



Guilherme Lima Cardozo

**A questão onomástica no encontro entre
jesuítas e índios no Brasil do século XVI:
tradução, perspectivismo e metalinguagem**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Estudos da Linguagem da PUC-Rio como
requisito parcial para obtenção do grau de Doutor
em Letras/Estudos da Linguagem

Orientadora: Prof^a. Helena Franco Martins



Guilherme Lima Cardozo

**A questão onomástica no encontro entre
jesuítas e índios no Brasil do século XVI:
tradução, perspectivismo e metalinguagem**

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-
graduação em Estudos da Linguagem da PUC-Rio.
Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo
assinada.

Profa. Helena Franco Martins

Orientadora

Departamento de Letras – PUC-Rio

Profa. Maria Paula Frola

Departamento de Letras – PUC-Rio

Profa. Maria Cláudia de Freitas

Departamento de Letras – PUC-Rio

Profa. Ana Paula Grillo El-Jaick

UFJF

Profa. Márcia Atália Pietroluongo

UFRJ

Profa. Monah Winograd

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 14 de dezembro de 2016.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

Guilherme Lima Cardozo

Graduou-se em Letras (Português/Italiano) na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) em 2009. Mestre em Estudos da Linguagem/Letras pela PUC-Rio, em 2013. Concluiu doutorado-sanduíche no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (Portugal), onde publicou o livro *A questão da linguagem nas cartas de Paulo*. Participou de diversos congressos na área de estudos linguísticos. É professor-instrutor da Escola de Administração Judiciária do TJERJ.

Ficha Catalográfica

Cardozo, Guilherme Lima

A questão onomástica no encontro entre jesuítas e índios no Brasil do século XVI: tradução, perspectivismo e metalinguagem / Guilherme Lima Cardozo; orientadora: Helena Franco Martins. – 2016.

226 f.; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2016.

Inclui bibliografia

1. Letras – Teses. 2. Jesuítas. 3. Ameríndios. 4. Onomástica. 5. Catequese. 6. Tradução. I. Martins, Helena Franco. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Letras. III. Título.

CDD: 400

Agradecimentos

À minha amada mãe, Solange, que com seus vastos conhecimentos filosóficos me incentivou, apoiou, outras vezes financiou meus sonhos, e, com seu amor materno infinito, acompanhou-me em viagens, congressos, doutorado-sanduíche no exterior, entre outras peripécias. Obrigado, mãe!

Ao meu querido pai, Agostinho, que, em muitos momentos difíceis na minha jornada como doutorando, praticamente me carregou nos braços, sempre compreensivo e bem disposto no auxílio mútuo.

À minha futura esposa, Vanessa, por ter suportado com muito companheirismo essa minha fase “chata” como doutorando (conclusão de disciplinas, viagens ao exterior para estudo, preparação de tese, etc.), e não enxergar óbices para estar ao meu lado – o que já me basta como inspiração.

Ao meu irmão Michel, simplesmente por estar presente em momentos em que precisava sorrir, gargalhar. E por ter me socorrido, algumas vezes, via Skype.

À professora Helena Martins, minha orientadora neste projeto, a quem devo muito de meu desenvolvimento como pesquisador, proporcionando-me oportunidades de aprimorar conhecimentos e melhorar como profissional.

Às professoras Maria Paula Frota e Vanise Medeiros, que participaram de minha qualificação e me auxiliaram – e muito – na confecção de elementos primordiais desta tese, com *feed back* em e-mails, livros, dicas, entre outras colaborações.

À professora Clara Keating, que me acolheu no Centro de Estudos Sociais e me orientou com muita sapiência e gentileza.

Ao meu amigo e professor, José de Paiva Netto, cujas obras literárias sempre subsidiam meus escritos e produções. Devo-lhe tudo o que sei sobre a filosofia de Jesus e seus desdobramentos no universo acadêmico.

À Chiquinha, por me ajudar a resolver problemas de toda e qualquer natureza acadêmica, seja no Brasil ou em Portugal. Da mesma forma aos amigos que vibraram por mais esta vitória em minha vida.

À CAPES, por me proporcionar a indelével experiência de um doutorado-sanduíche no exterior, enriquecendo meus intelecto e espírito.

Ao CNPQ, que financiou minha pesquisa de doutorado, bem como possibilitou participações em congressos, simpósios e conferências, no Brasil e no exterior.

Agradeço, em especial, a Deus – pela força espiritual que me concede – e ao Cristo – de cuja filosofia me valho para crescer como ser humano e, sempre, rever meus conceitos como pesquisador.

Resumo

Cardozo, Guilherme; Martins, Helena Franco. **A questão onomástica no encontro entre jesuítas e índios no Brasil do século XVI: Tradução, perspectivismo e metalinguagem.** Rio de Janeiro, 2016. 226p. Tese de Doutorado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Este trabalho tem por objetivo analisar a problemática da *significação onomástica* concernente ao encontro sócio-político-linguístico-cultural entre os ameríndios brasis e os jesuítas portugueses, no Brasil do século XVI. Com foco nos valores atribuídos aos nomes, a pesquisa se debruça sobre um corpus de textos que agrega como fontes: cartas jesuíticas, especialmente as de José de Anchieta, bem como dados provenientes de pesquisas antropológicas, históricas e linguísticas acerca das missões, da catequese, dos esforços de tradução e mediação, das particularidades das línguas envolvidas no que tange à dimensão onomástica. Investigamos a hipótese de que os *atos de nomeação* e de *tradução onomástica* ocorridos no âmbito do encontro entre as culturas cristã ocidental e indígena, no século XVI, destacam a necessária relação entre *perspectivismo* e *atos metalinguísticos*, manifesta no latente antagonismo quanto aos modos como cada parte parece conceber a linguagem e esses atos. Analisamos o processo onomástico entre as culturas ameríndia e jesuítica cristã, em que muitos nomes podem ser adquiridos na primeira, sobretudo através da guerra e da vingança, enquanto na segunda, um novo nome é dado por Deus, premiando o espírito misericordioso e pacífico de quem o recebe. Preliminarmente, ao contrário do que se pode pensar quando há uma relação de dominação política – caso de Portugal e Brasil, no século XVI –, esta pesquisa apresenta uma dinâmica de aculturação mútua mais equilibrada do que se poderia supor: nosso estudo mostra que os jesuítas passam a nomear com a língua tupi, enquanto os índios, igualmente, adotam novos nomes cristãos. Contudo, a prática onomástica indígena envolve um ato de transubstanciação cíclica: comer a carne do inimigo é também uma antropofagia em relação ao seu nome e aos nomes que este possuía; ao passo que, para os cristãos ocidentais, o novo nome é resultado da renúncia ao nome de batismo (com água), e com ele, de todas as ações gentílicas anteriores ao novo batismo (do espírito), através do qual “todas as coisas se fazem novas” (Apocalipse 21:5), substanciadas no novo nome.

Palavras-chave

Jesuítas; ameríndios; onomástica; catequese; tradução.

Abstract

Cardozo, Guilherme; Martins, Helena Franco (Advisor). **The onomastic question regarding the encounter between Jesuits and Indians in the sixteenth-century Brazil: Translation, perspectivism and metalanguage.** Rio de Janeiro, 2016. 226p. Doctoral Thesis – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This study aims at analyzing the problematics of the *onomastic signification* concerning the social, political, linguistical and cultural encounter between the Brazilian Amerindians and the Portuguese Jesuits in sixteenth-century Brazil. Focusing on the values assigned to names, the research analyzes texts which gather some sources, such as Jesuit letters, especially José de Anchieta's, as well as data from anthropological, historical and linguistical research on the missions, catechesis, efforts regarding translation and mediation, particularities of the languages involved concerning the onomastic dimension. It was investigated the following hypothesis: if the *acts of naming* and the *onomastic translation* that happened during the encounter between the cultures of the Western Christians and of the Indians, in the sixteenth century, highlight the necessary relation between *perspectivism* and *metalinguistic acts*, manifest in the latent antagonism regarding the ways each part seems to conceive language and these acts. It was analyzed the onomastic process between the cultures of the Amerindians and of the Christian Jesuits, in which many names can be acquired in the former, especially through wars and vengeance, whereas in the latter a new name is given by God, rewarding the receiver's merciful and peaceful spirit. Preliminarily, different from what could be imagined when there is a relation of political dominance --- Portugal and Brazil in the sixteenth century, for instance --- this research presents a mutual acculturation which is more balanced than it could be presumed: this study shows that the Jesuits start to name with the Tupian language, and the Indians adopt new Christian names. Nevertheless, the Indian onomastic practice involves an act of cyclic transubstantiation: eating the enemy's flesh is also anthropophagy concerning their names and the names which they own; whereas the Western Christians convey the new name as a result of the renouncement regarding the name of baptism (with water) and all the gentile actions prior to the new baptism (the spirit's), through which "All things are made new" (Revelation 21: 5), substantiated in the new name.

Keywords

Jesuits; Amerindians; onomastics; catechesis; translation.

Sumário

1. Introdução	10
2. Perspectivismos	14
2.1. A matriz ocidental	17
2.1.1. O ponto de vista nietzschiano	19
2.1.1.1. Todos os pontos de vistas se equivalem?	27
2.1.2. O ponto de vista deleuziano	34
3. Perspectivismo, tradução e metalinguagem	51
3.1. Diálogos possíveis com o Pós-Colonialismo	52
3.2. Sobre a tradução	55
3.2.1. A tradução no Brasil	56
3.2.2. Perspectivismo e antropofagia	64
3.2.3. Tradução e perspectivismo	67
3.3. Uma tradução que tropeça	76
3.4. Um (des)encontro que (des)orienta	79
3.5. José de Anchieta: tradutor luso-tupi	82
4. História das ideias linguísticas e revolução da gramatização	92
4.1. A <i>Doutrina Cristã</i> , de Santo Agostinho	103
4.2. Um olhar crítico sobre as relações <i>estrangeiro x nativo</i>	105
4.3. A revolução tecnológica da gramatização e as gramáticas missionárias	108
4.3.1. O nascimento das metalinguagens	109
4.3.2. Olhares sobre alguns escritos missionários	115
4.4. Peculiaridades culturais e linguísticas do Brasil colonial	119
4.4.1. Empecilhos para o letramento e o efeito Anchieta	120
4.4.2. Processo de redução por onomástica	123
4.4.3. A língua oficial da colônia	125
5. Perspectivismo ameríndio	127
5.1. O nativo em análise	128
5.2. Facetas do perspectivismo ameríndio	133
6. Documentos jesuíticos	137
6.1. Análise se relatos do pe. José de Anchieta	137
6.1.1. Carta aos irmãos da Companhia em Portugal, 1555	141
6.1.2. Carta nº V (15 de março de 1555)	148
6.1.3. Carta nº VII (Trimensal de maio a agosto de 1556)	150
6.1.4. Carta VIII (Fim de dezembro de 1556)	152
6.1.5. Carta XI (1 de junho de 1560)	155
6.2. A potência onomástica em torno de Jesus	164
6.3. A Doutrina Cristã e a Lírica Tupi	177
6.4. Diálogos e sermões catequéticos	192
6.4.1. Os batismos	199

6.5. Perspectivismo e metalinguagem nos documentos jesuíticos	203
6.5.1. Profetismo tupi	205
6.5.1.1. Santidades	206
6.5.1.2. Santidade como perspectivismo	210
6.5.2. Os rebatismos: velhos nomes e novos novos-nomes	213
7. Considerações finais	216
8. Referências bibliográficas	220

INTRODUÇÃO

A pesquisa desenvolvida nesta tese de doutorado é resultado de minhas investigações no campo religioso, as quais datam de muitos anos, e do contato recente – mais ou menos seis anos – entre estudos filosóficos, linguísticos, políticos e culturais com as ciências teológicas. No mestrado, investiguei como as cartas de Paulo de Tarso aos romanos e aos coríntios eram influenciadas pelo legado epistemológico da Filosofia Clássica e pela mística judaica, entretanto rompiam com o primado representacionista de linguagem, aproximando-se de um modelo mais pragmático. No doutorado, o estudo de textos considerados sagrados recebeu um banho lustral da influência dos estudos de Eduardo Viveiros de Castro, em especial suas pesquisas acerca do universo ameríndio e o seu ponto de vista sobre um perspectivismo que emana da cosmologia indígena. E se existe algo que violentamente liga as culturas ocidentais judaico-cristãs às ameríndias é o destaque fulcral que ambas conferem às práticas onomásticas: o nome permeia todas as relações possíveis, ligando o campo da vida à senda do sagrado. A questão onomástica entre jesuítas e indígenas no Brasil do século XVI é nosso tema central nesta tese, todavia o tema não escapa a outras questões que, inevitavelmente, interferem e dialogam com o objeto de nossa pesquisa.

Por ser um tema central em nosso trabalho, considero oportuno trazer, resumidamente, alguns conceitos sobre onomástica: etimologicamente, o termo indica o ato de nomear objetos ou pessoas. Dentro dos estudos da linguagem, a onomástica ocupa um lugar em que os estudos históricos e geográficos, aliados aos filológicos, comparecem fortemente como fontes de intercessão. Estudos como os toponímicos e antroponímicos são parte da onomástica, no entanto, nossa pesquisa buscou ampliar o seu alcance, sondando algumas outras intercessões que não somente com a história, mas também com a filosofia, a antropologia, e com diversas particularidades dos estudos sobre as línguas, especialmente a morfologia e a semântica.

O tema do perspectivismo é tão importante que permeia quase todo o nosso trabalho. Sua reincidência se nota na confecção dos capítulos e seções: o

capítulo segundo mostra o perspectivismo em sua matriz ocidental, cujos baluartes teóricos são Gilles Deleuze e Friedrich Nietzsche. A escolha por esses dois filósofos não exclui, certamente, a importância que outros pensadores tiveram sobre o tema, como, por exemplo, Gottfried Leibniz, que, com o conceito de mônadas, subsidiou a discussão posterior sobre o perspectivismo, em âmbito ocidental. O perspectivismo, à luz do pensamento de Nietzsche, nos fornecerá aporte fundamental para compreendermos o jogo de forças inerente à prática onomástica e a imposição da vontade do mais forte como legitimação de nomes dentro de uma sociedade. Adotamos para a citação das obras de Nietzsche a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das Obras completas do filósofo alemão, quais sejam: GC/FW – A gaia ciência; KSA – Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe; MAI/HHI – Humano, demasiado humano; JGB/BM – Para além de bem e mal; GM/GM – Genealogia da moral; Nachlass/FP – Fragmento póstumo.

A concepção deleuzeana já nos aproxima do campo da ética como uma necessidade; seu perspectivismo desmascara uma sociedade intelectual que se fecha para pequenas possibilidades, restringindo as verdades científicas e, por conseguinte, sociais. O alargamento do pensamento de Deleuze faz com que estendamos essa crítica também às práticas metalinguísticas dos jesuítas portugueses e coloquemos em cheque a ética católico-cristã quando do (des)encontro com os nativos brasis.

Esses questionamentos trarão à tona diversos temas que necessariamente se fizeram imprescindíveis ao debate sobre a relação entre a realidade colonial do Brasil do século XVI, a tradução e o perspectivismo, e que estão abarcados no capítulo terceiro desta tese. A tradução é um desses temas primordiais que foram invocados para que se pudesse contemplar a estratégia jesuítica em seu objetivo de colonização linguística. A visceralmente condenada antropofagia – marca socialmente indispensável de algumas tribos nativas – é uma das chaves para o domínio linguístico: devora-se o nativo, examinando-o, compreendendo-o e reduzindo suas diversidades, unificando-o em uma só língua. O resultado foi a *Arte de Gramática da Língua mais usada na costa do Brasil*, compêndio que significou a morte de inúmeras línguas, nomes, símbolos, em detrimento de uma língua imaginária, chamada Língua-Geral, ou tupi. É aí que o diálogo com os

estudos pós-colonialistas – essenciais no debate acadêmico envolvendo a língua portuguesa e as línguas subjugadas da África portuguesa – aparecem como possibilidade de investigação e parâmetro relevante.

A gramática desta língua chamada tupi nos remeterá aos estudos metalinguísticos desenvolvidos por pesquisadores como Eni Orlandi e Sylvain Auroux – tema do capítulo quarto de nosso trabalho –, em que a noção de gramática e dicionários como retrato das revoluções tecnológicas dos séculos XV e XVI mostrará quão importante foi o advento desse material, em contexto brasileiro, para o domínio (meta)linguístico, porquanto aprisionava a prática onomástica dentro de uma língua que, apesar de considerada nativa, fora criada pelo colonizador. Abordamos, também, algumas peculiaridades brasileiras, tanto no âmbito linguístico, como no cultural, as dificuldades primeiras encontradas pelos jesuítas nas práticas de letramento, e como a chegada de José de Anchieta modifica o quadro das missões catequéticas em solo brasileiro. Os missionários portugueses, salvo melhor juízo, valeram-se de suas revoluções metalinguísticas para se utilizarem das práticas onomásticas a fim de reduzir, cultural e linguisticamente, as sociedades nativas, em sua diversidade incomensurável. Se de um lado o nome alarga a honra, do outro enclausura em um modelo moralmente domável; assim as relações onomásticas entre indígenas e jesuítas constituíam imenso paradoxo.

O capítulo quinto nos traz, especificamente, o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro, que dialoga com praticamente todos os capítulos desta tese, e nos auxilia no estudo deste universo de tão cara compreensão para o ocidente, elencando conceitos que rompem em inteiro com nossas perspectivas logocêntricas e instintivamente dicotômicas. Vêm as noções de multinaturalismo, sujeito relacional, pronomes cosmológicos, que subsidiam a realidade onomástica destes povos e nos mostram o papel constitutivo que um nome possui para essas sociedades, em especial a Tupinambá – para quem o nome é fator essencial de vida, mesmo que antagonicamente ao valor onomástico trazido pelos jesuítas.

O sexto capítulo mostra como essas questões discutidas anteriormente são expostas nas cartas jesuíticas, em especial as do padre José de Anchieta, visto que sua importância no cenário brasileiro no primeiro século de colonização portuguesa é incomparável com a de outros grandes nomes, essencialmente no

que atine à educação e ao ensino de línguas. Pe. Anchieta também foi o autor da *Arte de Gramática*, além de ter escrito uma série de obras (peças de teatros, poesias, autos, catequeses, etc.) na língua chamada tupi, daí suas cartas assumirem o tom que centraliza o interesse de nossa pesquisa: o de revelar a necessária relação entre perspectivismo e atos metalinguísticos quando do encontro entre jesuítas e indígenas, gerando, não somente os frutos sabidos da colonização linguística, mas também uma série de movimentos metalinguisticamente rebeldes – pois que a linguagem estava intimamente atrelada às reações políticas, sociais e culturais.

Na continuação do capítulo, apresenta-se um desses eventos com ar de movimento de insurreição à época do primeiro século de colonialismo. Trata-se de um evento em que a relação proposta por esta tese entre perspectivismo e metalinguagem surge de modo antagônico à perspectiva clássica (em que o sujeito apropriador é sempre o mais forte), ao nos mostrar o jogo onomástico realizado por um dos nativos cristianizados, fundando as estruturas da chamada Santidade de Jaguaripe: uma manifestação indígena com elementos católicos, ou um movimento já nem tão nativo, atrelado a símbolos também não mais tão essencialmente católicos. O (des) encontro entre indígenas e jesuítas revelou uma série de mal-entendidos, os quais seriam impossíveis de serem abarcados nesta pesquisa, no entanto acredita-se que o trabalho aqui desenvolvido possa colaborar positivamente com os estudos da linguagem e do sentido no campo da onomástica e da história das ideias linguísticas.

PERSPECTIVISMOS

Neste segundo capítulo de nossa tese, o tema do perspectivismo norteará as abordagens aqui expostas, desde sua face mais clássica, passando por um diálogo com as teorias de tradução – em especial a tradução de cunho (pós) colonialista – até sua concepção mais recente, qual seja, dentro do universo ameríndio. Em todos os três casos, o desenvolvimento das seções estará sempre em contato com nossa proposta essencial.

Na primeira seção deste capítulo segundo, faremos um mergulho nas principais vertentes do que se chamou perspectivismo, e junto às abordagens tivemos o cuidado de também localizar nosso leitor no contexto histórico em que se deu o movimento perspectivista, tanto sob a alcunha de Nietzsche como no momento em que Deleuze se vale do texto e da ideia nietzschiana para, somadas outras influências, notadamente a de Leibniz, fazer nascer o seu próprio perspectivismo. Antes de entrarmos no universo ameríndio, bem como nas questões de tradução colonial/pós-colonial, é importante afirmar a matriz ocidental deste movimento que trouxe novos horizontes, rumos sem clausura, ao pensamento filosófico moderno, desconstruindo modelos e parâmetros de se pensar filosofia – tais como Deus, a metafísica, a lógica – e radicalizando, como nunca se fez, a completa desnecessidade de conceitos ilusórios como verdade, consciência, limites, quando tomados como essências fixas, atemporais.

Friedrich Nietzsche, apesar de para muitos estudiosos não ter sido o “inventor” do perspectivismo – e ele mesmo não avoca essa pretensão – é a referência mais evidente quando se trata do assunto. Por conta disso, dedicamos uma seção para que fosse, resumidamente, é claro, delineado o modo como o filósofo alemão desenvolveu o conceito mais difundido de perspectivismo, em clara discussão com as teorias filosóficas de seu tempo, problematizando temas como Deus, metafísica, verdade, e até mesmo consciência. Dessa forma, Nietzsche rompe com algumas correntes com que se identificava em fases anteriores de seu pensamento, pondo em cheque algumas “estátuas de mármore” da metafísica ocidental: guiado pelo que ele chama de “fenomenalismo da

consciência”, visa a derrubar a ideia de uma consciência geradora de um “conhecimento”, de uma “ciência”, a qual se lança à busca da “verdade”; da mesma forma se guia por sua ideia de “interpretacionismo”, cujo objetivo é abalar as dicotomias ocidentais hierarquizadas, dando aos seus valores de verdade meros status de interpretações, sem que isso signifique um relativismo, colocando em risco a emergente concepção de perspectivismo – e sobre a distinção entre ambos, abordaremos nesse mesmo capítulo. É por esse caminho que vai a nossa seção dedicada a este grande nome do perspectivismo ocidental.

Outro nome que nos chama a atenção quando se fala de perspectivismo é Gilles Deleuze. Influenciado diretamente pelas ideias de Friedrich Nietzsche, principalmente no que concerne à luta contra o pensamento hegemônico de seu tempo, o filósofo francês também empreende uma batalha contra o ideário filosófico do início do século XX, sendo de especial interesse aqui o seu embate com a filosofia analítica e a busca de um sentido pragmático para o pensamento e, por conseguinte, para a linguagem. Assim, a linguagem subjaz à lógica, que lhe impõe certos limites para captar o seu sentido, e é aí que Deleuze se vale da influência nietzschiana para defender seu ponto de vista – o que se convém chamar de “postura ética” – que, da mesma forma como Nietzsche fez com os fantasmas de sua época (Deus, metafísica, etc.), almeja desconstruir as hipóteses reificadoras do pensamento linguístico, como a lógica e o sentido, em prol de uma abertura sem ressalvas para as possibilidades infinitas que o mundo nos oferece para o desenvolvimento de uma filosofia que valha a pena. Apesar de Deleuze se inspirar em muito do que Nietzsche escreveu, o perspectivismo do filósofo francês vai por um caminho diferente do filósofo alemão, e, por isso, mesmo, achamos por bem dedicarmos uma seção para o ponto de vista deleuziano no que diz respeito ao perspectivismo do ocidente.

A segunda parte deste capítulo segundo colocará em contato todo o conhecimento trazido pela matriz ocidental perspectivista com as teorias de tradução ligadas ao colonialismo, o conceito de metalinguagem trabalhado nas empresas tradutórias do século XVI e o que se entende por tradução, tomando como subsídio teórico os trabalhos pós-colonialistas. Para esta seção, uma característica marcante do trabalho tradutório no século XVI deve ser sobressaltada: a unilateralidade do ponto de vista – o que já deixa subentendida

uma dicotomia contra a qual Nietzsche desferiu letais golpes com seu perspectivismo – que sobressai nas tentativas de tradução da língua do nativo, sua posterior gramatização e dicionarização. No que atine ao trabalho do padre José de Anchieta, essa característica, aqui neste trabalho, soa muito menos como crítica do que uma observação baseada nas próprias fontes jesuíticas. Por mais que pe. Anchieta tivesse o cuidado e o zelo de vivenciar, por décadas, a língua do nativo e sua cultura, a sua posição como colonizador já estava muito bem demarcada, o que também demarca o território da tradução colonizadora frente à língua do nativo, tornando, assim, a metalinguagem que ali estava em jogo um objeto de uma perspectiva unilateral sobre o real.

Por fim, encerrando o segundo capítulo desta tese, uma seção que se propõe a trazer o perspectivismo ameríndio para um diálogo com o perspectivismo ocidental, da mesma forma com os escritos pós-colonialistas sobre a tradução, com foco na tradução missionária. O inovador trabalho do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro é um norte para nossa pesquisa, no tocante à questão central desta tese: desvendar a premente relação entre perspectivismo e atos metalinguísticos, nascente das relações entre indígenas e jesuítas, no trabalho de catequese, no Brasil do século XVI. Nesta seção, a imagem de que nos valeremos para tentar pôr em escritos o universo indígena está comprometida em muito com o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro, mas também lançando mão de teorias acerca do canibalismo, como a de Michel de Montaigne e a de Frank Lestringant, os quais muito nos auxiliaram a trazer os pontos de vistas não somente dos jesuítas em contato com os nativos, mas principalmente o lado do índio, cujo canibalismo, segundo esses pensadores, era muito menos cruel que a antropofagia dos europeus, e por isso mesmo conseguiam, com muito êxito, canibalizar¹ a figura do nativo.

Dentro do universo ameríndio trazido por esta última seção, contemplaremos o objeto principal de nossa tese: a questão onomástica. Desde a cultura do nome dentro da sociedade tupi, seus motivos, suas implicações, suas restrições e sua natureza honorífica, até a tradição onomástica que inaugura, por

¹ Canibalizar em dois possíveis sentidos: o primeiro, realizando canibalismo, devorando o índio em vida, destruindo seus valores e cultura, assim como devastando suas posses; o segundo, canibalizando no sentido de atribuir um canibalismo selvagem à figura do índio, impondo-lhe a esfinge da barbárie, sem que este pudesse se defender de tal alcinha. Canibalismo duplo!

assim dizer, a crença judaico-cristã na superioridade do *homo sapiens* diante das outras espécies, visto que, conforme consta do primeiro livro da Bíblia Sagrada, é do próprio Deus que Adão recebe o poder de dar nome às coisas, e por ter este poder de dar nomes, adquire instantaneamente o poder sobre as coisas. O choque entre as tradições judaico-cristã e a ameríndia no campo da onomástica vai muito além da obsessão dos padres jesuítas em querer batizar os indígenas, pois que dar um nome cristão a um nativo era domesticá-lo, colonizá-lo, impingindo-lhe a identidade de subalterno; muito ao contrário, a cultura ameríndia via no nome não uma domesticação, mas uma quase-apropriação: mais que isso, a obtenção de um nome alheio era o símbolo da transubstanciação por meio da troca de identidades (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1996; RIVIÈRE, 1995; TURNER, 1995). E essas identidades não se hierarquizam, uma não está sobre a outra, mas se implodem formando uma interidentidade: matador e inimigo se acoplam, construindo um necessário devir, um tempo futuro onde a guerra de vingança gerará mais trocas, e assim mais nomes novos, mais honra.

O tema do perspectivismo perpassa todos esses processos de que falamos nessas linhas iniciais, os quais serão melhor expostos nas seções a seguir, não deixando perder de vista que o perspectivismo é o pano de fundo para que possamos enxergar no encontro entre colonizador e colonizado – e isso nas dimensões mais amplas a que os filósofos a seguir nos conduzirem – a emersão de um perspectivismo intimamente ligado aos atos metalinguísticos, e norteador dessas práticas metalinguísticas em jogo.

2.1

A matriz ocidental

É importante ressaltar que, se nesta tese destacamos como exemplos de perspectivismos ocidentais as filosofias de Nietzsche e Deleuze, não afirmamos com isso que tenha sido com esses filósofos, mais precisamente com Friedrich Nietzsche, que o tema do perspectivismo começou a aparecer em obras escritas. Talvez este último seja o que deu ao tema um maior relevo, uma intensidade e radicalidade vívidas, entretanto desde Gottfried Leibniz que podemos contemplar o perspectivismo como uma abordagem filosófica, mais precisamente em sua obra

Monadologia (doravante, M). É aí que Leibniz introduz a noção de mônada – que muito será revisitada na seção 2.1.2 – como “[uma] coisa que não é senão uma substância simples, que entra nos compostos; *simples* quer dizer sem partes” (M, §1, p. 131). Sendo as mônadas os últimos elementos da realidade criada, cabe a elas responderem por toda a riqueza e variedade que se pode observar no mundo, elementos estes que brotam de sua espontaneidade, visto que as mônadas são seres dotados de multiplicidade de produções, consistindo em percepções e mudanças. A citação de um texto de Leibniz nos facilita o entendimento:

Se a percepção, multiplicidade na unidade, é o que garante a identidade da mônada face à pluralidade [...] é porque, com relação às percepções, apesar da identidade do conteúdo representado, a maneira como cada uma o faz é essencialmente diferente das demais. Cada mônada é um espelho vivo, ou dotado de ação interna, representativo do universo, segundo seu ponto de vista (M, §3, p. 154).

De acordo com o seu ponto de vista, cada mônada possui uma ontologia que representaria o universo de uma forma própria, característica, que a distingue de todas as outras mônadas. Destarte, o perspectivismo leibniziano, tomando em consideração os estudos da monadologia, coloca o mundo na representação individual da perspectiva de cada mônada, e sendo ela a substância simples que entra nos compostos, impõe seu ponto de vista às coisas que dela emergem. Entretanto não se trata de uma pura representação do universo através de um ponto de vista, pois que o corpo que é afetado por cada mônada interfere na representação em devir:

Assim, ainda que cada mônada criada represente todo o universo, ela representa com maior distinção o corpo que lhe é particularmente afetado e cuja enteléquia constitui; e como esse corpo expressa todo o universo pela conexão de toda a matéria no pleno, a Alma representa também todo o universo ao representar este corpo que lhe pertence de maneira particular (M, § 61 e 62, p. 142-3).

Assim, a mônada reúne em si – e isso Deleuze saberá dissertar com maior propriedade – uma característica infinitesimal, pois que toda substância criada exprime particularmente o corpo do qual é enteléquia e o universo é pleno de corpos. Desta forma, podemos encaixar nestes moldes o perspectivismo como uma abertura de possibilidades para a filosofia moderna, conforme Nietzsche e Deleuze disseminaram por meio de seus escritos. O embate contra a verdade

metafísica ou a limitação dos sentidos faz dos pensadores aqui escolhidos baluartes no que diz respeito à contraposição radical aos pontos de vistas logocêntricos de suas épocas: a máxima do pensamento perspectivista.

2.1.1

O ponto de vista nietzschiano

A radical contraposição de Nietzsche à verdade encontra no perspectivismo um decisivo passo. Com a obra *A gaia ciência*, o filósofo centraliza o foco nas discussões sobre a verdade e apresenta o perspectivismo como um fenômeno ótico da visão (cf. FW/GC, §374), determinado por suas relações espaciais, embora, primeiramente, também apresente o perspectivismo sob um aspecto mais geral, onde ponto de vista e perspectiva se correlacionam (cf. KSA, 12.315). Em que pese esta última definição mais comum, podem-se observar já na obra citada de Nietzsche as duas características principais do perspectivismo: o fenomenalismo da consciência e o interpretacionismo.

Em sua obra *Immanent and transcendent perspectivism in Nietzsche*, Alexander Nehamas afirma que, segundo o perspectivismo nietzschiano, não se tem nenhum método de investigação que nos permita conhecer o mundo tal como ele é, daí ser o conhecimento humano sempre parcial e perspectivo. Há em Nietzsche uma radicalização da metáfora introduzida na modernidade, primeiramente por Leibniz, segundo o qual o mundo pode ser visto de diferentes modos por cada pessoa, dependendo do ponto de vista de onde ela se encontra. O perspectivismo em Nietzsche é ampliado de tal forma que tudo o que existe são perspectivas, e mesmo a ideia de um mundo em si mesmo constituir algo, para ele, é uma ficção (cf. LIMA, 2010).

Apesar de nos quatro primeiros livros que integram *A gaia ciência* ainda não estar aprofundado o significado do perspectivismo nietzschiano, nos parágrafos 162 e 299 o filósofo nos apresenta importantes contribuições: atendo-me ao §299, destaco a necessidade de nos afastarmos mais das coisas, a fim de torná-las mais belas e atraentes, para que estas sejam encobertas e, assim, vistas em perspectiva, de forma que as coisas só têm valor e significado de acordo com a perspectiva de quem as observa. A partir do início da década de 1880, a ideia de

perspectivismo começa a ganhar corpo, e se aprofunda mais a ainda a visão consoante a qual as coisas só podem ser consideradas a partir da perspectiva de quem as vê, pois o homem, segundo Nietzsche, não possui nenhum órgão para a verdade, assim, todo o conhecimento não escapa à perspectividade com que o homem pode apreender o mundo:

Não é, como se adivinha, a oposição de sujeito e objeto que me importa aqui: deixo essa distinção aos teóricos do conhecimento, que ficarão presos na malha da gramática (a metafísica do povo). E nem é bem a oposição entre “coisa em si” e “fenômeno”: pois estamos longe de “conhecer” o bastante para sequer podermos separar assim. Não temos, justamente, nenhum órgão para o conhecer, para a “verdade” (GC/FW, §354).

Para Nietzsche, o conhecimento é uma forma de dedução e elaboração fundados em ilusões necessárias, possuindo uma potência poético-lógica [*dichterisch-logische Macht*]; necessárias porque o homem precisa viver; ilusões porquanto não dizem respeito ao mundo como ele é, mas a perspectivas. A questão da verdade adentra o perspectivismo, sendo problematizada por ele. Inicialmente a célebre divisão kantiana das três faculdades (sensibilidade, entendimento e razão) é posta em xeque por Nietzsche, de modo que a unidade do conceito e da consciência dão lugar ao fenomenalismo da consciência e ao interpretacionismo, estas características preponderantes do perspectivismo. Vale dizer que essas ideias não constavam na primeira edição de *A gaia ciência*, sendo somente acrescentadas à obra na edição de 1886, na qual o filósofo acrescenta o prefácio e o quinto livro.

O interpretacionismo traz à tona a contraposição radical à verdade, pois que “não há fatos, apenas interpretações” (KSA 12.315, Nachlass/FP 7[60]); já a noção de consciência mostra o motivo pelo qual o pensamento é perspectivo: a consciência não nasce com o homem, mas é o resultado tardio do desenvolvimento orgânico humano, influenciado pelos afetos e estados internos, culminando no estar consciente. Afirmar Nietzsche:

Pensam que nela [na consciência (*Bewusstsein*)] está o núcleo do ser humano [*Kern des Menschen*], o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial! Tomam a consciência por uma firme grandeza dada. Negam seu crescimento, suas intermitências! Veem-na como “unidade do organismo” [*Einheit des Organismus*]! (FW/GC, §11).

O pensamento de Nietzsche sobre consciência retoma, por um lado, o que Leibniz chamou de acidente, em detrimento de ser ela o atributo principal da representação; por outro dispara alguns conceitos que posteriormente Sigmund Freud estudaria para formar sua Psicanálise:

Pois, para dizê-lo mais uma vez: o homem, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe disso; o pensamento que se torna *consciente* é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a parte pior: – pois somente esse pensamento consciente *ocorre em palavras*, isto é, *em signos de comunicação*; com o que se revela a origem da própria consciência (GC/FW §354).

Muito interessante no desenrolar de nosso trabalho é a atenção que deu Nietzsche a uma passagem de Afrikan Spir, em que este aborda, numa perspectiva de transformação do mundo orgânico, de que forma o sujeito cognoscente formula as leis que regem a natureza (cf. MAI/HHI, §18): a lei originária do conhecimento consiste numa necessidade interior do sujeito em ver cada objeto em si e idêntico a si mesmo. A partir daí, Nietzsche concluiu que o princípio da identidade, fundamental para a lógica, deveria ser compreendido, ao que nos parece, em uma perspectiva biológica.

Na sua escala de transformações, o homem teve necessidade de encarar cada coisa, cada objeto como idêntico a si mesmo. O mais importante, para Nietzsche, da tese de Afrikan Spir, são os argumentos em torno da necessidade que o homem herdou de organismos inferiores de agir dessa maneira, isto é, pelo processo de igualação das coisas (LIMA, 2010, p. 96).

Em sua construção do pensamento perspectivista, Nietzsche concentra sua crítica sobre o conhecimento conceitual e a eficácia da ciência: diferente do que se vê em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, tempo, espaço e número não têm mais uma função unificadora, decorrente da atividade de uma consciência: há agora com *A gaia ciência* o corte transversal que empreende a dupla operação da consciência e da linguagem, qual seja, em primeiro lugar, o de simplificar um processo variado de pensamentos, para, em segundo lugar, operar uma identificação do que é diferente:

A invenção das leis do número se deu com base no erro [*Irrtum*], predominante já nos primórdios, segundo a qual existem coisas iguais (mas realmente não há nada de igual) ou pelo menos existem coisas (mas não existe nenhuma “coisa”). A hipótese da pluralidade pressupõe sempre que existe *algo* que ocorre várias vezes:

mas precisamente aí já vigora o erro, aí já simulamos seres, unidades, que não existem (MAI/HHI, §19).

Ao perspectivismo ameríndio – assunto que veremos mais a frente –, no que diz respeito à maneira como os seres se veem e veem o mundo, aqui, Nietzsche contrapõe a existência de uma consciência universal, mas a questão entre a correspondência de pensamentos e objetos passa a ser explicada pela crença em um eu, em um sujeito dotado de consciência. Assim, possui as faculdades de pensar *a priori* e universalmente, e, através da linguagem, que é o instrumento social que comunica as interpretações que o homem dá às suas vivências (interiores e exteriores), inicia o que Nietzsche chama de processo de abreviação das coisas – visto que só pode comunicar aquilo que é comum a outros – e dá origem aos conceitos, os quais são frutos tardios do desenvolvimento da linguagem: “O entendimento ocorre não por causa da universalidade de faculdades, de conceitos e intuições, mas porque as vivências são partilhadas e a linguagem as traduz” (LIMA, 2010, p. 99).

Retomando a ideia de perspectivismo em Nietzsche, o filósofo associa constantemente o conhecimento humano sobre o mundo ao conceito de “erro”, porquanto, além de simplificar, por meio da linguagem, as coisas no mundo, reduzindo-as para comunicá-las, só comunica aquilo que se faz consciente, o que para Nietzsche é o que se mostra mais ralo, mais superficial:

Isto é propriamente o *fenomenalismo* e *perspectivismo* [*Phänomenalismus* und *Perspektivismus*], assim como eu o entendo: a natureza da consciência animal acarreta que o mundo, de que podemos tomar consciência, é apenas um mundo de superfícies e de signos, um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo que se torna consciente justamente com isso se torna raso, ralo, relativamente estúpido, geral, signo, marca de rebanho, que, como todo tornar-consciente, está associada a uma grande e radical corrupção, falsificação, superficialização, generalização (GC/FW §354).

O conhecimento que busca a verdade, portanto é, para Nietzsche, uma forma do fenomenalismo da consciência, uma perspectiva dele. Em crítica a Descartes e a Kant – para quem o conhecimento fundamenta-se num “eu penso” que é uma certeza imediata, ou na fundamentação das faculdades humanas que assegura a verdade nos juízos lógicos, respectivamente – Nietzsche rechaça a categoria de verdade atribuída ao conhecimento:

Em lugar daquela “certeza imediata”, em que, no caso dado, o povo pode acreditar, o filósofo recebe nas suas mãos uma série de questões de metafísica, bem propriamente questões de consciência do intelecto, que são: “De onde tiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar em um eu, e até mesmo de um eu como causa e, afinal, ainda de um eu como causa de pensamentos? Quem, fazendo um apelo a uma espécie de *intuição* [Intuition] do conhecimento, se aventura a responder prontamente a essas perguntas metafísicas, como faz aquele que diz: “Eu penso e sei que pelo menos isso é verdadeiro, efetivo, certo [wahr, wirklich, gewiss]” – esse alguém encontrará hoje, em um filósofo, um sorriso e dois pontos de interrogação. “Prezado senhor”, dar-lhe-á talvez a entender o filósofo, “é inverossímil que o senhor não esteja em erro: mas, também, por que sempre a verdade?” – (JGB/BM §16).

O perspectivismo assume uma função, dentro da postura crítica de Nietzsche à lógica da verdade e ao *cogito* cartesiano, reveladora e desmistificadora, pois ao apresentar a interpretação como elemento definidor do perspectivismo, e sendo o conhecimento fruto do fenomenalismo da consciência – este mesmo conhecimento que se alça à verdade, a fim de alcançá-la e, por meio da linguagem, explicá-la – o filósofo concebe que a existência só tem um caráter perspectivista, afinal toda existência consiste em interpretar. E este ato de interpretar resulta de uma luta entre impulsos internos, os quais vão definindo nossa consciência sobre o mundo.

Até que a palavra conhecimento tenha sentido, o mundo é cognoscível; mas este é interpretável de modos diversos, e não existe nele um sentido, mas inúmeros sentidos. “Perspectivismo”. São os nossos desejos que interpretam o mundo: os nossos instintos com seus prós e contras. Cada instinto é uma espécie de sede de domínio, cada um deles possui a sua perspectiva, que sempre deseja impor como norma a todos os outros instintos (Nachlass/FP 1886-1887, 7[60], KSA 12.315).

Nietzsche afirma que, como dessa luta se podem conceber infinitos arranjos superficiais como ótica-de-perspectivas em favor da vida, o mundo pode ser interpretado infinitamente. Assim, a verdade como correlata ao mundo tal como ele é, aqui, se rechaça, pois que a cada interpretação subjetiva, a consciência idealiza uma verdade, que está longe de ser o que se chama de “verdade” metafísica:

Até onde vai o caráter perspectivista da existência [*perspektivische Charakter des Daseins*], ou mesmo se ela tem outro caráter, se uma existência sem interpretação [*Auslegung*], sem “sentido”, não vem a ser justamente “absurda”, se, por outro lado, toda existência não é essencialmente interpretativa [*auslegendes Dasein*]. (...) penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele pode-se ter perspectivas [*Perspektiven*]. O mundo tornou-se novamente infinito para nós: na medida em

que não podemos rejeitar a possibilidade de que *encerre infinitas interpretações* [*unendliche Interpretationen*] (FW/GC §374).

E sobre o perspectivismo como um fenomenalismo da consciência, recorreremos à brilhante análise de Silveira Lima:

O perspectivismo, como fenomenalismo da consciência, revela que a vida afetiva se constitui de infinitas interpretações, muito além daquelas postuladas pela filosofia dogmática em sua vontade de verdade. Com o perspectivismo, Nietzsche encontra uma resposta própria para o problema da verdade que ele persegue desde suas primeiras obras (...) (LIMA, 2010, p. 110).

