelho, missão de quem eram os jesuítas signatários do rei.

Logo em seguida ele uniu a sua argumentação o fato de que as reduções ficavam distantes de Assunção, o que impossibilitava em caso de novos ataques, que recebessem apoio bélico da capital. Brevemente, ele solicitou a liberação da utilização de armas de fogo pelos próprios índios, tendo em vista que não haveria alternativa para evitar

a destruição das reduções e o conseqüente despovoamento de vasta área sob o domínio espanhol.

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

A *Conquista Espiritual* não foi fruto do deleite, ou da simples vontade de escrever de seu autor. Ela foi escrita com um objetivo definido que era o de servir como instrumento de convencimento perante a Corte espanhola, em relação à pretensa necessidade de concessão do direito do uso de armas de fogo nas reduções. Ela foi escrita em Madri, nos primeiros meses de 1639, ano no qual se publicou a sua primeira edição¹⁶. A obra tinha objetivos e públicos muito claros. Pode-se sugerir que foi uma obra solicitada pelos seus interlocutores de Madri, pois segundo consta em uma carta de Montoya, citada por Maeder, a obra foi escrita a pedido do ouvidor das índias Don Juan de los Palafox (MAEDER, 1989, p. 21).

A função dela seria em um primeiro momento expor de forma escrita e organizada os fatos que naquele momento se passavam nas missões jesuítico-guaranis do Paraguai. Mas, Montoya foi além e construiu uma obra ufânica, que tem todas as características de um escrito que pretende sensibilizar, emocionar, provocar comoção, enfim, convencer àqueles que tinham poder a interceder e tomar ações que garantissem a segurança dos índios reduzidos.

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

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

¹⁶ A obra *Conquista Espiritual* foi publicada pela segunda vez em Bialo no ano de 1892. Em 1989, foi editada na Argentina. Foi traduzida para o português no Brasil somente em 1985 pelos padres jesuítas Arnaldo Bruxel e Arthur Rabusque, sendo publicada pela editora Martins Livreiro.

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

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

Vistos os objetivos da obra, não se poderia esperar um conteúdo diferente do encontrado. O autor fez um relato heróico das missões, destacando os difíceis momentos vividos pelos jesuítas, que apesar de vários martírios, que simbolizavam a maior recompensa para muitos dos missionários, não desistiram da missão divina e *real* a eles atribuída. O trabalho jesuítico era o de uma conquista, vide pelo próprio nome da obra de Montoya: *Conquista Espiritual*. Conquista essa, que apesar de não utilizar armas, era feita em nome do rei, que pelo poder do padroado tinha a responsabilidade de conduzir os índios à fé. Apesar disso, é grave erro imaginar que a conquista espiritual foi apenas um apêndice da material, pois é irrefutável que os valores medieval-renascentistas motivaram as ações missionárias de muitos religiosos e mesmo de cristãos laicos (TODOROV, 1996).

Dentre a infinidade de situações ufânicas narradas pelo autor que advoga em favor das missões jesuítico-guaranis, uma é de maior interesse no contexto deste trabalho, pois se constitui no objeto principal de análise neste capítulo. Montoya destaca os jesuítas como sucessores do apóstolo São Tomé, mito de larga fama dentre os católicos do continente americano. Percorrer os caminhos de produção e utilização da *Conquista Espiritual* foi fundamental para que se desenvolvesse o posicionamento analítico que pretendo demonstrar a seguir em relação à obra enquanto fonte histórica deste trabalho.

4.4 Jesuítas, sucessores de São Tomé

Certo é que no século XVII as apropriações mais intensas do mito de São Tomé se deslocaram do Brasil para a província jesuítica do Paraguai. Na carta anual de 08 de abril de 1614, na qual o Padre Diogo de Torres Bollo tratou dos assuntos ocorridos na província em 1613, há um razoável espaço dedicado à apresentação do mito de São Tomé. É perceptível que nesse período a ênfase recaiu sobre o aspecto da profecia que São Tomé teria proferido a respeito da missão jesuítica que acontecia naquele momento. Essa seria a

principal apropriação do mito que se delineou durante o século XVII, sendo que sua presença na *Conquista Espiritual* de Montoya é marcante e reveladora do ufanismo daquela obra.

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

Chama a atenção que o provincial já utilizava a possível profecia na tentativa de obter algum tipo de reconhecimento especial para a província recém criada. Em seu relato, o jesuíta afirmou que era comum entre os índios a lembrança de que ... *uno santo apóstol...* esteve pregando aos seus antepassados, essa tradição teria sido transmitida entre os índios, geração após geração. Segundo Diogo de Torres Bollo, entre os índios o santo era conhecido como *Pai Sume*, mesma forma com que supostamente os índios do Brasil se referiam ao seu mito que provavelmente foi relacionado ao São Tomé americano. O santo teria vindo pelo mar do Brasil e subido até o rio *Tibagiba* (Tibagi), uma conhecida paragem dos índios do Guairá. Dali, ele teria seguido terra adentro, depois ao *Ubay* (Ivaí), e ainda ao *Pichirí* (Piquiri), sempre pregando a mensagem divina e depois disso o santo teria desaparecido (FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS, 1927, p. 334).

O autor lembra que os índios viviam na maior parte das vezes em margens de rios, pois isso facilitava a sobrevivência devido à possibilidade da pesca. Assim sendo era coerente que o caminho do santo tivesse se dado por regiões marginais fluviais. Algumas marcas deixadas pelo santo em rochas das nascentes do rio Piquiri também seriam provas da veracidade da passagem do mito pelo Guairá. O autor refere-se, ainda, ao caminho do Peabiru (FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS, 1927, p. 334-335).

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

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

Note-se que no trecho acima o padre Diogo de Torres Bollo deixou claro que a profecia do apóstolo se referia exatamente aos jesuítas e não a quaisquer outros missionários que já tivessem trabalhado anteriormente na região, no caso, os franciscanos e eventualmente clérigos¹⁷. Isso é demonstrativo da reivindicação e apropriação da identidade de sucessores do apóstolo por parte dos jesuítas.

Na seqüência da profecia, o apóstolo teria revelado que após a chegada dos jesuítas os índios teriam que migrar de sua terra natal em direção ao rio Paranapanema. Nas margens desse rio, dizia a profecia, se instalariam dois povoados. Para o padre, tal profecia era digna de fé, pois tudo ocorreu exatamente como o profetizado (FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS, 1927, p. 335). Historicamente sabe-se que os jesuítas fundaram as duas primeiras reduções do Guairá nas margens do rio Paranapanema. Evidentemente, a primeira vista não foi a profecia que determinou a história, mas a história é que determinou a profecia. Seria possível que tal situação ocorresse sem a intencionalidade do jesuíta, ou seja, seria possível que os índios mitificassem um fato histórico resignificando um mito próprio de seu herói civilizador e depois retransmitissem aos jesuítas que por sua vez se apropriaram disso para a sua auto-afirmação. Penso que a possibilidade anterior seria tão possível quanto o contrário, no caso, os próprios jesuítas, com base na matriz mítica que encontraram, visto que a fama de São Tomé já era antiga, teriam mitificado sua própria ação missionária. Independente de uma ou outra situação, o importante aqui é notar que os jesuítas se utilizaram dessa resignificação como uma forma de autopromoção perante a própria ordem religiosa e mais adiante, ao meu ver de forma mais importante perante a Corte espanhola.

Na carta ânua de 1615 o provincial padre Pedro Oñate reproduz uma carta do padre José Cataldino, na qual o religioso voltou a mencionar a idéia de que, segundo os índios, as reduções tal qual aconteceram, já teriam sido profetizadas pelo apóstolo no passado (FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS, 1929, p.31). Na carta dos anos de 1626 e 1627 ao provincial Nicolas Mastrillo, Durán reproduziu uma carta do padre Antonio Ruiz de Montoya, na qual o assunto volta à tona. Nessa epístola, Montoya relatou que de inicio tinha dado pouco crédito para a possibilidade da profecia, mas que naquele momento, estava convencido de sua veracidade, isso porque teria ouvido a mesma história em

¹⁷ Todos os sacerdotes são *clérigos*, mas era usual a utilização desse termo para designar os pertencentes ao clero secular.

diferentes *nações* muito distantes umas das outras (FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS, 1929, p.326).

A recorrência do tema nas cartas ânuas, deixa evidente que o mito de São Tomé já era conhecido pelos jesuítas do Paraguai, mesmo antes de Montoya ter escrito a *Conquista Espiritual*. Todas as referências acima citadas enfatizam a questão da profecia, na qual, o santo teria anunciado a missão dos jesuítas entre os Guarani. É possível que os jesuítas tenham ouvido os Guarani falar do eventual herói civilizador indígena, mas é bem provável que o enredo da história por eles propagada tenha sido apropriado dos escritos de Manoel da Nóbrega. Muitas são as coincidências entre as indicações de Nóbrega, do século XVI, e as que apareceram no século XVII. Por exemplo, o caminho pelo qual o apóstolo teria ido até o Guairá tinha início no Brasil, o mito indígena no Brasil era chamado de *Sumé*, mesmo nome com o qual apareceu na primeira ânuia citada, como se verá mais adiante, em outras regiões o suposto mito indígena recebia outras denominações. Além disso, como já expus anteriormente o primeiro jesuíta a aviltar a idéia de profecia foi Manoel da Nóbrega. Esses indícios somados aos que apresentarei em seguida indicam que os jesuítas da província paraguaia construíram um discurso por meio do qual assumiram a identidade de sucessores do apóstolo Tomé na evangelização da América.

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

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

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

Muito mais perto da certeza chega, por conseguinte, a tradição existente no Paraguai (no sentido) de que passou por ali o Santo, que, como profetizou a renovação de sua pregação evangélica na Índia Oriental, diz: “Quando o mar atingir a esta pedra, por divina disposição hão de vir homens brancos de terras muito remotas, para pregarem a doutrina que eu agora vos ensino e para

renovarem a memória da mesma”, assim seja da mesma maneira predisse o Santo a entrada dos (padres) da Companhia nestas partes (províncias ou regiões) do Paraguai, das quais estou tratando, fazendo-o quase pelas mesmas palavras: “O que eu vos prego, ireis olvidá-lo. Mas, quando vierem uns sacerdotes, sucessores meus, que trouxerem cruces como a trago eu, então tornareis a ouvir a mesma doutrina que vos ensino”.

Dessa instrução e doutrina ficou-lhes até os nossos tempos o conhecimento do mistério escondido da Santíssima Trindade, ainda que, já esquecidos dele, celebrassem de modo supersticioso uma afamada festividade a propósito deste mistério no Peru. Acharam-se quando a isso três estátuas do sol, que chamam de “Apointi”, “Churinti”, “Intiqua” ou “Qui”: o que quer dizer o Pai e Senhor Sol, o Filho do Sol e o Irmão do Sol (MONTROYA, 1985, p. 96).

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

Na leitura atenta da obra e com a análise das fontes citadas pelo autor, percebe-se que Montoya inseriu deliberadamente o tema com o objetivo de construir a imagem dos jesuítas como sucessores de São Tomé. Analisando os seis capítulos¹⁸ da *Conquista Espiritual* nos quais se trata do tema ora estudado, percebe-se uma argumentação frágil que leva à conclusão acima explicitada. Em primeiro lugar, é muito contrastante na narrativa a mudança de atitude dos indígenas quando supostamente recebem tão bem os missionários sob a justificativa de que se lembravam de *São Tomé*. Percebe-se uma certa contradição que leva a concluir que o fato narrado na *Conquista Espiritual* muito provavelmente não passa de uma construção textual, que na realidade não aconteceu.

O momento em que os índios teriam revelado a lembrança do apóstolo Tomé teria ocorrido em uma entrada realizada por Montoya e pelo Pe. Cristóvão de Mendoza a

¹⁸ Capítulos XXI à XXVI.

uma província chamada Tayati, ... *habitada por gentios da mesma nação e língua que a anterior ou passada...* (MONTROYA, 1985, p. 86).

A acolhida teria surpreendido aos padres, pois os índios teriam dado ... *mostras extraordinárias de amor, com danças e folguetos ou regozijos: coisa que até ali não tínhamos experimentado. Saíam as mulheres a nosso encontro para recepcionar-nos, trazendo seus filhinhos nos braços: o que era sinal muito certo de paz e amor...* (MONTROYA, 1985, p. 86). Logo em seguida Montoya justificou, a inesperada acolhida teria ocorrido porque aqueles índios se lembravam de *São Tomé* e aguardavam os sucessores dele, que finalmente haviam chegado.

Um primeiro fato que chama atenção é que os possíveis protagonistas da acolhedora recepção seriam da mesma *nação e língua* da anterior, que pelo que se observa no contexto da obra, não devia se localizar muito distante dessa primeira, pois os padres iam caminhando em direção às povoações mais próximas das que anteriormente se encontravam. A localidade em que os missionários teriam estado anteriormente foi onde se fundou a redução de São Francisco Xavier. Lá, num primeiro momento os padres foram recebidos e tratados com intensa hostilidade, correndo um alto risco de morte. Um dos índios que os acompanhava teria sido morto nessa ocasião e os padres por pouco não tiveram o mesmo destino ... *Apenas souberam da nossa presença em suas terras os que tinham feito mártir aquele índio fizeram em breve uma grande junta ou assembléia, achando-se com fome canina de comer-nos. Precipitavam-se eles quais tigres¹⁹ raivosos por aquelas serras...* (MONTROYA, 1985, p. 84). A morte dos padres só não teria ocorrido porque um cacique principal, já convertido, teria ido visitá-los e vendo a situação teria intervindo em defesa dos religiosos que acabaram livres por intermédio do prestígio do dito líder indígena (MONTROYA, 1985, p. 84).

Essa situação é o primeiro indício de que Montoya não vivenciou, ao menos não da forma narrada, de fato um bom acolhimento que tenha sido motivado pela lembrança de Tomé. Seria muito improvável que uma povoação que aparentemente possuía características culturais ao menos semelhantes a essa que teria sido extremamente agressiva, tivesse uma atitude completamente oposta e que uma tivesse tão rápida e clara lembrança de *São Tomé*, enquanto a outra de nada haveria se lembrando.

¹⁹ Melhor tradução seria *jaguares* ou *onças*.

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

Na seqüência da obra, o autor utilizou cinco capítulos para defender seu ponto de vista. No entanto, como exporei, sua argumentação é frágil e baseada, no que se refere ao mito, quase que totalmente em escritos de terceiros. Esse é mais um dos fatores que contribuem para o fortalecimento da hipótese de inserção deliberada da temática na obra com objetivos ufanistas, pois quase a totalidade do texto de Montoya é descritiva e tem base predominantemente na memória do autor. Mas para falar das questões relacionadas a *São Tomé* ele recorreu insistentemente a outros autores que tratam da suposta presença apostólica em outras regiões da América e não no Guairá, local onde a revelação da lembrança de Tomé lhe teria sido feita pelo povo indígena indicado no trecho citado da *Conquista Espiritual*. Isso também contribui para por em dúvida a veracidade da narração, pois em termos argumentativos seria mais interessante ao autor narrar outros feitos de Tomé na região do Guairá, no entanto, ele concentrou a maior parte de sua argumentação no Brasil e principalmente no Peru. A única referência que ele fez ao Paraguai também se baseou no testemunho de terceiro, no caso, o testemunho do Dr. Lourenço de Mendoza,

prelado de Assunção, o qual tratava da existência de pegadas de *São Tomé* em uma rocha em Assunção (MONTROYA, 1985, p. 89).

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

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

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

Por meio desse trecho pode-se concluir que Montoya conhecia as cartas de Nóbrega e/ou de outros jesuítas do Brasil ou que ao menos deve ter recebido informações de alguém que as conhecia. Essas cartas tinham ampla circulação e parecem ter sido o estopim da disseminação continental do mito de São Tomé. Isso fica ainda mais evidente em outra passagem do texto de Montoya.

“E não pregou somente o Santo Apóstolo a todas essas províncias e nações, mas também no Brasil, pois escreve o Pe. Manoel da Nóbrega, Provincial da Companhia de Jesus naquela Província, que os naturais dela sabem a respeito de São Tomé e lhes consta que ele passou por aquela terra, e que mostram alguns rastros e sinais dele (de sua passagem), vistos pelo mesmo padre com os seus próprios olhos”. Até aqui palavras desse autor (MONTROYA, 1985, p. 96).

Para que se possa ter uma noção um pouco mais profunda a respeito de como era eficaz o sistema epistolar jesuítico e, portanto, a circulação de idéias, exporei alguns dados a esse respeito. O fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, preocupou-se desde o início com a unidade da mesma, um exemplo disso é a *Ratio Studiorum*, documento que estabelecia regras uniformes para os estudos ministrados no âmbito da

Companhia. A comunicação era nesse contexto, de importância fundamental. Como se sabe a produção de cartas dos jesuítas em geral foi bastante grande, isso não ocorreu por um simples acaso, mas sim devido às diretrizes da Companhia de Jesus. Esse processo pode ser visualizado com grande profundidade no artigo de Fernando Torres Londoño *Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no século XVI* (2002).

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

Dado que os primeiros membros da companhia, incluindo seu fundador eram todos mestres em letras e que posteriormente muitos doutores também se agregaram às suas fileiras, a tradição da escrita não teve muita dificuldade para se solidificar na Companhia, embora é claro tenham existido alguns poucos casos de resistência. Havia basicamente dois tipos de cartas, as de *edificação*, que deveriam mostrar a graça de Deus manifestada pela ação jesuítica nos diversos cantos do mundo e as *hijuelas* (adendo) que descreviam o cotidiano das casas, os problemas, as evoluções dos irmãos etc. Ao contrário das de edificação que deviam ser lidas pelo maior número de jesuítas e benfeitores possível, esse segundo tipo de carta ficava reservado aos superiores provinciais e ao governo geral da Companhia (HUE, 2006, p. 18).

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

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

Com isso, como já se viu, percebe-se que a idéia de que o mito se difundiu a partir do Brasil, é perfeitamente viável (HOLANDA, 1996, 117). Vale lembrar que Nóbrega, apesar de não ter explorado com afinco, foi o primeiro a levantar a teoria da profecia apostólica. ... *Dizem tambem que lhes prometeu que havia de tornar outra vez a vel-os. Elle os veja do Ceu e seja seu intercessor por elles a Deus, para que venham a seu conhecimento e recebam a santa Fé como esperamos* (NÓBREGA, 1988, p. 102).

A partir desse fragmento de texto, Sergio Buarque de Holanda segue a linha de raciocínio que defende a apropriação feita por Montoya.

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

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

Por meio de citações e referências a essa obra, Montoya defendeu que era forte a tradição da presença de Tomé no Peru, lá ele teria pregado o culto divino a um só deus. Insatisfeito com os resultados de sua pregação o apóstolo teria repreendido os índios que passaram a tê-lo por má pessoa. Ainda com base em Gavilán, Montoya apresentou as possíveis características físicas do Apóstolo, homem branco e barbado, características que não diferem das comumente relatadas. Fala que o santo utilizava uma manta, sapatos, e um báculo, e ainda que teria deixado as corriqueiras marcas em pedras, fala do caminho que o

santo teria feito, sendo do Brasil, para o Paraguai, Tucumã e finalmente o Peru. E por último fala da história da milagrosa Cruz de Carabuco (MONTROYA, 1985, p. 91-101).

O leitor mais atento da *Conquista Espiritual* percebe através dos trechos citados por Montoya, que em momento algum Gavilán cita nominalmente *São Tomé*. A análise direta da obra do agostiniano permitiu-me confirmar isso, em momento algum no interior de sua obra o autor se referiu a *São Tomé*. Para ele, era certo que um apóstolo passou pelo Peru e que realizou muitos feitos, muitos deles intimamente ligados aos que se atribuíam a Tomé no Brasil, entretanto, Gavilán não cita em momento algum o nome do possível apóstolo.

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

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

É certo que Montoya evita afirmar que Gavilán trata do apóstolo Tomé, mas o título do capítulo, onde o *apóstolo peruano* é mais explorado como prova da veracidade da história de São Tomé é *A propósito de outros rastos que do santo se acharam no Peru*. Esse título induz intencionalmente o leitor a acreditar que se continua a tratar de *São Tomé*. Além do mais, nos dois capítulos seguintes que tratam da cruz de Carabuco, Montoya utilizou-se da mesma estratégia para ligar o possível artefato a *São Tomé*.

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

Ao que tudo indica Gavilán, Montoya, Nóbrega e Diego de Durán falavam da recriação do mesmo mito pré-colonial. No entanto, Gavilán assumiu uma postura mais

cautelosa e se reservou ao direito de não transpor o mito encontrado diretamente para *São Tomé*. Ele não é diferente dos outros, quando ao proclamar a passagem de um dos apóstolos de Cristo pela América, cumprindo, portanto, a missão da pregação universal estabelecida por Cristo. Os nomes que os índios atribuíam ao apóstolo de Gavilán eram, *Tunupa* e *Taapac* (GAVILÁN, 1621, p. 29-30). Nomes que facilmente permitiriam a flexibilização fonética para Tomé, fato que o autor optou por não fazer. Ao contrário dele, Montoya optou pela utilização e divulgação da apropriação que fez desse mito.