Ao dizer que não possuímos um órgão para a verdade, Nietzsche associa toda e qualquer certeza de verdade ao erro [*Irrtum*], tributário de um *princípio de economia*, segundo definição de Kant.

A psicologia em Nietzsche muito nos interessa para os fins ulteriores deste trabalho. O filósofo não toma a psicologia como uma doutrina meramente racional, suprimindo-lhe a distinção corpo e alma, bem como a distinção kantiana entre elementos racionais *a priori* e empíricos *a posteriori*. O alvo de sua psicologia passa a ser o corpo [*Leib*] em detrimento da alma, e seu argumento se fundamenta na crença de que a luta entre impulsos, de onde surge o estar consciente e a fonte das interpretações infinitas das coisas, não é um fenômeno racional, mas corporal: Nietzsche desvenda-nos um naturalismo concebido em termos históricos, pois o desenvolvimento fisiológico promove as transformações dos organismos mais primitivos que, para manter a espécie, atinge níveis de complexidade maiores, expressos nos signos e na linguagem. Não há mais a compreensão lógica ou epistemológica do sujeito, onde a concepção do “eu” explica todas as coisas; Nietzsche trabalha em prol de uma noção fisiopsicológica do corpo (Fisiopsicologia [*Physio-Psychologie*]), onde corpo e alma não se separam numa dicotomia, mas no próprio corpo os impulsos se inscrevem para resultarem nas interpretações, em óticas de perspectiva. O que Nietzsche entende por corpo e alma vai de encontro aos conceitos substancialistas e/ou religiosos: alma são os impulsos e afetos inerentes à nossa estrutura interna, enquanto o corpo é uma estrutura coletiva de muitas almas, ou seja, de muitos afetos em conflito – elementos estes presentes em análises mais específicas da Psicanálise freudiana, denominados consciente e inconsciente.

Existe apenas uma visão perspectiva [*perspektivisches Sehen*], um “conhecer” perspectivo [*perspektivisches “Erkennen”*]; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa [*Sache*], quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade” [*Objektivität*]. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria castrar o intelecto? (GM/GM, III, 12).

E ainda um comentário muito a calhar para nossos interesses neste trabalho de Silveira Lima sobre o ponto de vista nietzschiano acerca do corpo e da alma como inseparáveis, por meio da teoria da vontade de potência, da qual a fisiopsicologia faz parte como morfologia:

(...) a visão nietzschiana visa a demonstrar que o corpo é uma forma de o mundo exprimir-se. O corpo, essa grande razão, traduz na linguagem, de modo parcial e seletivo, o atuar da vontade de potência. Todo corpo, portanto, expressa uma perspectiva do e sobre o mundo (LIMA, 2010, p. 126).

Tanto o pensamento quanto o mundo são apenas a expressão de uma mesma atividade: a da vontade de potência. O “eu”, a consciência, o sujeito, o pensamento, a linguagem, tudo isso é fruto da vontade de potência e resultado das transformações que o homem sofreu como organismo natural: “a vontade de potência, não um ser, não um vir a ser, mas um *pathos*, é o fato mais elementar, do qual seguirá um vir a ser, um agir sobre...” (Fragmento póstumo 14[79] da primavera de 1988). E acrescenta:

Nossos valores são introduzidos nas coisas com a interpretação. Há então um sentido no em-si? O sentido não é por necessidade precisamente sentido relacional e perspectiva? Todo sentido é vontade de potência (todos os sentidos relacionais podem reduzir-se a ela) (FP 2[77]).

O perspectivismo, de certa forma, para a filosofia nietzschiana, assumiu um papel de solucionador das questões combatidas pelo filósofo, desde suas primeiras obras. Se antes o combate à verdade não tinha os subsídios necessários para que se fizesse de maneira radical, com o perspectivismo Nietzsche encontra o instrumento ideal para transpor os obstáculos iniciais e enriquecer sua crítica. Entretanto, outros problemas surgem: o da autorreferência e o do relativismo. O primeiro é decorrente da visão interpretacionista do perspectivismo. Afinal, se “não há fatos, apenas interpretações” (KSA 12.315, Nachlass/FP 7[60]), o pressuposto perspectivista toma de seu próprio veneno, já que, rechaçada a coerência do que se chama “verdade”, o perspectivismo não passa também de uma

perspectiva de Nietzsche, uma interpretação; quanto ao relativismo, tem-se que, se a verdade foi eliminada como uma certeza, o perspectivismo passa a ser a afirmação de que todas as coisas são relativas, dependendo do ponto de vista de cada um. Silveira Lima expõe esse problema:

A autorreferência surge da visão interpretacionista do perspectivismo. Quando Nietzsche sustenta que não podemos conhecer as coisas como elas são em si mesmas, tampouco fundamentar processos internos – sujeito, eu, consciência – que assegurem a verdade, afirmando que em vez de fatos só há interpretações ou perspectivas, esse pressuposto volta-se contra si mesmo, pois tal afirmação também já é interpretação e perspectiva. Quanto ao relativismo, abolida a verdade, não haveria critérios para decidir entre as interpretações (LIMA, 2010, p. 139).

Vale aqui também citar a maneira como Katia Muricy aponta o pensamento nietzschiano para uma direção contrária a qualquer espécie de relativismo, reafirmando a presença do caos como resultado óbvio da pluralidade no mundo: “A pluralidade no mundo, para Nietzsche, desemboca em um caos unitário. Tal caos impossibilita a ideia de dualismo. Um caos cheio de pluralidades e movido pela necessidade. Em Nietzsche os homens são joguetes da necessidade” (MURICY, 2000, p. 56).

Mas para o filósofo a questão não se resolve por uma disputa de verdades ou de certezas. Nietzsche afirma que “posto que também isso seja somente interpretação – e serei bastante zeloso para fazer essa objeção? – ora, tanto melhor [*um so besser!*]” (JGB/BM §22, trad. de RRTF); e sendo o perspectivismo também um fenomenalismo da consciência, o interpretacionismo inerente a ele refuta quaisquer estatutos de verdade. Daí a réplica nietzschiana “*um so besser!*”, haja vista o rechaço do filósofo à questão de possuir uma verdade em seu discurso perspectivista: a autorreferência só é um problema para os dogmáticos, fazendo sentido apenas para quem expressa a vontade de verdade, da lógica, da teoria do conhecimento. Por ser a obra de Nietzsche um turbilhão de forças contra a lógica, a autorreferência acaba por não se configurar um problema real ao perspectivismo, pois se este sofre de inconsistência lógica, isso é menos um problema que uma vitória para Nietzsche, porquanto comprova seu afastamento ideológico daqueles a quem combate.

2.1.1.1

Todos os pontos de vista se equivalem?

Se a questão da autorreferência se configurou um falso problema, para combater a ideia de que o perspectivismo fosse uma espécie, ou mesmo sinônimo, de relativismo, Nietzsche teve que associar o perspectivismo à vontade de potência, da qual falaremos melhor agora. Se para o relativismo todos os pontos de vista se equivalem, sendo formas individuais de se enxergar a mesma verdade, o perspectivismo, associado à vontade de potência, estabelecerá um critério de avaliação que permite uma disposição hierárquica das interpretações, de forma que não somente não se equivalham, mas que seja a interpretação de um inútil para o outro.

Se até então o perspectivismo revelou apenas sua face crítico-destrutiva, por ora, com a questão da hierarquia entre perspectivas, revela seu lado construtivo: existe uma hierarquia que se cria tomando-se os valores, a sociedade, os homens e o que há em seus espíritos (cf. JGB/BM §257), de forma que as diversas interpretações do mundo possam ser hierarquizadas através da vontade de potência:

A vontade de potência afasta o relativismo porque, como afirma Nietzsche, na direção interpretativa imposta pelo conflito dos impulsos não se pode esperar, por exemplo, que a força [*Stärke*] não atue como força e que a fraqueza [*Schwäche*] atue como força (cf. GM/GM, I, 13). Assim, o relativismo não se impõe justamente porque ao igualar todas as interpretações, desconsidera-se o que defende a teoria da vontade de potência: que uma interpretação atende a um tipo de vida, mas pode não servir a outro. Desconsiderar isso na tentativa de equiparar e igualar as vontades é querer inventar, segundo Nietzsche, uma vida que se abstinhasse de toda função orgânica, pois seria tentar impor para a especificidade da vontade de potência uma forma contrária à sua apropriação. Um desejo de dogmático, enfim (LIMA, 2010, p. 146-7).

Conforme o próprio Nietzsche afirma, a vontade de potência é a tendência natural que cada organismo, cada ser – e para os fins desta tese consideramos “ser humano” um ponto de vista, assim entendemos que homens, animais, espíritos, estão incluídos nesta assertiva do filósofo – possui intrinsecamente, e o que faz com que busque se expandir, através da imposição de suas ações, de sua força. A perspectiva é resultado dessas forças inerentes à vontade de potência: “O perspectivismo é uma complexa forma da especificidade [...]. Minha concepção é

que todo corpo específico torna-se senhor do espaço e nele estende sua força (sua vontade de potência)” (*Fragmento póstumo* 14[186] da primavera de 1888).

A observação de Nietzsche quanto ao caráter extremamente perspectivístico da vida, visto sua natural tendência a se associar à vontade potência, traz à reflexão como o perspectivismo no universo ameríndio reflete as relações de predador e presa, humano e não humano: o multinaturalismo impõe, como veremos melhor mais adiante, ao ser uma perspectiva, um ponto de vista, direcionado pela sua vontade de potência, assim “o sangue é a cerveja do jaguar” e não há nenhum absurdo ou catástrofe nisso. Se para Nietzsche a violência, a ofensa são parte da própria vida, resultados de uma força orgânica que se impõe, e a moral é a razão dos fracos, dos ressentidos, no perspectivismo ameríndio essas noções de violência, moral, ofensa, são refratárias do multinaturalismo ali presente, pois “cada espécie se vê encarnando a autêntica humanidade: a onça que lambe o sangue da presa abatida se vê como gente bebendo cauim. Em contrapartida, essa onça nos vê como animais de presa” (cf. VIVEIROS DE CASTRO & SZTUTMAN, 2008, p. 75).

Esta estreita ligação com a vontade de potência desfaz o elo entre relativismo e perspectivismo, e a crítica ao primeiro se embasa na consideração de que o modo de vida em vigor numa sociedade pode não servir noutra. O forte se enxerga e se interpreta de maneira bastante diferente da que os fracos fazem consigo mesmos, pois essa diversidade de ponto de vista não é uma questão relativa, mas perspectiva, visto que

Faz parte da essência do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de potência, que é precisamente vontade de vida. Supondo que isso seja uma inovação como teoria – como realidade é o fato primordial de toda a história (JGB/BM §259).

A questão do sujeito – muito própria ao perspectivismo ameríndio – também é discutida sob o ponto de vista do perspectivismo nietzschiano. Até há algumas relações entre as duas vertentes, no entanto a peculiaridade com que cada uma delas enxerga o “sujeito” lhes dá características muito singulares. Nietzsche costuma não colocar o indivíduo humano como o referente de uma perspectiva, mas ampliará esse espaço onde o sujeito de fato acontece, certamente na pluralidade: a espécie e a sociedade seriam “sujeitos superindividuais” (Nachlass/FP, 6[23], KSA, 12.168) e os conflitos interiores à “consciência”

(Nachlass/FP, 7[60], KSA, 12.315), de onde resultam pontos de vista, seriam os “sujeitos infraindividuais” (Nachlass/FP, 6[23], KSA, 12.168). De uma forma ou de outra, o sujeito do perspectivismo, para Nietzsche, requer sempre uma realidade plural, uma realidade dinâmica e caracterizada pela relação igual entre suas partes, com fins de manutenção e preservação da espécie, expressos pela “vontade de potência”. Pode-se afirmar que o modelo relacional norteia o perspectivismo de Nietzsche, haja vista não haver nenhuma interpretação de mundo que se aproxime ou que seja a própria verdade, a própria moral, o certo. Os valores interpretativos são determinados pela relação que as perspectivas têm com as outras, questões hierárquicas que, como se disse, obedecem a esse impulso natural da “vontade de potência”.

Por outro lado, como veremos, o perspectivismo ameríndio – apesar de também recusar a hipótese de que somente o homem é capaz de um ponto de vista, pois os sujeitos não se restringem ao grupo dos “humanos” (este termo carrega uma semântica que é discutida no perspectivismo ameríndio, enquanto espécie biológica, segundo nossa compreensão corrente) – considera como sujeito aquele que “tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), de forma que isso se estende a homens, animais, espíritos. Assim, para que alguém assuma a posição de sujeito, basta possuir um ponto de vista, de forma que este – o ponto de vista, a perspectiva – cria o sujeito, e não o contrário. A natureza relacional do perspectivismo também está presente no universo ameríndio, pois mesmo a autorreferência no plano da onomástica pessoal é frequentemente evitada. Segundo Viveiros de Castro, os etnônimos são nomes de terceiros, não sendo os nomes pronunciados por seus portadores, ou em sua presença: “nomear é externalizar, separar d(o) sujeito” (*ibidem*). Enfim, os valores inerentes aos homens, e isso inclui o de ter um ponto de vista, também são parte das *formas de vida* dos “não-homens”, entretanto humanos: “‘Humano’ aqui não é, então, o nome substantivo de uma espécie, mas antes o nome de uma relação que os entes têm consigo mesmos” (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2005).

Um ponto do perspectivismo nietzschiano que toca profundamente no ameríndio é como as relações se dão através de um naturalismo: se para Nietzsche o que rege as perspectivas, as interpretações e as falsas verdades que norteiam o

pensamento humano são as forças naturais e as necessidades biológicas (fisiopsicológicas) do homem, impondo seu (de seu grupo, de sua espécie, de sua sociedade) ponto de vista como o verdadeiro – o que não deixa de ser uma violência, uma guerra travada contra a perceptiva do fraco –, Viveiros de Castro explica que na

ontologia naturalista, a interface sociedade/natureza é natural: os humanos são aqui organismos como os outros, corpos objetos em interação “ecológica” com outros corpos e forças, todos regulados pelas leis necessárias da biologia e da física; as “forças produtivas” aplicam as forças naturais (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Se antes já dissemos que o conceito de humano é algo ligado ao ponto de vista, importante ressaltar que cada espécie somente se enxerga a si como humana, vendo todas as outras como não-humanas. Os pressupostos organizacionais do convívio social entre homens, animais e espíritos são os mesmos, todos regidos pelas necessidades da caça, do casamento, da pesca, da guerra, etc. Assim, Viveiros de Castro explica que, em vez de um multiculturalismo (consistente na unidade da natureza e na diversidade dos pontos de vista sobre ela), imperante na ideologia ocidental, o que há no perspectivismo ameríndio é um multinaturalismo:

Mas esta é justamente a questão: a teoria perspectivista ameríndia está de fato afirmando uma multiplicidade de *representações* sobre o mesmo mundo? Basta considerar o que dizem as etnografias para perceber que é o inverso que se passa: todos os seres veem (“representam”) o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles veem. Os animais impõem as mesmas categorias e valores que os humanos sobre o real: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos... Se a lua, as cobras e as onças veem os humanos como tapires e pecaris, é porque, como nós, elas comem tapires e pecaris, comida própria de gente. Só poderia ser assim, pois, sendo gente em seu próprio departamento, os não-humanos veem as coisas *como* “a gente” vê. Mas as coisas *que* eles veem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

A afirmação supracitada de Viveiros de Castro representa um perspectivismo que não se coaduna com o perspectivismo de Nietzsche que atribui à vontade potência de cada sujeito uma interpretação do mundo, visto que “não há fatos, apenas interpretações” (KSA 12.315, Nachlass/FP, 7[60]). A ótica de perspectiva é mutável de acordo com as forças fisiopsicológicas, enquanto no universo ameríndio o ponto de vista é o mesmo, o que muda são os objetos.

Retomemos, então, o perspectivismo nietzschiano, antes de entrarmos nos conceitos trazidos por Gilles Deleuze, e separemos em três partes: a) produzidas num período de maior influencia de Schopenhauer; b) após o rompimento com este e Wagner, a partir da publicação de *Humano, demasiado humano*; *Aurora*; *A gaia ciência*; *Ecce homo*; *Para além do bem e do mal*; *Genealogia da moral*, etc.; c) obras mais maduras onde podemos encontrar as noções de força, vontade de potência e eterno retorno.

A primeira fase do perspectivismo de Nietzsche se compõe, basicamente, da crítica ao pensamento socrático, ou apego ao conceito; uma crítica aos nomes das coisas como representação – crítica ao *Crátilo*; em sua obra *O nascimento da tragédia no espírito da música*, há uma desconfiança quanto ao pensamento socrático de que se possa olhar diretamente na face da verdade, ainda que se admita (nesta fase de influencia schopenhaueriana) que algumas singularidades o possam fazer.

Quanto à metafísica em Nietzsche, inicialmente pode-se dizer que o aspecto consistente no par fenômeno/coisa em si, com raízes na filosofia kantiana, sofreu alterações significantes no pensamento de Schopenhauer e por conseguinte no de Nietzsche. A partir de Schopenhauer, essa “coisa em si” passa a poder ser conhecida por singularidades (como o pensamento do filósofo e/ou as vivências quase místicas dos artistas e santos). Essa possibilidade se dá devido à centralidade do corpo como instrumento filosófico ao conhecimento das coisas: assim o filósofo conhece a coisa em si através das volições de seu corpo (SARAN, 2014, p. 18). Mas se há uma crítica à verdade socrática, o que seria a coisa e si? “A coisa em si é Vontade” (Schopenhauer, 2005, p. 168).

Tal vontade consiste em uma generalização dos impulsos e desejos que sentimos no contato imediato com nosso corpo. Assim, toda a natureza, em essência, não passaria de uma manifestação daquilo que há de mais impulsivo e irracional: tudo, desde as forças inorgânicas até o ser orgânico mais complexo, consiste em uma manifestação de vontade (SARAN, 2014, p. 18).

A representação, em Schopenhauer, adquire um aspecto de efeito da vontade, sendo o modo fundamental como o mundo se manifesta. Dentro dessa relação sujeito/objeto, a objetivação schopenhaueriana seria cada aspecto de vontade do ser (inorgânico ou orgânico) correspondendo a um aspecto de representação. Dessa forma, os seres orgânicos mais complexos têm graus de

objetivação mais amplos, dando ao mundo a aparência de uma harmonia, que nada mais é do que uma ilusão, mascarando as lutas entre o inorgânico e o orgânico – o que naturalmente nos remete a uma ideia posterior de Cs e Ics (cf. FREUD, 1976).

Nietzsche em *O nascimento da tragédia* propõe o par conceitual apolíneo/dionisíaco, onde o primeiro sugere a representação, um mundo como conjunto de objetos cristalizados, e o segundo convoca a ausência desse mundo bem demarcado, identificando-se com a vontade cega e irracional por trás da representação. Em *Sobre verdade e mentira em um sentido extra-moral*, há a crítica da linguagem e do conhecimento como representação de mundo, empobrecendo, através de abstrações criadas para etiquetar as coisas, um mundo empírico, cheio de características singulares. Eis a linguagem como potência para a criação de ilusões e de uma percepção fragmentária, resumindo o universo a fim de que o homem possa dominá-lo com o menor esforço possível.

Cabe aqui uma observação sobre o confronto artista x sábio: ainda na mesma obra citada acima, ao falar sobre as metáforas e a pretensa certeza que o homem possui nas suas definições pela linguagem e pelo conhecimento, entra em cena a figura do homem intuitivo: o artista, que não abre mão das metáforas, mas permanece em um nível em que estas não se cristalizam em conceitos, mantendo-se aberta a transformações e criações. O equilíbrio entre o apolíneo e o dionisíaco é o que busca Nietzsche nessa sua primeira fase perspectivista: sendo assim, a arte vem como um bálsamo, pois permite aos homens um contato que seja com a verdade, diminuindo assim o sofrimento schopenhaueriano de ser mero joguete da natureza, mas por outro lado não revela a verdade de modo direto a ponto de enlouquecer os homens. Em suma, aqui a verdade ainda aparece em Nietzsche como algo palpável. Este primeiro Nietzsche tem como descoberta o simbólico, a metáfora como forma de os homens se aproximarem da sensação de verdade, embora distantes. Mas, por meio do que posteriormente será chamado de fenomenalismo da consciência, estas metaforizações conceituais dão a sensação de ciência e de proximidade, quando não de certeza, da verdade.

Sobre o segundo Nietzsche ou acerca da genealogia do perspectivismo nietzschiano, Rosset (2005) afirma que a intuição de Nietzsche para fazer brotar o perspectivismo resulta de uma intuição genealógica, que desde o início de suas

obras, compartilhava com Schopenhauer. Ainda sem o caráter radical e violento com que Nietzsche desenvolverá seu perspectivismo, Schopenhauer afirma que a “propriedade dos conceitos não consiste em nada senão naquilo que se depositou neles após ter sido solicitado e retirado do conhecimento [...] uma filosofia verdadeira não se deixa entretecer com meros conceitos abstratos” (SCHOPENHAUER, 2010, p. 35).

O que separa, portanto, o primeiro Nietzsche do segundo, quanto ao perspectivismo, é que antes o pensamento conceitual é criticado em prol de metáforas que podem nos aproximar de uma verdade metafísica, o que não ocorre no segundo Nietzsche, visto que busca uma reconciliação com certas manifestações do pensamento conceitual que passa a ser usado para criticar suas manifestações mais abusivas, quais sejam a metafísica e a moral.

Ainda sobre a ideia dos conceitos, Kant, de cujas águas o segundo Nietzsche bebeu, afirma que o entendimento humano não possui capacidade de unificar certos conceitos sob a figura de conceitos máximos e ideais como “mundo”, “natureza”, “Deus”, embora possua a capacidade de unificar objetos singulares sob conceitos rigorosos. Esse problema faz com que o conhecimento nunca atinja as coisas em si, devendo, assim, ser construídas através de metáforas. Kant propõe a metáfora do organismo vivo, partindo da estrutura teleológica particular do corpo humano para se pensar a natureza como uma grande estrutura teleológica. É aí que a filosofia do segundo Nietzsche encontra a influência de Kant, pois estabelece o ponto de discórdia com esta filosofia: apesar de concordar com a peculiaridade do organismo vivo, desavém no que concerne à estrutura teleológica deste organismo. Para Nietzsche, o organismo vivo é o resultado aleatório de uma série de pequenos organismos que possuem seus próprios interesses (cf. SARAN, 2014, p. 29), logo a melhor metáfora para representar a natureza é a luta entre organismos, a batalha entre forças. Destarte, não nos é possível formar rígidos conceitos acerca da natureza, de Deus ou do mundo, pois todo conceito não passaria de metáfora. Podemos dizer de uma maneira bem genérica que aí está a base do seu perspectivismo.

Alguns teóricos, como Antonio Marques (2003) consideram que neste segundo Nietzsche a ruptura com a coisa em si não é radical: alguns postulados kantianos são mantidos nas perspectivas do filósofo nesta sua fase, e o próprio

perspectivismo perderia muito de seu sentido se abrisse mão completamente do que em Kant ocupava o papel da coisa em si:

Neste sentido, Marques defende que aquilo que, no “segundo Nietzsche”, ocupa o lugar da coisa em si deve, pelo menos em um primeiro momento, ser visto como uma espécie de fluxo contínuo que não pode ser abarcado pela linguagem [...] embora ocupe o papel da coisa em si, o fluxo contínuo possui uma grande diferença com relação a ela. Isso porque Nietzsche vê a coisa em si como uma coisa extremada: o fluxo contínuo constitui-se no espaço da riqueza das múltiplas sensações imediatas e fugidias; a coisa em si, por outro lado, é o ápice da abstração, de modo que, longe de ser o que está fora da linguagem, ela é a metáfora das metáforas (o conceito totalmente vazio de significado) (SARAN, 2014, p. 36, cf. MARQUES, 2003).

O automatismo mecanicista seria o que mais se aproximaria deste fluxo contínuo, superando muitas ilusões da linguagem, transformando em quantidades de uma mesma coisa os conceitos que a filosofia e a moral tratavam como oposições.

Sobre o terceiro Nietzsche, de onde emergem as ideias mais radicais, expressas nos conceitos de fenomenalismo da consciência, interpretacionismo e vontade potência, já tratamos no início desta seção. Logo, podemos doravante tratar do perspectivismo sob o ponto de Deleuze.

2.1.2

O ponto de vista deleuziano

Quando falamos em perspectivismo deleuzeano já assumimos de certo a influência que Nietzsche exerceu em Deleuze. Autores como Machado (2009) e Lins (2009) discorrem sobre o alcance do filósofo alemão e de Espinosa no pensamento deleuzeano, mas nesta parte do trabalho falaremos de um terceiro elemento, denominado “empirismo”, como influência ao pensamento de Deleuze. Empirismo aqui une tanto as leituras feitas de diversos autores como Hume, Russel, Bergson, etc., bem como algo muito próprio ao pensamento de Deleuze: a busca de um empirismo transcendental (DELEUZE, 2001).

Uma leitura de Deleuze quanto a algumas afirmações de Leibniz, especialmente sobre o a verdade das proposições analíticas, dá-nos a ver que o filósofo francês, conforme veremos mais a frente, considera que somente através destas proposições se pode atingir algum conhecimento de mundo. Dentre essas

proposições analíticas, encontram-se as proposições recíprocas e as de inclusão, as quais, para Deleuze, abrem a possibilidade de se pensar em um mundo onde cada indivíduo existe como uma espécie de premissa a partir da qual se pode deduzir, rigorosamente, uma quantia infinita de propriedades (cf. Saran, 2014, p. 62). Deleuze considera capital a importância que Leibniz atribui ao indivíduo, dando-lhe a dignidade de conceito (Deleuze, 2012), tanto que buscará uma recuperação do indivíduo em suas primeiras obras, e não cessará de problematizar essa questão em seus escritos mais importantes.

Assim como em Nietzsche, a generalização é condenada, mas de uma forma diferente: Deleuze problematiza essa questão como uma forma de afastamento do que seria a possibilidade real de se conhecer um indivíduo:

Toda limitação lógica do conceito lhe dota de uma extensão superior a 1, infinita por direito, então de uma generalidade tal que nenhum indivíduo pode lhe corresponder *hic et nunc* (regra da relação inversa da compreensão e da extensão). Assim o princípio de diferença, como diferença no conceito, não se opõe, mas ao contrário deixa o mais largo espaço possível para apreensão das semelhanças. Já, do ponto de vista dos enigmas, a questão “qual é a diferença?” pode sempre se transformar em: qual é a semelhança? Mas, sobretudo, nas classificações, a determinação das espécies implica e supõe uma avaliação contínua das semelhanças (DELEUZE, 2005a, p. 21-22).

Aqui percebemos a crítica de Deleuze à lógica tradicional, a qual não consegue associar o conceito ao indivíduo, pelo contrário, através da concepção tradicional de conceito em filosofia, subordina sempre a diferença à subdivisão de uma generalidade, o que torna impossível atingir o indivíduo. A citação acima nos mostra que essa diferença não consegue nada além de apresentar semelhanças entre os indivíduos, e, assim, generalizando-os em predicados mais ou menos semelhantes, prescindindo das reais “diferenças”, ou seja, daquilo que realmente conceitua o indivíduo: “a lógica associada à boa parte da história da metafísica clássica sempre trata o predicado como algo pelo qual, por assim dizer, enquadrados os indivíduos em um espaço conceitual mais amplo ou mais geral” (SARAN, 2014, p. 63).

Uma das propostas de Leibniz é falar conceitualmente do indivíduo apenas elevando ao infinito a compreensão do conceito de indivíduo: só assim poderíamos ter acesso às “diferenças” que nos podem dar a ver as características principais de cada um. Em conexão com os temas trabalhados sobre Leibniz por Deleuze, este desenvolve a noção leibniziana de *mônada*:

Toda mônada, qualquer que seja, inclui necessariamente o mundo inteiro. É por uma razão simples que não funcionaria ao nível dos atributos, justamente. É porque todo acontecimento tem uma razão; se eu escrevo é por tal ou tal razão [...]. Eu não incluo um verbo qualquer sem incluir a série inteira das causas que são, também, verbos (DELEUZE, 2012a, p. 9-10).

A noção de mônada aqui inclui a relação entre sujeito e predicado e o conceito de acontecimento: sendo as mônadas os sujeitos que incluem potencialmente e contemplam uma cadeia infinita de acontecimentos – como fossem átomos espirituais do mundo – a relação entre sujeito e predicado se dá de maneira contingente, visto que os predicados são acontecimentos contingentes, não podendo, assim, ser reduzidos à forma lógica presente na maior parte da história da metafísica. Acerca dos acontecimentos, estes seriam conectados por Deus de modo a formar as séries causais infinitas que definem cada indivíduo. Acontecimentos estes que estão sempre conectados com todos os outros acontecimentos. Enfim, Deleuze leva até as últimas consequências os conceitos leibnizianos para determinar que a relação sujeito-predicado da maneira como é feita não é passível de crença, visto que não capta as peculiaridades dos indivíduos.

Ainda sobre quão importante é a compreensão do que seriam essas mônadas e como elas influenciam o perspectivismo deleuzeano, o próprio Deleuze confirma em seu pensamento a relação entre os corpos e o conjunto de acontecimentos no mundo, como predicados inclusos na mônada:

Aquilo que eu expresso claramente no mundo é o que tem relação com meu corpo. Nós reencontramos a ideia de relação. O predicado claro incluso na mônada, ou o conjunto de predicados claros que definem meu departamento, minha zona, minha secção, é o conjunto dos acontecimentos que passam por meu corpo. É aquilo para o qual eu sou devotado a exprimir particularmente (DELEUZE, 2012b, p. 6).

Muitas questões surgem a serem esclarecidas: a primeira é a de que as mônadas nos fornecem possibilidades de acontecimentos, de predicados, de forma que, sendo elas objetos vivos agindo em nossos corpos, compreendem o mundo inteiro sob um ponto de vista. Saran nos auxilia neste imbróglio afirmando que “o caráter vago que cada mônada possui a respeito do mundo faz com que cada uma delas, ao perceber a totalidade do mundo, ressalte um aspecto específico de tal mundo de modo a fazer com que haja várias perspectivas sobre ele (o mundo)” (SARAN, 2014, p. 68). Deleuze afirma que “nós somos limitados porque nós

somos criaturas: as mônadas são limitadas” (DELEUZE, 2012b, p. 10). Mas se anteriormente dissemos que os predicados das mônadas se desenvolvem ao infinito e agora estamos diante da afirmativa deleuzeana de que as mônadas são limitadas, até que ponto ser limitado interfere em ser infinito?

Duas obras podem nos esclarecer nesses pontos específicos: *A Monadologia ou princípios da filosofia* de Leibniz, e *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*, de Deleuze. Mas o trabalho de Lucas Saran nos resume um pouco dos pontos de vista já abordados:

O mundo é [para Leibniz] formado por séries lógicas infinitas; essas séries são predicados infinitos de sujeitos chamados mônadas; essas foram criadas por um Deus que escolheu o predicado de cada uma e fez com que este (predicado) fosse um modo específico de ver o mundo; todos os modos específicos se conciliam numa harmonia; essa harmonia está relacionada a uma “compossibilidade”; essa se dá entre os predicados das mônadas que, ainda que não percebamos, são acontecimentos passíveis de tradução para uma linguagem que permita quantificação (uma linguagem espaço-temporal); essa possibilidade permite que Leibniz, na leitura de Deleuze, aplique aos acontecimentos propriedades matemáticas e, a partir disso, os veja como parte de uma soma que, em última instância, faz com que todo o mundo (“melhor dos mundos possíveis”) seja um acontecimento único (primitivo) do qual todos os acontecimentos e/ou série de acontecimentos podem ser derivados (SARAN, 2014, p. 75).

Antes de adentrar no que Deleuze convém chamar de “acontecimento”, falemos um pouco do empirismo de Deleuze, uma espécie de filosofia do espaço sem sujeito, filosofia da superfície – conforme se vê em *Logique du sens* (DELEUZE, 2005b). Ao falarmos de superfície, aqui, entendam-se aquelas percepções e relações empíricas mais imediatas, bem como os limites em que a linguagem se relaciona diretamente com aquilo que lhe é exterior. Mas, antes, expliquemos o que é essa filosofia do espaço sem sujeito no empirismo deleuzeano através de uma citação de Wittgenstein:

O sujeito pensante não existe. Se eu escrevesse um livro “O mundo tal como eu o encontrei” então teria que relatar também o meu corpo e dizer quais dos membros se submetem à minha vontade e etc.; isto é um método de isolar o sujeito ou antes de mostrar que num sentido importante o sujeito não existe: só dele é que não se podia falar. O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo. Onde encontrar no mundo um sujeito metafísico? Tu dirás que se passa aqui o mesmo que se passa com o olho e o campo visual. Mas o olho não o vê de fato. E nada no campo visual permite inferir que é visto por um olho (WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.631).

Essa citação de Wittgenstein, potencialmente controversa, num texto que fala sobre as ideias de Deleuze, é somente para reforçar a concepção de que se possa, em filosofia, forjar um espaço em que o empírico possa sobrepujar quase todas as categorias da metafísica clássica, quais sejam o sujeito abstrato, mundo, realidade e o ser metafísico. Com isso, voltamos à noção de acontecimento, já mencionada anteriormente, mas agora necessária para a abertura de um caminho que nos levará ao objetivo desta seção: o perspectivismo deleuzeano.

Entendamos por acontecimento “aquilo que está situado espaço-temporalmente e cujo contrário é sempre logicamente possível” (SARAN, 2014, p. 79). Essa definição, apesar de não ser tão complexa, abre a possibilidade para o que se vê mais precisamente na obra de Deleuze, principalmente em *Logique du sens*, onde acontecimento será, também, o fator contingente que garante a tênue consistência da relação entre a linguagem e aquilo que lhe é externo. Essa definição de acontecimento remonta a nomes da Filosofia Analítica, como Frege, o qual, apesar de invocar ideias como “verdade” e “falsidade”, que não estão presentes na filosofia de Deleuze, trouxe contribuições para o estudo do “sentido”, como algo existente entre a linguagem e aquilo que lhe é externo; esse algo entre a linguagem e o mundo externo faz com que a relação entre ambos se dê por meio de uma apresentação, um ponto de vista, conforme o exemplo a seguir:

Assim, a referência das expressões no nosso exemplo “o ponto de interseção de a e b” e “o ponto de interseção de b e c” seria a mesma, mas não o seu sentido. A referência de “a estrela da manhã” e “a estrela da tarde” seria a mesma, mas não o sentido. (...) O sentido de um nome próprio será apreendido por qualquer um que conheça suficientemente a linguagem ou o conjunto das designações à qual ele pertença (FREGE, 2009, p. 132).

Essa designação parcial por meio de um nome próprio, designando um objeto, é feita, segundo Frege, de acordo com pontos de vistas, como é o caso dos nomes “estrela da tarde” e “estrela da manhã”, intimamente relacionados com os objetos designados pelos antigos, os quais eram completamente diferentes em seu sentido. O importante aqui é a contribuição de Frege com o advento do sentido como essa entidade entre linguagem e o externo a ela, o que de certa forma impactou a concepção deleuzeana sobre o acontecimento.

Outro filósofo que pode ser invocado aqui para a ampliação do significado de acontecimento é Russel, mais precisamente o “paradoxo de Russel”: para a

compreensão mais rápida do que se pretende ao trazermos este filósofo à discussão, sua importância se deve à aproximação com Deleuze no que diz respeito à proliferação indefinida – que já vimos ao falar de monadologia. Russel afirma que a linguagem, ao tentar falar sobre sua própria estrutura, cai em um círculo vicioso. Por exemplo, a sentença “eu estou mentindo” em si mesma não possui um sentido verdadeiro ou falso, haja vista que, se for verdadeira, é falsa; sendo falsa, é verdadeira. Em sua teoria dos tipos, Russel propõe uma espécie de hierarquia para o problema acima, tipos de proposições que falariam de outras, em condições inferiores, sempre havendo uma que explicasse a outra, proliferando-se indefinidamente. Assim, a própria noção deleuzeana de acontecimento pode ser aprimorada: se em Russel, essa proliferação indefinida de proposições mostra que não há como se falar da linguagem senão por intermédio dela própria, em Deleuze todo acontecimento empírico é já um acontecimento linguístico que se dá na superfície dessas hierarquias proposicionais. Quando se apreende o acontecimento, este já está sob o julgo de outra proposição, que, em si, remete a uma outra, e assim indefinidamente.

O acontecimento, como algo de cunho também linguístico, e que não pode falar da linguagem se valendo do lhe é exterior, induz-nos a problematizar um ponto do pensamento deleuzeano. É certo que Deleuze não se conforma em falar do acontecimento como algo limitado, mesmo à linguagem. Sobre isso, explicam-nos Lucas Saran:

(...) não basta que lancemos hipóteses para traçar os limites do dizível (ou do pensável), uma vez que [...] o pensamento, em Deleuze, só é pensamento quando forçado até o limite: embora não possa atingir a essência daquilo que está fora da linguagem, o pensamento deve insistir, e, em um certo sentido, Deleuze insiste, considerando todos os âmbitos de sua filosofia, em “ver o invisível”, “imaginar o inimaginável” e, para aquilo que nos interessa [...] “dizer o indizível” (“sobre aquilo que não se pode falar, deve-se tagarelar”) (SARAN, 2014, p. 96).

Não estaria Deleuze retornando a uma espécie de pensamento metafísico com essas pretensões? Todo o pensamento deleuzeano sobre linguagem estaria interditado, então? Quanto a esse tópico, Saran retoma a explicação:

A metafísica deleuzeana acaba propondo uma concepção da essência dos fatos do mundo como uma doutrina que visa a isolar uma espécie de sensação pura e primordial; trata-se, através da noção de *intensidade*, de buscar uma espécie de conjuntos de vivências empíricas puras e primárias que seriam anteriores a quaisquer construções linguísticas (*ibidem*, p. 98).

Primeiramente, cabe-nos falar de uma distinção importante no pensamento de Deleuze, a fim de avançarmos com essa teoria deleuzeana das sensações: trata-se da distinção entre intensivo e extensivo, sendo o primeiro a quantidade total em que o todo é apreendido instantaneamente, e as partes sendo somente apreendidas a partir deste todo; e o segundo estabelece a lógica contrária: é a quantidade cuja apreensão das partes resulta na apreensão do todo. Para entender melhor a noção de intensivo, basta pensar em sensações relativas a cores, temperatura, sons; apesar de cada uma dessas sensações poder ser mensurada objetivamente, cientificamente, as experiências interiores que cada um possui já dá uma ideia exata de cada elemento: não se descobre que uma cor é azul conhecendo o comprimento de onda a que tal cor corresponde, nem é necessário que se saiba a temperatura exata para perceber se está mais baixa ou mais alta, tampouco é preciso ter conhecimentos sobre ondas sonoras para se ter uma experiência particular com um som (uma música, por exemplo). Dessa forma que a representação do todo precede à representação das partes, pois é através dessa vaga noção que se tem do todo, dessas sensações imediatas das coisas, que se pode decompô-las, a fim de conhecer suas partes. Quanto à ideia de extensivo, basta dizer que ela tem como base a soma, a reunião das partes formando uma totalidade.

Trouxemos essas noções de quantidades intensivas e extensivas, pois Deleuze, em sua metafísica, defende a tese de que as sensações puras que são externas à linguagem são oriundas do intensivo. E essas quantidades intensivas seriam a origem das extensivas, gerando, a partir delas, a própria linguagem. O filósofo Alfred Whitehead é trazido a esta tese para melhor compreendermos esse pensamento deleuzeano. Aliás, quem o traz é o próprio Deleuze, ao afirmar em *Différence et répétition* que *Processo e realidade*, de Whitehead, é uma das obras mais importantes publicadas até então. Isso porque ela traz uma concepção central para o pensamento de Deleuze. Mas antes, vamos a uma citação da obra de Whitehead:

Por exemplo, uma medida em jardas é aplicada sucessivamente para se dimensionar duas distâncias entre dois pares de pontos no piso de uma sala. Faz parte da essência do processo de dimensionamento a condição de que a medida em jardas se mantenha inalterada ao ser transferida de uma posição para outra. [...] O que vem a ser isso, senão um julgamento de congruência aplicado à série de posições sucessivas da medida em jardas? Sabemos que ela não se altera porque julgamos que seja coerente consigo própria em diferentes posições. [...] Assim julgamentos imediatos de congruência são pressupostos no dimensionamento, sendo este meramente um processo para estender o reconhecimento da congruência a casos em que tais julgamentos imediatos não são possíveis. Portanto, não podemos definir a congruência via dimensionamento (WHITEHEAD, 2009, p. 144-145).

A filosofia de Deleuze, ao fazer surgir os conceitos de intensivo e extensivo, bebe das águas deste pensamento de Whitehead, principalmente no que concerne à impossibilidade de basear nossos “julgamentos de congruência” em meras unidades de medidas, pois essas também pressupõem esses mesmos julgamentos de congruência. Assim, essas unidades de medidas – que remetem às quantidades extensivas – dificilmente podem se construir sem a pressuposição de padrões intensivos, e esses padrões são encontrados na natureza (por exemplo, para garantir o padrão de uma jarda, é necessário pressupor que tal padrão se mantenha idêntico ao se medir outros objetos). Este padrão de medida (jardas, metros, centímetros, etc.) é, segundo Deleuze, encontrado na natureza, ou seja, nas quantidades intensivas.

E é a partir desse processo de construção do extensivo a partir do intensivo que se pode construir também a linguagem, bem como os acontecimentos. Eis a metafísica de Deleuze relacionada com o nascimento da linguagem.

Sem dúvidas as duas obras de Deleuze em que podemos captar a tentativa de um perspectivismo são *Différence et répétition* (2005 a) e *Logique du sens* (2005 b), principalmente para os limites que traçamos entre intensivo e extensivo, visto que Deleuze, na posterior citação, reforçará a ideia de quantidades intensivas como gênese das extensivas, relacionando, assim, a própria (in)capacidade da linguagem em representar o mundo externo:

Um ponto singular se prolonga analiticamente sobre uma série de ordinários, até a vizinhança de uma outra singularidade, e etc.: um mundo é assim constituído, sob a condição de que as séries sejam convergentes (um “outro” mundo começaria na vizinhança dos pontos em que as séries obtidas divergem). Um mundo envolve então um sistema infinito de singularidades selecionadas por convergência. Mas, neste mundo, são constituídos indivíduos que selecionam e envolvem um número infinito de singularidades do sistema, que as combinam com aquelas que o seu

próprio corpo encarna, que as estendem sobre suas próprias linhas ordinárias [...]. Leibniz tinha razão ao dizer que a mônada individual exprime um mundo seguindo as relações dos outros corpos com o seu e exprime essas relações seguindo as relações das partes do seu corpo entre si. Um indivíduo está então sempre em um mundo como círculo de convergência e um mundo não pode ser pensado senão em torno de indivíduos que lhe ocupam e o preenchem (DELEUZE, 2005b, p. 133).