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

Outro aspecto que Montoya omite, provavelmente também de propósito, quando adota o livro de Gavilán como prova da passagem de Tomé pela América foi a forma com que se deu o fim da passagem do Santo pela América. Segundo as idéias que Nóbrega expressou, através de possíveis mitos indígenas, São Tomé teria ido embora após os maus tratos que recebeu, em direção ao mar e para a Índia (NÓBREGA, 1988, p. 101). Tradicionalmente a Igreja considera que Tomé morreu no Oriente, especificamente nas proximidades de Malaca, na costa de Siramath, no Golfo do Ceilão (HOLANDA, 1996, p. 111). Já o apóstolo de Gavilán teria sofrido o martírio ali mesmo em terras peruanas, criando nesse ponto uma disformidade entre o *seu* mito e o de outros cronistas, sobretudo com Nóbrega.

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

Além de ser morto na América o corpo do apóstolo teria sido colocado em uma balsa e atirado à grande lagoa de Titicaca (GAVILÁN, 1621, p. 31-32). Montoya excluiu de

seu texto a questão do destino final de Tomé, certamente porque percebeu a contradição entre as fontes por ele utilizadas. Essa omissão reforça a idéia de que ele não teve contato direto com o mito, ou se teve, não o foi da forma narrada, isso lhe impossibilitou de dar um testemunho pessoal, a respeito de algo que ele próprio tivesse ouvido, de forma semelhante ao que ele fez quando tratou de outros temas constantes em sua obra.

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

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

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

Diante da análise documental realizada, acredito ter conseguido chegar a uma tese plausível para explicar as apropriações do mito de São Tomé realizadas pelos europeus, no contexto da América meridional, durante os séculos XVI e XVII. Sendo assim, acredito ter alcançado os principais objetivos desse trabalho. Entretanto, perguntas ainda pairam no ar, momentaneamente sem a possibilidade de respostas muito satisfatórias. Ao meu ver os questionamentos mais difíceis estariam na possibilidade da produção de uma análise na qual o processo intercultural fosse inteiramente demonstrado a partir da perspectiva indígena. Considerando todos os fatos apresentados pelas fontes e as interpretações produzidas, como responder à questão sobre o grau de influência que essas apropriações podem, ou não, ter exercido sobre os povos indígenas. Teriam os índios, de fato confundido os jesuítas com algum de seus mitos heróicos e por isso recebido-os bem? Eventualmente, teria essa situação contribuído para o *sucesso* das reduções e/ou desestruturação indígena? No momento, não me sinto habilitado a tirar qualquer conclusão a esse respeito, isso demandaria um redirecionamento das pesquisas, que momentaneamente não é possível devido aos limites temporais para a conclusão deste trabalho. Todavia, já tenho algumas reflexões realizadas, as quais julgo interessante apresentar.

4.5 Os paradigmas dos mitos de retorno

Na primeira vez em que li o relato no qual Montoya descreveu a suposta boa acolhida que os jesuítas receberam em função da suposta lembrança por parte dos índios da profecia de São Tomé (MONTROYA, 1985, p. 86), a primeira coisa que pensei foi que os índios confundiram os jesuítas com algum mito próprio de sua cultura e conseqüentemente abriram as portas para eles, facilitando assim o seu trabalho.

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

Explicações que atribuem o sucesso dos conquistadores a *confusões* ou *enganos* cometidos pelos indígenas, que teriam recebido os europeus como se eles fossem

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

O debate entre os dois autores é longo, sofisticado e às vezes provocativo, assim sendo não poderei ir a fundo na argumentação dos debatedores. Tentarei expor minimamente as principais idéias, afim de que se note que a teoria do retorno não é mais algo tão tranqüilo.

A polêmica entre Obeyesekere e Sahlins parece ter se iniciado em 1983, quando Sahlins proferiu uma palestra em Princeton, na qual defendia a idéia de que Cook foi recebido pelos havaianos como o seu deus Lono. Essa palestra atçou a ira de Obeyesekere que como nativo do Sri Lanka, se *auto-identificou* aos havaianos e como em sua própria lembrança não identificou nenhum caso em que os nativos tivessem deificado algum europeu, resolveu escrever um livro que contestasse as idéias de Sahlins. O fato da obra de Obeyesekere ter sido premiada e alcançado grande repercussão parece ter acirrado ainda mais os ânimos. Daí em diante já se somam mais de oitocentas páginas de debate (SAHLINS, 2001 e 2003; OBEYESEKERE, 1997). Debate esse em que, segundo Crístian Teófilo da Silva, o que aconteceu ou não com Cook é o menos importante, na verdade o que se discute é a forma com que atribuímos sentido às ações e emoções de pessoas que estão distantes e em tempos remotos (TEÓFILO DA SILVA, 2002, p. 405).

Obeyesekere não concordou com a tese de que o capitão Cook tivesse sido recebido como um deus pelos havaianos, para ele, isso seria na verdade um mito europeu. A deificação de Cook, seria uma invenção da imaginação européia do século XVIII, que operaria através de *mitos modelos*. Dizer que os havaianos teriam deificado o capitão Cook assim que ele chegou, seria a reprodução do mito europeu da conquista, da civilização e do imperialismo. Seria equivalente a negar a capacidade racional dos nativos (OBEYESEKERE, 1997, 03). Além do debate aberto entre os autores, verificou-se, em nível mundial, uma bipolarização entre grande parte dos antropólogos que aderem a uma ou a outra teoria.

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

Em síntese, Obeyesekere, acredita que interpretações como as de Sahlins são frutos de trabalhos antropológicos etnocêntricos que continuam a reproduzir o mito da superioridade européia, o mito do colonialismo. Sahlins, em seu livro *Como pensam os nativos* (2001), defendeu-se, ao velho estilo do ataque, das proposições que seu opositor elaborou em sua *The Apotheosis of Captain Cook* (1997). Para Sahlins, Obeyesekere despreza a alteridade havaiana e os utiliza como ventríloquos de europeus. O autor argumenta que Obeyesekere ao *fingir* defender os havaianos de um suposto eurocentrismo, nutre-os, da mais alta proporção de racionalidade burguesa. Obeyesekere teria feito isso sob a idéia de que a racionalidade prática é uma propensão universal humana ... *com exceção dos mitológicos ocidentais, evidentemente...* (SAHLINS, 2001, p. 20-24 e 139).

Para Sahlins,

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

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

Uma questão a ser considerada é própria definição de racionalidade. Equipará-la ao conhecimento científico pode ser um grande equívoco. Como destaca Teófilo da Silva, o fascínio que as ciências exercem sobre os ocidentais torna fácil fazê-la ser o paradigma de avaliação de respeitabilidade de outros discursos como, por exemplo, o de

que Lono foi recebido como deus. Isso sem dúvida seria um erro categórico (TEÓFILO DA SILVA, 2002, p. 410). Para ele,

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

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

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

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

Concordo com Sahlins quando este diz que diferentes culturas têm modelos próprios de ação, consciência de determinação histórica, ou que, em diferentes culturas temos racionalidades diferentes (SAHLINS, 2003, p. 62). Assim sendo, fica difícil endossar uma possível *racionalidade prática* universal comum ao gênero humano, como propõe Obeyesekere. Todavia, é perfeitamente possível que uma ou outra sociedade indígena possua uma lógica racional própria que lhe permita distinguir bem os invasores dos seres sobrenaturais de seus arcabouços culturais. No caso das reduções do Guairá, por exemplo, é ponto pacífico que um dos motivos que levaram os Guarani a se associarem aos jesuítas,

foi por ser aquela a melhor, *ou a menos pior*, alternativa diante do processo colonial que se desenvolvia de forma cruel. Livrar-se da *encomienda*, poderia significar livrar-se da morte. Isso seria um indício que, embora não anule totalmente, contribuiria negativamente com alguma teoria que afirme que os jesuítas foram recebidos como os sucessores de *Sumé* ou confundidos com seus poderosos *Xamãs*. Ou seja, cada situação deve ser analisada a fundo de acordo com as particularidades de cada uma das culturas envolvidas, sem desconsiderar o debate posto.

A título de exemplo, apresento algumas interpretações que poderiam ser repensadas (não necessariamente invalidadas) a partir da argumentação *revisionista* proposta por Obeyesekere. Saliento que não pretendo aprofundar-me na descrição dos métodos e critérios dos autores aqui expostos, pois não é nesse momento minha intenção firmar posição definitiva em relação ao debate apresentado. No clássico *A Conquista da América* (1993) Tzvetan Todorov delinea a idéia de que os nativos mesoamericanos teriam visto, em um primeiro momento, os espanhóis como divindades. Trabalha também com a idéia de que toda a invasão já estava prevista em algum presságio. Mesmo que eventualmente tais profecias tivessem sido elaboradas após a ocorrência dos fatos históricos, seriam importantes elementos para cultura nativa. Serviam para que conseguissem compreender o que estava acontecendo, de forma coerente ao seu sistema cultural, no qual a profecia gozava de importante papel. Os astecas precisavam encontrar ou relacionar os fatos acontecidos com seus maus presságios (TODOROV, 1993, p. 69, 72, 74).

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

Para Todorov, Cortez soube se aproveitar da *confusão* simbólica e favoreceu-se com isso. Uma prova disso seria a participação de Cortez na elaboração do mito da volta do deus *Quetzacoatl*. Segundo Todorov, relatos da conquista, especialmente os de Sahagún

e Durán, apresentam Cortez como *Quetzacoatl*, esse seria um dos motivos para a passividade indígena diante da dominação que se iniciava. *Quetzacoatl*, inicialmente não seria um deus de destaque no panteão asteca, mas com a figura de Cortez se tornaria extremamente importante e atuante. A idéia de Todorov, é que o próprio Cortez soube instrumentalizar o mito indígena conferindo-lhe força. A identificação Cortez-Quetzacoatl teria sido cunhada pelo próprio Montezuma, rei asteca, mas Cortez sabendo disso procurou produzir um mito bem indígena que fortalecesse sua figura (TODOROV, 1996, p. 114). Tal ligação do conquistador ao deus asteca teria sido ao menos parcialmente responsável pela queda dos astecas frente aos conquistadores espanhóis. O trabalho semiótico de Todorov, não parte do vazio para produzir suas interpretações, em geral ele parte de fontes documentais (se foram bem ou mal interpretadas é outra história), o que ficaria questionável aos olhos de Obeyesekere seria a negação de uma racionalidade prática aos índios, racionalidade essa que lhes permitiria compreender que os espanhóis eram humanos (OBEYESEKERE, 1997, 16-18).

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

Para o autor, embora ao contrário de Sahlins, Todorov tenha consciência ética de denunciar a crueldade da conquista, ele erra ao achar que o signo sempre determina a experiência. E ao caminhar por essas veredas ele estaria contribuindo para a perpetuação

do *mito modelo* da mentalidade selvagem. Por isso, Obeyesekere afirma ... *What Todorov says of Columbus is also true of Todorov: "Columbus has discovered America but not the Americans"* (OBEYESEKERE, 1997, p. 16, 19).

Outra obra que pode ser analisada sob a luz das proposições de Obeyesekere seria o clássico *Indios Guaranies y Chamanes Franciscanos* (1990) de Louis Necker. Nele o autor afirmou que os Guarani viam os freis franciscanos como poderosos magos e quiçá até como messias. As *culturas* Guarani tinham importantes personagens, os Xamãs, que devido ao seu contato com os espíritos, gozariam de amplo poder sobre a natureza, sobre a vida humana, e o poder de curar ou matar, até a distância. Em alguns casos eles prometeriam até mesmo conduzir os índios à desejada *terra sem mal*. Ainda segundo Necker, os Xamãs eram verdadeiros *homens deuses*, alguns se auto-intitulavam ... *creadores del cielo y de la tierra...* ou ... *señores de la muerte, de las mujeres y de las cosechas...* Alguns deles chegariam a afirmar que eram o herói civilizador *Pay Sumé*, que retornou a terra (NECKER, 1990, p. 48).

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

Uma frase de Necker é muito significativa, ao iniciar sua análise ele afirma ... *Esto objetivo nos obliga a cambiar nuestros hábitos de pensamiento, naturalmente etnocéntricos, a hacer un esfuerzo para salir de nosotros mismos...* (NECKER, 1990, p. 47). É interessante porque, à luz de Sahlins, sem entrar em méritos metodológicos, ou nos caminhos que levaram Necker a tais conclusões, ele de fato teria deixado de lado o etnocentrismo e tentando compreender a relação entre franciscanos e os Guarani a partir da lógica cultural dos Guarani. Já do ponto de vista de Obeyesekere, Necker não poderia ter

sido mais etnocêntrico, provavelmente ele seria acusado de reproduzir o mito da mentalidade selvagem, que seria um instrumento de dominação para a justificação do colonialismo, negando aos índios a possibilidade deles terem sua própria racionalidade prática que os salvaguardaria de tais *confusões*.

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

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

Como na grande maioria dos casos em que se estudam eventos históricos sob a ótica dos possíveis mitos de retorno, a temporalidade é bastante distanciada do momento presente, isso só é possível de forma séria com base na utilização de fontes históricas, dentre as quais se destacam as documentais. Mais do que nunca a aplicação na análise desses materiais das velhas e sempre atuais críticas interna e externa das fontes é

imprescindível. Não seria necessário lembrar que todas as fontes têm seus próprios contextos de produção e recepção que se desvendados podem revelar inúmeras informações, muitas vezes mais importantes do que o próprio teor textual desses documentos.

Precisamente sobre as duas posições que se opõem nesse debate penso que pesa negativamente sobre ambas o caráter exclusivista que seus autores pretendem que elas adquiram. A partir do momento que alguma ciência assume o homem como seu objeto, ela deve afastar-se de qualquer regra ou modelo exclusivista, pois já está claro que o ser humano é dinâmico tanto do ponto de vista cultural quanto no social e isso inviabiliza a imposição ou enquadramento das diferentes sociedades em modelos específicos que supostamente serviriam para todos.

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

CONCLUSÃO

O mito de São Tomé americano foi apropriado e resignificado por diversos personagens ao longo da história. Especialmente nos séculos XVI e XVII teve um papel importante na construção de um lugar para o índio no interior do plano criacionista e salvacionista da religião cristã.

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

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

O mito de São Tomé americano, e talvez isso seja válido para outros mitos de outros contextos, sofreu as resignificações que eram pertinentes àquele momento histórico, vivido por aqueles agentes específicos. Essas resignificações não foram fruto do acaso ou da mera imaginação européia, elas se processaram da forma com que foram apresentadas obedecendo a uma lógica interna da cultura religiosa cristã européia e também respeitando aos questionamentos próprios de cada momento.

As dúvidas a respeito da humanidade ou não dos índios foram perturbadoras para os primeiros missionários e conquistadores. Muitos debates foram conduzidos opondo de um lado os defensores da humanidade indígena que desejavam ardentemente *unir* suas *almas* ao rebanho do papa. Do outro lado, os algozes escravistas que propagavam a idéia de que os índios não tinham sequer alma e que portanto serviam apenas para a submissão e a conseqüente exploração de sua mão-de-obra em regime escravista. Na prática havia uma briga entre os europeus para decidir qual seria a melhor forma de submissão dessas populações, ou com violência física aberta, ou com violência étnica. O índio era visto como um ser desprovido de qualquer capacidade de decisão sobre seu próprio destino. Essa visão demorou muito tempo para ser superada, sendo ainda válida para muitos setores da sociedade nacional, especialmente para aqueles interessados na manutenção das invasões de não índios sobre as terras indígenas.

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

Voltando ao ato declaratório do papa que conferiu aos índios a humanidade plena, pode-se seguramente dizer que o gesto do papa de certa forma *embaralhou* as idéias dos pensadores cristãos que além de se preocuparem com a origem dos índios, passaram a se preocupar com as questões neotestamentárias da pregação universal e da universalidade da graça divina. Era preciso responder então, não somente de que região do *Velho Mundo* os índios vieram, mas também qual teria sido o apóstolo a cumprir a determinação de Cristo, demonstrando portanto a total eficácia dos textos bíblicos. A ausência de uma

explicação poderia colocar em maus lençóis a história da salvação contada a partir dos relatos bíblicos.

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

No século XVII os cristãos, os jesuítas, os índios e os problemas eram outros. No emaranhado de disputas que se deram em torno da região do Guairá, envolvendo jesuítas, índios, colonos espanhóis e bandeirantes portugueses, os jesuítas buscavam estratégias de fortalecimento de sua imagem. Nesse cenário é que foi promovida a grande ênfase na resignificação do mito arquitetada com o objetivo de elevar os jesuítas ao status de sucessores do apóstolo, o qual teria previsto a vinda dos jesuítas e o sucesso de sua missão. Essas idéias continuaram a ser propagadas pelos historiadores da Companhia de Jesus, que no século XVIII escreveram sobre os feitos dos dois primeiros séculos de trabalho apostólico na América.

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

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

Outra questão importante que foi aqui debatida é a idéia de uma possível confusão por parte dos índios que supostamente teriam confundido os jesuítas com algum ente mítico por eles esperado. Esse tipo de idéia deve ser aceita apenas após uma série de medidas, como a crítica das fontes e o conhecimento das culturas envolvidas, que ajudem a se desviar das armadilhas impostas por modelos prontos de interpretação cultural. Cada

caso deve ser analisado em suas especificidade para evitar que se produzam mitos não índios na tentativa de explicar mitos indígenas.

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

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

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

REFERÊNCIAS

Fontes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS. *Documentos Para La História Argentina Tomo XIX Iglesia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Buenos Aires; Facultad de filosofía y letras; Ediciones del Instituto de investigaciones históricas, 1927.

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS. *Documentos Para La História Argentina Tomo XX Iglesia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Buenos Aires; Facultad de filosofía y letras; Ediciones del Instituto de investigaciones históricas, 1929.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VARNHAGEN, Francisco Adolfo. *Sumé: lenda mito –religiosa americana, recolhida em outras eras por um índio Moranduçara*. Madrid: Imp. da V. de Dominguez, 1855.

VASCONCELOS, Simão de, *Crônica da Companhia de Jesus*. Volume I, 3ª edição, Petrópolis: Vozes, 1977a.

VASCONCELOS, Simão de, *Crônica da Companhia de Jesus*. Volume II, 3ª edição, Petrópolis: Vozes, 1977b.

Bibliografia

A *BÍBLIA TEB*. Tradução Ecumênica: CNBB; CNIC. São Paulo: Edições Loyola; Paulinas, 1995.

AGENCIA ESTADUAL de notícias. *Paraná Lança Projeto Turístico e Cultural Caminho do Peabiru*. 18/03/2004. Disponível em: <<http://www.agenciadenoticias.pr.gov.br/modules/news/article.php?storyid=8619>> Acesso em: 25 nov. 2007.

AGNOLIN, Adone. Jesuítas e Selvagens: o encontro catequético no Século XVI. *Revista de História*, Departamento de História da USP, São Paulo, n.144, p.19-73, 1º sem. 2001.

_____. Jesuítas e Tupi: o encontro sacramental e ritual dos séculos XVI e XVII. *Revista de História*, Departamento de História da USP, São Paulo, n.154, p.71-119, 1º sem. 2006.

ARAUJO, Astolfo Gomes de Mello. A tradição cerâmica Itararé-Taquara: características, área de ocorrência e algumas hipóteses sobre a expansão dos grupos Jê no sudeste do Brasil. *Revista de Arqueologia*, Belém, n. 20, p. 03-38, 2007.

ARMSTRONG, Karen. *Breve história do mito*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

ARRUDA, Gilmar. *Frutos da terra: os trabalhadores da Mate Laranjeira*. Londrina: Eduel, 1997.

BAÉZ, Cecílio. *Historia Colonial del Paraguay y Rio de la Plata*. Asunción: Imprenta Zamphirópolis, 1926.

BAKHTIN, M. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1999.

BARTH, Fredrik. Os Grupos étnicos e suas Fronteiras. In. _____ *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Trad. John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BEBER, Marcus Vinícius. *Arte Rupestre do Nordeste de Mato Grosso do Sul*. 1994. Dissertação (Mestrado em História) - PUCRS, Porto Alegre.

BECKER, Ítala Irene Basile. Lideranças Indígenas no começo das reduções jesuíticas da província do Paraguay, *Pesquisas Antropologia*, São Leopoldo, n. 47, p. 01-197, 1992.

CALI, Plácido. História da Cultura Brasileira e Fontes Arqueológicas, *Fronteiras Revista de História*, Campo Grande, v. 06, n. 11, p. 97-130, jan./jun. 2002.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. América Colonial Espaço de Recriações (Criações) Mitológicas. In. BORGES, M. C., *et. al.* (Orgs.). *Anais da Semana de História*

2006 – *A Questão Indígena: para além da história dos vencidos*. “36 Anos do Curso de História”. Campo Grande: Editora UFMS, 2007.

CAVALCANTI, José Euclides Alhadas; VELOSO, Tânia Porto Guimarães. O turismo em sítios arqueológicos: algumas modalidades de apresentação do patrimônio arqueológico, *Revista de Arqueologia*, Belém, n. 20, p. 155-168, 2007.

CHAMORRO, Graciela. Antonio Ruiz de Montoya: promotor y defensor de lenguas y pueblos indígenas, *História Unisinos*, v. 20, n. 02, p. 252-260, maio/agosto, 2007a.

_____. Ciclo de vida de los pueblos guaraní. Aporte lingüístico a partir de los léxicos de Antonio Ruiz de Montoya, *Suplemento Antropológico*, Asunción, v. XLII, n. 1, p. 7-56, junio, 2007b.