Por mais que Leibniz compareça constantemente às noções deleuzeanas vistas aqui neste capítulo, não estamos inclinados a uma ideia de mundo e de linguagem tal como Leibniz a concebe: Deleuze procura traduzir o conceito leibniziano de mundo para a terminologia de uma filosofia da linguagem muito aproximada às ideias de Russel, por exemplo, no que diz respeito às proliferações indefinidas.

Com essa citação pretendemos, finalmente, aproximar o que vimos sobre o perspectivismo em Nietzsche com o que inicialmente tratamos ser o perspectivismo em Deleuze. Para desenvolver melhor esses paralelos, comecemos pela ideia de mundo vista no pensamento deleuzeano: a metafísica de Deleuze, sobre a qual falamos anteriormente, não é análoga à metafísica clássica acerca da concepção de mundo, pois que aqui em Deleuze não há um Deus transcendente que cria os mundos, e estes mundos não são, *a priori*, metafísica. Para o filósofo das multiplicidades, os sujeitos (ou os futuros “eu”) tendem, conforme tomam consciência de si, a tomar consciência de uma concepção de mundo que, independente de ser verdadeira ou falsa, se impõe a estes sujeitos, de forma que cada um (cada mônada, no sentido leibniziano) possui seu mundo ideal, o seu “melhor dos mundos”. Claramente podemos relacionar essa concepção de consciência como gênese do mundo com os conceitos abordados na seção anterior, onde estudamos o conceito de fenomenalismo da consciência, através do qual se criam mundos, metafísica, conhecimento, ciência, verdades e mentiras.

Mas problematizemos esses sujeitos deleuzeanos, esses futuros “eu”, muito relacionados com o “monadismo” leibniziano: se antes nos referimos à filosofia do espaço sem sujeito ao falarmos sobre os acontecimentos em Deleuze, como agora se assume uma espécie de campo transcendental (intensivo) onde cada “eu” possui um ponto de vista, constituindo um mundo? Conforme vimos, ao falar sobre a metafísica deleuzeana, crê-se em um “eu puro”, aquele das sensações

intensivas puras e primitivas, que não deixa de ser uma espécie de sujeito metafísico, entretanto criado pela própria consciência. Afirma Deleuze que

O campo transcendental real é feito desta topologia de superfície, destas singularidades nômades, impessoais e pré-individuais. Como o indivíduo aí deriva para fora do campo, constitui a primeira etapa da gênese. O indivíduo não é separável de um mundo. [...] Se efetuar é também ser exprimido. Leibniz sustenta uma tese célebre: cada mônada individual exprime o mundo (DELEUZE, 2005b, p. 133-134).

É claro que este transcendental não é o mesmo da filosofia kantiana, mais tradicional. Quando Deleuze se refere a um campo transcendental não remete a um local metafísico, onde existe a condição de possibilidade de uma cognoscibilidade; o transcendental em Deleuze deve fornecer a gênese de algo. Esse campo é o da vivência dos acontecimentos em sua esfera intensiva, o qual vai de encontro às teorias da filosofia analítica, que almejam limitar a linguagem e o pensamento ao falarem deles próprios, e busca vivenciar o fora da linguagem (daí a importância de se compreender na metafísica deleuzeana a noção de quantidade intensiva).

É pela quantidade intensiva que Deleuze tentará se referir ao externo à linguagem, evitando cair nas malhas das abstrações e do senso comum, pois para ele, apesar de tal empresa parecer impossível, é necessário tentá-lo, porquanto em filosofia só há criação do novo e afirmação da vida quando há um esforço para dizer o indizível, segundo o filósofo:

A partir daí podemos, até certo ponto, perdoar a linguagem torcida e confusa que perpassa os difíceis livros do filósofo da diferença: tal linguagem é, em muitos casos, a tentativa, por vezes frutífera e por vezes não [...], de se construir uma “anti-linguagem” que dê conta daquilo que não se pode falar [“acerca daquilo que não se pode falar, deve-se tagarelar”] (SARAN, 2014, p. 117).

O ideário do espaço sem sujeito de Deleuze, somado à afirmação de que o sujeito “não é separável de um mundo” incute-nos a visão de que o sujeito deleuzeano não possui uma estabilidade metafísica, portanto, muito ligado à noção de mônada, e parece nos fornecer uma alegre hipótese de diálogo com o perspectivismo ameríndio e a noção de sujeito lá exposta. A afirmação de Deleuze, retomando Leibniz, de que “cada mônada individual exprime o mundo”, leva-nos a uma provável analogia com a ideia de sujeito no universo ameríndio: “[é sujeito] o que tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista”

(VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Se em Deleuze sujeito e mundo são indissociáveis, no universo ameríndio tanto *humano* – consoante as discussões na seção anterior – como *mundo* são capazes de produzir mundos, até porque, ao contrário de um multiculturalismo – onde há um mundo metafísico e cada sujeito enxerga-o de uma forma, contribuindo para sua unidade – persiste o multinaturalismo no perspectivismo ameríndio:

Enquanto estas [cosmologias multiculturalistas modernas] se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados –, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A “cultura” ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a “natureza” ou o objeto a forma do particular (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

É claro que a concepção de sujeito e de ponto de vista é inteiramente diferente em ambos os conceitos aqui mencionados: apesar de Deleuze pôr em cheque a estabilidade de um sujeito – confrontando a concepção metafísica clássica – o sujeito deleuzeano, embora não se dissocie do mundo, não confere ao mundo a posição de sujeito. O multinaturalismo, mencionado acima, atribui ao mundo sujeitidades que o pensamento ocidental, ainda, inviabiliza. Logo, aproximar demais as ideias de Deleuze com o perspectivismo ameríndio pode custar caro à nossa tese. Todavia, como o faz Viveiros de Castro em muitas de suas obras ao falar sobre perspectivismo, vale-nos experimentar as duas perspectivas e identificar aproximações epistemológicas. E já que citamos Nietzsche, acho importante tentarmos enxergar no perspectivismo deleuzeano algo diferente do que observamos no perspectivismo nietzschiano: o filósofo alemão, categoricamente, afirma que tudo o que existe são perspectivas, e mesmo a ideia de um mundo em si próprio constituir algo já seria uma ficção. Deleuze considera que a representação feita pelo sujeito dos mundos que ele apreende não são meras perspectivas diferentes sobre um único mundo – tampouco Nietzsche pensa que haja uma ideia de mundo ideal a ser apreendida –, mas para Deleuze há esse lugar externo fora da linguagem que, se não pode ser conhecido e comunicado, precisa por isso mesmo ser buscado, tanto pela linguagem como pelo conhecimento.

Entretanto, existem convergências importantes no pensamento de ambos, principalmente no que atine ao sujeito cognoscente: se em Nietzsche a consciência e o conhecimento não passam de meros fenomenismos, fundamentados no erro e na mentira – “[...] tudo que se torna consciente justamente com isso se torna raso, ralo, relativamente estúpido, geral, signo, marca de rebanho, que, como todo tornar-consciente, está associada a uma grande e radical corrupção, falsificação, superficialização, generalização” (GC/FW §354) –, em Deleuze o sujeito cognoscente é fruto do senso comum, ou seja, das falsas generalizações, decorrente das limitações a que foi sujeita a linguagem, as quais produzem o que Deleuze chama de “linguagem do não-sentido” (fundadas em nomes como “coisa”, “tudo”, “isto”, etc.). Essa linguagem do não-sentido, embora signifique nada, faz com que se imagine que a linguagem possua unidade, e que esta unidade possa ser comunicada. Assim, é possível a identificação daquele sujeito cartesiano, dono de todo o conhecimento, o qual, objetivamente, contempla à distância a unidade de todas as coisas possíveis.

Ainda sobre a ideia de campo transcendental, para que não se corra o risco de atribuir a Deleuze uma crítica de metafísico clássico disfarçado, esclarece-se que:

O transcendental é a tentativa de se pensar as origens (gênese) intensivas de alguma coisa; por trás de um mundo [...] há uma multiplicidade de intensidades de modo que o filósofo transcendental é aquele com coragem de tentar, driblando os riscos da linguagem, encontrar as intensidades por trás de um mundo (SARAN, 2014, p. 117).

Ora, a intenção de Deleuze é contemplada pelo pensamento do próprio Nietzsche, em uma de suas explanações sobre o seu perspectivismo. Vale lembrar sua assertiva de que “o mundo é cognoscível; mas este é interpretável de modos diversos, e não existe nele um sentido, mas inúmeros sentidos. ‘Perspectivismo’. São os nossos desejos que interpretam o mundo: os nossos instintos com seus prós e contras” (Nachlass/FP 1886-1887, 7[60, KSA 12.315). Esses instintos de que falava Nietzsche se assemelham às quantidades intensivas deleuzeanas, pois que em busca das diversas perspectivas que se pode ter do mundo – que não é “o mundo em si”, mas que não é uma mera interpretação, como entende o filósofo alemão.

É possível dizer que muito da obra de Deleuze, mesmo quando não fala especificamente de Nietzsche, possui uma inspiração muito constante de seu perspectivismo. Mas não significa dizer que o perspectivismo deleuzeano é simplesmente uma leitura simplória das ideias nietzschianas, fosse assim não seria necessária uma seção para análise dos pontos de vista do filósofo das multiplicidades. Da mesma forma que, ao desenvolver seu perspectivismo, Nietzsche se valeu de leituras sobre outros autores, o perspectivismo deleuzeano é claramente ligado mais à Nietzsche do que aos textos que escreveu sobre o próprio. Um exemplo disso é que, em *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze constrói tópicos que se alinham mais a uma espécie de metafísica do que propriamente ao que o perspectivismo nietzschiano tem de mais agudo. Deleuze, nesse momento, acaba aproximando o pensamento do Nietzsche – que rompe com Schopenhauer e Wagner – à sua metafísica das intensidades, acrescentando-lhe uma espécie de otimismo que não comparece no pensamento nietzschiano.

Primordial para compreendermos o perspectivismo que se desenvolve em Deleuze são as suas leituras de temas como “força”, “vontade de potência” e “eterno retorno”, os quais comparecem apenas no Nietzsche posterior à ruptura com Schopenhauer. Primeiramente, Deleuze se vale da ideia nietzschiana de “força” – a qual sugere uma imposição de acontecimentos sobre outros por influência de uma vontade de poder – para validar sua metafísica da sensibilidade, expressa por meio das “quantidades intensivas” (DELEUZE, 2005b). Estas estariam na origem dos acontecimentos entendidos como relações lógicas ou de cunho espaço-temporal, de modo que, conforme já vimos, o *intensivo* gerasse o *extensivo*. Assim Deleuze traça um paralelo entre a “força” nietzschiana e as quantidades intensivas, ambas necessárias para dar sentido a qualquer tipo de categoria de conhecimento, moral, política, etc.:

Isso ocorre porque a leitura de Deleuze pretende tratar as forças nietzschianas como sendo, para além de meros atos impulsivos de vontade, quantidades intensivas de vontade às quais todas as outras quantidades intensivas (ligadas aos mais diversos tipos de percepção sensorial) poderiam ser reduzidas, de modo que, em última instância, a vontade seria a categoria transcendental (em um sentido deleuzeano) fundamental que estaria por trás das percepções e sentimentos mais elementares de todos os âmbitos do pensamento (SARAN, 2014, p. 126-7).

Sobre a vontade de potência, já analisada na seção em que falamos sobre o perspectivismo em Nietzsche, Deleuze, em *Nietzsche et philosophie*, afirma que

O estudo das manifestações da vontade deve ser feito com o maior cuidado, porque o dinamismo das forças depende totalmente dele. Mas o que significa: a vontade de poder se manifesta? A relação das forças em cada caso é determinada pelo tanto que uma força é afetada por outras inferiores ou superiores. Segue-se que a vontade de poder se manifesta por um poder de ser afetado. Este poder não é uma possibilidade abstrata: ele é necessariamente preenchido e efetuado a cada instante pelas outras forças com as quais está em relação (DELEUZE, 2007, p. 70).

A interpretação que o teórico das multiplicidades faz da ideia nietzschiana de vontade de potência vai ao encontro do que delineamos ao falar desses aspectos no perspectivismo de Nietzsche: se o filósofo alemão dá um caráter imperativo a essas vontades, no intuito de demonstrar que, através da força, impõem-se sobre as mais fracas, colocando-as não somente em um patamar hierárquico inferior como também em função da vontade superior, Deleuze da mesma forma enxerga o poder de ser afetado como o poder que uma vontade tem de sobrepôr as outras vontades, fazendo com que elas existam em sua função. Sendo assim, a vida se constituiria da luta dessas intensidades volitivas que tentam se apropriar umas das outras. Outra afirmação de Deleuze sobre a relação entre força e vontade de poder nos será útil para entendermos alguns pontos em que o filósofo francês desvia um pouco do que Nietzsche tratou quando do seu perspectivismo:

Um dos textos mais importantes que Nietzsche escreveu para explicar o que ele entendia por vontade de poder é o seguinte: “Este conceito *vitioso* da força, graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o universo, tem necessidade de um *complemento*; é preciso lhe atribuir um querer interno que eu chamarei de vontade de poder”. [...] Aí está aquilo que é a vontade de poder: o elemento genealógico da força, ao mesmo tempo diferencial e genético. A vontade de poder é o elemento do qual decorrem simultaneamente a diferença de quantidades das forças postas em relação e a qualidade que, nesta relação, pertence a cada força. A vontade de poder revela aqui sua natureza: ela é o princípio para a síntese das forças (DELEUZE, 2007, p. 56).

Quando falamos em um desvio de Deleuze a uma ideia inicial de Nietzsche sobre os conceitos de força e vontade de poder, esse desvio começa quando o filósofo francês traz uma afirmativa do próprio Nietzsche, a qual, dirigindo-se à ciência de seu tempo, faz uma crítica ao intento de se buscar sempre a natureza pura, as ações puras, o puro conhecimento, separando-os das forças que se insurgem a todo instante. O que Deleuze parece fazer é exatamente separar os conceitos de “força” e “vontade de poder”, o que já se constitui um risco de se cair

na malha fina da metafísica schopenhaueriana. Saran expõe o problema de forma sintética:

As forças, enquanto um tipo de quantidade, são, na leitura de Deleuze, caracterizadas, coerentemente, como quantidades de vontade, e, com isso, podemos pressupor a vontade de poder como aquilo do qual as forças são quantidades intensivas; por outro lado, há vezes em que a própria possibilidade de uma definição coerente da “força” se perde e nos deparamos com uma estranha e quase contraditória definição de “vontade de poder” que funciona como uma espécie de *Deus ex machina* externo às forças (SARAN, 2014, p. 132).

A interpretação que a leitura deleuzeana exerce sobre o perspectivismo nietzschiano – por mais que em alguns momentos vá na contramão do que se convencionou chamar “a interpretação de Nietzsche”, e por mais que o filósofo francês enxergue uma espécie de otimismo nas ideias de “força” e “vontade de poder” – é na verdade o seu próprio perspectivismo que se vai delineando através dessas interpretações de textos/ideias de Nietzsche. O perspectivismo deleuzeano está muito ligado a uma atitude ética do pensamento diante do mundo como movimento – sobre esse movimento, podemos remontar a uma reinterpretação que Deleuze faz do “eterno retorno” de Nietzsche: por meio da subcategorização das “forças” nietzschianas em ativas e reativas, e da “vontade de poder” em afirmativa e negativa (onde ativa seria, a grosso modo, a força que busca se impor sobre as outras; a reativa a que, até luta contra as outras forças, mas seu esforço é para se adaptar como força inferior; afirmativa é a vontade de poder que se vale das forças ativas para se colocar no topo da hierarquia; negativa a que, recorrendo à força reativa, reconhecendo-se ínfima, adapta-se ao esquema de poder, fugindo ao caráter sofrível e combativo da vida), o eterno retorno seria a confirmação de um devir sempre otimista, visto que, se a realidade em suas manifestações sensoriais mais elementares, não passa de uma soma de quantidades de vontades de luta quantidades de “vontades de poder”, essa realidade irá manifestar, naturalmente, uma lei do fluxo, a qual confirma a “afirmação”, ou seja, essa lei terá de tornar vitoriosas aquelas “forças” que Deleuze denomina como ativas e ligadas à vontade de poder afirmativa, que exaltam a luta primordial, símbolo do fluxo da realidade/natureza. Esse fluxo tem por consequência um movimento que dá privilégio às forças mais intensas, suprimindo as menos intensas, e a ideia de um Deus metafísico vai de encontro a essa luta amor al, que, na verdade, impõe a moral do mais forte.

O perspectivismo deleuzeano consiste em uma postura diante de certas possibilidades que a filosofia do século XX infligira à época, principalmente aquelas ligadas a categorias clássicas do pensamento, vinculadas à representação. A postura de Deleuze de certa forma ecoa a postura de Nietzsche no que diz respeito à premente necessidade de se lidar com a eliminação definitiva de Deus enquanto categoria forte e influente no pensamento filosófico. No entanto, o papel que Deus e a metafísica tiveram na posição perspectivista de Nietzsche é assumido pela filosofia da linguagem no início do século XX e a crítica de Deleuze a essa espécie de “moral da representação” imanente deste ideário filosófico constrói as colunas perspectivistas de seu pensamento. Assim, se formos estabelecer similaridades entre as posturas de Nietzsche e Deleuze, a primeira delas seria quanto a possibilidades maiores de se fazer filosofia sem essas entidades supervalorizadas – para o alemão, Deus e metafísica, para o francês, a lógica, o limite ao sentido e à linguagem filosófica (DELEUZE, 2005a, 2005b, 2007). O Deleuze perspectivista abre o pensamento filosófico a novas possibilidades, conduzindo seu leitor a pensar que, ainda que se tenham descoberto certas possibilidades de delimitação do pensamento, não há um imperativo que impeça o pensamento filosófico de transgredir tais delimitações e envolvê-lo em novas experiências.

A metafísica das intensidades é um exemplo dessa transgressão aos limites da linguagem filosófica do século XX. Deleuze, por meio de um empirismo radical, trabalha numa experiência que a filosofia da linguagem, à época, tenta vedar: o de fornecer uma descrição daquilo que é totalmente externo à linguagem, ou seja, as intensidades:

Essa metafísica, inclusive, permite que Deleuze crie um método: trata-se de uma teoria que permite refletir sobre a origem de qualquer mundo (concepção de mundo, sistema filosófico, sistema religioso, etc.) procurando as intensidades corpóreas que originaram este mundo; [...] Trata-se aí de um sistema que, para além de um espaço empírico conquistado pelos filósofos contemporâneos, descobre um mundo de percepções puras que lutam entre si (forças nietzschianas) e se organizam em um mundo através de uma linguagem de transição perpassada por uma matemática, sobretudo, infinitesimal (SARAN, 2014, p. 154).

O perspectivismo deleuzeano vem como uma resposta ética à moral lógica que tentaram empreender os filósofos da linguagem de sua época – estes, em reação aos paradoxos entrelaçados com a reflexão sobre a linguagem, procuraram

obstruí-los, limitando a própria linguagem. Ao estabelecer a reabertura de possibilidades de mundos e conhecimentos diversos por meio da transgressão a essa moral lógica, Deleuze desenvolve seu perspectivismo de modo a rechaçar os limites fixos para o sentido, daí termos dito que seu perspectivismo é postura ética, porque não se pauta na negação das propostas da filosofia da linguagem de seu tempo, mas na abertura para a possibilidade de negação de tais propostas.

Para encaminhar o encerramento deste capítulo, perguntamos como, a partir da inspiração de Nietzsche, podemos encontrar no pensamento de Deleuze a existência de um perspectivismo? Ora, diante de todo o exposto, agora podemos afirmar que a inspiração do filósofo alemão, no que atine ao perspectivismo, emergiu em Deleuze sob a forma corajosa diante das tentativas de restrição da filosofia contemporânea, fazendo com que surgisse de seu pensamento essa espécie de metafísica das intensidades, a qual responde às limitações arbitrárias impostas ao pensamento pela filosofia analítica.

Acerca de uma possibilidade de se cair num relativismo ao falarmos sobre perspectivismo, vimos que o pensamento de Deleuze afasta qualquer tentativa de comparação entre um e outro, tampouco rechaça a possibilidade de se fazer ciência ou de procurar a verdade: o que o perspectivismo deleuzeano propõe é que essa verdade possa, talvez, não ser conhecida, ou, se estivermos em via de conhecê-la, ela não venha ser revelada pelo caminho mais cômodo, mais agradável, mais evidente. Este caminho perspectivista que percorre Deleuze possui suas assimetrias com pensamento do segundo Nietzsche, o que, mesmo sob as influências do filósofo alemão, não subtrai do perspectivismo deleuzeano sua marca característica.

PERSPECTIVISMO, TRADUÇÃO E METALINGUAGEM

O que anteriormente vimos acerca do perspectivismo diz respeito a sua matriz ocidental, e, por mais que façamos um retorno a algumas noções, sejam de Nietzsche ou de Deleuze, o foco aqui é o perspectivismo ameríndio, segundo as concepções do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. As fontes críticas do capítulo anterior nos ajudarão a enxergar a proposta dos jesuítas em seu trabalho de colonização cultural, mas é o perspectivismo ameríndio que nos colocará defronte à possibilidade de darmos a ver essa relação tão necessária com os atos metalinguísticos, emergentes da relação multissetorial entre nativo e colonizador. A emergência de uma metalinguagem nascida desse (des)encontro culminará com a elaboração da *Arte de Gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, pelo padre José de Anchieta, o qual, por meio de um minucioso trabalho de campo, através de análises lexicais, morfológicas, sintáticas e fonológicas, organiza um dicionário com as palavras mais usadas em tupi² para, posteriormente, gramatizar o sistema linguístico da língua nativa. Veremos adiante que uma série de fatos curiosos para nossa análise nos campos de tradução e de metalinguagem serão despertados pela empresa no campo linguístico-religioso dos padres jesuítas, em cujo ideário a convivência com os “antropófagos por excelência” operou indelévels transformações, por vezes involuntárias. Enfim, tudo isso faz parte do arriscado jogo entre presa-predador, inimigo-algoz, europeu-nativo, porquanto neste peculiar universo indígena até mesmo os “mui bem definidos” conceitos ocidentais sofrem um abalo irreparável em sua estrutura mais profunda.

Conforme o título do capítulo anuncia, a relação entre os estudos da tradução e os temas do perspectivismo e das práticas metalinguísticas será bastante explorada ao longo da tese, onde contemplaremos diferentes acepções de

² É mister esclarecer que não se pretende aqui diminuir ou deteriorar o que foram/são as línguas indígenas. O que denominamos tupi, para os fins desta pesquisa, é a língua que, segundo fontes jesuíticas, predominava na costa brasileira, a língua de uso mais extenso nas áreas da colônia habitadas pelos missionários. É comum denominar essa língua de tupi, pois que mesmo os tupinólogos o fazem, embora haja muitos que também considerem que o tupi designa o tronco linguístico tupi, bem como a língua que era especificamente falada na região de São Vicente. Para os fins de nossa pesquisa, adotaremos o termo “tupi” como abreviação de “tupinambá”, que também designava a língua mais falada desde o Rio de Janeiro até as costas do Maranhão (cf. BORGES, 2001, p. 199).

tradução: a tradução intralingual, dentro da qual os atos onomásticos e os processos metalinguísticos se confundem com a prática tradutória; a tradução interlingual, em que trazemos os prismas de tradução pós-colonialista, tradução cultural e tradução antropofágica; a tradução como processo xamânico, convocando rituais estranhos ao conceito de “tradução” ocidental, como passagem entre mundos e a tradução do *outro*; e ainda, a tradução como projeção no outro, como fazem os índios em busca de um devir-branco, de um devir-deus. Não somente ao longo deste capítulo, mas no decorrer de toda a pesquisa, essas acepções sobre a tradução serão importantes para percebermos que, não obstante essa subdivisão realizada por nós seja de grande valia para percebermos os diversos contextos em que a prática tradutória se insere, o próprio conceito de tradução não passa incólume a questionamentos e abalos conceituais – chamar de tradução o rito xamânico e os atos metalinguísticos dos nativos já é um ponto de vista ocidental.

Inicialmente, abrindo as discussões que este capítulo propõe, acho importante justificar o porquê de ser a via antropofágica do perspectivismo ameríndio – e não, por exemplo, a dos manifestos de Oswald de Andrade, ou a da teoria de Haroldo de Campos em tradução, ou mesmo a do discurso pós-colonialista, que tem muito se valido dos trabalhos deste último para incrementar no contexto brasileiro um olhar político-linguístico, ensejando um projeto pós-colonialista na literatura brasileira – o caminho adotado para nossa pesquisa sobre a questão onomástica insurgente do processo catequético jesuítico entre os nativos brasis, no século XVI. Daí serem relevantes algumas poucas linhas sobre como a metáfora antropofágica tem sido tratada por alguns desses teóricos.

3.1

Diálogos possíveis com o Pós-Colonialismo

Nos estudos pós-colonialistas de tradução, o termo “antropofagia” assumiu um papel lugar-comum quando se refere à tradução no Brasil, em especial com Haroldo de Campos. Em muitos casos, o transporte do termo “canibalismo” para uma teoria geral da tradução acaba por diferir em muito do que se vê nos textos do próprio Haroldo de Campos. Isso vai ao encontro do que Edward Said (1983)

afirma quanto a esse procedimento de transplantação de uma teoria nascida em um local x, sob um contexto y, a outro lugar, sob outro contexto. Segundo Said, esse deslocamento envolve “processos de representação e institucionalização diferentes daqueles do ponto de origem” (SAID, 1983, p. 226).

O contexto histórico e político onde se desenvolve o pós-colonialismo requer, em detrimento da universalidade, a identidade plural e a alteridade como fontes de afirmação cultural. Isso porque o movimento pós-colonialista nasce justamente da independência das colônias africanas e asiáticas frente aos países europeus, iniciando, assim, um processo de reconstrução identitária, o que propulsiona a teoria pós-colonialista.

Entretanto, o movimento pós-colonial sugere, por meio de alguns autores mais universalistas, ser entendido muito além de algo que busca trazer para uma região central o que está às margens da cultura, conforme Douglas Robinson ilustra em uma análise das diferentes perspectivas em que se insere o pós-colonialismo:

- (1) O estudo das antigas colônias da Europa desde a independência; como as colônias suplantaram, responderam, acomodaram-se ou resistiram ao legado cultural do colonialismo durante a independência. ‘Pós-colonial’, nesse caso, refere-se a culturas depois do fim do colonialismo. O período histórico cobre, grosso modo, a segunda metade do século XX.
- (2) O estudo das antigas colônias da Europa desde a colonização; como as colônias suplantaram, responderam, acomodaram-se ou resistiram ao legado cultural do colonialismo desde sua implantação. ‘Pós-colonial’, nesse caso, refere-se ao início da colonização. O período histórico cobre, grosso modo, a era moderna, começando no século XVI.
- (3) O estudo de todas as culturas/sociedades/países/nações em sua relação de poder com outras culturas/etc; como as culturas conquistadoras submeteram as conquistadas à sua vontade; como as culturas conquistadas suplantaram, responderam, acomodaram-se ou resistiram a tal coerção. ‘Pós-colonial’, nesse caso, refere-se à nossa perspectiva de final do século XX sobre as relações de poder cultural. O período histórico coberto é toda a história da humanidade (ROBINSON, 1997, p. 13).

Se quisermos realizar essa transferência do movimento pós-colonialista para o estudo tradutório no Brasil colonial, certamente que a definição última de Robinson nos é a mais adequada, embora não seja imune a questionamentos, visto ser um tanto generalizadora, consoante palavras de Leyla Perrone-Moisés:

O colonialismo, liquidado historicamente como prática geopolítica, tem sido com frequência transformado nos estudos “pós-coloniais” num rótulo extensivo a práticas interculturais de diferentes tipos e épocas, referentes a um indistinto “colonizador” e a um “ex-colonizado” igualmente genérico (PERRONE-MOISÉS, 2007, p. 10).

Cabe-nos decidir se essa “generalização”, concernente à última definição de Robinson, é-nos válida para adentrarmos no contexto de tradução e metalinguagem no Brasil do século XVI, e assumirmos o risco de uma “antropofagia” proveniente de uma teoria que, *a priori*, não se aplica à tradução do Brasil colonial, mas que, no entanto, dar-nos-ia subsídio teórico interessante para o desenrolar de nosso capítulo.

A multidisciplinariedade inerente à nossa pesquisa faz com que lancemos mão de aspectos históricos para justificar a adesão ou não a uma teoria pós-colonialista para a feição desta seção. É notório que a colonização, bem como a própria descolonização, no Brasil ocorreu de forma deveras diferente de como se deslindou na América Hispânica: não somente a língua, mas os métodos de exploração se diferenciavam, seja na mão-de-obra (no Brasil, os indígenas não foram utilizados como mão-de-obra escrava por muito tempo, seja por serem, em comparação com a América Hispânica, pouco numerosos, seja devido ao extermínio de grande parte dos nativos na região litorânea), seja na atividade exploratória – os portugueses privilegiaram a agricultura, ao passo que os espanhóis, a atividade mineradora. Muito em conta do primeiro aspecto (a não utilização da força de trabalho indígena) os portugueses tiveram que se valer da mão-de-obra escrava, oriunda do tráfico negreiro. Além disso, o processo de descolonização brasileiro diferiu em muito do das Américas espanholas: enquanto neste rompeu-se com a monarquia para que fosse inaugurado o modelo republicano de governo, o desenrolar da independência do Brasil frente aos colonizadores portugueses teve como herói um herdeiro do trono português. Dessa forma, vê-se que no contexto colonial brasileiro a dicotomia colonizador/colonizado não é de forma alguma imune a problematizações, pois que a miscigenada figura do colonizado (negros, índios, estrangeiros, brasileiros filhos de portugueses, mestiços) se mistura à imagem do colonizador, sendo a linha que separa esses dois polos dicotômicos muito tênue para que se possa, invariavelmente, utilizar como vertente teórica para este capítulo uma – por assim dizer – teoria pós-colonialista. Roberto Schwarz afirma que:

Sem prejuízo de os brasileiros termos traços índios, ou negros (ou italianos, ou judeus), já não somos os índios e africanos da primeira época, de modo que há também ingenuidade e mitificação em considerar o colonizador como outro, com que nós, povos colonizados, não temos parte (SCHWARZ, 1993, p. 14).

Obviamente que não queremos aqui afirmar que em toda a América Hispânica houve uma colonização linear, a ponto de serem os países que hoje a compõem uniformes em suas culturas e heranças – nem é objetivo desta tese entrar nesse mérito. O cerne da questão é até que ponto uma teoria pós-colonialista se encaixaria nos contextos brasileiros, e mantenhamos em mente a possibilidade trazida por Douglas Robinson.

Segundo palavras de Ania Loomba, “o termo pós-colonialismo tornou-se tão heterogêneo e difuso que é impossível descrever satisfatoriamente o que envolveria seu estudo” (LOOMBA, 2005, p. 02); na mesma rota de pensamento, confirmando a posição controversa do termo “pós-colonialismo”, quando estudado em contextos variados, Adriana Pagano afirma que “a condição pós-colonial da América Latina é objeto de controvérsia, especialmente quando se aplica ao seu estudo uma matriz utilizada para analisar realidades tão diversas, como, por exemplo, a da Índia, da África do Sul ou da Argélia” (PAGANO, 2000, p. 158). Assim, para os objetivos desta seção, a qual analisará aspectos referentes a tradução e metalinguagem, tendo como pano de fundo o perspectivismo, penso que não se pode desprezar a investigação dos teóricos pós-colonialistas, com a ressalva de que também não é razoável que se aceitem seus postulados sem a devida postura crítica.

3.2

Sobre a tradução

Desde a chegada da primeira nau portuguesa às terras brasileiras que a necessidade de se comunicar, através de uma língua que fosse de entendimento comum entre nativos e estrangeiros, pairava sobre o ideário do colonizador lusitano, e muito disso fora posto em carta, conforme a de Pero Vaz de Caminha a Sua Majestade D. Manuel I, então rei de Portugal. Foi a primeira manifestação

ressaltando o quão importante seria o trabalho de tradução no contexto colonial, mesmo que tacitamente:

Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências. E portanto se os degredados que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, se farão cristãos e hão de crer na nossa santa fé (BRASIL, [s.d.], p. 12).

Não é preciso ser muito sagaz para entender que, ao olhar do colonizador português, a tradução, ou como afirma Pero Vaz de Caminha, o entendimento da língua nativa pelos degredados portugueses que lá ficariam, estava subjugada e condicionada ao objetivo mor da colonização pela língua e pela religião. Destarte, no contexto colonial brasileiro, especialmente no século XVI, linguagem, tradução e religião andaram inseparáveis, todas servindo a um interesse unilateral. Em nenhum momento da presente carta – e, talvez, em momento algum – há qualquer vontade em traduzir a língua do outro para compreender a sua cultura e, assim, resguardá-la: o que se vê é aquilo que o perspectivismo nietzschiano condenou mais claramente, ou seja, uma cultura julgada superior, por um julgador em posição de superioridade, determinando uma só verdade e fazendo com que o mais fraco, simplesmente, a incorpore, acreditando resignadamente nessa verdade. Mas, conforme já nos mostraram os estudos da tradução e como veremos mais adiante, a tradução não é simples serva, pelo contrário, liberta e desfaz amarras, legando, por si mesma, heranças indeléveis à humanidade, e é o que ocorre no choque catequético entre os índios tupi e os jesuítas portugueses, mais propriamente no caso da onomástica. Um cenário surpreendente entre perspectivismo e atos metalinguísticos há de se revelar no decorrer de nossa pesquisa, e, para isso, vale, nas condições anteriormente estabelecidas, entrarmos um pouco nos estudos de tradução no contexto pós-colonial.

3.2.1

A tradução no Brasil

A tradução assume papéis antagônicos nos contextos colonial e pós-colonial, visto ser um instrumento da (re)afirmação de um poder. Claramente que

na era colonial, a tradução foi importante meio de dominação, reforçando a hierarquia entre colonizador e colonizado, e, segundo Else Vieira, pode acentuar

o movimento histórico unidirecional dos países hegemônicos para as nações periféricas, ou ela pode acentuar a carga atávica de séculos de solidão engendrada pelos diversos tipos de monopólio impostos à América Latina colonial, ou ela pode silenciar ainda mais a voz abafada da cultura local (VIEIRA, 1992, p. 15).

Não somente no Brasil, como em praticamente todo o Novo Mundo, a tradução serviu como instrumento de catequese e conversão das populações indígenas. Em terras brasis, foi no ano de 1549 que se iniciou a tradução escrita, com a vinda da Companhia de Jesus, destaque ao padre José de Anchieta, de quem muito se falará nesta tese. Diferentemente das missões ocorridas em lugares como Goa, por exemplo, onde já havia uma língua nativa escrita e estruturada, no Brasil houve a necessidade de se estruturar a língua dos índios em gramática, motivo pelo qual pe. Anchieta e outros religiosos iniciaram um trabalho de coleta léxica, aliado à compreensão da estrutura sintática usada pelos índios na oralidade, o que resultou na *Arte de Gramática da língua mais usada na Costa do Brasil*. Lia Wyler lembra que:

Durante os séculos XVI e XVII a tradução escrita foi a atividade-meio dos missionários que se ocuparam da evangelização dos índios e do ensino dos brancos nos colégios jesuítas. O registro do léxico e da sintaxe das línguas indígenas mais faladas permitiu-lhes num primeiro momento organizar dicionários e gramáticas e, num segundo, utilizá-los para se comunicar e traduzir compêndios de religião e moral, orações, sermões, hinos e peças teatrais (WYLER, 2003, p. 62).

E de fato o pe. José de Anchieta começava um trabalho de literatura jesuítica em língua tupi, tais como o “Auto de São Lourenço”, “Na Aldeia de Guaraparim”³, entre outros catecismos, sermões, dicionários e poesias. Importante destacar que pe. Anchieta não se valia somente do léxico tupi, mas também de sua sintaxe para elaborar sua literatura em língua nativa. Tudo com o objetivo, conforme bem destaca Bosi, “de transpor para a fala do índio a mensagem católica, o que demandava um esforço de penetrar no imaginário do outro” (BOSI, 1992, p. 65), daí a busca incessante por equivalentes entre entidades, conceitos e valores judaico-cristãos e indígenas, criando assim “uma terceira esfera simbólica,

³ NAVARRO, E.A. Método moderno de tupi antigo: a língua do Brasil nos primeiros séculos. 3ª edição. São Paulo: Global, 2005.

uma espécie de mitologia paralela que só a situação colonial tornara possível” (*ibidem*).

Se todo domínio colonial se principia pelo domínio linguístico, na maioria das vezes legando a língua do nativo ao esquecimento e impondo a do colonizador como língua dominante, no Brasil o procedimento não se deu exatamente desta forma: havia um interesse óbvio em compreender a língua do nativo para, então, poder colonizá-lo não apenas política e economicamente, mas cultural e religiosamente, daí o trabalho acurado de Anchieta na esfera tradutória e morfossintática não ter simplesmente substituído a língua nativa pelo português, mas feito ambas conviverem, uma se apropriando da outra, em seus valores e estruturas mais íntimos, levando ao surgimento, conforme citação de Alfredo Bosi mais acima, dessa terceira esfera simbólica, um terceiro elemento meio tupi, meio português, mas sem ser nenhum dos dois: a ideia de um “mesmoutro”, desenvolvida por Jacques Derrida (DERRIDA, 1998, p. 24), talvez expresse melhor o fruto dessa relação canibal envolvendo as culturas e línguas tupi e portuguesa. Célia Luiza Prado afirma que

no Brasil, a língua franca indígena ensinada pelos jesuítas por toda colônia, normatizada e batizada de *nheengatu* por Anchieta, se tornaria língua corrente, tanto dos indígenas aculturados quanto dos colonos, ao lado do português, mesmo após sua proibição e expulsão dos jesuítas pelo Marquês de Pombal, em 1759. A chegada da corte portuguesa fomentou o uso da língua da metrópole, a qual se estabelece efetivamente em 1823, com a primeira Assembleia Constituinte Brasileira, fazendo desaparecer gradualmente o *nheengatu* (PRADO, 2009, p. 69).

Entretanto, se no contexto colonial a tradução é subserviente do poder de dominação, na senda pós-colonial ela auxilia na busca da identidade cultural, liberta dos grilhões da cultura colonizadora, servindo como instrumento de resistência e oposição a ela, “propiciando a superação das barreiras interculturais e intraculturais na relação assimétrica de poder” (PRADO, 2009, p. 51). Douglas Robinson (1997) afirma que a tradução está inserida nos estudos pós-coloniais como um canal de descolonização, e isso se vê com a inserção dos Estudos da Tradução como disciplina acadêmica, onde, sabemos, os modelos mais positivistas deram lugar a teorias que problematizam conceitos como “fidelidade ao original”, “adequação”, “hierarquia”, e até mesmo o conceito de “original”. No entanto, ainda sim essas teorias envolvidas com os contextos pós-coloniais mais

variados não se valem da sua identidade linguística para a reafirmação de sua cultura, porquanto ainda necessitam da língua do colonizador para adquirir aceitabilidade nos meios acadêmicos. Bom ou ruim, Rajagopalan (2007) nos abre a mente para a compreensão de que, se o uso da língua do senhor imperial revela a marca inapagável da experiência colonial, faz também lembrar ao mundo que a metrópole imperial não está mais no controle.

Para nós, o importante é entender como essas ideias de tradução no contexto pós-colonial podem revelar algo novo, ou surpreendente, para a nossa pesquisa, que alia neste capítulo perspectivismo, tradução e metalinguagem. Entrar na teoria do pós-colonialismo, no que diz respeito ao contexto brasileiro, nos traz algumas respostas: segundo Rajagopalan, “a língua desempenha um papel significativo não só pela resistência por parte do colonizado sob regime de opressão, mas também na maneira como o sujeito pós-colonial se percebe” (RAJAGOPALAN, 2007, p. 179), e se levarmos essa afirmativa adiante, o sujeito brasileiro pós-colonial se afasta por demais dessa concepção de língua como fator de auto percepção, tanto pelo fato de a literatura verdadeiramente tupi se restringir a mitos e lendas – o que não reflete a ideia do “sujeito brasileiro”, composto pela mistura de tantos povos –, quanto porque o legado da literatura escrita daquela época fora todo feito pelas mãos dos jesuítas, reinterpretando e ressignificando a cultura nativa. Por isso, “não é por meio das línguas indígenas que o Brasil será inserido no discurso pós-colonial, mas pela metáfora da antropofagia como definição do processo tradutório” (PRADO, 2009, p. 69), tanto que alguns teóricos da tradução inserem Haroldo de Campos no movimento pós-colonialista, muito por conta da associação, à sua teoria, do tema da antropofagia: Else Vieira, em seu trabalho *A postmodern translational aesthetics in Brazil*, escreve que “os tradutores brasileiros [os irmãos Campos e Silviano Santiago] revolucionaram a práxis tradutória usando o canibalismo tanto como uma metáfora como uma filosofia de tradução” (VIEIRA, 1994, p. 67); Maria Tymoczko coloca Haroldo de Campos como um teórico da tradução pós-colonialista, ao afirmar que

a apropriação da tradução com propósitos ideológicos e políticos não é original desses críticos e teóricos da tradução [Niranjana, Cheyfitz, Spivak, Bhabha, Clifford]. Vemos esse impulso mais cedo entre nossos próprios contemporâneos no trabalho de tradutores de facto, incluindo tradutores brasileiros com suas teorias de canibalismo a serviço do desenvolvimento e extensão culturais autônomos (TYMOCZKO, 2000, p. 25).

Outro que segue o mesmo caminho é Edwin Gentzler:

Teóricos da tradução brasileiros se apropriaram dessa prática Tupi para formular uma teoria de tradução como forma de “antropofagia” ou “canibalização” [...]. Os poetas e tradutores brasileiros Haroldo e Augusto de Campos, tradutores dos *Cantos* de Pound, de *Finnegans Wake*, de Joyce, assim como obras de e.e. cummings, Stéphane Mallarmé e Vladimir Mayakóvski, usam Derrida para desenvolver uma abordagem não-eurocêntrica e pós-moderna da tradução (GENTZLER, 2001, p. 196).

Apesar de em seu trabalho Maria Tymoczko relacionar aspectos da teoria pós-colonialista ao trabalho tradutório de Haroldo de Campos que, de fato, são plausíveis, como a visibilidade do tradutor, manipulação radical do texto fonte, questionamentos da dicotomia livre/literal em tradução e do conceito de originalidade, não nos parece, ao analisar a obra de Haroldo de Campos em tradução, que ele possua qualquer espécie de engajamento com uma política de resistência cultural a uma opressão da cultura colonizadora, ou que sua obra tenha uma dimensão política em favor de um sujeito pós-colonial. Muito por conta disso, nos currículos dos Estudos da Tradução, existam outros representantes, mais engajados num quadro de mudança política e linguística. Em verdade, a anterior comparação com a ideia haroldiana de uma tradução canibal e com os princípios pós-estruturalistas trazidos por Derrida, tais como a *différance* e o duplo gesto derridiano, parecem dar o tom do que realmente se ocupava a tradução de Haroldo e Augusto de Campos: tanto o nacional como o universal convivendo na cultura brasileira de maneira conciliatória, ambas valorizadas. Pelo que, Esteves afirma:

A estranheza que essa associação pode causar tem uma causa simples: historicamente os irmãos Campos não têm sido associados a lutas políticas, sejam elas de classe ou pela quebra do jugo de um país em relação a seu dominador. Eles lideram um movimento de vanguarda, mas não parecem ter lutado contra nenhum poder hegemônico (ESTEVES, 2009, p. 2).