_____. *Teología Guaraní*. 1. ed. Quito: Abyayala, 2004.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 1990.

CHAUÍ, Marilena. *Filosofia*. São Paulo: Ática, 2004.

CHMYZ, Igor; SAUNER, Zulmara Clara. Nota Prévia sobre as Pesquisa no Vale do Rio Piquiri, *Dédalo*, São Paulo, n. 13, p. 07-31, jun. 1971.

CHMYZ, Igor. O Peabiru foi Aberto pelos Itararés. Entrevista a Luiz Osmar Gabardo, *Caderno da Ilha*, Florianópolis, n. 03, p. 20-23, maio. 2004.

CORREIA, Ana Clélia Barradas Correia. *Nos Passos do Herói-Santo: na História, na Arqueologia e na Mística Popular*. 1992. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

COSTA, Angyone. *Introdução a Arqueologia Brasileira*. São Paulo: Cia Nacional, 1934.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Pensar os índios: apontamentos sobre José Bonifácio. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 163-173.

_____. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 4, n. 10, 1990.

COUTINHO, Reinaldo. Milenares Pegadas de Deus e o Diabo. *Via Fanzine* um jornal original, 2007. Disponível em: <<http://www.viafanzine.jor.br/arqueologia5.htm>> Acesso em: 05 set. 2007.

DANIKEN, Erich Von. *Eram os deuses astronautas*. São Paulo: Melhoramentos, 1969.

DICIONÁRIO de Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1986.

DONATO, Hernani. *Sumé e Peabiru: Mistérios Maiores do Século da descoberta*. São Paulo: GRD, 1997.

_____. No Brasil, o Paraíso: um mito do descobrimento. *Notícia Bibliográfica e Histórica*, PUC, Campinas, nº 183, p. 295-414, out./dez., 2001.

EDGAR, Andrew; SEDGWICK, Peter. *Teoria cultural de A a Z*. Conceitos-chave para entender o mundo contemporâneo. São Paulo: Contexto, 2003.

ELIADE, M. *O Mito do Eterno Retorno: Arquétipos e Repetição*. Trad. J. A. Ceschin. São Paulo: Mercúrio, 1992.

ELIAS, Norbet. *O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994. Volume I.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. A História Indígena em Mato Grosso do Sul: dilemas e perspectivas. *Territórios e Fronteiras*, Cuiabá, v. 2, n. 2, p. 115-124, 2001.

_____. Da Pré-história à História Indígena: (re) pensando a arqueologia e os povos canoieiros do Pantanal. 2002. Tese (Doutorado em História) PUCRS, Porto Alegre.

_____. Kaiowá ou Guarani? Sobre quem, afinal, estamos falando? *Arandunews*. Dourados, 20, set. 2006a.

Disponível em: < <http://www.arandunews.com.br/index.php?ver=colunista&id=29> >
Acesso em: 23 set. 2006.

_____. Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: um estudo por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação Kaiowá da terra indígena Sucuri'y. *Revista de Arqueologia*, v. 19, p. 29-49, 2006b.

FARIA, F. C. Pessoa. *Os Astrônomos Pré-históricos do Ingá*. São Paulo: Ibrasa, 1987.

FUNARI, P. P. A. Etnicidad, identidad y cultura material: un estudio del cimarrón Palmares. In: ACUTO, Andrés Zarankin, Félix. (Org.). *Sed non satiata: teoría social en la Arqueología latinoamericana*. Buenos Aires: Edicionesl del Tridente, 1999, p. 77-96.

_____. Como se tornar arqueólogo no Brasil, *Revista USP*, n. 44, 74-85, 2000.
Disponível em: <http://www.unicamp.br/nee/arqueologia/arquivos/arq_hist_estrat/como_arqueo.html> Acesso em: 16 jan. 2008.

_____. *Arqueologia*. São Paulo: Contexto, 2003.

_____; PINSKY, Jaime. *Turismo e Patrimônio Cultural*. 4ª Ed. São Paulo: Contexto, 2004.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

_____. *Mitos, Emblemas, Sinais*. Trad. Frederico Carotti. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

GOMES, Denise Maria Cavalcanti. Turismo e museus: um potencial a explorar. In: FUNARI, P. P. A.; PINSKY, J.. *Turismo e Patrimônio Cultural*. 4ª Ed. São Paulo: Contexto, 2005. p. 27-36.

HILBERT, Klaus. A descoberta a partir da “Nova Gazeta da Terra do Brasil”. *Estudos Ibero-Americanos*, PUCRS, Edição Especial, Porto Alegre, n.1, p. 39-59, 2000.

HOLANDA, Sergio Buarque. *Visão do Paraíso*. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

KANTOR, Iris . Do Dilúvio Universal ao Pai Sumé: A Memória do Esquecimento. In: STOLS, Eddy; THOMAS, Werner; VERBERCKMOES, Johan. (Orgs.). *Naturalia, Mirabilia & Mostruosa en los Impérios ibéricos*. Lovaina: Editora da Universidade de Leuven, 2006. p. 45-59.

LANGER, Johnni. *Ruínas e Mito: a Arqueologia no Brasil Imperial*. 2001. Tese (Doutorado em História) UFPR, Curitiba.

_____. Caminhos Ancestrais. *Nossa História*. Rio de Janeiro, nº 22, p 20-23, agosto. 2005.

LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

MAEDER, Ernesto J. A. Estudio Preliminar. In: MONTOYA, A. R. de. *La Conquista Espiritual del Paraguay*. Rosario: Equipo Difusor de Historia Iberoamericana, 1989. p. 09-37.

MARTIN, Gabriela. *Pré-História do Nordeste do Brasil*. Recife: UFPE, 1996.

MARTINS, Roselene M. Gomes. A fronteira colonial a leste do Rio Uruguai: o caso das Reduções Jesuítico Guarani. In. *II Congresso Sul-Americano de História*. Passo Fundo: UPF, 2005. Disponível em: <www.2csh.clio.pro.br> Acesso em: 30 mai. 2007.

MELIÀ, Bartomeu. La Tierra-Sin-Mal de los Guarani: Economia y Profecia. *Revista Mexicana de Sociología*. v. LI, n. 04, p. 491-507, out./dez., 1989.

_____. *El Guarani: Experiencia Religiosa*. Asunción: CEADUC: CEPAG, 1991.

_____. *El Guaraní Conquistado y Reducido* Ensayos de Etnohistoria. 4ª Ed. Asunción: CEADUC: CEPAG, 1997.

MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás*. Trad. Egon Schaden. São Paulo: Nacional: Edusp, 1979.

MITCHEL. G. Duncan. *Novo Dicionário de Sociologia*. Porto: Rés, [s.d].

MONTEIRO, John M. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

MONTERO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia* missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

MORAIS, José Luiz de. Arqueologia e o Turismo. In. FUNARI, P. P. A.. PINSKY, J.. *Turismo e Patrimônio Cultural*. 4ª Ed. São Paulo: Contexto, 2005. p. 97-106.

MOTA, Lúcio Tadeu. *As Guerras dos Índios Kaingang*. A história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924). Maringá: Eduem, 1994.

_____. O IHGB e as propostas de integração das comunidades indígenas no Estado nacional. *Diálogos*, DHI/PPH/UEM, v. 02, n.2, p. 149-175, 1998.

_____. A Revista do Instituto histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e as populações Indígenas no Brasil do II Reinado (1839-1889). *Diálogos*, DHI/PPH/UEM, v. 10 n. 1, p. 117-142, 2006.

MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco. Índios, Jesuítas, Bandeirantes e Espanhóis no Guairá nos séc. XVI e XVII. *Revista Geo Notas*, Departamento de Geografia UEM, n. 3, v. 3, Jul/Ago/Set, 1999. Disponível em: <<http://www.dge.uem.br/geonotas/vol3-3/noelli.htm>> Acesso em: 20 nov. 2006.

NECKER, Louis. *Indios Guaranies e Chamanes Franciscanos*. Asunción: Centro de estudios antropológicos: Universidad Católica, 1990.

NIMUENDAJU. Curt. *Los mitos de Creacion y de Destrucion del mundo como fundamentos de la religion de los Apapokuva-Guarani*. Lima: Centro Amazonico de Antropología y Aplicación Practica, (1914) 1978.

O CAMINHO SAGRADO de São Tomé.

Disponível em: <<http://www.dossieturisticocatarinense.com.br/tome/>> Acesso em: 08 jan. 2007.

OBEYESEKERE, Gananath. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Priceton University Press, 1997.

OLIVEIRA, Laura Nogueira. Os índios bravos e o Sr. Visconde: os indígenas brasileiros na obra de Francisco Adolfo Varnhagen. 2000. Dissertação (Mestrado em História), UFMG, Belo Horizonte.

OLIVEIRA, Oséias de. *Índios e Jesuítas no Guaiá: a redução como espaço de reinterpretação cultural (séc. XVII)*. 2003, Tese (Doutorado em História), UNESP, Assis.

PASSALACQUIA, Camilo. O Apóstolo S. Tomé na América. *Revista do IHGSP*, v. 8, p. 138-149, 1902.

PAUTA, Campo Mourão, n. 03, out. 1995.

POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003.

PREFEITURA Municipal de Campo Mourão. Turismo. Disponível em: <http://www.campo_mourao.pr.gov.br/turismo/turismo.php> Acesso em 25 nov. 2007.

PICK-UPAU, *Caminho de São Tomé. Aventura e Fé*. Disponível em: <http://pick-upau.org.br/mundo/caminho_sao_tome/caminho_sao_tome.htm> Acesso em 25 nov. 2007.

PROUS, Andrés. *Arqueologia Brasileira*. Brasília: Unb, 1992.

REBES, Maria Isabel Artigas de. Antonio Ruiz de Montoya testemunha de seu tempo. 2001. Dissertação (Mestrado em História). UNISINOS, São Leopoldo.

SAHLINS, Marshall. O “Pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a Cultura não é um “objeto” em via de extinção. (Parte I) *Mana*. v.3, n.1, p. 41-73, 1997a.

_____. O “Pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a Cultura não é um “objeto” em via de extinção. (Parte II) *Mana*. v.3, n.2, p. 103-150, 1997b.

_____. Como pensam os nativos: sobre o Capitão Cook, por exemplo. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. *Ilhas de História*. Trad. Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SANTA CATARINA (Estado). *Costa do Encanto*. Disponível em: <<http://www.costadoencanto.sc.gov.br/index2.php?0,7>> Acesso em: 25 nov. 2007.

SCHIAVETTO, Solange Nunes de Oliveira, *A Arqueologia Guarani: construção e desconstrução da identidade indígena*. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2003.

SOARES, André. Arqueologia, História e Etnografia: o denominador Guarani. *Fronteiras Revista de História*, v. 07, n. 13, jan./jun, 2003, p. 31-61.

SECRETARIA DE ESTADO do turismo do Paraná. *Rotas e Roteiros Temáticos*. Disponível em: <http://www.pr.gov.br/turismo/rotas_roteiros.shtml> Acesso em: 25 nov. 2007.

SCHADEN, Francisco S. G. Índios e Cablocos páginas de etnografia e folclore. Separata da *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, Departamento de Cultura, Divisão do Arquivo Municipal nº CXXV, 1949.

SCHADEN, Egon. *A Mitologia Heróica das Tribos Indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1959.

_____. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. 3 ed. São Paulo: E.P.U., Edusp, 1974.

_____. Aspectos Fundamentales de la Cultura Guaraní. Trad. Stella M. M. de P. Gomes. Asunción: Universidad Católica, 1998.

SCHIMITZ, Pedro Ignácio. *Arqueologia do Estado do Mato Grosso do Sul*. Conferência apresentada na Abertura da Reunião da Sociedade de Arqueologia Brasileira, Campo Grande, setembro de 2005. Disponível em <<http://www.anchietano.unisinos.br/>> Acesso em: 17/10/2007.

SILVA, Fabíola Andréa. Mito e Arqueologia: a interpretação dos Asurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no parque indígena Kuatinemu – Pará. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 175-187, dezembro de 2002.

SOUZA, Alfredo Mendonça de. História da Arqueologia Brasileira. *Pesquisas*, São Leopoldo, n. 46, p. 1-157, 1991.

TEÓFILO DA SILVA, Cristhian Teófilo da. Sobre a interpretação antropológica: Sahlins, Obeyesekere e a racionalidade havaiana. *Revista de Antropologia*, vol.45, nº.2, p.403-415, 2002.

TIBIRIÇÁ, Luiz Caldas. Importante Achado Pré-Histórico no Município de Miranda. In. BÁEZ, Renato. *Pioneiros e Registros*. Corumbá, 1982.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: A Questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

TORRES LONDONO, Fernando. Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. *Revista Brasileira de História*, vol. 22, nº 43, p. 11-32, 2002.

TORREZ, Dionísio M. Gonzalez. *Toponímia Guaraní (y origen y historia de pueblos) en Paraguay*. Asunción, 1994.

VAINFAS, R., História das mentalidades e História Cultural. In. FLAMARION, C.; VAINFAS, R. (Orgs.). *Domínios da história: Ensaio de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac; Naify, 2002.

WRIGHT, Jonathan. *Os Jesuítas: missões, mitos e histórias*. Trad. Andréa Rocha. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

ANEXO I

Referências de vestígios arqueológicos associados a São Tomé

Autor	Referência	Citação	Observações
Autoria anônima. Sabe-se por meio de comparações entre fontes que João de Lisboa seria o piloto da embarcação que teria chegado ao rio da Prata e retornado a Portugal em 1514. Cf. (Hilbert, 2000, p. 47)	SCHULLER, Rodolfo. R. A Nova Gazeta da Terra do Brasil (Newen Zeytung auss Presillg Landt) e sua origem mais provável. <i>Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro</i> , v. 33, p. 118. (1515?) 1911.	“Nessa mesma costa ou terra ha ainda memoria de São Thomé. Quizeram tambem mostrar aos Potugueses as pegadas no interior do paiz. Mostram igualmente a crúz que ha terra a dentro...”	Documento referente a uma viagem à região do rio da Prata.
Manoel da Nóbrega	<i>Cartas Jesuítica I Cartas do Brasil</i> , Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988, p. 78.	“... Estão d’aqui perto umas pisadas figuradas em uma rocha , que todos dizem serem suas. Como tivemos mas vagar, havemol-as de ir ver.”	Carta endereçada ao Padre Mestre Simão. Escrita na Bahia em 1549. Ver mesmo documento em: LEITE, Serafim. <i>Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil</i> . São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, p. 117.
Manoel da Nóbrega	<i>Cartas Jesuítica I Cartas do Brasil</i> , Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988, p. 91.	“Têm noticia igualmente de S. Thomé e de um seu companheiro e mostram certos vestigios em uma rocha , que dizem ser delles, e outros signaes em S. Vicente , que é no fim desta costa...”	Carta endereçada ao Dr. Navarro. Escrita em Salvador a 10 de agosto de 1549. São Vicente é considerado o inicio do Caminho do Peabiru. Ver mesmo documento, em versão de língua espanhola em: LEITE, Serafim. <i>Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil</i> . São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, p. 138.
Manoel da Nóbrega	<i>Cartas Jesuítica I Cartas do Brasil</i> , Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988, p. 101.	“Dizem elles que S. Thomé, a quem elles chamam Zomé, passou por aqui, e isto lhes ficou por dito de seus passados e que suas pisadas estão sinaladas juncto de um rio; as quaes eu fui ver por mais certeza da verdade e vi com os proprios olhos, quatro pisadas mui signaladas com seus dados, a quaes	Carta Informações das Terras do Brasil, destinada aos <i>Irmãos Caríssimos</i> , data provável 1549. A maioria das gravuras rupestres da Tradição <i>Itacoatiara</i> localiza-se em rochas que margeiam rios e que eventualmente ficam submersas, características que correspondem ao fato descrito.

		algumas vezes cobre o rio e passara por meio d'elle e a outra parte sem se molhar, e dali foi para a Índia...”	Ver mesmo documento, em versão de língua espanhola em: LEITE, Serafim. <i>Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil</i> . São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, p 153-154.
Meninos órfãos. Escrita pelo P. Franciso Pires.	LEITE, Serafim. <i>Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil</i> . São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, p. 379.	“Quanto a la romeria de las pisadas , de la Aldeã donde posamos es um tiro de ballesta. Lo más de la noche tuvimos grandes cumplimientos con o Principal que estava al presente...”	Trata-se de uma romaria às pegadas de São Tomé dirigida pelo Ir. Vicente Rodrigues. Carta escrita na Bahia a 5 de agosto de 1552, destinada ao P. Pero Doménech em Lisboa.
Meninos órfãos. Escrita pelo P. Franciso Pires.	LEITE, Serafim. <i>Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil</i> . São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, p. 388-389.	“Anduvimos con mucho trabaxo de caydas fasta llegar a las pisadas , donde allamos los negros tam buenos que hubo de quedar allí un Hermano con dos niños para los enseñar y hazer una casa en las pissadas donde se recojan niños y deprendan. Allí hallamos buen acogimiento [...] Day nos partimos para las pisadas con cantares de nuestro Señor y los gentiles de la Aldea yvan con nosotros. Y cantamos en las pissadas un hymno del Spíritu Santo, y day nos partimos de los Hermanos, los cuales quedavan muy desseosos de nosotros”.	Segundo Serafim Leite, este sítio localiza-se na antiga Aldeia de São Tomé do Paripe, fundada nessa ocasião pelo Ir. Vicente Rodrigues. O editor Gumercindo da Rocha Dorea, afirma, na orelha do livro <i>Sumé e o Peabiru</i> de Hernani Donato que na década de 1990 ele viu tais pegadas na praia de São Tomé do Paripe, próxima a Salvado.
Ir. Vicente Rodrigues	LEITE, Serafim. <i>Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil</i> . São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, p 411-412.	“Hua cruz hicimos y fuimos en procissão, y pusímosla en las pisadas de S. Thomás , que está ai cerca [...] Yo estoi en una de estas Aldeas, cerca de las pegadas de S. Thomás , donde me hazen una casa y hermita...”	Carta destinada Aos <i>Padres e Irmãos de Coimbra</i> . Escrita na Bahia a 17 de setembro de 1552. Está carta trata da mesma peregrinação acima descrita que culminou com a fundação da Aldeia de São Tomé do Paripe.
Antonio Ruiz de Montoya	<i>Conquista Espiritual Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape</i> , Porto Alegre: Martins Livreiro, 1983 (1639), p. 89.	“Em todo o Brasil é fama constante entre os moradores portugueses e entre os nativos na Terra Firme, que o Santo Apóstolo começou a sua marcha desde a Ilha de Santos, situada ao Sul, em que hoje se vêem rastros indicadores deste princípio de caminho ou vereda, ou seja nas pegadas que o Santo Apóstolo deixou impressas numa penha, localizada no	

		<p>final da praia onde desembarcou em frente da barra de São Vicente. Segundo que o povo, elas se enxergam ainda hoje menos de um quarto de légua da população.</p>	
Antonio Ruiz de Montoya	<p><i>Conquista Espiritual Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape,</i> Porto Alegre: Martins Livreiro, 1983 (1639). p. 89.</p>	<p>“Eu não as vi. Mas, 200 léguas desta costa terra adentro, meus companheiros e eu vimos um caminho, que tem oito palmos de largura, sendo que neste espaço nasce uma erva muito miúda. Cresce, porém, aos dois lados dessa vereda uma erva que chega até à altura de quase meia vara. Esta erva, embora de palha murchada e seca, queimando-se aqueles campos, sempre nasce, (renasce e cresce) do modo que está dito. Corre esse caminho por toda aquela terra e, como me asseguraram alguns portugueses, avança sem interrupção desde o Brasil. Comumente o chamam de ‘caminho de São Tomé’. Tivemos nós o mesmo informe dos índios de nossa conquista espiritual”.</p>	<p>Acredita-se tratar do chamado Caminho do Peabiru.</p>
Antonio Ruiz de Montoya	<p><i>Conquista Espiritual Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape,</i> Porto Alegre: Martins Livreiro, 1983 (1639). p. 91-92.</p>	<p>“No capítulo 9º trata esse autor de uma crúz que este santo discípulo ergueu no povoado dito Carabuco, e de que à sua vista emudeceram os ídolos. Não dando eles resposta e, sabida a causa pelos gentios, tiraram a cruz e tentaram queimá-la. Mas, não o podendo, enterraram-na perto de uma lagoa e, ainda que a água banhasse aquele sítio ou sepultura, depois de 1500 anos a descobriram com a inteireza que ainda hoje se constata’ [...] depois de açoitado o Santo, desceram de cima, aquelas formosíssimas aves e o desataram. Idem, que o Santo, estendendo seu manto sobre a laguna, saiu navegando e foi embora por ela [...] Ao passar por um juncal, deixou aberto uma senda, que perdura até o</p>	<p>Os itens aqui descritos por Montoya estariam localizados na Província do Peru. O autor se baseou na maioria de suas afirmações na obra “Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros e invención de la cruz de Carabuco” de autoria do agostiniano Alonso Ramos. Interessante que como se verá mais adiante, Ramos em momento algum se refere a São Tomé em sua obra, faz apenas referências a um discípulo de Cristo, sem atribuir identidade. Atualmente tal santuário encontra-se em território Boliviano próximo ao lago de Titicaca e à fronteira com o Peru. Essas mesmas informações</p>