Importante ressaltar que, não obstante a opinião de Esteves quanto ao envolvimento dos irmãos Campos em “lutas políticas”, eles se voltaram para uma prática tradutória que, certamente, teve um impacto importantíssimo, qual seja, o da tradução tomada não tanto como parte da resistência à dominação, mas da “multiplicação dos possíveis”, de que fala Eduardo Viveiros de Castro, em viés marcadamente deleuzeano. No entanto, por mais que problematizemos a

expressão “movimento”, na citação acima, e problematizar a inclusão dos tradutores brasileiros supramencionados no contexto de tradução pós-colonial – o que, repito, não é o objetivo desta tese – preferiremos ressaltar conceitos centrais do pós-colonialismo que se inserirão tanto na prática brasileira de tradução dos irmãos Campos, como na tradução colonial que estudaremos adiante, quais sejam estes conceitos: redefinição da terminologia fidelidade e equivalência; a visibilidade do tradutor; ênfase na ideia de tradução como reescritura criativa.

Ao examinarmos o profundo laço que se estabelece entre perspectivismo e atos metalinguísticos, especialmente no que toca à reinterpretação indígena dos símbolos jesuítos – já reinterpretados –, é importante ressaltar esta afirmativa de Célia Prado: “a tradução passa a desempenhar papel de oposição e resistência ao domínio cultural colonial, de formação de identidade, de subversão da hierarquia cultural e linguística, evidenciando o hibridismo cultural” (PRADO, 2009, p. 75).

Em muitos trabalhos de estudiosos desta área, como Else Vieira e Célia Prado, ver-se-á a crítica ao uso abusivo da metáfora do canibalismo, que por conta disso estaria já desgastada e imersa em uma esfera clichê, perdendo seu objeto, visto que o efeito da metáfora é, contrariamente, trazer uma novidade, causando, assim, impacto semântico. Não sendo, absolutamente, a intenção desta pesquisa cair em um lugar-comum, em se tratando desse assunto, traremos a seguir nosso posicionamento quanto à metáfora da antropofagia na tradução e em nosso trabalho.

Muito se tem utilizado o termo “antropofagia” ou “canibalismo” como a prática de resistir vorazmente ao domínio cultural de um sujeito colonizador – temática que foi tomada pelos estudos pós-colonialistas de empréstimo –, ou de deglutir o alheio, assimilando-o sem se perder, e, ainda mais, realizando uma “transvaloração”, como nas palavras de Haroldo de Campos sobre a antropofagia:

Ela não envolve uma submissão (uma catequese), mas uma transculturação; melhor ainda, uma “transvaloração”: uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzsche), capaz tanto de apropriação como de expropriação, desierarquização, desconstrução (CAMPOS, 2004, p. 235).

Haroldo de Campos, ao se referir ao *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade, vai na contramão das linhas pós-colonialistas, que enxergam tanto no manifesto como na metáfora do canibalismo uma proposta de ruptura com uma cultura colonizadora, europeia. Entretanto, para o tradutor brasileiro, a obra

oswaldiana apresenta uma proposta em que destruir e construir se alternam, fazendo habitar dentro da mesma tensão o regional e o universal, na inflexão do ser regional e o ser contemporâneo (cf. CAMPOS, 2004, p. 37). A vanguarda nacionalista-cosmopolita por meio da antropofagia pode ser expressa muito pela frase irreverente de Oswald de Andrade em seu manifesto: “Tupy or not Tupy, that is the question”, onde os versos de Shakespeare são devorados para fazer surgir um novo e surpreendente texto, fruto dessa união canibal entre “original” e “tradução”. Apesar de os discursos pós-coloniais se terem valido do legado de Oswald para enfatizar as velhas dicotomias colonizador/colonizado, superior/inferior, civilizado/selvagem, mesmo outras vozes que não se alinham a esses discursos tem colaborado para a ideia reducionista da metáfora da antropofagia como mero ato de devorar o inimigo para absorver suas qualidades. Definições deveras simplistas que somente um estudo profícuo sobre a questão da linguagem, da tradução e da metalinguagem no encontro entre jesuítas e ameríndios, nos séculos XVI e XVII, prioritariamente, pode desfazer. O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, estudioso do universo indígena e precursor do perspectivismo ameríndio, já esclarece que

Devorar um “semelhante” – por suposto é um semelhante, mesmo que inimigo, ou não se trataria de um canibalismo ritual, humano, pleno de precauções e ritos míticos – é exatamente impedir que ele possa devolver uma imagem, constituir uma identidade. É, de certa forma, destruir a representação, quebrando o espelho da função imaginária. Devorar o inimigo não é, tampouco, “identificar-se” a ele – é projetar-se na alteridade, passar para o outro lado, tornar-se, não o inimigo, mas Inimigo (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 646).

Vale lembrar que, se nos pautarmos por medidores interpretativos ocidentais, podemos entender da afirmativa de Viveiros de Castro sobre os ameríndios que, simplesmente, o sonho dos nativos era se tornarem europeus. Talvez aqui seja adequado falarmos em “transvaloração” (conforme Haroldo de Campos), ou em apropriação daquilo que não nos é próprio, sem que deixemos de ser quem somos (consoante Oswald de Andrade), ou mesmo em inverter o polo hierárquico das dicotomias, fazendo, após, que ambas se implodam uma na outra (segundo Derrida), de modo que não percamos de vista os dois focos tradutórios em questão na tese: a) a prática tradutória jesuítica, mais precisamente a do pe. José de Anchieta, com relação aos símbolos nativos; b) a “(re)tradução” desses símbolos pelos próprios ameríndios tupi. Sobre esta última prática, destaco o texto

de Haroldo de Campos que relaciona a tradução com o ato de transcriação, usurpação:

Refazer esta alquimia, incluindo no seu “quimismo” ingredientes novos, para reativá-la em nossa língua, compensando assim aqueles que ficaram “recessivos” no câmbio forçoso de horizontes, é um privilégio do “transcriador” de poesia. Sobretudo quando esteja empenhado na reinvenção da tradição, para propósitos produtivos (não meramente conservativos), na perspectiva, agora, de um “transumanismo” latino-americano, necessariamente “antropofágico” (CAMPOS, 1983, p. 59).

Muitas palavras utilizadas por Haroldo de Campos nos interessam para nosso objeto de pesquisa: ao falarmos mais adiante sobre a “(re)tradução” indígena dos seus símbolos ressignificados pelos jesuítas, a expressão “refazer a alquimia” retratará em muito a prática ritualísticas dos índios que lideraram um movimento de insurreição religiosa importantíssimo no século XVI; da mesma forma, “ingredientes novos” serão de suma importância para a (re)apropriação nativa de seus próprios rituais, os quais já não são os mesmos, e tampouco viriam a ser. Os novos ingredientes deste movimento indígena do qual falaremos colocará em foco o papel da onomástica como um legitimador do novo rito; o “transcriador” não é um criador, nem mesmo um recriador. Seu papel é, da mesma forma que a prática tradutória de Anchieta fez surgir um terceiro universo linguístico-simbólico, dar a ver uma outra terceira ontologia, onde “eu” e “outro” habitam o mesmo corpo, mas nunca pacificamente; “reinventar a tradição” para “propósitos produtivos” é o que move este movimento de insurreição religiosa, por isso mesmo não sendo tolerado pelos representantes do poder colonial da época; “transumanismo antropofágico” que simplesmente não se torna o outro, mas se rebela no corpo do outro, fazendo com que a voz gritante seja uma nem tupi nem portuguesa, mas uma dissonância entre ambas.

O legado oswaldiano, bem como o de Haroldo de Campos, em diálogo com o discurso pós-colonialista, nos fez chegar a um método de desenvolvimento, no que concerne à tradução, que nos fosse possível analisar a metáfora da antropofagia como algo maior que um meio de se chegar a um novo texto: ela é o fim, é o traço que inova e, em si mesma, mostra o emaranhado de sua experiência. Dessa forma, continuemos esta seção percorrendo sobre o papel desta metáfora no choque entre ameríndios e jesuítas, no século XVI, e como o perspectivismo pode ser abordado nesse contexto.

3.2.2

Perspectivismo e antropofagia

Após a publicação do livro *Post-colonial translation*, de Susan Bassnett e Harish Triverdi, a metáfora antropofágica de Oswald de Andrade, relida por Haroldo de Campos, passou a ser reconhecida como a “via brasileira” nos estudos da tradução em nível mundial.

A obra “Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira”, de Haroldo de Campos, traz uma reunião de escritos seus sobre a antropofagia de Oswald de Andrade, a qual, segundo Campos, trouxe “um sentido agudo dessa necessidade de pensar o nacional em relacionamento dialógico e dialético com o universal, [através de uma] devoração crítica do legado cultural universal” (CAMPOS, 1992, p. 234). A adoção de um ponto de vista “desabusado”, conforme sugere Haroldo de Campos, muito próprio do “mau selvagem”, é a pressuposição necessária para o ato devorador mencionado acima, ato este que invoca o que o tradutor brasileiro chama de “transculturização”, ou melhor, “transvalorização”, conforme já vimos anteriormente.

Em busca de uma nova ideia de tradição – uma “antitradição” – Haroldo de Campos remonta ao legado oswaldiano para realizar esta operação, a fim de trazer à tona as ideias de contravolução, contracorrente ao classicismo nacional a que se visava na cultura artística no Brasil. Afirma o tradutor:

O movimento dialógico, desconcertante, “carnavalizado”, jamais pontualmente resolvido, do mesmo e da alteridade, do aborígene e do alienígena (o europeu). Um espaço crítico paradoxal, ao invés da *doxa*: a interrogação sempre renovada, instigante, em lugar do preceito tranquilizador do manual de escoteiros (CAMPOS, 1992, p. 238).

Essas observações haroldianas nos remetem aos conceitos pós-estruturalistas formulados por Jacques Derrida – os quais são mencionados por Haroldo de Campos. A ideia de “desconstrução”, de “interrogação sempre renovada” remetendo à *différance* derridiana, são, há muito, interligados à tradução liberta de conceitos logocêntricos, fundamentados em dicotomias como original/tradução, conforme a ideia de “duplo gesto” proposta por Derrida, em que, num primeiro momento, inverte-se o binarismo, priorizando, por exemplo, o significante ao significado; e, por fim, seu segundo gesto é fazer implodir um

elemento no outro, a fim de que, sendo coisas diferentes, sejam a mesma coisa: relações coordenadas em vez de subordinadas, um jogo “livre” de significantes em detrimento de um significante atrelado a um significado – como uma folha de papel, consoante escreveu Saussure no *Curso de Linguística Geral*. Através de um duplo gesto, uma dupla ciência, uma dupla escrita, Derrida põe em prática uma “reversão da oposição clássica e uma substituição geral do sistema” (CULLER, 1997, p. 100). Sua *différance* remeterá exatamente a esse adiamento do ponto de parada do significante, protelando o vértice onde se fundem as comparações paradigmáticas, o que, necessariamente, remexe com as noções clássica e estruturalista sobre tradução, pois aqui é o tradutor/leitor quem escreve e se inscreve em cada texto do qual é sujeito, não mais objeto. Seu conceito de *écriture* forja uma prática tradutória que, remetendo a Tlön – o planeta borgeano – concede à tradução o poder de ser também um original, pior ou melhor do que esta: um “mesmoutro” (DERRIDA, 1998).

Este movimento que propõe Haroldo de Campos (“do mesmo e da alteridade”) perpassa a antropofagia oswaldiana, implicando, segundo Campos, em uma desconstrução do logocentrismo, graças a elementos como a carnavalização, a malandragem e a ironia – motivo pelo qual atribui a Gregório de Matos, por conta do caráter irônico de sua obra, o título de “primeiro antropófago brasileiro”. Sobre a atitude antropofágica dos latino-americanos, Haroldo de Campos diz que

A transmutação paródica de sentidos e valores, a hibridização aberta e multilíngue, são dispositivos que respondem pela alimentação e realimentação constantes desse almagesto barroquista: a transciopédia carnavalizada dos novos bárbaros, onde tudo pode coexistir com tudo (CAMPOS, 1992, p. 244).

Vê-se que um dos princípios que regem a prática de Haroldo de Campos na tradução é o da coexistência, consoante explica Álvaro Faleiros ao dizer que “o caráter transgressor de tal proposta se deve ao fato de ‘desconstruir’ o logocentrismo europeu, pela adoção de uma negatividade e os recursos recorrentes são o ‘duplo dizer do outro’ como paródia e carnavalização” (FALEIROS, 2013, p. 108). A antropofagia haroldiana será retomada, como vimos, por estudiosos como Else Vieira, que se vale da mesma para desenvolver a sua “teoria pós-moderna da tradução” (1992), trazendo à discussão a possível validade das contribuições pós-colonialistas nas pesquisas tradutórias, o que nos pode servir de

subsídio teórico para desenvolver nossa pesquisa na interface tradução, perspectivismo e metalinguagem no contexto colonial do século XVI.

Haroldo de Campos, a partir de seu trabalho em *Deus e o diabo no Fausto de Goethe*, começa a teorizar sua prática tradutória, a qual chama de “transluciferação mefistofáustica”, que consiste, também, na adoção do que convém chamar de “des-memória parricida”, instrumento pelo qual reescreve textos do Fausto, buscando “a rasura da origem: a obliteração do original” (CAMPOS, 1992, p. 209). Mais à frente retomaremos esses conceitos para deslindar um dos pontos centrais de nossa pesquisa, qual seja a de um imbricamento necessária entre perspectivismo e atos metalinguísticos na “prática tradutória” de símbolos nativos, já, por muitas vezes, interpretados e rasurados em sua “origem”.

Segundo Seligmann-Silva (2005), o ato antropofágico retomado por Haroldo de Campos sugere um paradoxo: ao buscar, através do ato canibal, uma “transvaloração”, há um risco de que ocorra, neste ato de desconstrução, um duplo abandono. Ao invés da troca, o esvaziamento, que consiste na perda da identidade e na possibilidade de não se poder mais retornar a si mesmo (cf. FALEIROS, 2013, p. 109). Mas é de Seligmann-Silva a observação abaixo:

O paradoxo anuncia uma *lei da impropriedade* que é a lei mesma da *mímesis*: apenas o “homem sem qualidades”, o ser sem propriedades nem especificidade, o sujeito sem sujeito (ausente de si mesmo, distraído de si mesmo, privado de si) pode, de modo geral, apresentar ou produzir. A astúcia do conceito antropofágico de Haroldo de Campos está no fato de ele ter transformado o luto pela perda num “jogo de perde-ganha” (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 214).

Se de fato esse jogo de perde-ganha acontece e se este luto é assumido e redimensionado na obra haroldiana, sua antropofagia difere, e muito, do ato original indígena que inspirou Oswald de Andrade e já, também, uma “des-memória parricida”, em que o original é rasurado, já não podendo ser capturado. Se considerarmos a afirmativa de Seligmann-Silva, da mesma forma como a metáfora antropofágica tornou-se gasta pelo uso demasiado em diversos contextos – citaremos adiante o pós-colonialista – aqui ela também aparece reescrita, em lugar do “conceito” ameríndio, apagado pela rasura antropofágica da própria antropofagia indígena.

3.2.3

Tradução e perspectivismo

No discurso pós-colonialista de autores fundadores como Bhabha, Niranjana, Clifford, vemos uma intensa relação com o outro, seja no sentido de absorvê-lo a sua maneira, seja no de resistir violentamente às suas influências (presentes ou pretéritas). Sobre essa dicotomia (absorver/resistir), vem bem a calhar a reflexão de James Clifford:

As narrativas de contato e mudança cultural têm sido estruturadas por uma dicotomia onipresente: absorção pelo outro ou resistência ao outro. [...] Mas, e se a identidade for concebida, não como uma fronteira a ser defendida, e sim como um nexo de relações no qual o sujeito está ativamente comprometido? A narrativa ou narrativas de interação devem, nesse caso, tornar-se mais complexas, menos lineares e teleológicas. O que muda quando o sujeito da “história” não é mais ocidental? Como se apresentam as narrativas de contato, resistência ou assimilação do ponto de vista de grupos para os quais é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado? (CLIFFORD, 1988, p. 344).

Muito claramente James Clifford toca numa questão nevrálgica de que Eduardo Viveiros de Castro, em seu trabalho de campo com os ameríndios, se valeu para desenvolver seu perspectivismo ameríndio: a questão do sujeito, do ponto de vista e dos valores inseridos no contexto de troca, não de identidade apenas, permeiam a obra do antropólogo brasileiro, mais especificamente para as pretensões desta seção *A inconstância da alma selvagem* (2013), em que veremos a abertura para o outro e a propensão à alteridade, em detrimento da identidade, norteando o pensamento ameríndio, em particular o dos índios tupi. A relação era tão intensa com o outro – neste caso, com os europeus que chegaram ao Brasil – que os índios passaram a tatear a possibilidade de um devir-deus, através do devir-branco, este tão singular e diferente em sua natureza física que, talvez, pudesse ser aquele evento de “descobrimento” e colonização do Brasil, na verdade, um retorno dos heróis míticos da tradição ameríndia:

A captura de alteridade no exterior do *socius* e sua subordinação à lógica social “interna”, pelo dispositivo prototípico do endividamento matrimonial, eram o motor e o motivo principais dessa sociedade, respondendo por seu impulso centrífugo. [...] Deuses, inimigos, europeus, eram figuras da afinidade potencial, modalizações de uma alteridade que atraía e devia ser atraída; uma alteridade sem a qual o mundo soçobriaria na indiferença e na paralisia (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 206-207).

O ato antropofágico tão esperado desta vez não remeteria ao tema da vingança, mas ao da imortalidade e ao da divindade, sofrendo uma espécie de deslocamento, onde o tema da inimizade dava lugar ao da estrangeiridade, haja vista que somente esta última tinha a eficácia de aproximar o guerreiro de um mundo extra-social (algo que somente os xamãs e caraíbas atingiam). De forma que Viveiros de Castro amplia a discussão, afirmando que

Os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes pareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo de reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de vir alargar a condição humana, ou mesmo ultrapassá-la. Foram então talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a “visão do paraíso”, no desencontro americano. Para os primeiros, não se tratava de impor maniacamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome de sua própria excelência étnica, mas sim de, atualizando uma relação com ele (relação desde sempre existente, sob o modo virtual), transformar a própria identidade. A inconstância da alma selvagem, sem seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde “é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado”, para lembrarmos a profunda reflexão de Clifford. A afinidade relacional, portanto, não a identidade substancial, era o valor a ser afirmado (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 202).

Percebe-se que o questionamento de Seligmann-Silva a um paralelo entre uma antropofagia de fato e a antropofagia modernista tem afinidade com estudos de historiadores e antropólogos que lidaram com a temática da antropofagia ameríndia face a face. Para Haroldo de Campos, e isso vimos nas citações que trouxemos, em momento algum se deve abrir mão da noção de identidade, tanto que centraliza a questão da “assimilação” na constituição da “identidade” nacional. Por mais que Haroldo de Campos se valha de uma bidirecionalidade, conciliando nacional e universal num mesmo corpo, o que talvez remeta à temática do perspectivismo ameríndio, não é a troca o valor fundamental, mas a constituição identitária. Para alguns povos ameríndios, entre eles os tupi, a troca era um valor tão importante que Viveiros de Castro nomeou-a como uma “teologia” para os indígenas, chamando de “sociologia da troca” essa diferença entre homens e deuses que se buscava, por exemplo, na aliança de casamento, conforme citação mais acima.

Nessas sociedades indígenas, visando à absorção do outro com fins de se alterar, os homens ofereciam suas mulheres para casamento com europeus, o que ladeava com a prática de devorar inimigos. Entretanto esta alteração da condição natural distingue-se da noção de “condição alterada” em Haroldo de Campos, pois

que para o tradutor, mesmo após a alteração, há que se manter o outro em sua estrutura original, segundo nos informa Álvaro Faleiros: “Em Haroldo de Campos prevalece teoricamente o isomorfismo (ou paramorfismo), o que implica um desejo de fazer com que o outro, ao ser alterado, permaneça “estruturalmente” (FALEIROS, 2013, p. 111). Não obstante essa diferença basilar nas relações com o outro, a presença dessas figuras de alteridade é um fator que aproxima a antropofagia haroldiana do perspectivismo ameríndio, muito embora Haroldo de Campos realize essa antropofagia do outro em função de uma concepção europeia do literário (cf. FALEIROS, *ibidem*), ao passo que no perspectivismo ameríndio este ato de devorar é muito mais amplo e complexo:

A religião tupinambá, radicada no complexo do exocanibalismo guerreiro, projetava uma forma onde o *socius* constituía-se na relação ao outro, onde a incorporação do outro dependia de um sair de si – o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora. [...] O que estou dizendo é que a filosofia tupinambá afirmava uma incompletude ontológica essencial: incompletude da socialidade e, em geral, da humanidade. Tratava-se, em suma, de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença, onde o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância. Para esse tipo de cosmologia, os outros são uma solução, antes de serem – como foram os invasores europeus – um problema (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 220).

Se para Haroldo de Campos, a antropofagia, como já mencionamos, não submete uma cultura à outra, mas almeja a uma transculturação (CAMPOS, 2004, p. 235), para Eduardo Viveiros de Castro a vingança dos ameríndios exprimia “uma radical incompletude – uma incompletude radicalmente positiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 241). É assim que a tradução – ou o que se entende por tradução – sofre um abalo conceitual quando em contato com este universo ameríndio surpreendentemente revelador. Para Álvaro Faleiros

traduzir é vingar-se no sentido ameríndio. Não porque se queira pensar o nacional ou operar uma devoração crítica, assimilando as qualidades do outro para fortalecer-se. Mas porque devorar e ser devorado é garantir a persistência de uma relação com o inimigo (com Outrem) (FALEIROS, 2013, p. 112).

Na opinião de Helena Martins, o conceito de tradução pode sofrer um abalo quando deparado com o modo de vida e, por conseguinte, o modo como a língua se insere nesta forma de vida, tão puro e característico dos ameríndios brasis:

Se imaginar uma língua é imaginar uma forma de vida, é preciso admitir também a possibilidade de que formas de vida distintas imaginem de formas distintas o que seja uma língua – e portanto também o que seja aprendê-la, ensiná-la, compreendê-la – traduzi-la. A exposição e a abertura à violência da língua estrangeira aqui promete alcançar a própria forma de viver a linguagem – e tem, portanto, potencial para fazer tremer também a palavra “tradução” (MARTINS, 2012, p. 145).

A visão crítica vista por Haroldo de Campos como presente no discurso antropofágico modernista e capaz de uma desierarquização, também é algo que não comparece no ritual antropofágico ameríndio: na verdade a hierarquia nem está em questão, não é um pressuposto como no caso da antropofagia haroldiana. A relação entre presa e matador é coordenada e presentificada, ou seja, a relação dialogal do rito antropofágico entre matador e presa realiza o que Viveiros de Castro chama de “síntese transcendental do tempo”, onde ambos se pressupõem mutuamente, haja vista serem protagonistas, conjuntamente, da construção de um devir: “longe de ser um dispositivo de uma integridade originária, e assim de negação do devir, o complexo da vingança, por meio desse agonismo verbal, produzia o tempo: o rito era o grande Presente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 240).

A “sociologia da troca”, consoante definição de Viveiros de Castros, permeia, além do já mencionado processo de antropofagia, também o modo como os ameríndios veem o mundo e as coisas do mundo. A expressão haroldiana “transumanismo latino-americano” (CAMPOS, 1983, p. 59), salvo melhor juízo, ombreia com a “metafísica canibal” presente na “ontologia da predação” dos ameríndios (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2002), pois sugere uma transmutação do sujeito tradutor e de seu ponto de vista no ato antropofágico. As culturas amazônicas propõem essa mutabilidade constante, não necessariamente de um sujeito em relação a um objeto – pois isso é matéria do relativismo – mas de sujeitos em relação com outros sujeitos e em relação com o próprio mundo. Trata-se de um multinaturalismo em vez do multiculturalismo ocidental, onde não mais sujeitos diferentes emitem pontos de vistas diferentes sobre o mesmo objeto, mas sujeitos diferentes ao adquirirem a capacidade de emitir ponto de vista não só se afirmam como sujeito, mas como humanos (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2002) – sendo capazes de pontos de vistas iguais, estruturalmente falando, transformando o mundo: um mesmo ponto de vista para mundos diferentes.

A ‘personitude’ e a ‘perspectividade’ – a capacidade de ocupar um ponto de vista – é uma questão de grau e de situação, mais que uma propriedade diacrítica fixa desta ou daquela espécie. Alguns não-humanos atualizam essas potencialidades de modo mais completo que outros; certos deles, aliás, manifestam-nas com uma intensidade superior à de nossa espécie, e, neste sentido, são ‘mais pessoas’ que os humanos. [...] A possibilidade de que um ser até então insignificante revele-se como um agente prosopomórfico capaz de afetar os negócios humanos está sempre aberta; a experiência pessoal, própria ou alheia, prevalece sobre qualquer dogma cosmológico substantivo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 353).

A noção de perspectivismo ameríndio é tributária exatamente desse processo de se colocar no lugar do outro, troca de posição esta que se deve a um “estado originário de indiferenciação entre humanos e animais”: “[o que é um mito?] – Se perguntasse a um índio americano, é muito provável que ele respondesse: é uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não se distinguiam. Esta definição me parece muito profunda” (LÉVI-STRAUSS & ERIBON *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 354). Daí a tradução do “outro” ser uma empresa sempre arriscada, pois o processo de troca pode resultar num caminho sem volta. Essa passagem, normalmente operada pelos xamãs e/ou caraíbas – [seres] “que teriam a capacidade de cruzar deliberadamente barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas de modo a administrar as relações entre estas e os humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 358) –, exige um contexto ritual para que seja feita de maneira segura:

Às vezes vítima, às vezes matador, mais ou menos apto a operar o trânsito e a metamorfose, o tradutor é, de todo modo, peça fundamental. Sair de si – e voltar – é condição, não sem riscos, de acesso a esse outro imprescindível, inevitável. Assim, como se pode observar, o ritual garante um lugar relacional onde “eu” e “outro”, matador e vítima e predador são indispensáveis e permutáveis, infinitamente capazes ‘de vir alargar a condição humana, ou mesmo ultrapassá-la’ (FALEIROS, 2013, p. 114).

Os projetos haroldianos da “transcrição”, da “transparadização” (ao traduzir Dante de Alighieri), da “transluciferação” (ao obliterar Goethe), da “transhelenização” (ao reescrever a Bíblia) e da “reimaginação” (ao traduzir Haicai) são modelados de forma cujo grau de naturalização e estrangeirização varia muito, tais quais os atos de apagamento e absorção. Mas nem mesmo o próprio Haroldo de Campos poderia ter o controle dos atos de tradução que sua teoria propunha, distribuindo a medida certa em cada verso de “brasileirização” ou estrangeirização: Álvaro Faleiros nos conta em seu artigo *Antropofagia modernista e perspectivismo ameríndio: consideração sobre a transcrição*

poética desde Haroldo de Campos, que o tradutor brasileiro fora vítima do jogo tradutório antropofágico que sugerira em seu projeto ao traduzir o poema “L’infinito” de Leopardi:

Ao traduzir o poema de Leopardi, Haroldo de Campos realiza praticamente uma tradução semântica; [...] A prática tradutória de Haroldo se multiplica e a experiência tradutória acaba por se mostrar muito mais perigosa do que se imaginava. [...] quem devora o antropófago é Leopardi, grande predador. O risco de se deixar devorar, a coragem de expor-se presa: Haroldo em sua prática mostra-se, de certo modo, mais ameríndio do que sua teoria pressupunha. A reverência implicada na aceitação de condição de presa desvela o outro lado da vingança. Não é o “mau” selvagem que se impõe com seu discurso paródico ou irônico. Surge um guerreiro em pleno ritual. Encenação carnavalesca concertante. Incompletude sempre perigosa, mas que projeta (FALEIROS, 2013, p. 114-115).

Um exemplo de como o jogo da tradução antropofágica leva o tradutor à inconstância, mesmo que involuntária, é a forma como Haroldo de Campos traduz haicais: abre mão do esquema métrico fixo 5-7-5 característico dessa forma poética chinesa, lançando mão de versos livres e breves como forma de composição, a fim de obter um rendimento máximo dos efeitos de elipse (cf. CAMPOS, 1969). Dessa forma, “Haroldo acaba, pois, redimensionando sua subjetividade a cada prática tradutória, numa inconstância maior do que sua retórica – mais assertiva e engajada – deixaria supor” (FALEIROS, 2013, p. 115). Esse perigosíssimo jogo de tradução e de relação com o estranho outro é que define a inconstância da alma ameríndia, vislumbrada pelo perspectivismo ameríndio, conforme afirma Viveiros de Castro:

Os estrangeiros e inimigos encontram-se situados ao lado dos animais, dos mortos e dos espíritos: são todos figuras da alteridade subjetiva. Mas isso não impede que os estrangeiros e inimigos possam (e mesmo devam) ser assimilados ao grupo do sujeito e/ou que o sujeito se transforme em animal, estrangeiro, branco, morto ou inimigo. O que está em jogo é a posição do sujeito, não a condição do humano (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 82).

Não nos resta dúvida de que o registro que Oswald de Andrade faz da antropofagia em suas obras, dando-lhe um incipiente desenho nativo, tanto subsidiou a teoria haroldiana de tradução como inspirou essas contundentes palavras de Viveiros de Castro: “a antropofagia foi a única contribuição realmente anti-colonialista que geramos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 168), no entanto o também antropólogo Renato Sztutman afirma que os manifestos de Oswald, embora instigantes, não chegarem a ser propriamente filosóficos,

importando conceitos obsoletos e equivocados acerca do universo indígena, o que distanciou sua teoria de uma fonte de inspiração verdadeiramente tupi-guarani (cf. SZTUTMAN, 2007). Contudo, ao relacionar o tema da antropofagia com o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro, assinala:

Viveiros de Castro e Oswald de Andrade encontram-se no registro antropofágico. O ponto é que apenas o primeiro teve oportunidade de se defrontar diretamente com os antropófagos “em pessoa”, os “verdadeiros autores do conceito” de antropofagia, os povos tupi-guarani, ou, de modo mais geral, os povos ameríndios (SZTUTMAN, 2007, p. 12-13).

O perspectivismo ameríndio realiza o movimento de retorno à fonte nacional de inspiração antropofágica, retomando a rota genuinamente brasileira por vezes esquecida pelo registro antropofágico de Oswald, o qual, por mais que defendesse a imagem do índio “mau” e “desabusado”, contrário ao ideal do Romantismo, bebia das águas da visão de Montaigne acerca do canibal, em *Des Cannibales*. Uma das maneiras de se repensar a tradução em sua radicalidade se reflete nesse “deixar-se levar” pela experiência oferecida pela ontologia ameríndia, especialmente no que diz respeito ao ponto de vista:

“O ponto de vista cria o sujeito” – esta é a proposição perspectivista por excelência, aquela que distingue o perspectivismo do relativismo ou do construcionismo ocidentais, que afirmariam, ao contrário, que “o ponto de vista cria o objeto” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 119).

Helena Martins (2012) também reflete sobre a radicalidade com que o perspectivismo ameríndio promete deslocar as filosofias contemporâneas da tradução, potencializando-as. Constrói seu raciocínio embasada especialmente por esta questão: como pensar a atividade de tradução sob o “contato fugidio, que parece a um só tempo remeter e escapar aos nossos dialetos reflexivos antidicotômicos – dialetos que são hoje tão produtivos no campo dos estudos da tradução?” (MARTINS, 2012, p. 136). Ratificando a ideia de tradução como risco, a autora convoca contribuições de Blanchot, Benjamin e Rudolph Pannwitz para invocar o desejo indígena de projetar-se no outro – em vez simplesmente de apagar ou sugar a figura da alteridade – como uma sugestão sedutora a um novo e arriscado ato de traduzir, vivendo “uma intimidade, constante, perigosa, admirável [...] com a convicção de que, no fim das contas, traduzir é uma loucura” (BLANCHOT *apud* MARTINS, 2012, p. 137). A tradução como nova

possibilidade de vida, oferecendo ao tradutor um contato perigosamente próximo com o modo de compreender o mundo dos ameríndios, que, conforme tanto citamos, constroem suas relações com o outro (muitas delas por meio da guerra de vingança com o inimigo ou através das alianças com o branco) não para vingar um passado, mas para, pela vingança, tecer um interminável futuro.

O tradutor, da mesma forma, estaria nessa zona de devir da língua, de “tudo aquilo que na língua insinua ou convoca um estado que seja outro, por vezes perigosamente outro” (BLANCHOT *apud* MARTINS, 2012, p. 138), completamente exposto a uma experiência inédita, a uma alteridade violenta que não pode prometer nem garantir coisa alguma. Um exemplo disso é o trabalho dos xamãs quanto à transição entre condições de sujeitos.

Helena Martins arrisca uma correlação entre tradução e xamanismo, de certa forma inserindo o tradutor nesse universo ameríndio onde a barreira do outro a ser cruzada requer um cuidado específico, para que o tradutor não venha a realizar um trabalho de mão única, consoante relato dos antropólogos Renato Sztutman e Viveiros de Castro sobre os xamãs que, ao cruzarem barreiras corporais e adotarem perspectivas de subjetividades que não a sua própria, não conseguem retornar de suas “viagens”:

Se veem as coisas como as onças as veem e ficam presos nessa visão, isso quer dizer que se tornaram onças e que não poderão voltar para contar a história [sendo, assim] um xamã inútil e perigoso, um xamã de ‘mão única’ (VIVEIROS DE CASTRO & SZTUTMAN, 2008, p. 100).

Essa observação acerca dos xamãs em suas “traduções” de perspectivas referentes a outras subjetividades nos faz lembrar episódio trazido anteriormente sobre a tradução que Haroldo de Campos fez do poema “L’infinito”, de Leopardi, onde sua teoria antropofágica parece não comparecer, lançando mão de uma tradução mais conservadora que a de seus predecessores modernistas. Segundo opiniões de Jorge Wanderley e Andréia Guerini, Haroldo de Campos realiza praticamente uma tradução semântica, respeitando quase na íntegra o tecido poético leopardiano (cf. GUERINI, 2000, p. 112). Álvaro Faleiros já atentou para o fato de que talvez não tenha sido um ato voluntário de Haroldo respeitar a estrutura leopardiana, mas fruto desse imprevisível jogo de tradução antropofágica que, se uma vez permite o posto de predador, outra feita inverte os papéis, colocando o tradutor como presa, e, tal qual o xamã que não volta da “viagem”

realizada em outrem, o tradutor pode-se ver engolido pelo texto. Poderia um tradutor não mais emitir pontos de vistas sobre os textos, ou mesmo não mais tentar encarnar o ponto de vista do “autor” dos “originais”? Que possibilidades se oferecem desse encontro com o universo ameríndio? Viveiros de Castro afirma que, segundo a compreensão dos índios, não existem “pontos de vistas sobre as coisas – as coisas e os seres é que são pontos de vista; a questão não é aqui, portanto, saber como os macacos veem o mundo [...] mas que mundo se exprime através dos macacos, de que mundo eles são o ponto de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 384-385). Se pretendemos embaralhar os conceitos ocidentais, entre eles a tradução, parece sugestivo pensarmos no tradutor como objeto de um ponto de vista emitido por um texto sujeito de um ponto de vista. Helena Martins provoca o leitor/tradutor, ao atentar para que,

seja como for, se na atividade da tradução podemos reconhecer o lugar em que por excelência impõe-se tentar tomar o ponto de vista do outro, então pensá-la na contraluz do perspectivismo ameríndio é algo capaz de deslocar, ou periclitir, entre nós, o que nessas tentativas parece insistir como algo residualmente dado: que já sabemos de alguma forma o que é *ponto de vista* e o que é *outro* (MARTINS, 2012, p. 147).

O perigoso jogo da tradução à luz da antropofagia constante do perspectivismo ameríndio faz com que tradução e xamanismo se assemelhem, em certa medida, acerca da imprevisibilidade do outro, que ponto de vista poderá ascender da experiência e, tampouco, a previsibilidade de um resultado mensurável. Não arriscaria dizer que o ocorrido na tradução haroldiana remeta ao que aqui se propõe, pois se exige para tanto uma violenta abertura à alteridade, abstendo-se de um suposto “texto original” – o que já remete a um tempo passado – deixando as linhas de um devir serem tecidas a partir do encontro presente: tradutor, xamã, índio, todos alfaiates do porvir. Diria com mais propriedade que nossa pesquisa, ao passo que mais se mistura com o imaginário indígena, levanta questionamentos imprevisíveis e promete uma maior complexidade quanto à análise do (des)encontro entre índios e jesuítas, em todos os aspectos.

3.3

Uma tradução que tropeça

Bruna Franchetto, em *Línguas ameríndias: modos e caminhos da tradução* (2012), chama de “mutilação” das línguas orais indígenas as tentativas de transpô-las para a língua portuguesa, no ato de interpretação de conceitos, histórias de vida, explanações, bem como ao alfabetizar, ensinar e até mesmo orientar índios à pós-graduação (ato que convoca uma tradução no sentido inverso: do mundo português ao indígena).

A autora vai falar sobre a escrita como elemento civilizatório, que aniquila os mecanismos de memória e transmissão oral, inerente aos povos indígenas (podemos citar, em nosso caso, a gramática de Anchieta). Um dos exemplos em seu texto é o de Mutua Mehinaku, o qual descreveu a língua *tetsualu* (misturada) dos índios de novas gerações, influenciados pelas novas tecnologias: uma das cenas da pesquisa consiste na tradução, do Kuikuro para o Português e vice-versa, feita pela autora, quando procedia automaticamente e penosamente, esbarrando em incompreensões e equívocos, sempre no limite da aproximação possível. A autora retrata suas tentativas de reprodução dos traços orais na escrita, tentativa esta frustrada mais à frente. Aqui um exemplo:

Enfrentei o desafio de transcrever e traduzir os discursos cerimoniais executados por ocasião das grandes festas intertribais do Alto Xingu, peças de fala cantada, em versos densamente paralelísticos e metafóricos. O desafio parecia invencível, sobretudo ao ler o que outros pesquisadores diziam: são discursos incompreensíveis. Consegui mostrar a beleza poética desses discursos e a celebração da história emblemática de cada grupo-aldeia encerrada em cada um deles. A tradução, contudo, continua muito aquém do que gostaria e do que deveria ser, pelo fato dos versos escritos serem uma pálida sombra do ritmo monotonal desses ‘salmos’ rituais, pelos termos eruditos, as sutilezas de modos, aspectos e marcadores epistémicos, os dêiticos, as referências no espaço e no tempo, a retórica em que se entrelaçam o enaltecimento do passado, a inferiorização do presente na autoridade disfarçada da voz do chefe que discursa, uma voz coletiva e individual ao mesmo tempo (FRANCHETTO, 2012, p. 39).

A autora cita também uma tentativa de transcrever uma *akinhá ekugu* (narrativas ‘verdadeiras’, que contam a origem daquilo que existe para os homens), enumerando todos os tropeços inerentes à tradução, entretanto mais que isso, a mutilação (termos pela autora utilizado) da magia da oralidade do discurso:

O ritmo estruturado pela respiração, as pausas, a entonação, as mudanças de altura da voz, os ideofones, os gestos lentos do narrador deitado em sua rede, a pontuação discreta do ‘respondedor’, são todos elementos expurgados da escrita e irrecuperáveis, apesar da separação em linhas, ritmo dos versos, e das indentações, as alturas da voz que distinguem os eventos em primeiro plano dos da cena de fundo. A tradução [feita pela autora] é a última de muitas, na superação progressiva das aporias da redução escrita e das limitadas competência linguísticas na ‘língua do outro’ de tradutores indígenas e do próprio pesquisador (FRANCHETTO, 2012, p. 41).

Um momento importante da pesquisa de Franchetto foi quando começou a formar não só pequenos índios alfabetizados, mas participar da formação de professores que também formariam professores: a ideia era a produção escrita, até mesmo livros, projeto esse concretizado. Logo, houve desejo de se colocar nesses livros para a formação de professores indígenas os akinhá, dando preferência às histórias tradicionais e aos mitos do povo. No entanto, logo são acometidos da mutilação antes denunciada, momento em que desistem de escrever akinhá para as escolas, sem contar o trabalho de escuta, transcrição, redução e tradução, ainda por cima não remunerado. Com essa consciência aliada ao assalariamento do trabalho, inicia-se uma nova fase para os tradutores kuikuro.

Uma dessas fases consiste no desafio de traduzir, segundo a autora, palavras intraduzíveis, ou, conforme observamos em “O nativo relativo” de Viveiros de Castro, traduzir *conceitos*, conforme o que se segue:

Como glosar e descrever, por exemplo, os termos itseke ou akunga? Itseke é ‘espírito’ (tradução corriqueira), ‘Bicho’ (tradução local), hyper-ser (tradução minha, já que todo itseke é algo kuegü)? Akunga é ‘alma’, ‘sombra’, ‘duplo’, ‘sopro’? E tem várias akunga...Cada uma dessas palavras evoca uma inteira cosmologia, apreensões do que é vida, morte, corpos. São categorias ao mesmo tempo salientes e, para nós, aparentemente vácuas, tradução inalcançável. Seus significados são inefáveis para os falantes e é um equívoco pensar que todas as categorias possam ser representadas por uma definição e que esta definição seja compartilhada; é este o caso de muitas categorias não-observáveis. Não todos os significantes possuem uma sua contraparte conceitual fixa e delimitada (FRANCHETTO, 2012, p. 48-9).

A tradução missionária, segundo Franchetto, não se preocupa de veras com essa limitação conceitual da tradução da língua-fonte para a língua-alvo, pelo contrário, manipula o resultado propositalmente:

De um lado, domina o esmero em adequar a língua indígena, forçosamente, à língua-alvo, sendo esta realizada em um texto escrito considerado ‘sagrado’ e absoluta e universalmente ‘verdadeiro’, por sua vez resultado de várias traduções; do outro, o intento de trabalhar com um tradutor indígena, ao lado do missionário,

é o de garantir que o texto-mensagem-fonte chegue compreensível em seus significados e sentidos ao leitor da língua-alvo (FRANCHETTO, 2012, p. 49).