		dia de hoje, sendo ela semelhante a uma ruela, venerada por todos, dado que desses juncos ou espaldas comem os enfermos e ficam curados”.	sobre o São Tomé do Peru foram incorporadas por: LOZANO, Pedro. <i>História de la Conquista del Paraguay rio de la Plata e Tucuman</i> . Tomo I. Buenos Aires: Casa Editora “imprenta popular”, 1873, p. 440-446.
Antonio Ruiz de Montoya	<i>Conquista Espiritual Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape</i> , Porto Alegre: Martins Livreiro, 1983 (1639). p. 92.	“Referiu-se também que se sabia por tradição ter o Santo deixado num cerro uma caixa pequenina . Quando o vulcão de Arequipa explodiu num cerro próximo ao mar, um homem que por aqueles vales cuidava de uma fazenda, viu que vinha do alto dele tanta cinza, que parecia um rio caudaloso. Esperou até que sossegasse aquele torrente e, lançando o olhar por sobre aquelas partes, descobriu na proximidade do mesmo cerro uma túnica , da qual não pôde averiguar se era de lã ou de algodão, mas era comprida, parecia inconsútil ou sem costuras, e puxava de cor a tornassol. Havia com ela dois sapatos parecidos com sandálias, cada um de três solas, sendo que na de dentro estava estampado o suor do pé. Eram eles de um homem grande, tão grande que causou admiração a todos. Julgou-se comumente que tais relíquias eram do santo discípulo do Senhor. A uma dessas sandálias tem-na uma senhora principal guardado num cofre de prata, e ela faz muitos milagres ”.	
Antonio Ruiz de Montoya	<i>Conquista Espiritual Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape</i> , Porto Alegre: Martins Livreiro, 1983 (1639). p. 92-93.	“ Na província dos ‘chachapoyas’ , onde estive, (mais perto) no povoado de nome Santo Antônio, a duas léguas distante dele acha-se uma grande lousa ou laje, de mais de um estado de altura e mais de seis varas de largura, em cuja superfície plana estão estampados dois pés juntos de cerca de 14 pontos cada um. Mais além dessas pegadas acham-se duas	

		<p>concauidades e em cada uma delas cabe um joelho, demonstrando que ali se ajoelhava o Santo, como todos têm a convicção. Ao lado destes sinais está representado um báculo na mesma rocha, o qual terá duas varas de cumprimento, com os seus nós, denotando que foi cana ou pau nodoso. Segundo se pode conjeturar, parece que o Santo se desfazia do báculo, para ajuntar as mãos e rezar”.</p>	
Antonio Ruiz de Montoya	<p><i>Conquista Espiritual Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape</i>, Porto Alegre: Martins Livreiro, 1983 (1639). p. 93.</p>	<p>“... Dom Lourenço de Grado, que foi bispo de do Paraguai, ao passar no ano de 1619 pelo Santuário de Copacabana, disse que em todo aquele bispado do Paraguai há grandes suspeitas de que tenha passado por ele um dos discípulos do Redentor. Daqui se diz que passou a Chachapoyas e dali aos vales de Trujillo, e depois aos de Canete, a propósito de que há grandes conjeturas. Isso porque em Calango, doutrina dos padres pregadores (dominicanos), vê-se hoje uma grande laje e nela impressos os pés de um homem de grande estatura, bem como uns caracteres em língua que deve ser grega ou hebraica, visto que os viram, não puderam afinar com o que eles querem. Os índios velhos, ao tratarem daqueles caracteres e dos pés estampados na lousa, dizem que um homem de grande estatura, branco, azul-claro, e de barba crescida, para lhes dar a entender e comprovar que o Deus a quem ele pregava, era poderoso e verdadeira a sua lei, com o dedo havia feito na penha aqueles sinais’. Até aqui fala esse autor”.</p>	
Antonio Ruiz de Montoya	<p><i>Conquista Espiritual Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape</i>, Porto</p>	<p>“O sinal que ele deu no Oriente a respeito da pregação futura, foi uma cruz de pedra. Descobriram-no os gentios do Oriente numa caverna</p>	

	<p>Alegre: Martins Livreiro, 1983 (1639). p. 98.</p>	<p>diante de uma cruz que tinha esculpido numa pedra e diante da qual sempre fazia sua oração. Em Meliapur, no lugar onde foi martirizado, mostra-se uma cruz, cortada em pedra, com algumas manchas de sangue. Vêem-se na mesma pedra outros sinais seus, de modo que nem ainda nestes vestígios, deixados na pedra, quis fosse o Ocidente inferior ao Oriente, como já vimos nos rastos que ainda hoje podemos enxergar impressas em pedras. Acham-se no Oriente letras desconhecidas em Pedra, e também no Ocidente tais se constam hoje. Foi São Tomé morto sobre uma pedra por um brâmane. A cruz que este Santo levou ao Ocidente, pesa tanto que parece de pedra. Assim tanto em seu peso como em sua corrupção, porquanto, como já dissemos, esteve debaixo de terra, que a água banhara mais de 1500 anos. Não obstante isso, vê-se hoje tão inteira, sólida e maciça, como só o poderia acontecer a uma pedra. Quanto ao mais é de um cheiro particular, sem dar mostra de que nalgum tempo vá sujeitar-se à corrupção ou deterioração”.</p>	
<p>Pedro Lozano</p>	<p><i>História de la Conquista del Paraguay rio de la Plata e Tucuman.</i> Tomo I. Buenos Aires: Casa Editora “imprensa popular”, 1873, p. 448.</p>	<p>“... Fúndanse algunos en que este santo apóstol es, entre los demas, el que dejava estampadas en piedras las huellas de sus plantas, como son las que se ven en Ceylan; con que parece se infiere que todas las que hemos referido haber en la América, son de este celestial predicador...”</p>	
<p>Pedro Lozano</p>	<p><i>História de la Conquista del Paraguay rio de la Plata e Tucuman.</i> Tomo I. Buenos Aires: Casa Editora “imprensa popular”, 1873, p. 453.</p>	<p>“En esta persuasion han venerado siempre por propias de santo Tomé, las señales milagrosas, que se ven estampadas en varios lugares hasta el tiempo corriendo al norte de la villa de san Vicente á corta distancia, donde en otra peña,</p>	

		que bate y aun no, en postura de quien camina para el mar, tan vivas y espesas, como si á no mismo tiempo se hicieran y vieran; y tan permanentes, que ni pudieran borrarlas los siglos pasados...”	
Pedro Lozano	<i>História de la Conquista del Paraguay rio de la Plata e Tucuman.</i> Tomo I. Buenos Aires: Casa Editora “imprensa popular”, 1873, p. 453-454.	<p>“... En otra playa de la bahía de Todos os Santos, á dos leguas de la ciudad de san Salvador, capital do Brasil, en un paraje llamado Itapuá se descubre otra pisada de hombre, impresa en dura piedra á la cual reverencian todos los brasiles al pasar por aquel paraje, porque creen es del mismo apóstol.</p> <p>Dentro de la barra de la misma bahia, hay otra pedra, en que el santo dejó la estampa de otros dos piés grabrados en su sustancia, y en distancia uno de otro, lo que requiere la proporcion de los pasos de quien va caminando. La tradicion deriva de padres a hijos es la misma que se halla en los indios de las otras capitánías del Brasil, y por esa razon llaman ahora á aquel paraje Santo Tomé, de quien referian en particular aquellos primeros brasiles, moradores de la Bahia, que exasperados cierto dia sus abuelos, con la novedad de su doctrina, quisieron echarle mano para prenderle; pero el santo se fué retirando para la playa, abriendo camino por un monte tan fragoso, que les fué imposible hacer pié para seguirle, y le vieron caminar por el mar, dejando frustrados sus designios; y por memoria, estampados sus piés en la piedra mas blanda que sus corazones.”</p>	
Pedro Lozano	<i>História de la Conquista del Paraguay rio de la Plata e Tucuman.</i> Tomo I. Buenos Aires: Casa Editora “imprensa popular”, 1873, p. 455-456.	“No es menos prodigioso el camino de arena sólida y que en el recôncavo de la Bahia de Todos os Santos , entra por espacio de media legua dentro del mar, y es la tradicion que le dejó hecho	

		<p>santo Tomé, milagrosamente, cuando, predicando por aquella bahia, se amotinaron contra él los indios de aquel paraje, y huyendo de la furia de sus arcos, fué súbitamente levando el mar aquella senda, por donde pasase á pié enjuto á vista suya, cubriendo al punto el agua el principio de ella, para que no pudiesen seguirle los gentiles, que en la playa quedaron no menos rabiosos que atónitos por tan estupenda maravilla, y llamaron en adelante á aquella milagrosa senda, Maraipé, que en lengua del Brasil, quiere decir <i>camino de hombre blanco</i>, como se intitula hasta ahora, y como apellidaban á santo Tomé, porque hasta entonces no habia aportado á su pais otro hombre de su color”.</p>	
Pedro Lozano	<p><i>História de la Conquista del Paraguay rio de la Plata e Tucuman.</i> Tomo I. Buenos Aires: Casa Editora “imprensa popular”, 1873, p. 456-457.</p>	<p>“En la altura de la ciudad de Paraíba, siete grados al sur, en un lugar desierto y solitario de lo interior del país, se vé otra peña con dos huellas de un hombre mayor, y otras dos de otro mas pequeño, y ciertas letras esculpidas en la piedra. Tienen para sí los indios, son las primeras de santo Thomé, y las segundas de un discípulo suyo, que es conforme á lo que afirman san Crisóstomo, y el doctor Angélico, que á este santo apóstol acompañaba uno de los discípulos de nuestro Redentor.</p> <p>La significación de las letras no se pudo penetrar ahora, que quizá dieran mucha luz á cuanto hemos escrito sobre esta materia...”</p>	
Pedro Lozano	<p><i>História de la Conquista del Paraguay rio de la Plata e Tucuman.</i> Tomo I. Buenos Aires: Casa Editora “imprensa popular”, 1873, p. 457-458.</p>	<p>“Por último, donde se ven clarísimas señales de la venida y predicacion de santo Tomé á la América, es en la gobernacion del Paraguay, de donde infiero, fué el apóstol que á la nacion guaraní, y á</p>	