A queixa da autora se pauta em uma certa hierarquização entre a “literatura indígena” e a “literatura cristã”, onde a primeira estaria abaixo da barra dicotômica que a separa da última. Debruça-se sobre o fato de que os códigos dos nativos ficam esmorecidos quando, da arte verbal, passam ao papel – ora, não seria uma diferença apenas de intenção, visto que a autora assumiu também acontecer essa redução nas suas traduções bem como de seus pares? Fala-se ainda em redução na tradução das narrativas tradicionais dos indígenas e, em contrapartida, a “tradução fiel” dos textos cristãos, com todas as exegeses possíveis. Não estaria a tradutora se afastando da noção “ameríndia” de tradução xamânica, esboçada anteriormente? Repito que a redução mencionada só difere das reduções inerentes a qualquer tradução por uma questão de intencionalidade. Por fim, entendo que os jesuítas de fato tenham valorado superlativamente o ato tradutório dos sagrados escritos cristãos, entretanto a chamada tradução fiel é menos uma possibilidade que um ponto de vista pessoal. Talvez a autora tenha citado o termo “fiel” para as traduções jesuíticas, pois, no decorrer das décadas, missionários evangélicos também se interessaram pela “salvação” dos indígenas, e realizaram também trabalhos de tradução da Bíblia para muitas línguas ágrafas e educação bilíngue, com fins estritamente institucionais. Todavia, a autora afirma que, ao contrário da postura católica, a evangélica legitima as línguas indígenas, daí Franchetto afirmar que “a tradução cristã é um protótipo fundador”.

A autora traz a visão pentecostalista acerca das missões, no que atine a aquisição e conhecimento das línguas faladas. O que, automaticamente, nos faz rememorar o episódio contido no livro dos Atos dos Apóstolos de Jesus, na Bíblia Sagrada, em seu segundo capítulo, quando “veio do céu um ruído como o agitar-se de um vendaval impetuoso, que encheu toda a casa onde se encontravam. Apareceram-lhes, então, línguas como de fogo, que se repartiam e que pousaram sobre cada um deles. E todos ficaram repletos do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia se exprimirem”. Daí a extrema importância dada pelos pentecostais a esse processo de um batismo sobre a nova escrita e sobre essa aliança entre missionário linguista e tradutor

indígena, colocando escrita e tradução a serviço da “civilização” e da conversão, instigadora de mudanças culturais e sociais.

Trago aqui um interessante trecho acerca da tradução do Evangelho de Jesus, segundo Lucas, capítulo primeiro, versículo 27:

Original: *a uma virgem desposada com um varão cujo nome era José, da casa de Davi; e o nome da virgem era Maria.*

Tradução ao Kuikuro: *itaghundomi Magia ake, daunke tikumbüngü gele otomo ngihatügüha Juse ake inhotundomi, anetü Dafi higü kuegüpeha ekisei.*

As observações de Franchetto são interessantes e as transcrevo integralmente:

Notamos as torções para chegar a equivalências entre termos e expressões culturalmente distantes: ‘virgem’ é *daunke tikumbüngü*, ‘jovem recém egressa da reclusão pubertária que não teve relações sexuais’; ‘José da casa de Davi’ é *anetü Dafi higü kuegüpeha*, ‘hiper-neto (descendente) do chefe Davi’. E assim por diante. Há, porém, algo bem mais perturbador: a ausência de qualquer instância de marcadores epistêmicos que qualificam a fonte e a cadeia de transmissão da informação, a atitude do falante diante do seu dito. Toda narrativa kuikuro é pontuada por esses marcadores, e estes traçam as fronteiras sutis entre relatos míticos, cujo valor de verdade é o mesmo de um testemunho em primeira pessoa e visual, e relatos de fatos guardados nas memórias coletivas ou familiares. Trata-se da expurgação de tudo o que pode caracterizar a narrativa evangélica, cristã, como um dizer humano e não como ‘palavra revelada’ divina, original e absolutamente verdadeira (FRANCHETTO, 2012, p. 52).

Observação importante na tradução evangélica em contraponto à dos jesuítas é em relação à onomástica: enquanto nas traduções anchietanas, por exemplo, os nomes sagrados são intraduzíveis, em respeito a sua natureza mística, na tradução para o kuikuro os nomes de Davi, José e Maria foram adaptados à língua alvo, o que configura uma mudança no aspecto valorativo atribuído à questão onomástica por parte de missionários evangélicos-pentecostais.

3.4

Um (des)encontro que (des)orienta

Discorreu-se nas linhas anteriores acerca da relevância dos estudos de tradução em contextos pós-coloniais para esta pesquisa, que estuda a questão onomástica em contexto colonial. Os estudos pós-colonialistas, conforme já vimos, afirmam-se como uma teoria que visa a uma desconexão completa com o

que se entende por “tradução colonizadora”, e, sobre esse ideário que permeia a noção de tradução às épocas coloniais, aplica-se-lhe toda a sorte de dicotomias logocêntricas também já mencionadas por nós anteriormente. A questão que este capítulo levanta é: será que a tradução no Brasil do século XVI seguiu exatamente esse modelo colonialista clássico? É claro que não colocaremos em xeque a intenção primeira das missões jesuíticas, a qual se resume na empresa colonizadora em âmbitos linguísticos, culturais, religiosos, por conseguinte econômicos e políticos, já que a Companhia de Jesus representava em solo brasileiro a Igreja e a Coroa portuguesas. Entretanto, não em vão escrevemos a palavra “encontro” acompanhada do prefixo (des), porquanto neste choque cultural entre europeus e ameríndios se desenrolou algo muito mais complexo do que uma simples teoria logocêntrica poderia supor. O processo catequético ocorrido no Brasil, precisamente nos dois primeiros séculos de colonização, dão a ver o que de maneira recorrente trazemos nesta tese: a noção de “terceira esfera simbólica” (BOSI, 1992), resultado de uma práxis tradutória totalmente diversa da prevista nas prescrições inacianas.

O eminente padre Leonel Franca, doutor em teologia e sacerdote da Companhia de Jesus, legou-nos uma obra publicada postumamente chamada *O método pedagógico dos jesuítas*, onde, entre outras lições, apresenta essa metodologia, denominada de *Ratio Studiorum*, como um ditame a ser seguido fidedignamente pelos educadores jesuítas, onde quer que estivessem. Afirma o pe. Leonel Franca:

A formação religiosa configurava-se como o maior pilar do sistema educativo jesuítico. Cuidava-se para que a fidelidade doutrinária fosse mantida, irrestritamente, evitando-se quaisquer textos, autores, questões polêmicas ou debates em discordância com a doutrina da Igreja, para que nada expusesse a fé e a piedade dos alunos. [...] O *Ratio Studiorum* [...] se adapta bem às exigências do seu tempo; tudo o que tinha um valor no mundo científico do século XVI foi nele levado em consideração. Não duvido tampouco, que pela organização escolar, a Ordem tenha promovido eficazmente a difusão da cultura intelectual, e, em particular, o conhecimento das línguas clássicas nos países católicos, onde os jesuítas eram os mestres mais instruídos e mais zelosos (FRANCA, 1952, p. 55-56).

Esses aspectos trazidos pelo pe. Leonel Franca demonstram a inflexibilidade dos preceitos jesuíticos, quanto aos seus métodos de ensino do Evangelho, mormente no que diz respeito ao afastamento de questões polêmicas

na educação catequética dos povos colonizados. O advérbio “irrestritamente”, nos primeiros contatos entre ameríndios e jesuítas no Brasil, revelava uma falsa eficácia na conversão dos nativos, e neste ponto nevrálgico se destacam as figuras dos padres Manuel da Nóbrega e José de Anchieta como grandes tradutores culturais – o último se destaca por também ser um conhecedor da língua dos nativos – e, portanto, tidos em grande conta por parte da maioria das tribos e aldeias da costa sul brasileira. Ambos os jesuítas perceberam que as restrições, se não fossem flexibilizadas pela Companhia de Jesus, não permitiriam um alcance eficiente da doutrina cristã aos “selvagens da terra”, porquanto não abdicavam tão facilmente dos seus costumes, mesmo que, aparentemente, se maravilhassem com as mensagens dos missionários. Era o (des)encontro entre jesuítas e nativos orientando – ou desorientando – o rumo das missões no Brasil.

Num primeiro momento, a projeção das próprias entidades e crenças no outro guiou tanto o conceito europeu sobre o índio como também o contrário. Se, contraditoriamente, o pe. Manuel da Nóbrega enxerga no nativo uma “folha em branco”, pronta para ser escrita, e, após algumas experiências, afirma ser o índio portador de costumes diabólicos, chefiado por seus profetas xamãs, os povos ameríndios também projetam suas ideologias cósmicas nos colonizadores portugueses, brancos e estrangeiros, como uma entidade divina que viera dos mares para proporcionar ao índio a experiência de uma alteridade-divindade. Percebe-se que tanto um como o outro forjam imagens preconcebidas sobre este (des)encontro que se desenha no processo catequético, e da mesma forma ambos terão que reinventar esse imaginário: eis aí um jogo de tradução cujas regras são imprevisíveis.

A ulterior flexibilização dos ditames jesuíticos quanto à evangelização dos índios deu-se muito por causa da aparente ausência de religião que o nativo brasil possuía, embora gozasse de seus rituais e costumes considerados pagãos pela Igreja. Diferentemente do que ocorreu na colonização hispânica no México e no Peru, onde era possível reconhecer uma religião mais ou menos organizada entre os Maias e Astecas, no Brasil, segundo pe. Nóbrega, os nativos mais pareciam ateus, “pessoas que não tinham nenhum conhecimento de Deus ou ídolos; nada adoram, não conheciam Deus; só chamavam o trovão de Tupã, que significava coisa divina” (VAINFAS, 1995, p. 26). Essa opinião de que compartilhavam os

jesuítas foi primordial para que o nativo tivesse um tratamento diferenciado em relação aos negros, por exemplo. Fato é que frequentemente os padres jesuítas escreviam correspondências aos seus superiores em Lisboa, rogando para que algumas regras fossem suavizadas, no intuito de otimizar o processo de conversão/colonização, o que, de certa forma, depõe em favor de uma remodelação do princípio tradutório colonizador, estabelecido *a priori*. Emerge do (des)encontro a necessidade de convergência cultural, “transculturização”, em detrimento de um mero “aculturamento”.

3.5

José de Anchieta: tradutor luso-tupi

Nascido em Tenerife (Ilha das Canárias, Espanha), o pe. José de Anchieta estudou em Coimbra, na afamada Companhia Jesus, o que lhe garantiu, entre os por si já falados idiomas espanhol e português, o hebraico e o latim (cf. pe. Armando Cardoso, 2014). Naturalmente poliglota, foi-lhe incumbida a tarefa de, em 1549, dar início à empreitada tradutória do tupi, visando à catequese dos seus falantes. Com o passar do tempo, Anchieta adotou o tupi como uma das línguas a ser falada nos colégios jesuítas, já que era o idioma também utilizado pela administração colonial. Não obstante os nativos fossem ensinados a ler e escrever em português e latim, a língua usada na instrução e nas missões catequéticas era o tupi. Anchieta descreve minuciosamente na *Arte de Gramática da língua mais usada na costa do Brasil* muitas características dessa língua, a fim de facilitar os futuros catequistas. Entre elas, destacamos algumas: era um idioma sem escrita; não apresentava inflexões, artigos definidos ou indefinidos, tampouco gêneros gramaticais; escasso número de substantivos abstratos indicando qualidade ou semelhança. Somente enumerando alguns traços dessa língua já nos vem à mente a impossibilidade de uma tradução a moldes clássicos, e pe. Anchieta sabia disso.

Essa consciência fez com que o pe. Anchieta não descurasse em incorporar aos símbolos cristãos muitos elementos ameríndios, ao passo que ressignificava esses mesmos elementos de acordo com a doutrina jesuítica. Essa “transculturização” aproximava os dogmas católicos das crenças nativas, transfigurando a própria imagem do padre jesuíta nas aldeias:

O papel do padre católico foi redefinido pelos índios. Eles não o viam a serviço de Deus, mas sim como alguém com uma importante posição na sociedade tribal. O missionário vinha de uma terra messiânica, do além-mar e tinha poderes para falar a favor dos índios sempre que necessário. As instruções dadas pelos jesuítas conferiam a eles a posição de médicos na cura da alma. Na função de catequizadores, os padres substituíam os xamãs e se tornavam os novos curandeiros dos índios (POMPA, 2003, p. 67-69).

A convergência cultural, ao passo que reconfigurava o significado do representante católico, se não convertia o nativo imediatamente, fazia com que ele se apropriasse de elementos católicos para realizar os seus rituais, os quais também não passavam isentos a transformações essenciais. Como já observamos nas seções anteriores acerca do perspectivismo ameríndio, podemos dizer que nesse jogo de tradução quem consegue mais apropriadamente realizar seus desejos e objetivos é o índio, porquanto vai se projetando no outro, e fazendo da troca com os brancos seu principal banquete antropofágico: devir-branco, devir-deus. Enquanto que os jesuítas, a cada ação “transculturada”, a cada palavra reinventada, a cada nome atribuído, dão margens a lastros maiores de mal entendidos, não mais se sabendo distinguir se o que acontece é uma cerimônia católica com símbolos tupi, ou se um ritual tupi trajado em batinas pretas.

Com vistas a diminuir essa confusão simbólica, pe. Anchieta desenvolve um material constituído de poemas e peças teatrais, escritos tanto em português como em tupi – alguns até mesmo em espanhol. A intenção era promover aspectos básicos de preceitos cristãos, o que, segundo ele, era mais importante do que simplesmente ensinar religião (cf. pe. ANCHIETA, 1977:44). Em verdade, com esse emaranhado de elementos estranhos uns aos outros numa mesma composição, não seria possível mostrar a religião católica tal qual ela era, contudo, mais saliente se apresentava a necessidade de não se referendarem os costumes ameríndios considerados pagãos (canibalismo, poligamia, guerra de vingança, etc.). Em suas peças, além de envolver índios e colonos no enredo, misturava aspectos sobrenaturais com lições cristãs, dança, música, simbolismos, unindo à doutrinação tudo aquilo que permeava a prática dos índios tupi. Já mencionamos que algumas adaptações feitas pelos jesuítas no Brasil não eram inicialmente previstas pelo *Ratio Studiorum*, o que certamente causava incômodo em muitos jesuítas que vinham de Lisboa para fiscalizar os serviços nas colônias, um deles o Bispo Sardinha (que viria a ser devorado pelos ameríndios), quem

denunciou à Companhia as concessões feitas aos ritos “anticristãos”, assim denominados por ele.

Mas não que os padres Anchieta e Nóbrega fossem rebeldes, pelo contrário, informavam e pediam autorização expressa para maleabilizar os preceitos inacianos em contextos tão peculiares como os do Brasil colonial, e somente o faziam pois que justificados. As peças teatrais de Anchieta muito lembram os autos de Gil Vicente, onde o embate entre o bem e o mal ocorre frequentemente, gerando lições morais em favor da justiça. Também seus poemas e sermões obedeciam aos ritmos e ciclos portugueses, não obstante se valesse do léxico tupi, engajando-o com rimas:

Jandé, rubeté, Iesu,
Jandé, rekobé meengára
Oimomboreausukatú
Amotareymbára de Jandé⁴ (pe. ANCHIETA, 1954:559).

Conforme dito, soa-nos um tanto incomensurável o alcance dessas traduções “transculturadas” realizadas pelo pe. Anchieta em suas obras, visando à catequização dos índios. Traduzir uma série de conceitos ligados a costumes e práticas sem equivalentes na cultura de chegada traz os riscos elencados por muitos autores aqui referidos, mas vale a pena retornar à advertência de Alfredo Bosi, quanto a um resultado efetivo da tradução cultural no período colonial:

Na passagem de uma esfera simbólica para outra Anchieta encontrou óbices por vezes incontornáveis. Como dizer aos tupis, por exemplo, a palavra pecado se eles careciam até mesmo da sua noção, ao menos no registro que esta assumira ao longo da Idade Média europeia? (BOSI, 1992, p. 65).

Bosi aqui se vale de um conceito abstrato, mas mesmo os conceitos cristãos mais concretos e constitutivos às lições doutrinárias não encontravam garantias de equivalência aproximada na cultura ameríndia. E aqui cito os conceitos de Deus único (o monoteísmo é a bandeira de vanguarda da tradição judaico-cristã), Deus-Pai (Deus como criador incriado da humanidade), Jesus Cristo-um com O Pai, Virgem Maria-Mãe de Jesus, elementos da hierarquia espiritual, como a Santíssima Trindade, anjos e arcanjos, entre outros potenciais mal entendidos, precisamente na esfera onomástica. Os elementos de ordem substantiva (os nomes sagrados e suas simbologias) ao lado dos adjetivos e

⁴ Jesus, nosso verdadeiro Pai, o Deus de nossa existência derrotou nosso inimigo.

substantivos abstratos representavam a linha tênue simbólica entre jesuítas e ameríndios.

A ausência de um campo semântico-prático aproximado em casos como o do conceito “pecado”, levantado por Alfredo Bosi, revelava os universos sem equivalentes entre ocidentais e nativos americanos. Para estes, a própria ideia de “demônio” era algo estranho, visto que as divindades tupi possuíam características praticamente neutras, diferentemente do dicotômico sistema de divindades cristão, que sempre opõe ao mal o bem, e a simbologia católica não abdicava de nomear os seus representantes. Destarte, o conceito de pecado fugia completamente ao ideário tupi, visto envolver um conjunto de práticas aprovadas por determinada divindade (ruim) e reprovada por outra (Deus). Daí o esmerado trabalho de tradução de Anchieta para não somente incutir na simbologia do nativo o conceito de “Céu” – pois este já teria um equivalente semântico paradisíaco: a Terra sem Mal, pregada pelos xamãs e obsessão dos tupi-guerreiros – mas, precisamente, o conceito de “inferno”, como um lugar assustador para onde iriam aqueles que se opusessem a Deus, através das suas “práticas bárbaras”. Para tanto, precisava-se de um elemento com valor onomástico forte: o Deus dos jesuítas portugueses passou a ser denominado Tupã, pois este já figurava entre a crença indígena como uma entidade de supremo poder, representada pelo trovão; Tupã, a partir da atividade missionária, além de ser agora o Deus supremo, acima de todas as outras entidades, tinha uma mãe.

A tradução do conceito “Virgem Maria” resultou no termo Tupãsy ou Tupansy – agregando o nome Tupã à palavra sy, que designava mãe – o que não necessariamente corresponde ao que consta das Escrituras Sagradas cristãs, embora Cristo assevere em Seu Evangelho que Ele (Cristo) e o Pai (Deus) são um (cf. João 10:30); as ressignificações/adaptações foram modificando aos poucos ambas as simbologias: as traduções anchietanas da Bíblia com vistas à catequese dos índios, por vezes, não refletiam nem os elementos originais do Cristianismo, tampouco faziam sentido para o imaginário tupi. Para os jesuítas assumir que Virgem Maria tivesse dado à luz o Criador incriado soava um tanto contraditório – bem por isso muitos padres jesuítas ao fiscalizar o trabalho das missões no Brasil discordavam e denunciavam à Companhia de Jesus a confusão que se instaurava quanto à doutrinação dos colonos; da mesma forma para os tupi,

imaginar (cf. Bosi, 1992, p. 67) que “Tupansy era mãe de Deus e também sua filha, tinha uma casa e um reino”, não deveria ser algo pacífico.

Antes de entrarmos nas estratégias de Anchieta para realizar a tradução conceitual de “inferno” e, por conseguinte, do “pecado”, entremos na esfera dos anjos e arcanjos:

A estratégia que Anchieta escolheu para transmitir o cristianismo frequentemente era a de procurar algum elemento correspondente entre os idiomas português e tupi. Contudo os resultados eram desiguais, como a tradução da palavra “anjo” por “karaibebe”. Este neologismo deriva de “karai” (o profeta índio) e “bebé” (alado). Nesse sentido, o conceito era estranho ao índio e ao europeu: um profeta voador não era familiar ao nativo nem ilustrava adequadamente a figura de um anjo, segundo a definição bíblica (BOSI, 1992, p. 67).

A onomástica passa a assumir um papel muito mais significativo do que antes se previa: com função de aproximar e traduzir as entidades cristãs aos tupi, a onomástica, por meio dos neologismos criados por Anchieta, é a mola propulsora da já mencionada terceira esfera simbólica entre colonizadores e colonizados. Da mesma forma acontece com as traduções de “céu” e “inferno”, bem como de seus representantes. Vamos a elas:

Para que a perspectiva religiosa europeia fosse inserida na cosmologia indígena, Tupã carecia de uma força oposta que representasse as trevas. Para tal, Anchieta escolheu “Anhangá” como o conceito de diabo. “Anhangá”, no imaginário indígena, era o protetor da selva e dos animais e tinha poderes e habilidades surpreendentes, capaz de trocar de forma e atormentar os seres humanos. Neste novo padrão mitológico, Anhangá assumiu o papel do príncipe das trevas e era diretamente responsável por todos os maus hábitos do ameríndio, tais como o canibalismo, a poligamia e a embriaguez por cauim. Pode-se aventar que Anchieta tenha feito essa escolha menos pela essência diabólica de Anhangá e mais pelo medo que esta entidade proporcionava aos homens da terra (ALVES FILHO, 2010, p. 22).

Muito clara a intenção dos jesuítas em conectar as atividades que eles condenavam e consideravam diabólicas por parte dos índios a uma entidade que causava aos nativos um grande pavor. Alfredo Bosi observa essa estratégia de Anchieta como uma arma eficiente de combate aos “maus hábitos” nativos, pois generalizavam o medo presente nas divindades manifestadas em transes e cerimônias xamânicas. Um dos instrumentos utilizados por Anchieta para tal foi a grande presença da figura de Anhangá em seus autos e peças teatrais, usando a entidade, então diabólica, para conceituar os rituais e o comportamento dos tupi, discriminando-os como maléficos e contrários a Tupã. Assim, “manipulando e

traduzindo estes elementos, Anchieta reorganizou seus significados no imaginário nativo. Tupã, com seus poderes divinos de um lado, Anhangá e os costumes bárbaros, como poligamia e canibalismo, de outro” (ALVES FILHO, 2010, p. 23).

Neologismos da mesma espécie que karaíbebe (karaí + bebé) apareciam com frequência na tradução dos dogmas e nomes cristãos para a língua mais falada da costa. Caso da palavra “tekó-aíba”, ou “tekó-angaipaba”, ou também “tekó-poxy”, o que, através de um processo de formação de palavras português, seguindo a uma ideologia estritamente católica-ocidental, designava o conceito de “pecado”. Os três termos tupi acima significam, a grosso modo, “vida ruim” ou “cultura ruim das pessoas”, o que para a cultura/língua de chegada talvez não significasse nada, haja vista a ausência de valoração negativa das atividades condenadas pela Igreja (poligamia, canibalismo, guerras, etc.), aliás, pelo contrário, eram relações necessárias: a poligamia não somente estava ligada à proeza guerreira do índio, mas também a uma questão de utilidade e praticidade, pois que enquanto uma trabalhava no campo, a outra cuidava dos filhos, outra da aldeia, etc. Desta forma, o conceito de pecado carecia de uma ordem mais significativa e abrangente de definições, pois, da forma que era concebida na cultura cristã-ocidental, não teria uma definição de “vida ruim” ou “cultura ruim das pessoas” para os povos ameríndios. Talvez por isso o termo ainda permaneça, em algumas traduções de sermões, orações e confissões, em sua forma original “pecado”, como uma série de palavras que resistiam à tradução. Houve também, além da nomeação e atribuição da entidade “Anhangá” como o demônio, a tradução de “fogo” (representando o local infernal de sofrimento eterno) para o tupi “ratá”. Essa tradução se relacionava não com a substância natural fogo (“atá”), mas a prefixação “r” designava que esse fogo pertencia a Anhangá, portanto, um fogo aterrorizador; no intuito de designar a qualidade de “pureza”, referente à Virgem Maria, portadora de valores a serem disseminados contra o comportamento sexual dos índios, Anchieta reuniu em uma palavra três noções do tupi: “moro-potar-e’yma”, o que significava literalmente “Não desejar sensualmente as pessoas” (cf. NAVARRO, 2001).

Sobre as palavras carregadas de significância ritualística aos jesuítas que resistiam à tradução à maneira anchietana, podemos destacar elementos como “Reino”, “tentação”, “domingo”, e até mesmo a já traduzida referência à “Virgem

Santa”. De acordo com o contexto, o nome da mãe de Jesus não deveria ser traduzido para o tupi. Acerca dessa resistência à tradução ou desautorização em se valer da tradução tupi para os nomes sagrados cristãos, Douglas Robinson (1997) retrata a hierarquia das línguas, já prevista no *Ratio Studiorum*, para a adequada expressão da palavra de Deus: o latim, língua superior, deveria ser a língua para se falar das doutrinas divinas; a língua dos impérios ocidentais católicos, por exemplo o português, era uma língua média, onde as “verdades” exaltadas pelas traduções às línguas vernáculas já sofriam distorções; a língua dos colonos, no caso o tupi, seria uma língua inferior, portanto “quanto mais distante de Deus um idioma e sua cultura encontravam-se, menos adequados a participarem da ‘economia divina’, ou seja, a troca de orações e respostas, presentes e gratidão entre Deus e crentes” (ROBINSON, 1997, p. 86). Este é o caso de algumas preleções do pe. Anchieta, reforçando a hierarquia linguística para os assuntos divinos: “morausúberekosar, seémbae Virgem Maria!⁵ (pe. ANCHIETA, 1992:148); ou na oração da “Ave Maria”, traduzida para o tupi: “Ave Maria, graça tynysémbae resé, (...) Santa Maria Tupãsy⁶” (*ibidem*).

Em excertos da oração do “Pai Nosso”, bem como nos Dez Mandamentos, traduzidos por Anchieta, encontramos também a manutenção das mencionadas palavras em português, obedecendo à hierarquia descrita no *Ratio Studiorum* e referida por Robinson: “Eimoeté Domingo⁷” (pe. ANCHIETA, 1992:143); “Orê rûb Ybàkupe tekóar, Ymoete pyramo,nde rera toikó nde de T’our Reino⁸” (NAVARRO, 2001, p. 62); “Ore moar ukar ume iepe Tentação pupé⁹” (*Ibidem*, p. 63).

Em alguns casos peculiares, Anchieta mesclava a tradução onomástica de “nomes superiores” – ou que deveriam ser proferidos nas línguas consideradas superiores – com o substantivo tupi, ou mesmo na mesma palavra inserindo um sufixo tupi em palavra portuguesa, caso de um de seus sermões, exaltando a santíssima Trindade: “Arobiar Túbamo sekó, arobiar Tayramo sekó, arobiar Espírito Santoramo sekó¹⁰” (pe. ANCHIETA, 1992:149). A compreensão do

⁵ Oh Piedosa Virgem Maria!

⁶ Ave Maria, cheia de graça, (...) Santa Maria, mãe de Deus

⁷ Guardar o domingo

⁸ Pai nosso que estais no Céu, santificado seja o Vosso nome, venha a nós o Vosso Reino

⁹ Não nos deixe cair em Tentação

¹⁰ Acreditamos em Deus Pai, acreditamos em Deus Filho, acreditamos no Espírito Santo.

conceito de “Espírito Santo”, difícil até mesmo a muitos cristãos, não conseguiria um equivalente semântico na língua de chegada, motivo pelo qual se mantém, neste caso, o nome em português – o que não ocorreu, por exemplo, com os elementos “Pai” e “Filho”, da Trindade. Uma tentativa de melhor se fazer compreender o terceiro elemento “Espírito Santo” dá-se com a colocação de um sufixo tupi “ramo” na palavra em questão, significando “na condição de” Espírito Santo, enfatizando “a condição desta entidade sobrenatural e assim tornando-a mais familiar ao público” (ALVES FILHO, 2010, p. 26).

Helena Brandão afirma que esse recurso por parte do pe. Anchieta assemelhava-se em muito às estratégias do Papa Gregório, na Inglaterra do século VIII, quando da tentativa de converter os pagãos ao cristianismo: “suas instruções determinavam que elementos pagãos não deviam ser descartados e deviam ser adequados aos preceitos cristãos o máximo possível, pois acreditava que seria impossível extirpá-los de todo das almas consideradas ‘ásperas’ e ‘bárbaras’” (BRANDÃO, 1978, p. 14). A dificuldade frente aos nativos brasis estimulava a criatividade na tradução cultural realizada pelos jesuítas, e destacamos aqui como exemplo a peça “Recebimento do Padre Marçal Beliarte”, datada de 1589, mistura a aparição de “demônios” – denominação totalmente católica às divindades tupi – com a presença da mãe de Deus (Tupãsy), teatralizando a recorrente luta entre o bem e o mal, muito enfatizada por Anchieta em suas obras. Os diálogos nesta obra estão em português e em tupi. A língua nativa, além de aproximar o índio do enredo, também tinha grande poder de realocação simbólica: destruir o mito do indígena na língua do colonizador é “assassinato”, mas fazê-lo na própria língua tupi é “esclarecimento”. Nesta obra, o pe. Anchieta coloca em cena um elemento essencial da cultura nativa, distorcendo-o habilmente em relação ao seu significado original: Makaxera, um dos demônios representados, é assassinado no ritual antropofágico por um corajoso índio – herói da estória – sob as ordens de Tupãsy. Destaca-se a fala da personagem heroica, o índio Añagupiara:

Kueseñey, Tupansy
nde Reytyki, nde peabó.
Aé xe mboú kori
ko aikó nde akánga kábo.
Nei! Ejemosakói.
Tajopune, marandoéra.
Te! Ajuká Makaxera.

Omanongatú Moxy...
 ‘Añagupiara’ ze rerá!’¹¹ (pe. ANCHIETA, 1977:245).

Observemos como o jesuíta se reapropria dos valores, nomes e cultura ameríndios para realocá-los numa esfera simbólica diversa da nativa, conforme afirma Robinson, ao dizer que “as palavras do povo colonizado podem ser ‘citadas’, ‘traduzidas’, ‘relidas’ e ‘reescritas’ pelos colonizadores de modo a remodelar a cultura colonizada de acordo com os interesses da dominação” (ROBINSON, 1997, p. 93). Não somente o nome Makaxera, mas a tradição indígena no canibalismo, da guerra e do traulitar o crânio se fazem presentes na peça do jesuíta, mas, desta feita, no intuito de ressignificá-la: se antes o ritual de sacrifício do cativo servia para nutrir as virtudes do guerreiro, ensejando a troca com o outro, no texto de Anchieta o mesmo ritual tem por fim afastar o suposto mal que Makaxera, com todos os seus “costumes selvagens”, porventura representa.

Querendo ou não, a mensagem missionária, antes adornada em sua totalidade do espírito de misericórdia, no contato com a alteridade, se altera e se dissimula, incorporando os valores do outro. Paulo Alves Filho, por outro lado, propõe que, no procedimento tradutório, Anchieta não considera esse ato como um processo de incorporação, mas sim de extirpação, ou seja, uma estratégia de doutrinação. No entanto, da mesma forma que, na tradução haroldiana do poema “L’infinito”, de Leopardi, Haroldo de Campos não pode prever sua condição de presa, sendo completamente devorado pelo método leopordiano, não se pode medir até que ponto as “transcultações” constantes dos autos anchietanos são apenas estratégias de conversão do índio ou resultado de uma transfiguração muito mais complexa.

Em outra peça, “Na aldeia de Guaraparim”, quem aparece é o já citado Anhangá – ressignificado pelos missionários católicos como o diabo, aquele que se opõe a Tupã. Neste diálogo, Anhangá fala em favor dos costumes indígenas, e a intenção clara de Anchieta era aproximar tais costumes à entidade assustadora que Anhangá representava, e por ser contra Tupã, também depunha contra tudo o

¹¹ Como antes, a Mãe de Jesus o arruinou e o esmagou. Assim ela me enviou aqui para partir sua cabeça. Defenda-se, besta feroz. Eu o ferirei, falsário. Pronto! Matei Makaxera. O mal não existe mais...Sou Añagupiara!

que Tupã oferecia: a Terra sem Mal (Nova Jerusalém), curas, vida eterna e abundância.

Iemoyrõ, morapiti
 Io'u, tapuia rara
 Aguasá, moropotara
 Manhana, syguaraiy:
 Naipotari abá seiara¹² (ANCHIETA *apud* NAVARRO, 2001, p. 65).

Através de uma reunião de elementos estranhos uns aos outros, como o teatro ibérico, preceitos católicos e rituais indígenas, todos traduzidos na língua da cultura de chegada favoreciam, em tese, aos propósitos missionários, mesmo que refletissem um alto grau de “transculturação”, e não de enculturação ou aculturação, como muitos defendem. Adone Agnolin resumiu em quatro passos as estratégias de composição das peças de Anchieta: 1) introdução de português ou palavras latinas; 2) inserção de neologismos formados a partir de palavras em português ou latim, agregadas a sufixos tupi; 3) escolha de um único significado a partir de palavras com vários significados em tupi, e 4) construções sintáticas que exprimiam conceitos quando não era possível encontrar uma solução satisfatória na língua vernácula (cf. AGNOLIN, 2006, p. 92-93).

Sobre este universo estranho aos preceitos comuns do ocidente do século XVI, falaremos muito mais nas seções subsequentes, sendo a próxima destinada à compreensão do processo metalinguístico presente neste contexto, à luz do perspectivismo.

¹² Vocês tornam-se furiosos e matam as pessoas, vocês comem um ao outro, vocês aprisionam índios inimigos, vocês têm concubinas, entregam-se ao desejo sexual, vocês espiam, se prostituem: eu não quero que ninguém deixe de fazer tais coisas.

HISTÓRIA DAS IDEIAS LINGUÍSTICAS E REVOLUÇÃO DA GRAMATIZAÇÃO

Nesta seção contemplaremos o cenário dos acontecimentos metalinguísticos no Brasil colonial do século XVI, analisando as línguas de colonizador e colonizado em jogo, com foco nos instrumentos tecnológicos “gramática” e “dicionário” como processos de constituição da língua nacional. Seguindo a definição de gramática e dicionários, proposta por Sylvain Auroux (1992), como instrumentos linguísticos tecnológicos, observa-se que esses instrumentos adquirem uma forma tão viva no seio da sociedade colonial que saem da posição de meros objetos ou manuais de catequese para um patamar de elemento crucial na constituição das relações entre branco e nativo, bem como de suas subjetividades decorrentes do encontro, mediado pela gramatização da língua tupi. A gramática e os dicionários, escritos pelos missionários, reescrevem a história, sugerem novas instituições, revolucionam o cotidiano. Nesse contexto, veremos como a produção do saber metalinguístico, que se apresenta a partir da gramatização e da dicionarização da língua do nativo, determina historicamente as relações sociais, por meio da escrita, e sócio historicamente os objetos de conhecimento, através da gramática. Entretanto, esta pesquisa propõe um jogo de luz, no cenário das ideias linguísticas, que coloque em cena uma personagem que por vezes “torce” – como na linguagem de índio-xamã – os pontos de vistas preconcebidos, trazendo dos bastidores algumas imagens inesperadas e, por vezes, indesejadas: perspectivismo!

Dada ao perspectivismo a missão de mediador entre as relações que se estabelecem nesta tese, levantaremos questões atinentes à prática missionária, através dos catecismos, discursos religiosos, peças teatrais, mas principalmente da Arte de gramática e dos dicionários bilíngues. Um bom caminho para que iniciemos esses levantamentos é o do estudo acerca do léxico no Brasil colonial.

Os primeiros materiais lexicográficos no Brasil são produzidos por relatos de viajantes europeus que vieram a esta terra sem (estritamente) objetivos colonialistas. Alguns nomes de relevo são Hans Staden, autor de *Duas Viagens ao*

Brasil, Jean de Lery, que escreveu *Histoire d'un Voyage Faict en la Terre du Bresil Autrement dite Amerique*, e Fernão Cardim com seus *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Entre outras peculiaridades, nesses relatos de viagens poderemos constatar uma gama de levantamentos léxicos em contraponto com a concepção europeia, embora a referência possa ser um valor questionado nesses primeiros contatos. Para o momento, é importante destacarmos que uma língua já aparece como instrumento funcional para elaboração dos comentários, como entradas enciclopédicas, ou mesmo para comparação com as noções ocidentais: o tupi. Muitos missionários, anteriormente à vinda da Companhia de Jesus ao Brasil, já destacavam o aspecto de uma “língua brasileira” presente na comunicação da nova colônia, daí a precípua missão dos jesuítas em tecnologizar a fala dos nativos que, não somente prescindiam de uma gramática, como também não possuíam uma escrita.

Aparecem então alguns dicionários bilíngues, os quais são utilizados principalmente nos Colégios dos Jesuítas. Um deles é considerado de suma importância, o *Vocabulário na Língua Brasílica (VLB)*, de autoria anônima, que mais se associava ao que é hoje um dicionário fraseológico, haja vista conter raramente a correspondência palavra por palavra entre o tupi e o português; outro aspecto importante desses primeiros dicionários, especialmente do VLB, é a análise sincrônica das descrições. Não se buscava um estudo etimológico da palavra, ocasionado, provavelmente, pela ausência de documentação histórica da língua em questão; o problema de uma referência para as observações permeia esses primeiros documentos bilíngues: de uma maneira “cratílina”¹³, mostra-se a distância entre o que a palavra, em tupi, diz, do que a coisa, em português, “de fato é”; dos pontos mais interessantes destes vocabulários é o aparecimento de uma nomenclatura de língua, por meio da qual não somente substantivos são transcritos, mas adjetivos, preposições, expressões adverbiais, sem uma separação por seção ou capítulo:

Emonan – assi dessa maneira
Eimebe – antes de, ou antes que
Jú – espinho
Iucaçara – matador
Maraabora – doente

¹³ Referência ao *Crátilo*, de Platão, em que se discute a propriedade intrínseca de um nome para representar as coisas no mundo.

Morõboeçara – mestre que ensina
 Morubixaba – capitão ou qualquer principal
 Ndi – com, em companhia de (AYROSA, 1938, p. 65).

Os temas semânticos também se diversificam, significando, assim, ao olhar do ocidental, as guerras, os ritos, as coisas do nativo; muito vale frisar que o VLB possuía uma natureza também gramatical, pois que trazia regras, categorizações e exemplos da língua tupi. Certamente o modelo gramatical latino era o norte, mas já se vê nesses vocabulários uma valoração das particularidades da língua nativa, o que lhe poderia dar certa independência dos parâmetros gramaticais latinos.

Não obstante alguns raros comentários em favor de uma autonomia dos padrões linguísticos da língua tupi, era lugar-comum a ideia de que uma “língua civilizada”, portanto um “homem civilizado” não poderia nascer de culturas e línguas consideradas brutas, primitivas, daí serem o latim e o português meios necessários para a formação da ocidentalização do homem “primitivo”. Dessa forma, com a instalação dos Colégios dos Jesuítas, após a vinda da Companhia de Jesus, em definitivo, ao Brasil, em 1549, ensino e conversão nascem juntos. O padre Manuel da Nóbrega foi um importante nome no papel de catequese dos nativos brasis, mas não possuía a visão linguística que caracterizou o trabalho do padre Anchieta. Nóbrega se destacou ao perceber a função da música nas comunidades tribais e, desde então, adotara a pregação da Bíblia permeada por cânticos – muitos deles à moda indígena (o que muito irritava os padres e bispos que serviam de porta-vozes do Reino Português), mas no que respeita aos processos linguísticos e tradutórios, o pe. José de Anchieta foi personagem fundamental no estabelecimento do saber metalinguístico brasileiro. O pe. Nóbrega, ao contrário de seu colega jesuíta, não enxergava o terreno fértil para a criação de um espaço onde a doutrina cristã fosse bem pregada:

Temos determinado de ir viver com elles nas aldeias, como estivermos mais assentados e seguros, e aprender com elles a língua e il-os doutrinando pouco a pouco. Trabalhei por tirar em sua língua as orações e algumas práticas de Nosso Senhor e não posso achar língua que m’o saiba dizer, porque são elles tão brutos que nem vocábulos têm (pe. NÓBREGA *apud* SILVA, 2001, p. 145).

Por meio da metáfora do “papel em branco” estabelecida pelo pe. Manuel da Nóbrega em referência ao ameríndio, em uma de suas cartas ao reino de Portugal, a escrita (trazida do ocidente) e o papel em branco (o vazio cívico do

indígena) se encaixam e se locupletam no emaranhado catequético a que dariam início os missionários. O papel primordial da escrita, da letra, do dicionário, da gramática, do estabelecimento de uma língua (segundo os padrões europeus), era o que de fato faria daquele índio “sem alma” tal qual um branco europeu, letrado, alfabetizado, “civilizado” e cristianizado. À luz do perspectivismo ameríndio, essa correlação, feita com o olhar do outro (o nativo), muito eficazmente comparece no imaginário indígena: se os europeus querem dar a sua alma, por meio da catequese, ao índio, este quer projetar-se, transfigurar-se na imagem do outro, mas por meio do corpo, não da alma. O ritual antropofágico era a catequese dos brasis; sua doutrina era sua tradição que necessitava de ser continuada; o desejo do colonizador de fazer do índio um homem europeu, para depois moldá-lo à portuguesa era também o desejo inexcusável do ameríndio em se fazer europeu, mas não para se civilizar ou se “embranquecer” (esses conceitos sequer frequentavam o imaginário nativo), porém em busca do devir-outro (o que ocorria no canibalismo do inimigo), mais ainda, do devir-deus (quem sabe aqueles homens que vinham d’além-mar, tão bem vestidos, tão brancos, não fossem deuses?).

Por mais que, assim como o colonizador, almejasse o contato com o outro, o nativo não atribuía ao branco uma característica de vazio, pelo contrário, regozijava-se da possibilidade de seus valores para saciar sua própria incompletude. Mas ao olhar do europeu, aqui representado pelo missionário jesuíta, a incompletude do índio se dava por conta da sua ausência de tecnologias metalinguísticas que lhe pudesse garantir as benesses do ocidente, como uma memória histórica, uma religião, um valor “moral”. E com a chegada do pe. Anchieta, em 1553, ao Brasil, a relação ensino-conversão-língua (cf. SILVA, 2001) se fortalece e se aprofunda, através dos já comentados autos e peças teatrais, sermões catequéticos, poemas, cartas e, em especial, gramática e dicionários.

A transcrição alfabética e a gramatização de uma das línguas indígenas foi a estratégia por excelência da evangelização e da colonização. Criou-se uma língua como sistema com uma ordem interna própria, que nada mais é do que a ordem da política na língua. A civilização letrada vinha, com todas as letras, estabelecer as formas de pensar e de agir de um outro mundo, estendendo-se a outros espaços de linguagem (SILVA, 2001, p. 146).

E muito claramente essa alfabetização, conforme veremos nas cartas do pe. Anchieta, direcionava-se às crianças. Os jesuítas se queixavam deveras dos mais adultos, por ser-lhes muito custoso livrar os mais velhos dos costumes da terra, de modo que ensinar aos mais moços, além de inscrever no imaginário em formação do mais novo toda uma escrita voltada ao Cristianismo católico, condenando assim a cultura nativa a uma futura extinção, proporcionava, também, uma disseminação (de certa forma, perpetuação) de uma esfera simbólica que recalcitava em ser somente cristã, ou somente indígena. Gilberto Freyre afirma que o papel da criança nativa, no desenrolar do processo catequético brasileiro, no século XVI, foi

se não dramático, decisivo, de contato entre as duas culturas, a europeia e a indígena; quer como veículo civilizador do missionário católico junto ao gentio, quer como conduto por onde preciosa parte de cultura aborígine escoou das tabas para as missões e daí para a vida, em geral, da agente colonizadora. Para as próprias casas-grandes patriarcais (FREYRE *apud* SILVA, 2011, p. 147).

O que Gilberto Freyre explica em seu livro *Casa Grande & Senzala* é o que o pe. Anchieta toma como procedimento inicial, tendo em vista a recalitrância dos mais velhos quanto à doutrina cristã, ou seja, o foco da catequese-ensino na criança indígena, visando a extirpar no nativo tudo o que lhe havia de “selvagem”, o que depunha contra a moral católica-cristã; eliminar das futuras gerações o contato com a cultura nativa; e, muito habilmente, por intermédio do tupi, extinguir o próprio tupi, porquanto a língua do índio servia como língua de contato para o aprendizado das chamadas “línguas superiores”, segundo o *Ratio Studiorum*, e conforme Freyre expõe: “Recolhendo de sua boca o material com que formou a língua tupi – o instrumento mais poderoso de intercomunicação entre as duas culturas: a do invasor e a da raça conquistada” (FREYRE *apud* SILVA, 2001, p. 148). Apesar de ser esse o foco da ação colonizadora, os resultados, obviamente, nunca vinham a calhar, sem que outra estratégia fosse instaurada para a reassunção do controle (meta)linguístico-cultural em jogo. Dissolver e destruir a cultura do outro por vezes resultava em uma aglutinação de ambas as culturas, criando outra esfera simbólica:

Quando mais tarde o idioma português – sempre oficial – predomina sobre o tupi, tornando-se ao lado deste língua popular, já o colonizador estava impregnado de agreste influência indígena; já o seu português perdera o ranço ou a dureza do reinol; amolecera-se num português sem rr nem ss; infantilizara-se quase, em fala

de menino, sob a influência do ensino jesuítico de colaboração com os culumins (*ibidem*).

Dentro deste jogo linguístico da extinção-perpetuação do falar indígena, a própria nomenclatura de “uma língua geral”, a “língua mais usada”, o “tupi”, funcionou como simplificação da riqueza de línguas que havia no Brasil colonial, em prol de uma pseudo língua única-unificada pelo que se conveio chamar “língua tupi”, nesse sentido sinônima de Língua Geral. Mas como visto no capítulo anterior, o lugar da imposição torna-se local de troca; o da afirmação de uma identidade sobre a outra permitiu o contato desencontrado, a “transculturação”, assim, a estratégia, seja ela qual for, de colonização por meio da catequese funcionou

Como um dispositivo organizador de locutores, em um meio multilíngue, onde se fazia necessária a criação de uma unidade linguística imaginária, [entretanto] funcionou também como lugar da falha, da falta, de um sentido outro que nos coloca sempre em débito com a razão e a civilização pelo excesso de “emoção”, de “subjetividade”, de “imaginação”...,o que nos deu e dá a possibilidade de re-significar um mundo novo para colonizados e colonizador (NUNES, 1993, p. 15).

Antecipando um pouco do que trataremos no próximo capítulo, sobre perspectivismo ameríndio, veremos que pelas vozes ressonantes de Viveiros de Castro e Renato Sztutman, principalmente, percebe-se que as subjetividades se multiplicam no universo ameríndio, não substancialmente, mas relacionalmente. Consoante as relações entre os entes, onde há um ponto de vista, também haverá o sujeito (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2007), e isso em um mundo ágrafo, onde a escrita que se perpetua se faz no corpo. Ao se gramatizar a língua do índio, com o advento da escrita, as subjetividades se multiplicam e a estabilidade formal a que se almejava com a escrita deixa bastante a desejar. Essa dualidade entre o formalismo do sistema linguístico e a liberdade do sujeito como leitor (autor), coloca-nos diante do que o perspectivismo nietzschiano reafirmou como interpretacionismo: “Não há fatos, só interpretações” (KSA 12.315, Nachlass/FP 7[60]). O leitor, ao reconhecer sentidos e, assim realizar interpretações passa, também, a ser autor. A multiplicidade de representações é algo que emerge naturalmente do texto. Desse texto, as construções identitárias e a organização de representações passam a ser tributárias do advento da letra como espaço de instabilidades. Mas há de se convir que a inscrição do sujeito na cultura através da

letra reifica drasticamente sua potência demiúrgica, conforme assevera Eni Orlandi:

A transformação do signo em imagem resulta justamente da perda do seu significado, do seu apagamento enquanto unidade cultural ou histórica, o que produz sua “transparência”. Dito de outra forma, se se tira a história, a palavra vira imagem pura. Essa relação com a história mostra a eficácia do imaginário, capaz de determinar transformações nas relações sociais e de constituir práticas (ORLANDI, 1994, p. 79).

A inserção da escrita no universo ameríndio, acompanhado da diretriz moral do ocidente ensinada por intermédio da doutrina cristã jesuítica, visa à redução das potencialidades semânticas do universo ameríndio, dividindo-o, potencialmente, em dois polos: positivo – resultado dos valores ensinados pelos missionários; e negativo – tudo aquilo que não representa os desígnios de Tupã, ou seja, os costumes indígenas. Sua fala doravante tinha uma escrita, e esta possuía regras, vindas da gramática. Mas, mesmo com esses adventos metalinguísticos, o imaginário nativo prosperou, frutificando ideias metalinguísticas arraigadas por um perspectivismo que não o ocidental, ainda que permeado de interpretações:

A apropriação de escrita alfabética é, portanto, um gesto de interpretação – um ato simbólico –, porque trata-se, antes de tudo, de uma relação do sujeito com a linguagem de algum lugar da história e com uma certa direção. Neste espaço textual, a interpretação não é mera decifração da escrita, nem é livre de determinações para produzir um sentido qualquer. A interpretação é constitutiva do sujeito e do sentido e traz para a cena enunciativa o *político*, isto é, a direção do gesto de leitura (SILVA, 2001, p. 151).

A esfera política destacada acima será uma das temáticas provenientes de nossa ideia central: demonstrar que a relação contundente entre atos metalinguísticos e perspectivismo funcionaram como causa e efeito de uma das mais contundentes manifestações refratárias ao sistema colonial – seja em âmbito político, seja no linguístico-religioso – por parte dos ameríndios, documentada pelos colonizadores. Mas vamos, antes, a algumas outras observações acerca da situação linguística no Brasil colonial.

Acerca da redução das potencialidades indígenas, falemos mais um pouco sobre a adoção de uma das línguas pertencentes ao tronco tupi, a que se convencionou chamar de “língua tupi” ou “língua geral”. Eni Orlandi (1990) classifica como “o ideal da época” a formulação de uma língua geral, calcada nos modelos

gramaticais latinos, para unificar linguisticamente o nativo e o colonizador. Não era somente a língua instrumento de negociação e comercialização, mas deveria ser a língua formal e usual de todos os habitantes da colônia – não diremos aqui o termo “língua oficial”, pois se sabe que a língua portuguesa, mesmo antes de ser ensinada, já ocupava este posto. Segundo Tania de Souza, essa língua denominada superficialmente de tupi sofreu o que ela chama de “disciplinização”, ou seja, um processo de modificações e configurações construído a partir dos acontecimentos linguísticos que se dão situacionalmente, bem como das posições ideológicas instauradas no curso desses acontecimentos. Entretanto, é inviável, de acordo com o que já vimos em nossa tese, que essa disciplinização – ou seu resultado – seja um ato pensado e controlável, *a priori*. Como afirma Tania de Souza, a disciplinização do tupi “foi o resultado da adoção de um percurso de apreensão de uma língua desconhecida, segundo determinadas condições de produção: os fins de natureza religiosa, ao lado da aplicação do modelo de gramática latina” (SOUZA, 2001, p. 156-157), que era a diretriz adotada para o estudo das línguas em geral.

A expansão natural desta língua geral, decorrente do contato entre colonos, colonizadores, jesuítas, entre outros, gerou uma diversidade linguística dentro daquela língua que fora estabelecida como unificadora e homogênea. Fala-se em uma diversidade mais gritante entre tupi jesuítico e tupi tribal, muito por este último ainda conter maior semelhança com a língua que sempre foi falada na tribo e nas aldeias, enquanto o primeiro já sofrera a mencionada disciplinização e lutava pela supremacia sobre os outros falares indígenas, como o nheengatu, por exemplo. Em se tratando do que Sylvain Auroux chama de “acontecimento discursivo”, em seu trabalho *A hiperlíngua e a externalidade da referência* (1994), podemos nos perguntar que tupi é esse que fora matriz da chamada língua geral, ou que variante do tupi se ofereceu à disciplinização feita pelos jesuítas; mas para tanto, é forçoso lançar mão do conceito de “hiperlíngua”, trazido por Auroux na obra supracitada, como o “espaço-tempo em relação à intercomunicação humana, o qual não é vazio e dispõe de uma certa estrutura, conferida pelos objetos e pelos sujeitos que o ocupam” (AUROUX, 1994, p. 243).

Entendendo a “hiperlíngua” como a realidade que engloba toda realização linguística – e isto quer dizer que tolera determinadas mudanças ou limita outras

inovações que não convenientes –, automaticamente ligamos a revolução gramatical na época colonial à necessidade para a qual os jesuítas atentaram: mormente de ceifar as heterogeneidades linguísticas em prol de uma imaginária “língua geral”. Classificaremos, após estas considerações, o tupi jesuítico como a “hiperlíngua” de que fala Sylvain Auroux, por cumprir o papel de promotor da intercomunicação entre os povos, bem que este tupi jesuítico não gozava de uma familiaridade nem para jesuítas, tampouco aos nativos, e, apesar de comum a ambos, também lhes era estranho, muito porque “se diferenciava do tupi tribal, mas, ao mesmo tempo, [...] preservava a maioria de seus traços como originalmente tupi” (SOUZA, 2001, p. 158). Obviamente que o espaço da “hiperlíngua” não é algo estável, tampouco homogêneo. Não fora diferente no trato da língua geral, afinal era uma língua que possuía traços de naturezas diversas, autorizando, assim, o sujeito falante a interpretações/inserções semânticas em sua estrutura, a todo processo de intercomunicação. Se a língua geral nasce no tupi, isso não a impediu de, após sua disciplinização e uma sistematização latina em sua essência, ser posteriormente retrabalhada pelos nativos, alterando novamente sua estrutura e construindo novos espaços de “hiperlíngua”. Sylvain Auroux esclarece que

A evolução da hiperlíngua não se limita necessariamente à estrutura abstrata (geralmente morfossintática ou fonológica), mínima e não-dinâmica que descreve nossos gramáticos. Ela não chega necessariamente à absoluta incompreensão que correspondem às relações que engendram a longa passagem das proto-línguas às suas mais longínquas descendentes. Mas, quando se muda de natureza e se constituem espaços novos tanto para a comunicação, como para a vida e a história dos homens [...], produz-se aí uma nova estrutura local de hiperlíngua, que logo se percebe nas diferenças de estrutura discursiva (AUROUX, 1994, p. 243).

Logo, ratifica-se a ideia de que a disciplinização deste ramo do tupi – o jesuítico ou língua geral – não é fruto de uma construção intencional, mas de um processo histórico e de construção de sentidos (cf. SOUZA, 2001). Sobre a instituição das línguas gerais no Brasil, cabe-nos falar mais acerca das formações imaginárias que predominaram a partir do século XVI, especialmente aos processos de desindianização/reindianização da língua tupi, que se deu através da desapropriação linguística realizada pelos jesuítas, a fim de ampliar e gramatizar sua estrutura; língua esta que, com o tempo passa a ser a língua materna de outros grupos tribais, os quais foram ressignificando-a consideravelmente.

Os contatos primeiros entre europeus e ameríndios foram marcados pelo duplo gesto da interpretação. O (des)encontro entre povos mutuamente irreduzíveis em suas premissas foi intermediado por um contato linguístico que traduzia o universo do outro aos moldes mais familiares possíveis: a interpretação do ocidental em relação ao índio o igualava aos “selvagens” de outras civilizações conquistadas, colocando-o em posição moralmente inferior; os nativos interpretaram os brancos vindos d’além-mar como possibilidades de alteridades diferentes das que já conhecia. Em todo caso, o esforço para traduzir se pautava em referências familiares para se nomear o estranho. Luiz Borges fala em “processo de aculturação” na relação colonial, e afirma que esse processo, “instaurado a partir da colonização europeia, opera tanto sobre os grupos indígenas (que se tornam objeto de conquista religiosa e econômica), como sobre os europeus (pois estes também têm que reinterpretar suas referências em face da nova realidade)” (BORGES, 2001, p. 201). O próprio termo cunhado por Anchieta ao nomear sua *Arte de Gramática* (“a língua mais usada”) remonta ao interpretacionismo denunciado pelo perspectivismo nietzschiano, tendo em vista que a escolha de uma língua a ser gramatizada se pautava menos em seu aspecto geográfico do que no ponto de vista político: silenciar a heterogeneidade refletia um esforço para controlar a interpretação religiosa, evitando a polissemia e a reversibilidade. A eleição do tupi – e não do português – como a língua prioritária das relações entre brancos e índios, ou, nos termos de Auroux, a hiperlíngua naquele espaço político-cultural, fazia parte da estratégia colonialista. Tupinizar a colônia era, igualmente, unificá-la com o instrumento do nativo, o que, por um lado, tornava para o colonizador a relação com os colonos mais fácil, e por outro dava a ilusão ao nativo de que sua cultura, sua fala, sua língua, era valorizada. Mas não nos esqueçamos de que este é o ponto de vista do europeu, interpretando racionalmente o universo do outro e elaborando estratégias para dominá-lo. Tupinizar a colônia não necessariamente era algo visto com bons olhos pelos ameríndios, afinal, conforme levantamos anteriormente, que tupi é esse que se pretende institucionalizar? Acreditamos que o tupi resultado do olhar português com os óculos do latim. Em suma, uma língua estratégica:

A utilização das línguas nativas pelo europeu fazia parte de uma estratégia de dominação e ocupação da terra. No caso brasileiro, a instituição das línguas gerais constitui-se, na prática, num dos instrumentos decisivos para que as

empresas coloniais alcançassem seus objetivos, fossem religiosos e/ou econômicos. A preocupação demonstrada com a questão linguística, em que pese a necessidade de ordem prática (administrativa e catequética) de converter a população nativa ao domínio do Cristianismo e de Portugal, evidencia igualmente a importância do fator linguagem como um dos objetivos simbólicos que desempenha, no imaginário e nos processos discursivos, papel relevante na formação de uma sociedade. Neste sentido, a estratégia colonial instituiu um discurso homogeneizador que, simultaneamente, dissimulou o processo de silenciamento da heterogeneidade (da diferença, enfim) étnica e linguística. Da mesma forma que, e em consonância com o modelo de colonização vigente, o tupinambá, que comparece no discurso colonizador como a língua da unidade, homogênea e hegemônica, serviu igualmente para encobrir a diversidade linguística e étnica do Brasil (BORGES, 2001, p. 202).

Os jesuítas foram personagens centrais dessas transformações linguísticas do Brasil colonial, primeiramente porque possuíam em seu plano de ensino e catequese (*Ratio Studiorum*) requisitos e estratégias para o ensino da doutrina cristã, um deles era o aprendizado da língua do nativo. As posteriores disciplinização e gramatização serão resultados de levantamentos mais minuciosos do que se previra pelos compêndios da Companhia de Jesus, visto que a *Arte de Gramática* tupi contém elementos de análise tão detidos que se levanta uma questão: as gramáticas missionárias não deveriam gozar de um status de uma gramática normativa? Muitos pesquisadores europeus, como Dr. Hugo Cardoso, no Porto, e Dra. Cristina Muru, na Itália, trabalham em cima dessas gramáticas missionárias – especificamente trabalhadas em Goa (Índia) – a fim de, por intermédio de um método comparativo, esclarecer que não se tratava apenas de um manual de catequese com aspectos linguísticos, mas de um compêndio tecnológico revolucionário que moldou os estudos de “língua brasílica” durante muitos séculos. Contudo, a catequese era subsidiária da atividade colonial, e seria insano afirmarmos que os materiais pedagógicos desenvolvidos pelos jesuítas visavam tão-somente à educação dos moços gentios; pelo contrário, assumimos que

Os missionários-gramáticos, ao gramatizarem as línguas indígenas, atuaram em consonância com a prática ideológica da empresa colonial-mercantil. É neste sentido que compreendo o surgimento de um tupi jesuítico, como efeito da renormatização ou ressignificação do tupinambá, para fins de implantação do empreendimento colonizador. [...] o complexo missionário-colonial aciona e sustenta um processo contínuo de desterritorialização/reterritorialização da língua tupinambá, uma vez que esta se integra e passa a funcionar numa ordem discursiva alheia à tribal, como língua supraétnica, no espaço discursivo de uma hiperlíngua (BORGES, 2001, p. 203).

Um detalhe interessante dentro deste processo de tupinização da colônia é que a chamada “língua geral”, ou, para Luiz Borges, o “tupi jesuítico”, já que fora estabelecido como a língua da colônia, acabou por institucionalizar o tupi de tal forma que tribos não-tupi, e que obviamente não falavam aquela língua, tiveram que se adaptar, por meio da imposição religiosa de uma língua de contato entre tribos e colonizadores. Um terreno fértil para, após o trabalho jesuítico de desindianização, a reindianização do tupi – este “contagiado” por inúmeras outras línguas tribais. Com esse trabalho, os jesuítas cumpriam um desiderato muito bem arguido por Santo Agostinho, em sua obra *A Doutrina Cristã*. Abramos parênteses para alguns pequenos comentários sobre o ponto de vista agostiniano acerca da tradução de textos bíblicos.

4.1

A Doutrina Cristã, de Santo Agostinho

Convocamos a contribuição valiosíssima de um dos pensadores mais brilhantes no que concerne ao tema do sagrado para, depois, confrontarmos as lições agostinianas com o trabalho dos jesuítas no Brasil colonial. Santo Agostinho comenta sobre a presença de signos próprios e metafóricos na Bíblia, estes gerando no texto sagrado sentenças de sentidos certo e obscuro, respectivamente (*A Doutrina Cristã*, Livro II, § 7). Essas de sentido determinado são consequência da utilização de signos próprios, empregados para designar objetos para os quais foram eles convencionados, ou seja, quando as palavras estão adequadamente utilizadas conforme seu sistema fixo de representação. Ao falar dos signos metafóricos, utiliza a mesma definição de Aristóteles, na sua *Arte Poética*, confirmando seu alinhamento com um paradigma linguístico representacionista¹⁴. A fim de conter a deriva interpretativa, para muitos natural, devido ao massivo número de metáforas nas Escrituras, Santo Agostinho nos atenta para a necessidade de se conhecerem as línguas bíblicas – hebraico e grego – como solução aos erros de tradução, ou mesmo de interpretação. Afirma que para se conhecer o sentido exato da palavra é preciso recorrer às línguas originárias, ou então consultar as versões dos que se prenderam mais à letra, não

¹⁴ À luz desse paradigma, a linguagem tem como função precípua representar as coisas do mundo, limitando-se a nomear os objetos, segundo uma possível natureza intrínseca dos mesmos.

por serem suficientes, mas por revelarem a verdade literal, e, portanto, seu significado. Apesar de mais a frente (*ibidem*, § 22) dizer que a confrontação com esses tradutores que se verteram ao pé da letra é inútil para a finalidade de se buscar o sentido das Escrituras, Santo Agostinho está intimamente ligado ao ponto de vista platônico-aristotélico¹⁵ sobre linguagem.

Santo Agostinho dispõe seus argumentos tentando esclarecer que a única forma de compreender as metáforas que por vezes obscurecem o texto bíblico é conhecendo a natureza real das coisas, ou seja, dos signos próprios, os quais são portadores daquele significado emprestado aos signos metafóricos. A sua intensa luta para desatar os nós da ambiguidade no texto sagrado demonstra a preocupação que ocupava sua mente em não permitir que a palavra fugisse de sua domesticação usual, onde elaborará técnicas para se resolver esse problema, um deles o recurso às “Regras da fé e à Igreja”, como vemos em passagem do capítulo 2, do Livro III de sua obra *A Doutrina Cristã*:

Quando for o sentido próprio que torna ambígua a Escritura, a primeira coisa a ser feita é verificar se não estamos pontuando ou pronunciando mal. (...) Que ele consulte as Regras da fé, adquiridas em outras passagens mais claras da Escritura. Ou então que recorra à autoridade da Igreja. (...) Mas no caso de dois sentidos, ou todos eles, caso forem muitos, resultarem ambíguos, sem nos afastarmos da fé, resta-nos consultar o contexto anterior, e o seguinte à passagem onde está a ambiguidade (*A Doutrina Cristã*, Livro III § 2).

Imbuído pelo pensamento filosófico platônico-aristotélico, Santo Agostinho, em nome dessa domesticação conceitual da palavra, desenvolveu princípios interpretativos para se aprender, ensinar e traduzir a mensagem sagrada da Bíblia. Estabeleceu critérios como o *Critério de julgamento: a caridade vencendo a concupiscência* (Livro III, § 16) e o *Segundo princípio: verificar com que intenção está realizada a ação* (Livro III, § 18), empresa esta no intuito de evitar a deriva interpretativa dos textos sagrados cristãos. Da mesma forma, a uniformização da língua tupi em uma língua geral refletia a intenção dos jesuítas em evitar a heterogeneidade na interpretação dos textos sagrados pelos índios, e também pelos próprios pregadores que ainda principiavam na língua estrangeira. Esse empenho deveria formar uma classe de pregadores da doutrina cristã ao “pé da letra”, evitando também a dependência que os missionários tinham dos

¹⁵ Aqui nos referimos exatamente ao ponto de vista representacionista da linguagem: no contexto bíblico, o que está escrito possui um valor literal indiscutível, e, preferencialmente, único.

intérpretes não-eclesiásticos, os chamados “línguas”. Luiz Borges chama a atenção para este fato:

A política de uniformização da língua tupi, correlata à política da homogeneização do discurso missionário e da interpretação controlada dos textos sagrados, impunha a criação de instrumentos linguísticos que levassem a cabo a finalidade da empresa catequético-colonial. Assim, os instrumentos linguísticos do período colonial, cuja meta era a normatização da língua e da conversão, assentavam sobre um suporte teórico-didático tripartite: gramática-vocabulário-catecismo (BORGES, 2001, p. 204).

O processo de “transculturação” ao invés de uma “aculturação” ou “enculturação”, simplesmente, é o que permite ao nativo ressignificar sua própria língua, pois identifica naquela língua geral estabelecida pelos europeus características que lhes são familiares, embora “estranhizadas” pela gramatização. Um exemplo de assimilação que deu certo foi a estratégia dos jesuítas em tomar para si um elemento tupi tradicionalmente muito forte: a oratória exortativa. A pregação da doutrina cristã estava repleta de elementos da oratória tupi, e, conforme se pode averiguar em documentos históricos sobre o trabalho do pe. Manuel da Nóbrega, a música passava a ser uma marca dos sermões e catecismos, feitos por alguns jesuítas, haja vista a imediata identificação dos povos ameríndios com a oratória exortativa mesclada com o cântico tribal.

4.2

Um olhar crítico sobre as relações *estrangeiro x nativo*

Outro exemplo exitoso, e já mencionado, foi a utilização da figura mística do profeta indígena (os xamãs ou caraíbas) para associar à presença do pregador missionário. Por causa desta assimilação, muitas tribos temiam a chegada desses missionários, tendo em conta seus poderes sobrenaturais para levar doenças ou curas para aqueles em quem tocasse ou de quem se aproximasse. Essas estratégias dos jesuítas associavam elementos da teogonia tupi ao panteão de santos da tradição católica e/ou aos múltiplos atributos do deus cristão (cf. BORGES, 2001), encobrindo, deslocando e assimilando os discursos de alteridade que lhes eram convenientes. Dessa forma, para especialistas da história das ideias linguísticas no contexto brasileiro, precisamente Eni Orlandi e Luiz C. Borges, a gramatização das línguas indígenas (ou de uma das línguas indígenas) reflete a tentativa de

borrar, cultural e linguisticamente, a identidade do nativo brasileiro, almejando torná-la administrável, facilmente assimilável, através de uma didática simplificadora, destruindo toda a historicidade que havia por detrás das línguas orais indígenas e conferindo-lhes um novo marco histórico, por assim dizer, a partir da intervenção da gramática tupi (cf. ORLANDI, 1993). A catequização é colocada como forma de aculturação – “catequizar consiste em impor mecanicamente os valores de uma cultura sobre outra” (BOAL, 1979, p. 96-97) –, como meio de desqualificação da cultura do outro, subjugando-a à do mais forte. A gramática aparece como mero instrumento de domesticação cultural e religiosa, da mesma forma os dicionários, os textos escritos, as peças teatrais anchietanas, todos esses elementos como dirigidos a outros sujeitos que não os grupos tribais, dos quais se furtava o direito de interagir, intervir e reinventar essa nova realidade linguística da colônia.

Quanto à arte de Anchieta, vista por Borges como um trabalho de domesticação, encobrimento e transmutação ideológico-discursiva da cultura tupi, também para outros pensadores da história das ideias linguísticas no Brasil o trabalho realizado pelos jesuítas se resume a uma captura do conhecimento e da tecnologia dos povos indígenas com fins de construir uma nova ordem discursiva nas condições históricas da época, e não deve ser confundido com uma valorização da cultura tupi. Borges, denunciando a ação colonial que, naquele instante, era representada pelos missionários, assevera que

A ação colonial desapropria os grupos indígenas de sua identidade, visto que os emblemas de sua indianidade são ressignificados pela conversão, com o que promove a alienação desses grupos, transformando-os segundo as necessidades do projeto de construção da sociedade colonial (BORGES, 2001, p. 207).

O que, talvez, tanto Borges, como muitos pensadores das práticas metalinguísticas, possam deixar em ausência nos seus discursos depoentes da ação colonizadora é incorrer no mesmo “erro” que o brilhante Michel de Montaigne: ler a situação colonial, ler o ameríndio brasileiro, ler o jesuíta, com os olhos do ocidente. Um olhar crítico, democrático, focado no sujeito esquecido, mas ainda sim ocidental – até por que são os únicos olhos que possuem, visto não compartilharem do ponto de vista da troca entre alteridades. Oportuna a colocação de Viveiros de Castro, com intuito de evitar a sugestão de que seja simples usar outros olhos, que não os do ocidente:

To maintain the values of the Other as implicit does not mean celebrating some numinous mystery that they enclose. It means refraining from actualizing the possible expressions of alien thought, and deciding to sustain them as possibilities – neither relinquishing them as the fantasies of others, nor fantasising about them as leading to the true reality. The anthropological experience depends on the formal interiorization of the “artificial and special conditions” to which Deleuze refers: the momenta at which the world of the Other does not exist outside of its expression is transformed into an “eternal” condition, that is, a condition internal to the anthropological relation, which realizes this possible as virtual. If there is one thing that it falls to anthropology to accomplish, it certainly is not to explicate the worlds of Others, but to multiply our world, peopling it with “all those expressions which do not exist apart from their expressions”¹⁶ (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 10).

Trabalhos antropológicos e etnográficos de autores já mencionados nesta tese apontam e desmascaram esse ponto de vista ocidental sobre um índio sôfrego, passivo, cuja identidade fora roubada, transformada. Esse roubo, essa transformação, eram riscos assumidos, resultados imprevisíveis da troca de que tanto falamos na seção anterior, por isso evitamos tanto afirmar que a catequese, por mais que inicialmente se propusesse a isto, foi um espaço de apagamento da identidade do índio, e evitamos afirmar isso porque de fato não o foi: afora as tecnologias imputadas pela gramática à cultura do nativo, este também se projetou no colonizador para imputar aos seus valores as subjetividades mais variadas possíveis. Não queremos incorrer no mesmo equívoco dos europeus que aqui desembarcaram, olhando para o paraíso brasílico com os seus mesmos olhos: o equívoco do descobrimento do Brasil. Por que não se pode dizer que naquele instante os índios¹⁷ descobriram a Europa e, então, viram de perto o paraíso? A próxima seção, ao trazer à tona o que se chama de perspectivismo ameríndio, tornará mais clara a faceta fundamental deste sujeito-índio surpreendente e inovador.

¹⁶ Manter os valores do Outro como implícitos não significa celebrar algum mistério transcendente que eles encerram. Significa abster-se de atualizar as possíveis expressões do pensamento estrangeiro e decidir sustentá-las como possibilidades – nem abandoná-las como fantasias dos outros, nem fantasiar sobre elas como conduzindo à verdadeira realidade. A experiência antropológica depende da interiorização formal das “condições artificiais e especiais” a que Deleuze se refere: o momento em que o mundo do Outro deixa de existir para além da expressão de si mesmo é transformado em uma condição “eterna”, isto é, uma condição interna à relação antropológica, que realiza este possível como virtual. Se há algo que cabe à antropologia realizar, certamente não é explicar os mundos dos Outros, mas multiplicar o nosso mundo, povoando-o com “todos aqueles mundos expressos que não existem além de suas expressões”.

¹⁷ Da mesma forma com o termo “tupi”, é importante tomarmos posicionamento quanto ao uso da palavra “índio”: de forma alguma se quer generalizar a figura do nativo do Brasil a um elemento genérico, que indiferencia todos os grupos indígenas. Para os fins desta tese, o termo será usado para designar o nativo brasílico, não obstante se reconheça precisamente todas as diferenças étnicas e linguísticas atinentes a este grupo.

4.3

A revolução tecnológica da gramatização e as gramáticas missionárias

Para início desta seção, é mister retomar a expressiva contribuição de Sylvain Auroux, um dos maiores estudiosos na área de metalinguagem/história das ideias linguísticas, especialmente no que concerne às suas propostas quanto ao conceito de gramatização. Auroux considera o processo de gramatização como uma revolução tecnológica por excelência, institucionalizando as metalinguagens através da escrita, do dicionário e da gramática. Impulsionado pelo movimento renascentista, o qual serviu à gramatização como ponto de inflexão, o movimento em prol das fixações metalinguísticas em escrita não se deu somente com as línguas vernáculas europeias, e nesta outra rota se direciona nossa pesquisa, porquanto o processo de gramatização mudou completamente o ideário linguístico do Brasil colonial, fornecendo aos colonizadores, portadores desta “boa nova” tecnológica, um instrumento de conhecimento e de dominação sobre outras culturas. No corpo desta seção falaremos sobre o impacto que a Arte de Gramática de José de Anchieta, bem como os vocabulários brasílicos, os dicionários jesuíticos, além de outras formas de pôr em linguagem a cultura dos nativos, geraram na situação colonial, mas não somente isso: como o nascimento da metalinguagem no contato entre ameríndios e jesuítas formou o imaginário brasileiro de uma língua – ou de várias línguas – a qual, naturalmente, desencadeou uma série de perspectivas, construindo e reconstruindo o simbólico transcultural.

4.3.1

O nascimento das metalinguagens

Vem muito a calhar a esta tese o legado acerca do que são as metalinguagens e os saberes linguísticos desenvolvidos por Sylvain Auroux (1992), pois amplia o sentido científico do que seria o saber linguístico para além das tecnologias propriamente metalinguísticas. Ao se valer do termo “epilinguístico”, de Antoine Culioli, prestigia os conhecimentos de língua das comunidades/grupos que ainda se encontram no estágio de saber inconsciente, “que todo locutor possui de sua língua e da natureza da linguagem” (CULIOLI *apud* AUROUX, 2009, p. 17), abrindo então o que se entenderia como “práticas metalinguísticas”, levando a noção para muito além de uma prática iniciada com o advento da escrita, ou com o início dos movimentos de gramatização na Europa.

Auroux, ao falar acerca dos tipos de saber metalinguístico, destaca o de natureza prática – e nós ressaltamos esse destaque para dialogar com as práticas linguísticas dos ameríndios brasis do século XVI – como caracterizado por elementos, tais como o domínio da enunciação, domínio das línguas e o domínio da escrita. Sobre o domínio da enunciação, podemos muito bem afirmar que grande parte dos grupos indígenas do Brasil colonial possuíam capacidades de tornar sua fala adequada a uma dada finalidade, fosse ela persuasiva, simbólica, exortativa, entre outros fins. Tanto é que a figura do xamã e dos caraíbas profetas se valia de suas habilidades (também linguísticas) para determinar a continuidade dos ritos, as peregrinações, a comunicação com os mortos, o que, segundo a definição de Auroux, dava aos ameríndios o poder de possuir o pleno domínio da enunciação; quanto ao domínio das línguas, pode-se dizer que, pelos relatos dos próprios jesuítas em suas cartas, era notório que os ameríndios dominavam diferentes línguas, cada localidade/tribo possuía uma língua materna que, de certa forma se assemelhava com as outras em alguns aspectos, o que permitia aos nativos a interação comunicativa – a qual se dava por meio dos ritos e das práticas guerreiras – bem como permitiu, posteriormente, aos missionários jesuítas, como já vimos, estabelecer uma “língua geral”, comum a todas as tribos, a fim de que houvesse uma homogeneização na comunicação entre colonizadores e tribos, e, de certa forma, entre os próprios brasis; quanto ao domínio da escrita, sabe-se que os

grupos indígenas no Brasil colonial não possuíam este recurso técnico, daí a importância histórica da intervenção gramatical e lexical realizada pelos missionários jesuítas, a destacar o pe. José de Anchieta, com lista de vocábulos, dicionários e a Arte de gramática.

As práticas metalinguísticas que havia muito antes da chegada dos portugueses ao Brasil continuaram a acontecer no decorrer do século XVI, mesmo com as tentativas intervencionistas das políticas coloniais, entretanto, a partir do fator da gramatização, essas práticas ganharam “cientificidade”, mas de forma alguma isso ameaça a autonomia que o saber linguístico indígena tinha bem antes de a escrita ser implantada pelos portugueses. Não obstante, Sylvain Auroux chama a atenção para a importância fundamental da escrita, no condizente à história das representações linguísticas:

Para a história das representações linguísticas, o limiar da escrita é fundamental. Qualquer que seja a cultura, reencontramos sempre os elementos de uma passagem do epilinguístico ao metalinguístico, quer se trate do aparecimento das palavras metalinguísticas (dizer, cantar, etc.), de certas práticas de linguagem, de especulações sobre a origem da linguagem ou sobre a identidade e a diferenciação linguísticas, como o demonstra o exemplo dos índios da América. Mas pelo que sabemos, não encontramos em nenhuma civilização oral um corpo de doutrina elaborado em relação com as artes da linguagem, mesmo onde podemos observar que certos indivíduos são especializados no papel de tradutores ou “poetas” (AUROUX, 2009, p. 19).

Dessa forma, não necessariamente por ser uma comunidade sem escrita, os ameríndios deixavam de, frequentemente, realizar essa passagem do epilinguístico ao metalinguístico e, por conseguinte, produção de saber, práticas e de história metalinguísticas. Mas a observação de que não há em civilizações orais um corpo doutrinário bem elaborado que tenha relação com as artes da linguagem não deixa também de se aplicar aos grupos indígenas brasileiros, mesmo com o papel desempenhado pelos xamãs de tradutores de universos e línguas estranhas, ou pelos carámbas/profetos, por meio de seus cantares e exortações, que mais pareciam poetas a recitar trechos de um livro sacrossanto. Portanto, por mais que as práticas metalinguísticas já fossem algo natural dessas comunidades brásílicas, não há como se dizer que um verdadeiro saber metalinguístico habita nessas estruturas linguísticas orais:

Ora, é essa transformação que marca o nascimento disso que estamos habituados a considerar como um verdadeiro saber (meta)linguístico, quando a metalinguagem toma a cargo as manipulações efetuáveis sobre a linguagem nela mesma. Tudo parece mostrar que não existe verdadeiro saber gramatical oral, sendo que os fatos justificam a posteriori a etimologia da palavra gramática (do grego *gramma*, letra), pela qual o Ocidente designou a parte essencial de seu saber linguístico. A *linguística popular*, em seu estado de pensamento selvagem, pertence a outro registro (AUROUX, 2009, p. 21).

No entanto, Auroux coloca, antagonicamente, que

Podemos sorrir da ingenuidade dos europeus que, em face das línguas das sociedades orais ameríndias, acreditavam às vezes que elas não tinham gramática [...]. Seu erro foi somente o de ter confundido o saber metalinguístico com o saber epilinguístico, a gramática como representação e a gramática operando na produção da linguagem (*ibidem*, p. 26).

De fato a escrita representa esse processo que torna a linguagem objetiva, representável metalinguisticamente, sem qualquer equivalente anterior. É uma revolução tecnológica sem precedente, valendo-se de técnicas autônomas e, conforme sugere Sylvain Auroux, dando início às tradições pedagógicas. É o que comprovam os documentos jesuíticos ao retratarem os casos de ensino-aprendizado das línguas tupi, portuguesa e latina, principalmente no que diz respeito às duas últimas, completamente estranhas ao homem do novo mundo e necessitando de artifícios pedagógicos para que pudesse ser a empresa da colonização levada a cabo. Não seria nenhum equívoco também dizer que o ensino do tupi escrito era uma nova língua que se aprendia: muito pelos fatos ditos anteriormente, ou seja, o tupi jesuítico não era exatamente o tupi natural das tribos tupinambá, tampouco se assemelhava com outros falares indígenas, os quais faziam ou não parte do tronco tupi. A Língua Geral, inventada pelos jesuítas, considerando suas finalidades políticas e linguísticas, objetivava a alteridade, visto que “o florescimento do saber linguístico tem sua fonte no fato de que a escrita, fixando a linguagem, objetiva a alteridade e a coloca diante do sujeito como um problema a resolver” (*ibidem*, p. 25). Problema este que, nos casos do novo mundo e, especificamente do Brasil, refletiam-se na expansão colonial e religiosa, nos contatos entre línguas e até mesmo na tentativa de se rascunhar uma identidade nacional brasileira. A alteridade, “óbice” natural de todo processo exploratório e colonialista, incitava longos processos de descrição léxica, fonética, gramatical, semântica, de muitas das línguas indígenas, resultando não em um

compêndio metalinguístico que alcançasse a todos os nativos, mas, pelo contrário, que, paulatinamente, dizimasse as peculiaridades linguísticas/simbólicas mais significativas do índio brasileiro, reduzindo-o ao sujeito falante de uma língua geral, objetiva e simples.

O processo de gramatização dos vernáculos europeus coincidiu com a época das grandes colonizações e explorações de diversas comunidades pela África, América e Ásia, o que resultou na gramatização simultânea de muitas línguas destes continentes, como por exemplo, a *Arte da língua malabar em português*, do padre H. Henriques, em 1549, a *Arte de língua de Iapan*, de Jao Rodrigues, impressa somente em 1608-1609, em Nagasaki, e a *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, publicada em Coimbra em 1595, mesmo que compilada décadas antes pelo padre José de Anchieta. Sobre contingências da colonização, a atuação dos jesuítas perante a alteridade ameríndia e o status que adquiriram quando das descrições linguísticas, afirma Auroux que

Os relatos de viagem, os relatos dos missionários, do quais alguns são colocados ao alcance do grande público pelas célebres *Relações dos jesuítas* que a Ordem publicava anualmente, de 1632 a 1673, em Cramoisy, Paris, testemunham o abalo considerável que representa para os ocidentais o confronto com a alteridade e da massa considerável de conhecimentos novos que produz a exploração do planeta. [...] Como os engenheiros do Renascimento fizeram-nos passar dos humanistas aos cientistas, os missionários e exploradores fizeram-nos passar dos humanistas aos antropólogos (AUROUX, 2009, p. 58-61).

No entanto um trabalho antropológico que, apesar de buscar compreender – mesmo que superficialmente – o ponto de vista do índio, nunca o alcançou como as atuais pesquisas etnográficas e antropológicas (vale citar as pesquisas de Viveiros de Castro e o desenvolvimento de um perspectivismo ameríndio, da mesma forma Renato Sztutman, Manuela Carneiro da Cunha, Adone Agnolin, entre outros). Não é novidade o que aqui se afirma, pois, mesmo que muitos dos jesuítas tivessem zelo pelos nativos do Brasil e prezassem pela não exploração escrava da sua mão-de-obra, a empresa colonialista ditava as ordens, por intermédio dos poderes do rei e da Igreja. O trabalho realizado pela Companhia de Jesus, embora trouxesse material interessantíssimo no que concerne a uma descrição linguística de uma língua estritamente oral, eminentemente era serva de um movimento que reduziu violentamente a língua, a cultura e o próprio povo nativo a uma ínfima parcela.

O conceito de gramatização é trazido por Sylvain Auroux (1992) como o “processo que conduz a descrever e a instrumentar uma língua na base de duas tecnologias, que são ainda hoje os pilares de nosso saber metalinguístico: a gramática e o dicionário” (AUROUX, 1992, p. 65). E as características básicas de uma gramática seriam a) uma categorização das unidades; b) exemplos; c) regras mais ou menos explícitas para construir enunciados. Características essas que estavam muito ligadas ao que Auroux chama de pedagogia das línguas – prática que aparecia muito mais nas gramáticas voltadas ao ensino de língua nas colônias, e por isso não figuravam no *corpus* dos gramáticos greco-latinos clássicos. Sobre a *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, de José de Anchieta, observamos que ela possui conteúdo, segundo Auroux, relativamente estável, como a maioria das gramáticas: ortografia/fonética, partes do discurso, morfologia (acidentes da palavra, compostos, derivados), sintaxe, figuras de construção (cf. p. 67). Evidentemente que esse *corpus* de afirmações suscetíveis de serem verdadeiras ou falsas levantado pelo missionário Anchieta não se propunha objetivamente a realizar uma descrição de todas as línguas existentes na colônia, mas, como todos os gramáticos dos séculos XV e XVI, reduzir essas línguas a regras – o que fatalmente dizimou a variedade e riqueza culturais que habitavam a oralidade das tribos indígenas. Geralmente, apoiados sobre uma discussão do bom uso da língua, empreendem os gramáticos da época pela redução da variação, como um artifício benigno não somente às tratativas de colonização, mas para o próprio nativo que poderá gozar de uma “língua nacional” – apesar de esse conceito sequer comparecer ainda – que o unificaria com os seus iguais, bem como com os estrangeiros. A gramática como um *instrumento linguístico* (AUROUX, 2009) servirá como modificador e redutor não somente das inúmeras línguas indígenas existentes no Brasil colonial, mas não deixará intactas as práticas linguísticas dos colonizadores. No entanto, sobre o extermínio das línguas orais brasileiras do século XVI com o advento da gramatização, afirma Auroux que

A gramatização modificou profundamente a ecologia da comunicação e o estado do patrimônio linguístico da humanidade. É claro, entre outras coisas, que as línguas, pouco ou menos “não instrumentalizadas”, foram por isso mesmo mais expostas ao que se convém de chamar de *linguicídio*, seja ele voluntário ou não (AUROUX, 2009, p. 71).