		<p>muchas de sus confinantes anunció la doctrina del Cielo. Son tan claras estas señales, que en sentir de los autores del <i>Ymago primi saeculi</i>, no admiten género de duda. La primera es el célebre camino, llamado de santo Tomé, que corre muy seguido desde el Brasil hasta la provincia de Tayaoba, situada en el Guayrá, que toca á dicho gobierno. Tiene ocho palmos de ancho, en cuyo espacio solo nace una yerba muy menuda, siendo asi por ambos lados, crece toda muy alta, y aun que agostados los campos, se queme la paja y vuelva á nacer, y criarse muy viciosa por la humedad del terreno, famentado del sol ardentísimo, la del dicho camino nace siempre y se cria en la misma forma. Llamábanle los naturales el camino del Pay Zumé, que como su idioma es uno mismo con el del Brasil, convinieron tambien en la imitacion de la letra inicial, y la causa del nombro decian era, porque por allí vino del Brasil y se encaminó al rio <i>Iguasú</i> donde se ve el lugar en que se reclinó, para recrear un poco sus fatigados miembros”.</p>	
Pedro Lozano	<p><i>História de la Conquista del Paraguay rio de la Plata e Tucuman</i>. Tomo I. Buenos Aires: Casa Editora “imprenta popular”, 1873, p. 460.</p>	<p>“A distancia de veinte léguas de la Asuncion, en el paraje llamado Paraguari, se descubre un cerro muy fragoso, y em su cumbre una capilla abierta en pena viva, como lo está tambien su sacristia y púlpito, que es tradicion se recogia á celebrar, allí, el tremendo sacrificio de la misa nuestro admirable apóstol, y desde aquella eminencia repartia el pan de su celestial doctrina á infinidad de gente que poblava aquella comarca, y le oian atentísimos. Tienen los moradores del país mucha devocion con este sitio, y aunque la cuesta es muy</p>	

		<p>agria, suben muchos, y encienden lámparas en reverencia de santo Tomé...”</p>	
Pedro Lozano	<p><i>História de la Conquista del Paraguay rio de la Plata e Tucuman.</i> Tomo I. Buenos Aires: Casa Editora “imprensa popular”, 1873, p. 461-462.</p>	<p>“En otro paraje, que por distar ocho leguas de la misma ciudad, le llaman en legua guaraní Mbae pirungá, se admiran estampados en dura piedra no solo los piés del santo, sino también de algunos animalillos, como venadillos ó corzos, que vinieron á su llamamiento á oír su predicacion. Por último en el pago de Tucumbú, distante como una legua de Asuncion, está la piedra que, segun tradicion antiquísima é inmemorial de todos los naturales, sirvió de púlpito al prodigioso maestro de estas regiones para predicar á la turba de gentiles, que concurrían de toda la comarca, atraídos de la novedad á escuchar su doctrina. Elévase tres estados en alto, pero no es una sola pieza, sino piedras sobrepuestas mas á otras, y calzadas con otras de canto delgado, para que asienten mejor. Celébrase con justa razon por maravilla que se haya conservado por el discurso de tantos siglos aquella máquina sin liga ni argamasa; sin que hayan sido poderosos á derribarla, ni aun á hacer la mas leve impresion, los huracanes furiosísimos que soplan frecuentemente en el país, y suelen ó arrancar de raíz, ó tronehar árboles muy gruesos y ercidos.</p> <p>La piedra superior, es la mayor de todas, y tan capaz que han llegado á caber diez personas; su superficie es llana, y en ella están impresas, profundamente, las dos huellas con sandalias del santo apóstol, mirando hácia el rio Paraguay, que cae hácia la parte del norte; tambien está estampado su báculo, y quita toda duda de que se hayan podido fingir</p>	

		<p>artificialmente estas señaes la estraña dureza de la piedra; porque es tal, que queriendo algunos de nuestros jesuitas que subieron el año de 1700 á observar y venerar aquel prodigio, sacar algun polvo, se mellaron tres hachas bien templadas sin imprimir en el lugar de las huellas la mas leve seña. La huella del pié izquierdo antecede á la de derecho, como de persona que hacia hincapié, denotando la fuerza con que el santo predicaba para persuadir los misteriosos principales á la multitud de bárbaros, que para oírle, llenaba todos aquellos campos circunvecinos”.</p>	
Simão de Vasconcelos	VASCONCELOS, Simão de. <i>Crônica da Companhia de Jesus</i> . 3ª Ed. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, (1663) 1977a, p. 123.	<p>“Convencem-me os argumentos dos grandes sinais, que se acharam, e acham de presente por toda esta costa do Brasil, e fora dela por toda a América. Nesta Bahia fora da barra, em outra praia semelhante, distante como duas léguas da cidade, aonde chamam Itapoã, vi com meus olhos, e vêem cada dia os nossos Padres, e o povo todo, em outro pedaço de recife, ou laje, uma pegada de homem perfeitíssima, metida de impressão na substância da pedra, e a parte posterior para a terra, a anterior para a água. A esta vindo eu de uma aldeia de índios, notei que concorriam todos os que trazíamos em nossa companhia, ainda os que iam com cargas: perguntei a um deles a causa (que era eu novo no caminho): responderam-me todos: <i>Pai, Sumé pipuera angâba aé</i>: é que ali está a pegada de S. Tomé; então lhes pedi, me levassem a ela; vi a pegada, que disse, de um pé descalço, esquerdo, assim e da maneira que se fora impresso em barro brando. Têm-na os índios em grande veneração, e nenhum passa,</p>	Novamente se refere a Itapuã. Percebe-se que as inscrições aqui relacionada guarda ligação com as águas. Característica da Tradição Itacoatiara.

		que a não visite, se pode; e tem para si que pondo-lhe o pé, fica melhorado seu corpo. Não é esta parte freqüentada, como a outra de S. Vicente, dos portugueses, porque está a mor parte do tempo coberta pelo mar , e só aparece em vazantes maiores”.	
Simão de Vasconcelos	VASCONCELOS, Simão de. <i>Crônica da Companhia de Jesus</i> . 3ª Ed. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, (1663) 1977a, p. 123-124.	“Dentro da barra da mesma Bahia, como três léguas de distância, em a paragem que chamam S. Tomé, ou Toquê Toquê, em outra praia, e em outro pedaço de laje semelhante, deixou o mesmo santo outras duas pegadas de seus pés impressas na substância da pedra, na mesma forma que a da laje da Itapoá, e em distância uma da outra, o que requer a proporção de passos ordinários de um homem que caminha. Foram sempre em todo o Brasil tidas, havidas, e veneradas por pegadas do Santo Apóstolo, milagrosas, entre os portugueses. E a tradição antiqüíssima dos índios deriva de pais a filhos, é na mesma forma que acima temos dito; que são pegadas de um homem branco, com barba, e vestido, que naquelas partes andara, e tratara com eles, de outro modo de viver muito diferente, chamado por nome Tomé; do qual afirmavam estes particularmente, que certo dia exasperados seus avós com a novidade de sua doutrina, ou induzidos de seus feiticeiros, ou do inimigo comum da geração humana, arremetendo para prendê-lo, ele se fora retirando direto à praia, fazendo caminho por um monte abaixo, tão íngreme, que era impossível segui-lo por ali; e que enquanto por outra parte com algum circuito o buscavam, tivera tempo de fugir; e o viram ir pela mar, deixando frustrados seus intentos, e por memória	Ao que tudo indica trata-se do mesmo local em que os jesuítas fundaram a aldeia de São Tomé do Paripe.

		<p>de sua repugnância, aquelas pegadas impressas na pedra sobredita. Esta tradição é constante; averiguaram-na os padres de nossa Companhia, que no mesmo lugar residiam antigamente; os quais reconheceram sempre, e veneraram aqueles sinais como do Santo, e como cousa sobrenatural. No cume do monte, por onde desceu, fundou a devoção do povo uma igreja em honra do Santo, e em memória da dita tradição; a qual igreja se bem foi sempre venerada, e visitada dos fiéis; no tempo presente o é com mais continuação, e concurso, pelos efeitos extraordinários, tidos por milagrosos, que ali experimenta a fé comum dos enfermos, e necessitados”.</p>	
<p>Simão de Vasconcelos</p>	<p>VASCONCELOS, Simão de. <i>Crônica da Companhia de Jesus</i>. 3ª Ed. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, (1663) 1977a, p. 126.</p>	<p>“Passando pela cidade de Nossa Senhora da Assunção no Cabo Frio, distante da do Rio de Janeiro dezoito léguas em altura de vinte e três graus, e um seismo para o Sul; o Capitão que ali governava me foi mostrar uma paragem chamada Itajuru (nome do índios) entre a cidade, e uma fonte extraordinária de águas vermelhas, medicinais, especialmente contra o mal de pedra. Nesta paragem me mostrou um penedo grande amolgado de várias bordoadas (devem ser de sete, ou oito para cima) tão impressas na pedra, como se o mesmo bordão dera com força em branda cera; porque todas as moças eram iguais. E a tradição dos índios é, que são do bordão de S. Tomé em ocasião, em que os índios resistiam à doutrina, que ali lhes pregava; e lhes quis mostrar com este exemplo, que quando os penedos se deixavam penetrar da palavra de Deus, seus duros corações resistiam, mais obstinados que as duras penhas”.</p>	

<p>Simão de Vasconcelos</p>	<p>VASCONCELOS, Simão de. <i>Crônica da Companhia de Jesus</i>. 3ª Ed. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, (1663) 1977a, p. 126-127.</p>	<p>“É também digna de notar aqui a história de Mairapé, lugar distante como 10 léguas no interior do recôncavo desta Cidade. É um caminho feito de areia sólida, e pura, de comprimento de meia légua pelo mar dentro; e a tradição dele é, que foi feito milagrosamente por S. Tomé, quando andando nesta Bahia pregando aos índios daquela paragem, eles se amotinaram contra o Santo, ao qual, fugindo da fúria de seus arcos, foi levantando o mar aquela estrada por onde passasse a pé enxuto à vista sua, cobrindo logo o princípio dela de água, porque não pudessem segui-lo os gentios, que na praia ficaram admirados de coisa tão extraordinária; e chamaram dali em diante aquela estrada milagrosa, Mairapé, que vale o mesmo na língua dos brasis, que caminho do homem branco; assim chamavam a S. Tomé, porque até então nenhum outro branco entre si tinham visto”.</p>	<p>Trata-se do mesmo caminho citado por Pedro Lozano.</p>
<p>Simão de Vasconcelos</p>	<p>VASCONCELOS, Simão de. <i>Crônica da Companhia de Jesus</i>. 3ª Ed. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, (1663) 1977a, p. 126-127.</p>	<p>“Na altura da cidade da Paraíba em sete graus da parte do Sul se vê outro penedo com duas pegadas de um homem maior, e outras de outro mais pequeno; e certas letras esculpidas na pedra. Este lugar é achado cada passo dos índios, que de suas aldeias vão à caça; e têm para si, que aquelas pegadas são de S. Tomé: e segundo o que afirmam S. Crisóstomo, e S. Tomás, que acompanha a S. Tomé um dos discípulos de Cristo, as segundas pegadas menores devem ser deste. As letras pretenderam os índios arremedar aos nosso Padres nas aldeias, mas não se entendeu até agora sua significação”.</p>	<p>Na descrição deste sítio percebe-se novamente a associação não só de pegadas, mas também de outros tipos de inscrições rupestres (letras) a São Tomé, letras essas indecifráveis.</p>

Autorizo a reprodução não comercial deste trabalho.

Dourados, 23 de abril de 2008.

THIAGO LEANDRO VIEIRA CAVALCANTE