Outros conceitos importantes com o que nos deparamos e são de suma importância para a compreensão do processo gramatical dos jesuítas frente às línguas nativas são os de *endogramatização*, *exogramatização*, *endotransferência* e *exotransferência* (AUROUX, 2009). Os jesuítas se valeram obviamente da tecnologia linguística latina, formadora da língua portuguesa, para, assim, realizar a transferência desta tecnologia da língua latina para a língua tupi, carregando em sua bagagem todo o aparato cultural ocidental, o qual também fora transferido concomitantemente. Porém para nós interessa mais os conceitos de *exotransferência* e *exogramatização*, que, segundo Sylvain Auroux, foram as técnicas utilizadas pelos missionários:

Na ausência de tradição linguística, ninguém inventa uma para descrever uma língua viva que não conheça. É completamente diferente para os missionários [...] que gramaticalizam vernáculos sem escrita; estamos no caso de uma exogramatização (e, quando se trata de propagar a doutrina religiosa, de uma exotransferência) (AUROUX, 2009, p. 77).

O trabalho de coleta de dados linguísticos dos jesuítas para a elaboração de uma gramática tupi, através da exogramatização, foi algo realmente impressionante, se observarmos pelo lado da pesquisa linguística: como missionários religiosos, preparados para levar a palavra de Deus a povos gentios, possuíam preparo epistemológico e técnico para lidar com troncos linguísticos tão diversos, conciliando, mesmo que minimamente, elementos nativos de linguagem e a instrumentalidade da gramática latina? Como já mencionado anteriormente, o *Ratio Studiorum* eram cartilhas mui bem avançadas no que respeita aos estudos de linguagem para a época, formando verdadeiros antropólogos-tradutores aos moldes ocidentais. Auroux admite que

Nas Missões o trabalho de coleta de dados se efetua sistematicamente [...] e a elaboração de instrumentos linguísticos é perseguida durante vários longos anos, às vezes por pesquisadores diferentes que retomam e desenvolvem os trabalhos de seus predecessores [...]. parece que as atividades linguísticas foram objeto de uma certa especialização entre os integrantes das Missões (cf., por exemplo, Auroux e Queixalos, 1985), e até que certos missionários trabalharam em vários campos (AUROUX, 2009, p. 80).

Não obstante as considerações acerca de *exogramatização* e *exotransferência*, e do trabalho linguístico realizado pelos missionários, vale a

pena registrar a palavra de Davi Kopenawa, quanto à controversa função da escrita gráfica para as línguas orais indígenas:

Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte. O mesmo ocorre com as palavras dos espíritos *xapiri*, que também são muito antigas. Mas voltam a ser novas sempre que eles vêm de novo dançar para um jovem xamã, e assim tem sido há muito tempo, sem fim. Nossos xamãs mais antigos nos dizem: “Agora é sua vez de responder ao chamado dos espíritos. Se pararem de fazê-lo, ficarão ignorantes. Perderão seu pensamento e por mais que tentem chamar a imagem de *Teosi* para arrancar seus filhos dos seres maléficos, não conseguirão” (KOPENAWA, 2015, p. 75).

4.3.2

Olhares sobre alguns escritos missionários

Falamos brevemente nesta tese sobre a redução e o posterior extermínio das línguas indígenas, inclusive o tupi, ou Língua-Geral, ou tupi jesuítico, com a decisão do Marquês de Pombal em instituir tão-somente a língua portuguesa como língua oficial do Brasil. Mas falemos também das condições que levaram missionários como José de Anchieta a descrever prioritariamente a língua que denominou a mais usada na costa do Brasil: em 1557, nas regiões de Ilhéus e Porto Seguro, na Bahia, Mem de Sá mandou destruir mais de cento e trinta tribos falantes do tupi; e mesmo que a região da capitania de São Vicente ainda conservasse tribos falantes do tupi, aproximadamente entre 1557 e 1584 essas mesmas tribos foram aniquiladas, dando lugar a tribos, como os Aimoré, falantes do “tapuya”, ou seja, não falavam esta variedade linguística do tupi, mas outra completamente diferente. José de Anchieta, amparado pelo convívio com os falantes do tupi, redigiu os *Vocabulário na Língua Brasileira* e a *Arte de gramática*, fundamentado em seus estudos com essas tribos. O jesuíta Fernão Cardim, em seu *Tratados da terra e gente do Brasil*, aponta algumas situações linguísticas que ocorriam na costa brasileira e que servem de subsídio para as escolhas feitas por Anchieta em sua gramática:

Em toda esta província ha muitas e varias noções de diferentes línguas, porém huma é a principal que comprehende algumas dez nações de Índios: estes vivem na costa do mar, e em uma grande corda do sertão, porém são todos estes de uma só língua ainda que em algumas palavras discrepão e esta é a que entendem os Portuguezes. A língoa da costa é fácil, e elegante, e suave, e copiosa, a dificuldade della está em ter muitas composições. [...] Todas estas setenta e seis nações de Tapuyas que têm as mais diferentes, são gente brava, silvestre e indômita, são contrarias quasi todas do gentio que vive na costa do mar, vizinhos dos Portuguezes... D'estes há muitos christãos... e somente com estes Tapuyas se pode fazer algum fructo; com os demais Tapuyas, não se pode fazer conversão por serem muito andejos e terem muitas e diferentes lingoas difficultosas (CARDIM, 1978 [1584]:121).

Uma suposta homogeneidade rondava o imaginário do português falante de um tupi instrumental, e havia certo prestígio ao índio da costa brasileira, tanto por seu falar “homogêneo”, o que tornava a língua “fácil”, “elegante” e “suave”, conforme descreve o jesuíta Fernão Cardim. O tratamento com outras tribos era diferente, principalmente por seu falar diversificado, o que lhes atribuía características antagônicas às dos índios da costa (eram os Tapuyas “selvagens” e “indômitos”). Acerca dos mesmos Aimorés, que passaram a viver na região de São Vicente nos fins do século XVI, afirma o missionário Gabriel Soares de Sousa:

E são estes Aimorés tão selvagens...a sua fala é rouca da voz, a qual arrancam da garganta com muita força...[ao contrário dos Tupinambá que] têm muita graça quando falam, mormente as mulheres; são mui compendiosas na forma da linguagem, e muito copiosas no seu orar (SOARES DE SOUSA, 1587:302).

Falando da gramática propriamente dita de Anchieta, esta conta com dezesseis capítulos, com uma atenção especial à ortografia e à fonologia, mesmo que encontremos muitas observações quanto a regras morfossintáticas nas outras seções da arte de gramática. Ela segue uma ordem comum, com fonologia e ortografia antecedendo a morfologia: esta começa com os nomes, após pronomes e verbos são descritos com bastantes detalhes. Ressalva feita às preposições, que gozam de um capítulo específico (o capítulo X) no meio das análises. Do XII ao XVI, pe. Anchieta dedicou a análise dos verbos em tupi, onde também são feitos comentários avulsos acerca das outras partes do discurso, como os advérbios, as interjeições, os participios e as conjunções, visto que, segundo o jesuíta, esses elementos não comparecem na realidade linguística tupi. Da mesma forma, a sintaxe não goza de um capítulo específico, mas se espalha por entre os dezesseis da obra anchietana.

Apesar de o latim estar sempre presente no imaginário do criador da *Arte de Gramática*, pode-se dizer que Anchieta percebeu que muitas categorias latinas eram inapropriadas ao tupi, fato que fez com que sua gramática se diferenciasse das demais, pois criou capítulos que tratassem de uma morfossintaxe estritamente tupi. Ao contrário de outros gramáticos desta época, Anchieta não faz menção aos clássicos, tampouco aos seus métodos, o que corrobora com seu estilo de composição inovador e diferenciado. As gramáticas missionárias possuíam todas as características de uma gramática laica, a saber seus aspectos técnicos muito bem definidos, sua descrição minuciosa de algumas variantes linguísticas nativas, seu aspecto pedagógico para o ensino e o aprendizado, entre outras causas. Quem corrobora esta afirmativa é o tupinólogo J. J. Philipson, através de seu trabalho “Por que estudar Tupi-Guarani?”:

Creio que a *Arte* de Anchieta resiste a todas as críticas, desde que se leve em conta a época em que foi feita. É uma gramática que, embora decalcada sobre o latim, não o é tanto quanto geralmente se pensa, pois tantos são os dados específicos e novos, que de forma alguma poderiam constar, se o autor se tivesse limitado a preencher os vazios de um esquema preconcebido. O fator tempo que hoje dificulta muitas vezes o trabalho de campo de etnólogos e linguistas não entrava em consideração para Anchieta e seus muitos colegas de catequese, que tiveram, ao que tudo indica, um bom *speaking knowledge* (conhecimento de falar) da nova língua. Quanto à época, devemos nos lembrar que a primeira gramática portuguesa, a de Fernão de Oliveira, é de menos de cinquenta anos anterior à *Arte* e lhe é muito inferior na ordenação da matéria (PHILIPSON *apud* DRUMOND, 1990, p. 11).

Outro grande conhecedor do tupi, Prof. Frederico G. Edelweiss, em sua obra *Estudos Tupis e Tupi-Guaranis*, ratifica o que vimos expondo:

Outro ponto dificilmente contestável é a presença da gramática latina nos espírito dos tupinistas inacianos em suas elucubrações linguísticas. Entretanto, concluir daí que a estrutura latina era por eles considerada o modelo e que, para melhorar o tupi, o disciplinaram pela gramática latina é ultrapassar os limites. É uma afirmação não apenas impossível de provar, mas ilógica, porque tais alterações dificultariam grandemente a evangelização, somando, para gente bronca, o abstruso de concepções religiosas, tão diferentes, à sua transmissão em linguagem desajustada com a dos índios. A história mostra que o jesuíta não anularia grande parte do seu esforço pela falta de adaptação linguística adequada. Ao contrário, esse preparo, segundo a declaração expressa de Antônio Vieira, foi sempre exigência primordial entre os jesuítas, ao ponto de sobreporem, para os missionários, o conhecimento do tupi ao do latim desde o tempo de Nóbrega e de admitirem de preferência elementos conhecedores do tupi, por haverem convivido com os índios (...). A que se reduz então a latinização do tupi pelos jesuítas? Exclusivamente à terminologia e à disposição da gramática (EDELWEISS, 1969, p. 11-12).

Para legitimar a revolução tecnológica gramatical iniciada pelos jesuítas no Brasil, especialmente o pe. Anchieta, trouxemos a sentença de dois especialistas no assunto, a fim de confirmar a tese exposta em linhas anteriores sobre a tecnicidade das gramáticas missionárias. Não obstante o rasgo epistemológico anchietano quanto a uma dependência estrutural das gramáticas latinas, não se deve negligenciar que a pedagogia dessas gramáticas apresentava fatores catequistas espalhados pelos exemplos citados na gramática: a devoção aos bons costumes, o castigo, as proibições, todas as noções ligadas a Tupã estavam de alguma forma presentes nas obras de Anchieta. Por exemplo, no capítulo XVI, sobre verbos irregulares, observamos exemplos de frases que indicam a subserviência à figura do padre: “*Toçôey padre, endèbe. Va, dis o padre a ti*”; ou remetendo aos símbolos cristãos do paraíso celeste: “*aicôcatû taçóne ibácupeyába, sou bom pera ir ao ceo*”; alguns remontavam às pregações jesuítas contra as práticas de vingança em troca da cura por algum mal: “*Oyepoçanôngucâr tapoeráne noyáho rua~. Cura-se para sarar, mas não há de sarar*”; ou falando sobre os castigos: “*Aporonupã, castigado*”, “*Xeporonupã, costume a castigar*”, “*Xeporonupãjã xeporonupãjabî, acostumo a çoutar muitas vezes, Acanhêmja, costume fugir a meude*”; sobre a interpretação ocidental para os valores nativos: “*naxêabaréi pagê xepagê, não sou padre, sou feiticeiro*”; sobre os valores cristãos: “*Aromanô tecocatû, morro com a virtude posto que ela não morra*”, “*xecatû, eu sou bom*”.

O que se conclui, quanto às gramáticas missionárias, é que, se por um lado, há constantes traduções de catecismos espalhados por seus exemplos, há também um severo trabalho de descrição linguística, entretanto não somente isso. Segundo Hovdhaugen:

A gramática missionária esboçava um desenho bem preciso que compreendia, geralmente, a tradução das pregações, em seguida de um Catecismo, um livro das confissões e geralmente também um dicionário. Havia o intento de instruir os missionários que quisessem embarcar naquelas missões em terras distantes (HOVDHAUGEN *apud* MURU, 2010, VIII).

E completa Cristina Muru, pesquisadora italiana da consistência linguística das gramáticas missionárias:

Aquilo a que as gramáticas missionárias se reportam, por exemplo, não são somente meras descrições linguísticas ou tentativas de redigir gramáticas pedagógicas. Frequentemente nas entrelinhas é possível recolher informações à respeito de estruturas organizacionais das sociedades dentro das quais eles [missionários] operavam. Descrição gramatical e etnografia são, portanto, os aspectos salientes deste ramo da linguística que é definida como linguística missionária (MURU, 2010, VIII).

4.4

Peculiaridades culturais e linguísticas do Brasil colonial

Conforme dissemos anteriormente, quem chefiava a missão jesuítica em terras brasileiras era o padre Manuel da Nóbrega. O jesuíta, em uma das cartas enviadas à Coroa, destacava positivamente os primeiros contatos e as primeiras impressões com os povos da terra, em especial a inocência e ausência de religião dentre os povos. Para o jesuíta, esses supostos vazios poderiam ser facilmente preenchidos com a doutrina cristã, trazida pelos colonizadores.

Mas não tardou para que a real percepção da situação sócio-político-cultural do Brasil lhe impingisse um tom mais crítico nas próximas cartas, especialmente no que tangia à recalcitrância dos indígenas em permanecer nos costumes cristãos. Padre Anchieta, inicialmente, também viveu momentos de apreensão frente à inconstância dos ameríndios, pelo que escreveu:

Tanta dureza de coração dos Brasis que ensinamos, tão cerrados ouvidos à Palavra Divina, tão fácil renunciando dos bons costumes, que alguns hão desaprendido, tão pronto relaxo aos costumes e pecados dos seus maiores, e finalmente tão pouco e nenhum cuidado de sua própria salvação (pe. ANCHIETA, XI: 145).

Docilidade e recalcitrância. Da mesma maneira que o nativo se fazia receptivo à doutrina cristã, não abandonava suas práticas tradicionais (e essa convivência intercultural não era tolerada pelos jesuítas). Vê-se que, ao contrário do que alguns inocentemente querem fazer crer, as culturas presentes no universo brasílico eram muitos resistentes às investidas coloniais, gozando de prestígio entre as diversas sociedades tribais, como comprova a assertiva de Anchieta, trazida pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, em seu livro *A inconstância da alma selvagem*:

Os impedimentos que ha para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos Índios, são seus costumes inveterados [...] como o terem muitas mulheres; seus vinhos em que são muito continuos e em tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais [...] Item as guerras em que pretendem vingança dos inimigos, e tomarem nomes novos, e titulos de honra; o serem naturalmente pouco constantes no começado, e sobretudo faltar-lhes temor e sujeição (pe. ANCHIETA *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 189).

É muito óbvio que o lusotropicalismo de Gilberto Freyre é o mais mitológico dos mitos, forjando no imaginário nacional uma ilusão de colonização amigável entre o “bom portugua” e o “bugre inocente e fiel”, próprio de alguns romances fundadores da literatura brasileira.

É notório que o ensino de leitura e escrita, nesse contexto de inconstância, era de extrema dificuldade, tanto para os jesuítas professores, quanto para os aprendizes nativos, mormente para estes, visto que suas línguas eram estritamente orais. Somada a isso, a falta de habilidade da maioria dos jesuítas com as línguas nativas dispersava o interesse dos indígenas em aprender as línguas europeias, bem como aceitar a catequese.

4.4.1

Empecilhos para os letramentos e o efeito Anchieta

Anteriormente vimos que o *Ratio Studiorum* prescrevia a necessidade de se aprenderem as línguas nativas, a fim de descrevê-las e normatizá-las, todavia vários fatores serviram de empecilho em um primeiro momento nas tentativas de letramento: o primeiro era a extensão territorial do novo mundo, o que contrastava com o pequeno número de padres jesuítas preparados para o trabalho mais linguístico que catequético; o segundo era a diversidade linguística incomensurável, o que impedia um trabalho preciso de descrição linguística da colônia: estima-se que à época da chegada da Companhia de Jesus ao Brasil, havia cerca de mil e quinhentas línguas diferentes em todo o território; junto a isso, os troncos linguísticos que davam origem às línguas nativas não se pareciam em nada com os idiomas aprendidos pelos padres no Colégio dos Jesuítas.

Outro problema era a ausência de escrita das línguas indígenas, o que dificultava a análise comparativa – por exemplo, em Goa (Índia), os jesuítas encontraram uma língua nativa com escrita, o Tâmul; não suficiente todas essas

questões, a já aqui tão aludida diferença ontológica entre portugueses e indígenas sobressaltava: costumes nativos como as guerras de vingança, a poligamia, os ritos próprios (como as festas de cauim), o respeito aos profetas da terra (*karaíbas*), a busca da Terra sem Mal, o canibalismo presente em algumas tribos, além da obsessão onomástica, desenhavam-se como verdadeiros entraves à empresa colonialista. Portanto, necessário era dizimar completamente esses costumes, para que se pudesse enraizar a cultura ocidental, em especial a doutrina cristã. É nesse cenário que compreenderemos o “efeito Anchieta” como o divisor de águas no processo catequético do Brasil no século XVI.

Em 1553, o padre jesuíta José de Anchieta desembarca no Brasil, permanecendo, primeiramente, em Salvador, na Bahia, e logo depois partindo para São Paulo, onde, um ano depois, funda a primeira escola da região. A habilidade linguística de Anchieta fez com que, em pouco tempo de convivência com os nativos, aprendesse grande parte das línguas faladas naquela região brasileira, o que obviamente facilitou a relação ensino-aprendizagem entre indígenas e jesuítas, tornando o Colégio de São Paulo proeminente no ensino de línguas e catequese.

Um grande feito que abrangeu as áreas linguística, cultural e religiosa foram as composições de José de Anchieta em língua nativa: o padre jesuíta percebeu a necessidade de se falar a “língua do índio” e passou a compor liturgias, peças de teatro, orações, catecismos e canções na língua dos nativos, o que garantiu a Anchieta, de certa forma, prestígio entre algumas tribos. Esse minucioso trabalho de campo culminou na elaboração da *Arte de Gramática da Língua Mais Falada na Costa do Brasil*, o que direcionou os letramentos ulteriores em toda a colônia.

A gramática aparece como mero instrumento de domesticação cultural e religiosa, da mesma forma os dicionários, os textos escritos, as peças teatrais anchietanas, todos esses elementos dirigidos a outros sujeitos que não os grupos tribais, dos quais se furtava o direito de interagir, intervir e reinventar essa nova realidade linguística da colônia. Quanto à *Arte* de Anchieta – vista pelo antropólogo Luiz C. Borges (2001) como um trabalho de domesticação, encobrimento e transmutação ideológico-discursiva da cultura tupi –, também para outros pensadores da história das ideias linguísticas no Brasil o trabalho

realizado pelos jesuítas se resume a uma captura do conhecimento e da tecnologia dos povos indígenas, com fins de construir uma nova ordem discursiva nas condições históricas da época, e não deve ser confundido com uma valorização da cultura tupi.

Com a gramática elaborada pelo padre José de Anchieta para a língua dos nativos brasileiros, sedimenta-se o mito de que haveria uma língua mais falada do que outras, e de que todos os indígenas soubessem essa “língua-geral”. Se a catequese já significava um processo de redução cultural indígena, o letramento por meio da *Arte de Gramática* conduzia a um violento processo de redução linguística.

É de se destacar que essa redução das línguas indígenas não se dava pela imposição das línguas latina e portuguesa, mas por um processo de metalinguagem da língua nativa. Podemos elencar quatro procedimentos fulcrais para a empresa reducionista dos padres portugueses:

- 1) Reconhecimento do terreno linguístico: conforme já dissemos, apesar de as expedições missionárias terem sido anteriores à chegada do padre José de Anchieta, é com ele que, precisamente, o terreno linguístico dos indígenas é investigado e descrito (mesmo que parcialmente). Com a severa doutrinação do *Ratio Studiorum* aos estudantes do Colégio dos Jesuítas, no que diz respeito ao ensino e aprendizado de línguas de diferentes troncos, era mister aprender e reconhecer os signos dos povos colonizados, não para preservá-los, mas para reduzi-los, até o desaparecimento;
- 2) Descrição das línguas: a convivência com diferentes tribos permitiu aos jesuítas identificar elementos em comum entre as línguas faladas por cada uma delas. Antes de concluir a sua gramática, Anchieta e os outros jesuítas puderam se valer de outros documentos descritivos, mesmo que bastante superficiais, ou restritos ao campo lexical. Não obstante a pouca profundidade desses materiais, foram de importante auxílio na empreitada jesuítica de coleta de dados linguísticos, para fins metalinguísticos.
- 3) Redução das línguas: ao identificar uma série de palavras e/ou estruturas em sentenças da fala dos nativos, a habilidade linguística de Anchieta permitiu que ele condensasse diversos elementos das várias línguas com as

quais teve contato em apenas uma língua, cujo nome não é em vão: “Língua-Geral”. Uma língua fabricada, estereotipada, fruto da arbitrariedade de seus produtores. A subjetividade nas escolhas dos elementos léxicos, morfológicos e sintáticos que comporiam essa língua, reduzia quase que inteiramente o arcabouço de uma série de línguas do tronco tupi;

- 4) Revoluções metalinguísticas: todo esse processo de reconhecimento, descrição e redução resultam nos processos de metalinguagem das diversas línguas indígenas condensadas na suposta “Língua-Geral”. As línguas, que eram orais, passam a gozar de uma escrita – fato que gera estranhamento à cultura local; a nova língua escrita possui uma gramática, que descreve as suas peculiaridades fonéticas, morfológicas, com algumas observações no campo da sintaxe. Uma nova língua de léxico “tupi” e sintaxe portuguesa emerge do (des)encontro entre indígenas brasis e jesuítas portugueses. O resultado é o surgimento da “língua tupi”, também chamado, segundo Luiz Borges (2001), de “tupi jesuítico”.

4.4.2

Processo de redução por onomástica

Apesar de a *Arte de Gramática* ser a revolução tecnológica por excelência desse conglomerado linguístico nativo, chamado de “língua tupi”, não é dentro dela que um dos processos de redução mais sensíveis das línguas indígenas se manifesta. Em obras do padre Anchieta, como *A Lírica Tupi* e a *A Doutrina Cristã* (volumes I e II), escritas tanto em português como em tupi, fica nítido como a cultura e as línguas nativas foram violentadas por meio das ressignificações onomásticas. Abaixo seguem alguns exemplos desse processo de redução:

- a) Añánga: segundo a cultura nativa, era um espírito antigo que guardava as florestas, e, conforme a crença de algumas tribos, manifestava-se nas cobras e onças, matando seus invasores. Após as ressignificações simbólicas feita pelos padres jesuítas, Añánga passa a ser o inimigo de Tupã, contrário a Jesus Cristo e difamador de Santa Maria. Sua figura é traduzida ao novo contexto linguístico-simbólico como “o diabo”;

- b) Tupã: consoante a cultura dos nativos, era uma entidade ligada às manifestações naturais que provinham do céu, como os trovões e as tempestades, e muito temida pelos indígenas. Após as ressignificações feitas pelos jesuítas, Tupã passa a assumir a figura de Deus único e criador do universo, contra quem peleja Añánga. Os trovões passaram a ser usados pelos jesuítas como manifestações de insatisfação ou ira de Deus para com as insubordinações dos indígenas;
- c) Guaixará: conforme a cultura nativa, este era um antigo chefe dos indígenas Tamoio, tido com grande estima e respeito. Liderou muitos nativos contra os portugueses e em favor dos franceses. A reformulação simbólica dos jesuítas transformou Guaixará em um índio terrível, habitante dos infernos e a serviço de Añánga. Seu trabalho era influenciar os nativos contra o novo comportamento dos catequisados, em favor do retorno às práticas dos ancestrais;
- d) Ratápe: para os da terra, era a fogueira localizada ao centro dos rituais e festas indígenas, onde os *karaíbas* entravam em transe, e os inimigos eram mortos e desmembrados para o ato antropofágico. Os jesuítas redimensionam o signo *ratápe*, dando-lhe a denotação de “inferno”, o contrário de “Ybakýpe” – o Paraíso, ou a Terra sem Mal –, que representa algo muito desejado pelos nativos. Persistindo os indígenas nos rituais sugeridos pela velha significação da palavra *ratápe*, automaticamente perdiam seu paraíso;
- e) Xamã, Karaíba, Pajés: segundo a cultura dos nativos, respectivamente representavam aquele que faz a interface entre mundos diferentes intervivos; aquele que assumia a função de profeta, trazendo conselhos de antigos espíritos; e aqueles que realizavam rituais de medicina e cura nas tribos. Entretanto, conforme a concepção dos jesuítas, esses nomes passaram a assumir o sentido de “feiticeiros”. A autoridade que eles representavam era substituída pela dos *Abarés* (padres);
- f) Ybakýpe: não representava exatamente o símbolo da Terra sem Mal para a cultura nativa, até porque este era um símbolo tupinambá. Entretanto, *ybakýpe* convocava um local de fartura e vida eterna, para gozo dos guerreiros honrados. Devido à convergência de sentido, os padres jesuítas

trazem o conceito de Paraíso Cristão, Nova Jerusalém para o conceito de *ybakýpe*, local para onde vão os que não guerreiam, mas se convertem e se batizam, perdendo seus velhos nomes em troca de um novo nome, dado por um *abará*.

4.4.3

A língua oficial da colônia

Apesar de muitos catecismos serem em tupi, bem como confissões, peças teatrais, cânticos e líricas, é equivocado afirmar que a “Língua-Geral” fora, em algum momento, a língua oficial do Brasil. Este “tupi jesuítico” foi uma língua de transição para que, passadas as gerações de insubordinados nativos, os curumins – já educados em latim e em português – não necessitassem de aprender os catecismos na língua ancestral.

Em todos os momentos, a língua oficial do Brasil fora o português. E não obstante os trabalhos dos padres Manuel da Nóbrega, José de Anchieta e Antonio Vieira, o Marquês de Pombal, em 1757, expulsa os jesuítas do Brasil e, por meio da Lei do Diretório dos Índios, proíbe o ensino e o uso do “tupi” como língua da colônia, oficializando de vez o português como única língua oficial do território brasileiro.

Podemos afirmar seguramente que a invenção de uma língua escrita para as línguas indígenas, bem como sua inserção no processo educacional nos séculos XVI, XVII e XVIII, não significou em nenhum momento prestígio aos aspectos da cultura nativa, mas uma estratégia para dirimir diversidades, padronizando o colonizado. O que a *Arte de Gramática* fez foi estabelecer a essa língua fabricada, denominada Língua-Geral pelos jesuítas, uma sintaxe portuguesa, a fim de adaptar essa nova língua ao seu iminente extermínio. A Língua-Geral é criada para reduzir as diversidades linguísticas e, posteriormente, ser legada ao esquecimento.

Os primeiros letramentos e processos educativos no Brasil significaram uma “conversão da língua” – considerada pelos portugueses “dura e selvagem” – e uma “ressignificação da cultura”, uma espécie de canibalismo dos símbolos indígenas para a estratégia catequética. A imposição cultural dos ocidentais se valeu de uma *pseudo* valorização dos aspectos mais significativos da vida brasílica,

dando a ligeira impressão de que os jesuítas, especialmente o padre José de Anchieta, atribuía a este tupi inventado um status de língua oficial da colônia. Verdade é que o chamado “apóstolo do Brasil” não viveu até o decreto que extinguiu de vez a língua nativa como língua ensinada na colônia, no entanto funcionou muito bem como catalizador da empresa colonizadora, que intentava enfraquecer a resistência indígena reduzindo sua complexidade e riqueza culturais.

Eis uma das facetas da relação necessária entre perspectivismo e atos metalinguísticos: a capacidade metalinguística que o mais forte exerce sobre o mais fraco, impondo conceitos como verdade, justiça e civilidade, moldando língua e cultura aos seus padrões, e estabelecendo dicotomias logocêntricas a fim de subjugar os valores nativos aos preceitos do colonizador – o qual representa uma espécie de redentor dos signos “enfraquecidos” dos povos dominados, ofertando a eles benfeitorias como uma escrita, um dicionário, uma gramática, um sistema. Como afirma Friedrich Nietzsche – um dos vanguardeiros do Perspectivismo –, a vontade de potência é a tendência natural que cada organismo, cada ser possui intrinsecamente, e o que faz com que busque se expandir, através da imposição de suas ações, de sua força. A perspectiva é resultado dessas forças inerentes à vontade de potência: “O perspectivismo é uma complexa forma da especificidade [...]. Minha concepção é que todo corpo específico torna-se senhor do espaço e nele estende sua força (sua vontade de potência)” (*Fragmento póstumo* 14[186] da primavera de 1888).

PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO

Para muitos que se deparam com esta concepção de perspectivismo, trazida pelas abordagens antropológicas de Eduardo Viveiros de Castro, a sensação inicial é de estranhamento. Muito porque o perspectivismo que aqui se desenha, apesar de, em partes, retomar onomástica e conceitualmente o termo celebrizado por Friedrich Nietzsche, sua ontologia rompe de forma drástica com o legado ocidental. Se na primeira seção do capítulo segundo vimos um perspectivismo ligado à vontade de potência e à ética – respectivamente em Nietzsche e em Deleuze –, aqui algumas noções inéditas emergirão do pensamento de Viveiros de Castro, fornecendo ao nativo ameríndio os direitos cosmológicos que lhes são de direito: ser e estar sujeito, ser capaz de emitir e ser alvo de um ponto de vista, em suma, escrever no espaço-tempo sua própria epistemologia. O perspectivismo ameríndio nos trará noções que embaralharão, certamente, nossas conceituações positivamente acostumadas, tais como a de pronomes cosmológicos¹⁸, a noção de sujeito e de multinaturalismo, a realização da tradução, entre outras noções importantes para que se compreenda o que Viveiros de Castro, e posteriormente outros pensadores, buscaram empreender.

O perspectivismo ameríndio, a cujas nuances dedicamos este capítulo quinto, permeia praticamente todos os capítulos da pesquisa – como se pode perceber. As discussões estabelecidas nesta tese estão, com frequência considerável, em diálogo com o legado de Viveiros de Castro. Nas próximas seções, traremos algumas reflexões sobre o perspectivismo ameríndio, que para mim também é algo fantasticamente novo e instigante, para que possamos alinhar o pensamento dos que se debruçaram sobre este ponto de vista com as questões propostas por nossa pesquisa, em especial a prática onomástica advinda da relação entre indígenas brasileiros e jesuítas portugueses, no século XVI.

¹⁸ Segundo Eduardo Viveiros de Castro, “as palavras ameríndias que se costumam traduzir por “ser humano” [...] não dizem respeito à humanidade como espécie natural, mas [...] indicam a posição de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome”. Para melhor compreensão, indico a leitura do artigo *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, de Eduardo Viveiros de Castro.

5.1

O nativo em análise

Toda relação é uma transformação na constituição relacional de ambos. Penso que o antropólogo – por mais que seja da mesma terra que o nativo – exprime sua cultura culturalmente, reflexivamente, conscientemente, e usa necessariamente sua cultura para tanto; ao passo que o nativo o faz natural e, se possível, inconscientemente, como fosse usado pela cultura no discurso. No entanto, é de Eduardo Viveiros de Castro a seguinte reflexão:

A antropologia “sabe” que toda “natureza” faz parte de uma “cultura”, isto é, que cada cultura tem a natureza que lhe cabe enquanto dimensão imanente de sua própria capacidade criativa; mas “sabe” também que essa dimensão é necessariamente projetada pela cultura para fora de si mesma, como transcendência que a circunscreve desde um exterior. Por outro lado, ou melhor, por isso mesmo – pelas razões que acabo de aduzir, a antropologia “imagina” (sente-se compelida a admitir) que precisa pôr essa cultura, da qual a natureza é apenas um aspecto, em “algum lugar”. Então, é obrigada a reinventar uma *outra* natureza que esteja acima e fora da cultura, que possa conter, ao mesmo tempo, a cultura e a natureza dessa cultura: uma super – ou sobre-natureza – no duplo sentido. Mas então imediatamente começa a se desenhar em pontilhado uma super-cultura que contém uma super-natureza que contém a cultura e a natureza; e assim por diante, *ad infinitum* (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 89).

A “consciência” da antropologia, com relação à cultura e à sua natureza intrínseca, praticamente a impele, conforme a citação acima nos remete, a realocar a cultura que investiga em “algum lugar”, um lugar forjado pela necessidade de uma “super-cultura”, contendo uma “super-natureza” que abrigue em seu bojo tanto a cultura como a natureza estudadas. Vale lembrar que, quanto ao *modus operandi* da antropologia, Viveiros de Castro critica o critério hierárquico que se estabelece, quando da relação entre antropólogo e nativo:

O antropólogo tem usualmente uma vantagem epistemológica sobre o nativo. O discurso do primeiro não se acha situado no mesmo plano que o discurso do segundo: o sentido que o antropólogo estabelece depende do sentido nativo, mas é ele quem detém o sentido desse sentido – ele quem explica e interpreta, traduz e introduz, textualiza e contextualiza, justifica e significa esse sentido. A matriz relacional do discurso antropológico é hilemórfica: o sentido do antropólogo é forma; o do nativo, matéria. O discurso do nativo não detém o sentido de seu próprio sentido. De fato, como diria Geertz, somos todos nativos; mas de direito, uns sempre são mais nativos que outros (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Por outro lado, Viveiros de Castro propõe que o antropólogo possa “levar a sério” o pensamento nativo, levantando pertinentes hipóteses para que se reflita a relação entre os sujeitos em jogo:

Indaguei o que aconteceria se recusássemos a vantagem epistemológica do discurso do antropólogo sobre o do nativo; se entendêssemos a relação de conhecimento como suscitando uma modificação, necessariamente recíproca, nos termos por ela relacionados, isto é, atualizados. Isso é o mesmo que perguntar: o que acontece quando se leva o pensamento nativo a sério? Quando o propósito do antropólogo deixa de ser o de explicar, interpretar, contextualizar, racionalizar esse pensamento, e passa a ser o de utilizar, tirar suas consequências, verificar os efeitos que ele pode produzir no nosso? O que é pensar o pensamento nativo? Pensar, digo, sem pensar se aquilo que pensamos (o outro pensamento) é “aparentemente irracional”, ou pior ainda, naturalmente racional, mas pensá-lo como algo que não se pensa nos termos dessa alternativa, algo inteiramente alheio a esse jogo? (*ibidem*).

Se considerarmos o trabalho realizado pelas missões no Novo Mundo, especificamente no Brasil, como uma empresa etnográfica e antropológica, certamente perceberemos a posse semântica e hermenêutica por parte dos jesuítas no que diz respeito ao discurso em jogo. Mesmo que os índios, porventura, conhecessem esse “tupi” mais que os missionários – mas não conheciam –, ao se gramatizar a língua nativa o jesuíta passa a falar da/com a língua tupi reflexivamente, e buscará ensinar essa técnica aos nativos – agora estrangeiros em sua própria língua.

Viveiros de Castro traz perguntas conhecidas no campo dos estudos da tradução a nossa reflexão: Tradutor, traidor, diz-se; mas o que acontece se o tradutor decidir trair sua própria língua (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1996)? O que sucede se, insatisfeitos com a mera igualdade passiva, ou de fato, entre os sujeitos desses discursos, reivindicarmos uma igualdade ativa, ou de direito, entre os discursos eles mesmos? Se a disparidade entre os sentidos do antropólogo e do nativo, longe de neutralizada por tal equivalência, for internalizada, introduzida em ambos os discursos, e assim potencializada?

Essas propostas acima são feitas a fim de que se rechace a hipótese de um antropólogo como aquele que detém a posse eminente das razões que a razão do nativo desconhece. E sabe-se que o trabalho colonizador foi realizado em cima desta máxima: a da superioridade cultural. Vai-se na contramão dos pressupostos da antropologia tradicional em busca de uma outra antropologia, a qual consiste na ideia de conhecimento antropológico envolvendo a pressuposição fundamental

de que os procedimentos que caracterizam a investigação são *conceitualmente* da mesma ordem que os procedimentos investigados.

E enxergamos essas práticas rechaçadas na relação com o índio, ao não se reconhecer o nativo em sua condição plena de sujeito: mirando-o com um olhar distanciado e carente de empatia, construindo-o como um objeto exótico, diminuindo-o como um primitivo não coevo ao observador, nega-se, portanto, o direito humano à interlocução que eles possuem naturalmente – tudo isso, já se sabe, estava presente nas práticas antropológico-etnográficas dos missionários.

O conceito acerca do outro evocado por Viveiros de Castro é o de Outrem como estrutura *a priori*. Tomando por base Deleuze, o outrem, afirma o autor, não é um ponto de vista sobre o outro – ou vice-versa – mas a possibilidade de que haja ponto de vista (Outrem é a expressão de um mundo possível – Deleuze e Guattari 1991:22).

A relação entre índios e jesuítas caracteriza-se, em muitas obras sobre o assunto, como um choque – e esta palavra vem carregada de todas as imagens subjacentes a ela. Ao observar, aprender e sistematizar a língua indígena, os jesuítas acreditam ter aprendido a ler a cultura e a alma ameríndias, mas sob o seu próprio ponto de vista. Viveiros problematiza essa questão (1996) ao dizer que o conceito de ponto de vista do nativo não coincide com o conceito nativo de ponto de vista. Em seu artigo sobre perspectivismo, Viveiros propõe uma experiência de pensamento que não é imaginar uma experiência, mas experimentar uma imaginação. O autor insinua uma invasão ao mundo possível que os conceitos do pensamento indígena projetam e, com isso, realizar uma experimentação com o pensamento ameríndio. Cito a frase de Roy Wagner, trazida pelo autor: "every understanding of another culture is an experiment with one's own"¹⁹ (WAGNER, 1981, p.12).

Para compreendermos a questão onomástica indígena é importante compreendermos os seus conceitos, daí tomarmos Viveiros de Castro como uma referência:

Meu objeto são os *conceitos* indígenas, os mundos que eles constituem (mundos que assim os exprimem), o fundo virtual de onde eles procedem e que eles pressupõem. Os conceitos, ou seja, as idéias e os problemas da 'razão' indígena, não suas categorias do 'entendimento'. Como terá ficado claro, a noção de

¹⁹ Toda compreensão de uma outra cultura é um experimento com a sua própria.

conceito tem aqui um sentido bem determinado. Tomar as idéias indígenas como conceitos significa tomá-las como dotadas de uma significação propriamente filosófica, ou como potencialmente capazes de um uso filosófico (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

E o que esse choque reflete? O que ele reflete é uma certa relação de inteligibilidade *entre* as duas culturas, e o que ele projeta são as *duas* culturas como seus pressupostos imaginados. Portanto, este choque opera um “duplo desenraizamento: são como vetores sempre a apontar para o outro lado, interfaces transcontextuais cuja função é representar, no sentido diplomático do termo, o outro no seio do mesmo, lá como cá” (*ibidem*).

Trazendo ao caso dos jesuítas as anotações de Wagner, citadas por Viveiros de Castro, a ideia de relacionamento proposta em muitos episódios foi cambiada pela de exame/análise em relação à cultura do outro. Se por um lado é inevitável afirmar que os índios foram examinados pelos portugueses – tanto que eram chamados bárbaros e selvagens, em contraposição à civilização ocidental – foi essa análise que precedeu o “relacionamento” entre jesuítas e ameríndios – “relacionamento” entre as aspas, pois não se dá exatamente da maneira como propõe Viveiros de Castro à antropologia. O que Deleuze chama de perspectivismo é essa ideia de verdade do relativo, em contraposição à relatividade do verdadeiro (cf. DELEUZE, 2005b).

O animismo ameríndio não é um estado mental dos sujeitos individuais, mas um dispositivo intelectual transindividual, que toma, aliás, os estados mentais dos seres do mundo como um de seus objetos. Recusa-se aqui o intuito de pôr a questão do ameríndio em termos de crenças, ou interpretando-os à luz de nossas “verdades”: se há algo que cabe de direito à antropologia, não é certamente a tarefa de *explicar o mundo de outrem*, mas a de *multiplicar nosso mundo*, “povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões” (DELEUZE *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

É comum se ver na etnografia americana a ideia de que para os índios os animais são humanos. No entanto é algo mais profundo que isso: resumidamente, os animais se veem como humanos, possuindo alma humana sob um corpo animal, “são gente assim como os humanos, mas não são humanos exatamente como a gente”, afirma Viveiros de Castro. E ele prossegue:

Além disso, 'animal' e 'humano' são **traduções equívocas** de certas palavras indígenas – e não esqueçamos que estamos diante de *centenas* de línguas distintas, na maioria das quais, aliás, a cópula não costuma vir marcada por um verbo”. Ser verdade a humanidade de um animal ou não é indiferente à antropologia [...] a questão realmente é entender que ao se dizer que os animais são humanos, afirma-se aí algo sobre o conceito de humano. A dúvida acerca da veracidade da afirmação é o que leva o antropólogo a querer entender o motivo de os índios dizerem que certos animais são humanos. Se eles têm razão ou não, isso é irrelevante, pois o que importa saber é “o que os índios estão dizendo quando dizem que os pecaris são humanos? (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

E ainda,

não se trata de um problema de tradução, ou de decidir se os índios e nós temos os mesmos *natural kinds* (talvez, talvez). O problema é que a idéia de que os pecaris são humanos é parte do sentido dos 'conceitos' de pecari e de humano naquela cultura, ou melhor, é *essa* idéia que é o verdadeiro conceito em potência – o conceito que determina o modo como as idéias de pecari e de humano se relacionam (*ibidem*).

Perspectivismo cosmológico ou multinaturalismo: o que distingue os diferentes tipos de gente são seus corpos – caso da mulher da tribo Piro, citado por Viveiros de Castro, retomando pesquisa de Peter Gow entre os Piro da Amazônia peruana, a qual afirmou a uma professora da missão acerca de ter diarreia após ingerir águas fervida: “nossos corpos são diferentes dos corpos de vocês” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

A antropóloga Joanna Horton, autora de *The Ontological Turn*, diagnostica o que chamou de "paroquialismo de visão de mundo" (*world-view parochialism*) como algo característico dessas sociedades: contrariamente à exigência implícita de universalização contida nas cosmologias racionalizadas da modernidade ocidental, as cosmologias dos povos tradicionais parecem marcadas por um espírito de grande tolerância, mas que é na verdade uma *indiferença* à concorrência de visões de mundo discrepantes. O relativismo aparente dos Piro não manifestaria, assim, sua largueza de vistas, mas, muito ao contrário, sua miopia: eles pouco se importam como as coisas são alhures. Esses dizeres de Horton são rechaçados por Viveiros de Castro (2002), que, em seus escritos e pesquisas sobre diversas comunidades ameríndias, trará indagações que vão muito além de uma “miopia”, mas convocam uma reorganização ontológica que, por muitas vezes, escapam ao nosso aparelho conceituador.

5.2

Facetas do perspectivismo ameríndio

Viveiros de Castro, em sua obra *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, propõe o “reembaralhamento” das dicotomias que regem o pensamento filosófico ocidental (natureza x cultura; universal x particular; corpo x espírito, imanência x transcendência; etc.), todas elas reflexos do multiculturalismo moderno, em favor de um “multinaturalismo”, para bem expressar os traços contrastivos das cosmologias ameríndias, como afirmado pelo antropólogo:

enquanto estas [multiculturalismo] se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas — a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados —, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A "cultura" ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a "natureza" ou o objeto a forma do particular (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

É rechaçada aqui a possibilidade de, dentro do pensamento ameríndio, haver o que Viveiros de Castro chama de “províncias ontológicas”, no que diz respeito às categorias “natureza x cultura”; neste outro horizonte, aponta-se para contextos que, em vez de substantivos, passam a ser relacionais, para perspectivas móveis, pontos de vista. Um exemplo desse esquematismo multinaturalista é a comparação traçada entre o ponto de vista dos humanos e o dos outros seres (animais, espíritos, etc.): os humanos veem os humanos como humanos, os animais como animais, e assim por diante; já os animais (predadores) enxergam os humanos não como humanos, mas como animais de presa; ao passo que os animais de presa veem os humanos como animais predadores; e, por fim, esses animais se veem como humanos, seu alimento como alimento humano, suas características físicas como adornos, seu sistema social como organizado, tal qual o dos humanos. E não se pode confundir o que se diz aqui sobre o pensamento ameríndio com os relativismos inerentes à nossa cultura, pois não se trata de um “como se”, mas de, factualmente, “ser”, de modo que “o sangue é a cerveja do jaguar” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

O que se pode ver é a unicidade do espírito (“cultura”) e a multiplicidade da forma (“natureza”). Acredita-se, ainda, que essa forma, tomada como uma

espécie de “roupa” seja algo descartável, posto que xamãs, espíritos ou mortos podem assumir formas animais, tal como um humano pode ser vertido em animal, bichos em outros bichos – estatuto este de um mundo mutável frente aos mesmos pontos de vista.

Uma observação se faz importante: o perspectivismo não engloba todos os animais, mas aqueles com destacado papel simbólico, como os predadores e as principais presas dos humanos. Outro importante adendo é o mito ameríndio de que não era a animalidade a condição *ab ovo* de todos os seres, conforme a teoria evolucionista; a humanidade era a condição geral comum aos humanos e aos animais, estes havendo perdido esta condição ao longo das eras.

Convém destacar que o perspectivismo possui uma relação essencial com o xamanismo, porquanto este institui o multinaturalismo como política cósmica (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 03), sendo seus xamãs os seres responsáveis pela “transrelação” com o universo extra-humano, podendo adentrar seus pontos de vista e retornar para contá-los. Vale lembrar uma vez o papel central exercido por xamãs, profetas, caraíbas, na manutenção das práticas ameríndias, tais como a guerra, a vingança, o canibalismo, a cauinagem, bem como seus ritos próprios.

Por intermédio de uma anedota de Lévi-Strauss, tateamos a crença exposta nas linhas acerca do devir-deus indígena por meio da antropofagia aos ritos cristãos:

"Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de inquérito para investigar se os indígenas tinham ou não uma alma, estes se dedicavam a afogar os brancos que aprisionavam, a fim de verificar, por uma demorada observação, se seus cadáveres eram ou não sujeitos à putrefação" (LÉVI-STRAUSS *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

A imaginação de que o branco europeu possuísse traços de divindades é exposta pelas palavras de Lévi-Strauss, visto que os ameríndios apelavam para as ciências naturais a fim de descobrir se os “Outros” eram ou não seres com atributos divinos. A investigação retrata não uma desconfiança em relação ao aspecto divino do Outro, mas uma certeza de que apenas seu grupo encarnasse a humanidade, e isso vale tanto para os índios como para os europeus, pois estes colocavam em xeque a possibilidade de o índio possuir uma alma, como eles possuíam (ponto de vista igual, naturezas diferentes).

Apenas possibilidade, pois que Viveiros de Castro ratifica o caráter cosmocêntrico dos indígenas, devido ao fato de que a oposição *humano x animal* tenha sido feita insistentemente por nós, nunca por eles, os quais sempre compreenderam natureza e cultura como parte de um mesmo campo sociocósmico (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), uma sabedoria ecosófica (ARHEM, 1993) cuja essência pode ser captada, talvez nos dias de hoje, por nós, ocidentais quase sempre regidos pela dicotomia cartesiana *humanidade x animalidade*.

Sobre os chamados pronomes cosmológicos, outra interessante colaboração: quando nos deparamos com palavras ameríndias traduzidas por “ser humano”, não se fala da espécie humana natural, mas da condição social de pessoa; indicam a posição de sujeito, sendo marcadores enunciativos, nunca um nome; aliás, evita-se a autorreferência no plano da onomástica pessoal: “os nomes não são pronunciados por seus portadores, ou em sua presença; nomear é externalizar, separar d(o) sujeito” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 10). Portanto, chamar de humanos os animais ou espíritos é dizer que são capazes de intencionalidade consciente e de uma agência a qual os defina como sujeito; diz-se que sujeito é aquele que tem uma alma/espírito, e alma e espírito só podem haver aqueles que são capazes de um ponto de vista : “as ‘almas ameríndias’, humanas ou animais, são assim categorias perspectivas, dêiticos cosmológicos [...] ali onde estiver um ponto de vista, também estará a posição de sujeito” (*ibidem*). Daí podermos entender o porquê de um guerreiro tupi adquirir novo nome e marcas no corpo não só ao matar um inimigo humano, mas também ao matar um animal (predador), como um jaguar, por exemplo: a assumpção de que possui alma, e por conseguinte pontos de vista, coloca-o na condição mesma de humanidade que os inimigos humanos, logo capaz de oferecer o ingrediente cultural necessário ao ritual antropofágico indígena.

O multinaturalismo consiste no inverso do que se concebe no multiculturalismo: as perspectivas são as mesmas entre os seres, o que se altera é o mundo. As categorias que os humanos e os animais predadores, por exemplo, impõem sobre o real são as mesmas: categorizam o mundo de acordo com suas necessidades de caça e pesca, guerras e cruzadas, ritos de iniciação, etc. A diferença é que, conforme Viveiros de Castro coloca, o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para nós é barro lamacento, para as antas é uma

grande casa cerimonial. A linguagem concebida como forma de representar o mundo não comparece aqui, pois as conceituações, tributárias da ideia de *verdade*, são rechaçadas: “o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 12).

No entanto a origem dessas perspectivas não está exatamente na morfologia fixa dos seres. Cada ser do mundo capaz de uma perspectiva, portanto um sujeito, possui uma série de costumes, modos de ser, que alimentos come, como se move, como se comunica, tudo o que lhe constitui o status de hábito, isso constitui o corpo do ser, de onde se originam as perspectivas. O interessante é que esse corpo só pode ser apreendido pelo olhar do Outro, visto que para si mesmo todo ser possui a mesma forma (a forma humana, conforme citamos anteriormente). Se na “cultura” privilegia-se a autorreflexão para se chegar ao conceito de sujeito, por intermédio do pronome “eu”, na “natureza” o que se privilegia é a forma da não-pessoa, pois que o ponto de vista do outro sobre os seus corpos prevalece sobre o acerca de si.

Uma observação muito importante acerca do tema religioso é que

as religiões fundadas no culto de ancestrais parecem fazer a postulação inversa: a identidade espiritual atravessa a barreira corporal da morte, os vivos e os mortos são semelhantes na medida em que manifestam o mesmo espírito — ancestralidade sobre-humana e possessão espiritual, de um lado, animalização dos mortos e metamorfose corporal, do outro...(VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

DOCUMENTOS JESUÍTICOS

Neste capítulo, traremos à análise os documentos jesuíticos referentes à escolarização e consequente catequização dos nativos ameríndios, discutindo a dificuldade encontrada pelos missionários portugueses diante de costumes considerados “selvagens e bárbaros”, como se mostravam, aos olhos do colonizador, os do povo tupinambá. Os documentos analisados aqui mostrarão as peculiaridades dos rituais indígenas, principalmente no que diz respeito às práticas onomásticas e aos costumes diretamente ligados ao ato de nomear. O choque cultural proveniente entre a cultura de guerra dos tupi e a missiva de misericórdia e paz dos jesuítas se desdobra na relação de colonização, iniciada pelos portugueses no século XVI, tendo na Companhia de Jesus um instrumento desse objetivo primordial ao Império. No entanto, a empreitada catequética desses missionários, em especial os padres José de Anchieta e Manuel da Nóbrega, trouxe um material vasto e riquíssimo no âmbito linguístico, o qual será abordado doravante. Iniciaremos com a análise das cartas do chamado “apóstolo do Brasil”, o pe. Anchieta.

6.1

Análise de relatos do pe. José de Anchieta

O pe. José de Anchieta, como vimos, foi a figura mais emblemática da história das missões jesuíticas no Brasil. Em pouco tempo sua obra era utilizada para o aprendizado desta língua originalmente artificial – o tupi, ou língua-geral –, tanto no Brasil como em Portugal, conforme palavras do Padre João de Melo:

Logo que o Padre aqui chegou, ordenou que em casa se lêsse a arte da língua brasílica, que compôs o irmão Joseph; o mesmo Padre é o mestre e está tão exercitado e instruído nela que leva a vantagem nas cousas da arte aos mesmos línguas (Cartas Avulsas, XXXVIII).

Anchieta de fato estava familiarizado com a língua dos índios, tendo escrito, como vimos, versos e autos em tupi, além de rezas e mistérios como orações, catecismos, letras, tudo na língua indígena. Obviamente, escreveu muitas

obras com a mesma finalidade – evangelização e catequização dos nativos, com seu posterior batismo – em português, para reinóis, mamelucos, mestiços, bem como para os índios “bilíngues”. Pode-se dizer que Anchieta foi o iniciador da literatura brasileira, bem como, nos dizeres do Padre Manuel de Paiva – um dos fundadores de São Paulo – o primeiro naquelas bandas a lecionar o latim: “portanto, Anchieta poeta, dramaturgo, linguista, mestre” (Cartas Avulsas, XXXVIII), e, conforme vimos e veremos aqui neste trabalho, tradutor.

O fato de Anchieta conhecer a língua tupi foi preponderante para que ensinasse aos índios, principalmente aos mais moços, a língua portuguesa dos colonizadores. Há casos descritos em cartas do jesuíta em que os pais, por verem seus filhos acometidos por doenças graves, à beira da morte, apelaram aos chamados “pajés”, ou feiticeiros – no dizer do padre – a fim de adquirir a cura, visto que esses feiticeiros “são tidos em grande estimação, porquanto chupam aos outros, quando são acometidos de alguma dôr, e assim os livram das doenças e afirmam que têm a vida e a morte em seu poder” (pe. ANCHIETA, I:42). Anchieta destacara que esse apelo aos “pajés” da tribo fazia com que os pais fossem repreendidos pelos próprios filhos, como no caso descrito em uma das cartas do missionário:

Uma criança de quatro ou cinco anos de idade, assaltada de grave enfermidade, rogava muitas vezes em prantos à mãe que a trouxesse ao templo, e a mesma criança, gemendo deante do altar, dizia na sua própria língua: “Ó Padre cura-me!”. Esta, interrogada por seu pai, se porventura queria que lhe chamassem aquele feiticeiro para lhe aplicar o remédio, chorando com grandes lamentos lançou-se por terra, dizendo que, não com o dele, mas com o auxílio de Deus lhe seria restituído o antigo vigor [...] (*ibidem*).

Aqui vemos que a prioridade dos jesuítas era formar a nova geração tupi nos costumes cristãos; para tanto, foi-lhes ensinada a língua-geral com toda a sistematização e gramatização organizadas por Anchieta, bem como a língua portuguesa e algo do latim, para que pudessem realizar os catecismos na língua adequada a tal feito. Anchieta também descreve que, ao irem à guerra – costume dos índios tupi – alguns, já cristianizados, faziam em suas frentes o sinal da cruz como maneira de se protegerem do inimigo. E, após castigarem seus contrários com a morte, muitos deles abdicaram do costume de comer a carne do inimigo morto, com o que adquiriam novos nomes – símbolo de valentia e status na sociedade. Nas palavras de Anchieta, alguns índios já compreendiam que, ao

abdicarem dos “costumes bárbaros”, e cumprindo os ditames da vida cristã, estavam aptos à aquisição de um novo nome dado pelo próprio Deus, como expresso no Apocalipse: “Ao que vencer darei a comer do maná escondido, e dar-lhe-ei uma pedra branca, e na pedra um novo nome escrito, o qual ninguém conhece, senão aquele que o recebe” (Apocalipse 2:17).

No entanto, ao momento de escrever esta carta de Piratininga, em 1554, a situação que Anchieta observa ainda é de extrema gentildade. Escreve ao superior que praticamente todos os índios ali habitantes usam de comer carne humana, que caminham cerca de 300 milhas ou mais para guerrear, trazendo os inimigos para a prisão, tratando-os bem, até o momento de os comerem, e fazem isso com grande festa e copiosa libação de vinhos naturais. Sobre os inimigos, estes não aceitam morrer de outra forma, pois que só os fracos e medrosos morrem sem guerrear e vão sepultados. A eles cabe a morte por canibalismo, digna dos valentes guerreiros (cf. pe. ANCHIETA, I: 45). Na carta, ainda, pondera sobre os costumes de andarem nus, da não sujeição a rei algum, ou lei alguma, tendo apenas em conta os seus valentes realizadores de façanhas, motivos esses de sua recalcitrância em obedecer aos propósitos da Santa Igreja, pois não havia quem os fizesse obedecer. Conforme ponderações do pe. Anchieta, poucas casas existiam em cada aldeia, pois, como viviam sem governo, nada os fazia viver em paz, e isso quase que se estendia aos próprios parentes. Assim, as casas ajuntadas em aldeias eram as de familiares, do contrário não haveria nada mais que a guerra e a morte (cf. *ibidem*).

Entendendo a situação em que se encontrava, Anchieta pede anuência de seu superior para rever a questão relativa ao casamento, pois que

Ajunta-se a isso que, contraído o matrimônio com os mesmos parentes e primos, se torna difícilimo, se porventura queremos admiti-los ao batismo, achar mulher que, por causa do parentesco de sangue, possa ser tomada por esposa. O que não pequeno embaraço nos traz; porquanto, não podemos admitir a receber o batismo á que se conserva manceba. Por isso parece grandemente necessário que o direito positivo se afrouxe nestas paragens, de modo que, a não ser o parentesco de irmão com irmã, possam em todos os graus contrair casamento, o que é preciso que se faça em outras leis da Santa Madre Igreja, ás quais, se os quizermos presentemente obrigar, é fora de dúvida que não quererão chegar-se ao culto da fé cristã (*ibid.* I: 45-6).

Dentre os muitos artifícios do padre jesuíta para fazer com que o Evangelho chegasse ao coração dos nativos, a ponto de fazê-los se converter à fé

cristã e, com o devido batismo, alcançarem a “salvação de suas almas”, estava a consecução de uma tradução das Escrituras aceitável para os padrões culturais indígenas. Acerca do casamento, diz a Bíblia que

Não descobrirás a nudez de teu pai e de tua mãe: ela é tua mãe; não descobrirás a sua nudez. Não descobrirás a nudez da mulher de teu pai; é nudez de teu pai. A nudez da tua irmã, filha de teu pai, ou filha de tua mãe, nascida em casa, ou fora de casa, a sua nudez não descobrirás. A nudez da filha do teu filho, ou da filha de tua filha, a sua nudez não descobrirás; porque é tua nudez. A nudez da filha da mulher de teu pai, gerada de teu pai (ela é tua irmã), a sua nudez não descobrirás. A nudez da irmã de teu pai não descobrirás; ela é parenta de teu pai. A nudez da irmã de tua mãe não descobrirás; pois ela é parenta de tua mãe. A nudez do irmão de teu pai não descobrirás; não te chegarás à sua mulher; ela é tua tia. A nudez de tua nora não descobrirás: ela é mulher de teu filho; não descobrirás a sua nudez. A nudez da mulher de teu irmão não descobrirás; é a nudez de teu irmão. A nudez de uma mulher e de sua filha não descobrirás; não tomarás a filha de seu filho, nem a filha de sua filha, para descobrir a sua nudez; parentas são; maldade é (Levíticos, 18:7 a 17).

A relação parental entre os indígenas de fato não conservava os aspectos socioculturais dos ocidentais, a questão em debate aqui é a maneira como Anchieta buscava adaptar as cláusulas pétreas bíblicas a uma realidade onde uma série de aspectos litúrgicos não poderia comparecer. O grande problema do casamento a essa época nem era a dação de uma manceba a um parente consanguíneo, ou a poligamia muito comum entre tribos tupi: o ponto de vista do jesuíta, ainda incipiente – sua carta consta do início da década de 50, do século XVI – não percebera que o matrimônio não era uma causa a ser regulada, mas um efeito, uma recompensa da principal prática indígena, a guerra de vingança. O casamento estava muito ligado a uma questão honorífica – como o eram os nomes atribuídos aos guerreiros que matavam seus inimigos –, conforme cita Viveiros de Castro:

Quanto à poligamia dos principais e guerreiros renomados, é difícil precisar a parte real deste ideal. Estimo que a situação tupinambá encaixa-se sem grandes problemas no quadro das “brideservices societies” [...], sendo assim possível que valesse também para eles a observação de que o laço entre poligamia e proficiência bélica é mais ideológico que objetivo, nesse tipo de sociedade. Isto posto, não se pode nem se quer ignorar as inúmeras informações que sublinham o alto valor atribuído à proeza guerreira, a onipresença do tema da vingança, a natureza iniciatória do homicídio, e as conexões entre guerra e casamento (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 248).

O antropólogo ainda faz menção a comentários do pe. Anchieta que indicam a inexistência de uma imutabilidade presente no corpo social indígena quanto à natureza poligâmica do matrimônio. A poligamia era negociável, mas não se pode dizer o mesmo do dever natural de se ir à guerra:

É a partir daí que se podem interpretar as diversas observações sobre a grande honra almejada pelos índios ao entregarem suas filhas e irmãs em casamento aos europeus (Anchieta 1554: II, 77; 1563: III, 549; 1565: 201-02; Abbeville, op.cit.: 63). Além de um cálculo de benefícios econômicos – ter genros ou cunhados entre os senhores de tantos bens era certamente uma consideração de peso –, há que se levar em conta os aspectos não-materiais, pois está-se falando de honra. Era em termos desta mesma ideia de honra que os cronistas interpretavam a cessão de mulheres aos cativos de guerra, antes de sua execução cerimonial [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 206).

No fim do ano de 1554, Anchieta escreve uma pequena carta ao Padre Inácio de Loiola, cuja intenção relatada, inicialmente, era tornar os órfãos mandados de Portugal para o Brasil e os mesmos deste tipo, mestiços da própria terra, o que eles chamam de “língos”, ou seja, tradutores/intérpretes para a conversão dos índios. Entretanto, a intenção revela-se frustrada por serem os citados acima mui facilmente tentados pelos costumes dos brasis, principalmente o da fornicção – prática condenada pela Igreja.

No que se segue, procedo ao exame dos documentos legados pelo pe. José de Anchieta, com destaque para aqueles que mobilizam os aspectos mais relevantes para minhas perguntas de pesquisa.

6.1.1

Carta aos irmãos da Companhia em Portugal, 1555

Nesta carta, Anchieta demonstra otimismo quanto à catequese dos índios em Piratininga – local onde se encontrava. Retrata que eles não têm o costume de comer carne humana, por isso se mostram muito aproximados da doutrina da Santa Igreja, conforme relato abaixo: “[...] nos dão seus filhos para que os doutrinemos e por a manhã, depois da lição, dizem ladainhas na igreja e á tarde a *Salve*; aprendem as orações em português e em a sua própria língua” (pe. ANCHIETA, IV: 72). Em um primeiro olhar, salta aos olhos a capacidade de os índios aprenderem as orações tanto na sua própria língua como em língua estrangeira; no entanto, não se problematiza a compreensão dos signos em jogo,

por cujo deslindamento o pe. Anchieta muito se debruçou, como bem observa Agnolin, ao analisar as estratégias de evangelização jesuíticas:

Nessa direção, impõe-se uma “gramatização” da oralidade (da “volatilidade”) da língua indígena, paralela e fundamentalmente análoga àquela da consciência [fala-se da grafia espiritual que os exercícios inacianos escreviam na consciência dos missionários com a tinta do pecado e lida com os instrumentos sensoriais]. E, ao mesmo tempo, essa língua tem de ser “gramatizada”: 1) para permitir uma *incursão* nela por parte do próprio missionário, como experiência de auto-estranhamento; 2) para poder realizar uma *excursão* (etnográfica e etnológica) na cultura alheia; e, enfim, 3) para poder *reduzir*, antes de mais nada linguisticamente, a alteridade do outro no único espaço que podia ser-lhe – e no qual podia ser – reconhecido: a identidade cristã universal (AGNOLIN, 2006, 155-6).

Curiosamente fala-se em *incursão* e *excursão* no universo linguístico indígena, *a priori* estrangeiro e estranho ao homem ocidental, como, resguardadas as devidas proporções, faria um xamã em suas viagens aos mundos outros que não o seu. A tradução cultural, muito mais importante e útil que a conversão da cultura nativa, revela aspectos preponderantes aos jesuítas, reescrevendo um roteiro mais eficaz quanto ao processo catequético desses gentios. A compreensão de elementos ritualísticos indígenas (seus profetas, caraíbas, feiticeiros e xamãs) fornece a ferramenta colonizadora, instrumentalizando o domínio cultural por meio de “métodos xamanísticos”. Assim, essa identidade cristã universal

Devia permitir ao missionário, finalmente, a possibilidade de reajustar o signo linguístico a fim de poder usá-lo para fins doutrinários. E, como verificação do paralelismo desse percurso, não é sem importância observar como o percurso da importante figura do “língua” jesuítico passa, necessariamente, por todas essas etapas [...] a pragmática operativa da “literatura catequética” e de suas problemáticas decorrentes torna-se possível por uma tradução, aprioristicamente, realizada, que se constitui como a possibilidade (necessariamente pressuposta) de ler a alteridade *sub specie religionis*, isto é, numa perspectiva religiosa (*ibidem*, p. 156).

É mister destacar que o processo de gramatização da língua tupi é resultado de uma revolução, cuja alavanca, segundo Sylvain Auroux, vem do movimento renascentista, e posteriormente majorado, no contexto religioso, pela Reforma Protestante, haja vista a necessidade de traduzir aos vernáculos os textos sagrados. No caso em tela, visivelmente a exportação de uma doutrina religiosa como objeto de colonização, cabe a assertiva de Auroux:

É preciso admitir que, mesmo no caso das línguas mais distantes da estrutura latina, não somente aqueles entre os gramáticos que as falavam chegaram evidentemente a um bom conhecimento epilinguístico, mas que ainda, a despeito de seu monolitismo metalinguístico, tinham consciência de descrever línguas diferentes e se esforçavam em exprimir essas diferenças. Sua estratégia teórica estava longe de ser absurda e seu conhecimento metalinguístico era frequentemente prudente e profundo (AUROUX, 1992, p. 81).

No que se refere ao pe. José de Anchieta, não somente seu esforço em traduzir a língua local (e a sua língua materna aos autóctones, por meio da catequese), visando à conversão da cultura nativa, deve ser exaltado; mais ainda a capacidade de perceber que a cultura era o objeto primordial de tradução, vide a premência de se conhecer o universo epilinguístico dos índios, a fim de se adentrar no metalinguístico, o que ocorre com a “conversão” da língua nativa, uma mistura de elementos próprios do tupi com base sintática latina.

Anchieta, conforme mencionado no início deste capítulo, já compilara sua Gramática, logo sendo bastante conhecedor, visto que um dos criadores, do léxico dessa nova língua-geral, e já tendo se valido da sistematização latina para gramatizá-la. Se compreendemos gramatização como um processo descritivo e instrumental, (cf. AUROUX, 1992, p. 65), somos levados a afirmar que o padre José de Anchieta foi um dos pilares no que concerne ao desenvolvimento metalinguístico do saber tupi: a criação de uma gramática, a descrição de nomes utilizados em ambientes ritualísticos, a adequação de nomes sagrados do universo cristão ao mundo ameríndio, respeitando minimamente seu aspecto simbólico, são aspectos que atribuem à investida jesuítica um caráter fortemente (meta)linguístico. E completa Adone Agnolin que “a catequese, como obra destinada a um processo de conversão, se caracteriza por um corolário de operações de ‘dicionarização’ e de ‘gramatização’ das línguas americanas” (AGNOLIN, 2006, p. 172).

Somado a isso, o ponto primordial da Companhia de Jesus estava necessariamente investido no esforço precípua do padre Anchieta: a evangelização da língua tupi é palmar para o objetivo de catequisar os índios, transformando suas culturas “selvagens” em ocidentalizadas, ou seja, “civilizadas”. Não em balde, as lições de gramática e a doutrinação cristã se davam nos mesmos ambientes.

Apesar do elogio do nativo de Piratininga, Anchieta escreve que o costume da guerra, presente em todo Brasil, também não é exceção naquelas terras: além das guerras entre si, fala-se de um costume ritualístico presente em algumas aldeias, pois que fizeram uma cabana onde puseram uma cabaça semelhante a rosto humano, um dia antes da batalha. A cabaça, exatamente como nos moldes da narração do pe. Nóbrega, trazida por Ronaldo Vainfas (1995), denota uma idolatria incômoda ao colonizador. Detalhe importante na narração do jesuíta é a fidelidade dos índios catecúmenos, contrariando um comportamento comum de recalcitrância quanto à fé cristã, ao se negarem a ouvir os Pajés e atribuindo credibilidade apenas ao Deus ensinado pelos jesuítas:

[...] e como chamassem a nossos catecúmenos, eles responderam que tudo aquilo era grande falsidade e que eles esperavam a vitória de seu Deus [...] e uma mulher já batizada [...] os começou a animar admoestando-lhes que fizessem o sinal da cruz [...] (pe. ANCHIETA, IV: 72-3).

Uma lembrança ao pe. Aspilcueta é feita, haja vista seu êxito em lidar com os índios das áreas próximas ao Peru, onde os nativos, segundo Anchieta, não comem carne humana e “são mais chegados á razão” (*ibidem*, IV:74). Aqui o jesuíta constrói uma dicotomia alheia às revoluções filosóficas insurgentes no Velho Mundo (racional = aquele que, pela razão, abandona seus costumes bárbaros e se converte à fé cristã X selvagem = aquele que permanece em sua cultura/crença e recalcitra na fé cristã). Alguns iluministas franceses, como Voltaire, Diderot e Montesquieu, acenavam extremamente com um binômio contrário ao estabelecido pela Igreja nas missões pelas terras americanas, porquanto a fé não comparecia na racionalidade, pelo contrário, era a forma mais cabal de irracionalidade. A esse parágrafo, junto esta frase intrigante: “A estas nações estão juntas outras muitíssimas de Índios que por nome próprio se chamam escravos, e que se estendem até o rio das Amazonas” (*ibid.*). Ao que parece, os nativos do Peru simplesmente abdicaram da maior honra na tradição vista entre os tupinambás: a de adquirir nomes. Como poderiam se chamar uns aos outros por escravos, sendo este seu nome próprio?

O exemplo trazido pelo pe. Aspilcueta sobressalta a magnitude simbólica da cultura onomástica entre os índios tupi. Se os vizinhos peruanos parecem, sob o olhar do missionário, chamarem-se a todos por um mesmo nome – traduzido aí por “escravo” – o pe. Anchieta captava detalhes significativos quanto aos atos de

nomeação entre os nativos brasis, como escrevera em um de seus autos em tupi: “opákatú mbaéaíba rerobiáguéra, nde poromotáre? maguéra, nde poropotáraguéra, nde mondarõaguéra, nde sabeyopóra, mbaé poxy resé nde araá apore? Maguérabéno”²⁰ (pe. ANCHIETA, 1992, fl. 52v).

Novos nomes e títulos de honra, conforme já dissemos anteriormente, são elementos imbricados no círculo sociocultural tupi, tributários de um costume que, consoante palavras do jesuíta, dificilmente seriam encerrados do cotidiano indígena: a vingança dos inimigos. Se um homem morresse sendo chamado pelo nome de nascença, era tido como covarde e indigno das honras destinadas aos principais, aos caraíbas e aos guerreiros. Em verdade, o nome de batismo como algo significante só comparece na cultura ocidental, já que na ameríndia tupinambá o “batismo” ocorre tanto quanto for o apetite de vingança.

As guerras ultrapassavam as análises superficiais as quais condenavam o índio ao barbarismo e à crueldade, almejando guerrear por não ser civilizado, conforme relata o padre Claude d’Abbeville:

Não é que eles encontrem tantas delícias em comer dessa carne humana e que o seu apetite sensual os leve a tais pratos. Porque eu me lembro ter escutado deles mesmos que, após tê-la comido, eles algumas vezes são forçados a vomitá-la, seu estômago não sendo bem capaz de digeri-la. Mas se o fazem, é para vingar a morte de seus predecessores e para satisfazer a raiva insaciável e mais que diabólica que eles têm contra seus inimigos (pe. D’ABBEVILLE apud LESTRINGANT, 1997, p. 182).

Guerra e honra eram coisas entrelaçadas, realizadas na figura do *outro*: o inimigo. Portanto, o caráter dos povos tupi remetia sempre a uma alteridade, pois sem o guerrear com o inimigo não poderia ser constituído um *eu*. Era no momento em que se ia às guerras e se capturava um inimigo que o homem adquiria certos direitos como um nome, um casamento, respeito e possibilidade de acumular quantos nomes fossem necessários. O canibalismo era apenas o *gran finale* de todo um processo, cujo ponto central está no ato de guerrear. Alimentar-se das carnes do inimigo não era a finalidade, nem mesmo a vingança. O ato de guerrear era produto, processo e fim, pois ali se construía um devir, segundo palavras de Viveiros de Castro:

²⁰ Toda coisa má que i, teu ter sido inimigo de gente, teu ter querido gente, teu ter roubado, tua marca do embriagar-te, de coisas feias tu agitado ainda não desististe (tradução do Padre Anchieta).

Pois não se tratava de haver vingança porque as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo destruidor do devir; tratava-se de morrer (em mãos inimigas de preferência) para haver vingança, e assim haver futuro. Os mortos do grupo eram o nexo de ligação com os inimigos, e não o inverso. A vingança não era um retorno, mas um impulso adiante; a memória das mortes passadas, próprias e alheias, servia à produção do devir. A guerra não era uma serva da religião, mas o contrário (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 240).

Logo, era difícil ao índio compreender verdadeiramente a necessidade de se viver sem fazer guerra, sendo misericordioso, conforme pregavam os jesuítas (isso levando em conta apenas a interpretação jesuítica do que seria um ato misericordioso). Muitos temas eram recepcionados com alegria e entusiasmo pelos tupinambás, principalmente os que remetiam a temas escatológicos e salvacionistas, porquanto ladeavam com o tema da “Terra sem mal” (cf. VAINFAS, 1995, p. 105), profetizado pelos xamãs e profetas caraíbas. Assim, compreende-se porque no conto de Thevet o velho índio, apesar de maravilhado e convencido de que a vivência dos valores cristãos poderia lhe ser vantajosa, abdicou da bênção do padre devido ao fato de que, para obter a cura de Tupã, teria que não mais guerrear, e isso era inadmissível:

Estando acamado, presa de uma febre persistente, ele me perguntou o que era feito das almas depois que saíam do corpo. Respondi-lhe que elas iam para junto de Tupã, lá no alto, no céu, com aqueles que viveram bem e que não se vingaram da injúria de seus inimigos; ao que o rei deu fé, e, caiu em grande contemplação. [...] Dois dias mais tarde, mandou-me buscar e, estando eu diante dele, me disse: “Vem cá, eu te ouvi dizer grandes coisas de um Tupã que pode tudo. Rogo-te que fales a ele por mim e faze com que me cure [...]”; Ao que respondi que, se ele queria curar-se, e crer Naquele que fez o céu, a terra e o mar, e não crer mais [...] em seus Caraíbas e feiticeiros, e que se não mais se vingasse, nem comesse seus inimigos [...] sem dúvida ele se curaria, e sua alma, após a morte, não seria atormentada pelos espíritos malignos, como o eram as de seus antepassados. Ao que esse senhor régulo me respondeu que com prazer, uma vez curado pelo poder de Tupã, ele se conformaria a todos os artigos que eu lhe propusera, com exceção de um só, que era o de não se vingar de seus inimigos; e que, mesmo se o próprio Tupã lho ordenasse, ele não poderia assentir, e se por acaso o fizesse, mereceria morrer de vergonha (THEVET *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 198).

Voltando à comparação entre os povos descritos anteriormente pelo pe. Aspilcueta e os tupi, no que diz respeito à onomástica, os primeiros, certamente, não exigiram o cuidado minucioso que os povos brasis requeriam, muito menos na arte de catequisar que no denodo linguístico de se reeducar, através da gramatização e da tradução, os nativos com os valores culturais do ocidente.

Na carta de Piratininga, Anchieta cita outros povos que se diferenciavam dos tupis nos costumes: são os índios chamados Ibirajáras, que, segundo relata o jesuíta, são mais chegados à razão, visto que obedecem a um senhor e não possuem mais de uma mulher, nem têm idolatrias, tampouco feiticeiros entre eles, e não comem carne humana (cf. pe. ANCHIETA, IV: 74). Diante disso, o pe. Manuel da Nóbrega envia a esta tribo o Irmão Pero Corrêa, mui sabedor da língua dos índios e detentor de certa autoridade entre eles, segundo Anchieta. O missionário relatou na carta um elogio convicto ao povo Ibirajára:

E começou pelos Índios dessas paragens, que mui bem receberam a palavra de Cristo e determinaram reunir-se e viver em uma grande terra, onde pudessem mais fácil ser ensinados nas cousas da Fé. Tinham os Índios em prisão para comerem, um Cristão, que era dos Carijós, e pedindo-o Pero Corrêa, logo lhe fizeram entrega sem taxar preço algum e o mesmo obteve acerca de outro prisioneiro inimigo, o que não é pouco, como sabeis, porquanto nisto põem os Brasis toda a sua honra (pe. ANCHIETA., IV: 80).

Todavia, ao se dirigirem os padres, acompanhados dos libertos, às terras dos índios Carijós, continuavam a pregar o Evangelho, no entanto não lhes davam ouvidos os nativos daquela tribo. Muito disso se deveu a um ruído no âmbito da tradução: o segundo prisioneiro libertado pelos Ibirajáras, graças às palavras dos padres jesuítas, por conhecer bem a língua dos Carijós, foi seu intérprete. Mas intérprete “mal-intencionado”, pois distorcia as palavras dos jesuítas, incitando nos índios toda a espécie de raiva, o que culminou na morte dos Irmãos João de Sousa e Pero Corrêa, pelas mãos dos índios Carijós, conforme nos conta pe. Anchieta:

O intérprete Castelhana, que grã tempo estivera entre os Carijós e vivera em seus costumes deles, pregava o contrário, que fizessem guerra, que os ajudaria; e tais intérpretes, obreiros da iniquidade, soem muitas vezes pregar cousas semelhantes. Ouviu-o também o Português dizer muitas palavras que patenteavam a malícia daquele coração, e entre outras coisas dizia aos Carijós, que o nosso Irmão Pero Corrêa abria a estrada pela qual haviam de vir os inimigos para matá-los e outras coisas para incitá-los (contra os padres) (*ibid.* IV: 81).

Em vista de combater veementemente esta prática abominável aos olhos da doutrina cristã, Pero Corrêa, assim como o Irmão João de Sousa, morreram a flechadas, ajoelhados em louvores ao Senhor. Lastimando-os, pe. Anchieta diz que

Uma cousa desejamos cá todos e pedimos muito a Nosso Senhor, sem a qual não se poderá fazer fruto no Brasil, que desejamos, e é que esta terra toda mui povoada de Cristãos que a tenham sujeita, porque a gente é tão indômita e está tão encarniçada em comer carne humana e isenta em não reconhecer superior, que será mui dificultoso ser firme o que se plantar (*ibid.* IV: 77).

6.1.2

Carta nº V (15 de março de 1955)

Nesta carta, José de Anchieta descreve os fatos que envolveram a morte de alguns missionários, especialmente o padre João de Souza, que, por pregar o Evangelho entre os Carijós, fora executado pelos nativos. É notório que os jesuítas combatiam quaisquer práticas guerreiras entre os ameríndios, e tudo o mais que ensinasse derramamento de sangue. A guerra pela vingança e a conseqüentemente morte pelas mãos inimigas, muito comum nestas terras, seria tão diferente assim da guerra que os jesuítas travavam contra seu inimigo declarado (os costumes “selvagens”) e que também os levavam à morte pelas mãos de seus “inimigos”? O padre Anchieta, em referências a uma das revelações do Apocalipse – “Estes são os que vieram da grande tribulação, e lavaram as suas vestes e as branquearam no sangue do Cordeiro” (Apocalipse 7:14) – faz uma exortação aos padres mortos em cumprimento ao dever de pregação do santo Evangelho de Cristo Jesus:

Bem aventurados esses que mereceram lavar a estola no sangue do cordeiro imaculado, dando-lhe a ele e ao próximo a vida, que maior caridade não podiam exercer [...] porque semelhante morte queremos todos e continuamente pedimos ao Senhor. E até cremos que quer Jesus Cristo fundar aqui uma grande igreja, havendo posto por alicerce estas duas pedras. Quisera a bondade divina que fosse eu a terceira (pe. ANCHIETA, V: 82).

A imolação de Cristo na cruz era para os jesuítas o exemplo a ser seguido, a ponto de Anchieta desejar para si e para os outros missionários uma morte tão honrosa como fora a dos Irmãos na terra dos Carijós. Ao que parece, soa como uma questão de ponto de vista, de perspectiva, a consagração da morte, por mãos inimigas dos que não aceitavam o Evangelho, como algo honorífico, ao passo que a morte dos índios tupis em mãos inimigas era objeto de repúdio e abominação. Os jesuítas enxergavam os índios como um *outro* estranho, logo não possuidores das mesmas razões que eles, jesuítas, tinham. Assim, entendiam que os motivos do outro para matarem/morrerem era digno de pena, e, urgentemente,

necessitavam ser salvos pela doutrina cristã: ponto de vista jesuítico; os índios enxergavam os europeus também como um *outro* estranho, e de igual maneira não possuíam as mesmas razões que os nativos para matarem/morrerem. A maneira como alguns jesuítas eram mortos soava como uma morte inferior ao olhar do ameríndio, haja vista não ser digno de honra aquele que não morre em guerra de vingança: ponto de vista indígena.

Aqui trago alguns trechos que refletem a maneira como ambos, ameríndios e jesuítas, almejavam, fixamente, a graça da morte por honra:

Mas pouco aproveitei, que ele não quis ser Cristão, dizendo-me que os que nós outros batizávamos não morriam como valentes, e ele queria morrer morte formosa e mostrar sua valentia, em o terreiro atado com cordas mui longas pola cinta, que três ou quatro mancebos têm bem estiradas, começou a dizer: ‘Matai-me, que bem tendes de que vos vingar em mim, que eu comi a fulano vosso pai, a tal vosso irmão, e a tal vosso filho’ – fazendo um grande processo de muitos que havia comido destoutros, com tão grande ânimo e festa, que mais parecia ele que estava para matar os outros que para ser morto (pe. ANCHIETA, XV: 223-24).

Assim, em cinco anos que estive em nossa Companhia, [o missionário João de Souza] pregou sempre o Evangelho de Cristo aos mesmos Índios, por ser dos melhores línguas da terra e de mais autoridade, com grandíssimos trabalhos, por muitos matos e campos desertos, afadigando-se fielmente na pregação, até que conseguiu o feliz termo que tanto desejava morrendo em serviço de suas almas (pe. ANCHIETA, V: 82).

Não podemos não nos confundir de ver que os recebidos aqui no Brasil correram mais do que nós que viemos de Portugal, e foram dignos de alcançar aquele prêmio, ao qual todos corremos. Praza a Nosso Senhor de dar-nos graça, que nos conformemos, vivendo com sua santa vontade, de modo que mereçamos receber da sua bondade na morte tal corôa (*ibidem*, V: 83).

Talvez por compreenderem os costumes indígenas como formas de perspectivas, Jean de Léry, André Thevet e Michel de Montaigne perceberam, antes, que o canibal não fosse o monstro desenhado pelos estrangeiros que por aqui passavam:

O canibalismo dos canibais é um ato gratuito, cuja sofisticação ostentatória tem como função principal valorizar a ‘generosidade’ estoica dos guerreiros prisioneiros, o seu majestoso desapego às coisas do mundo e sua tranquila indiferença em face da morte (LESTRINGANT, 1997, p. 152).

6.1.3

Carta nº VII (Trimensal de maio a agosto de 1556)

Neste breve documento, Anchieta passa um relatório trimestral (de maio a agosto de 1556) dos acontecimentos nas tribos de Piratininga e Jeribatiba, por onde o pe. Luiz da Grã começara a ensinar a doutrina cristã aos índios. Aqui é descrita com minúcias a ordem com que os estudos eram feitos: os índios eram chamados à igreja duas vezes por dia, pelo toque da campainha; e após convocarem as mulheres de todo canto – na carta há informações precisas de que as mulheres se davam mais aos costumes cristãos que os homens, obviamente por causa da guerra – recitavam as orações ensinadas pelos jesuítas no seu próprio idioma, e ainda recebiam as exortações necessárias e os conhecimentos acerca da fé cristã (cf. pe. ANCHIETA, VII: 87). O jesuíta prossegue sua carta exaltando o modo como algumas mulheres nativas denodadamente se dedicam ao aprendizado destas coisas, não havendo um só dia em que não vão pelo menos duas vezes à igreja, independente do frio que se faça. Mas ressalta o diálogo com uma mulher, a qual questionava a inércia dos jesuítas quanto à cura de um dos índios guerreiros, que se acamava por lepra:

Certa mulher uma vez se admirou de que nós não aplicássemos os remédios de que usamos, no curativo de um indivíduo, atacado de doença contagiosa, que parecia lepra; e também porque não tratávamos de lhe restituir a saúde, nós que ensinávamos que se devem praticar as obras de misericórdia. Para com esta mulher que tais cousas pensava e desejava, nós nos desculpávamos, dizendo que isto nos parecia acontecer por culpa dos próprios Índios que, muitas vezes, em ocasiões de grandes enfermidades e mordeduras de cobras, prometiam pautar a sua vida pela lei de Deus e pelos costumes cristãos e que, restituídos à saúde, persistiam nos maus costumes, o que ela julgava que nos afastava dos curativos desta espécie, capacitando-se de que dependia de nós a restituição à saúde, porque conhecemos a pregamos a Deus (*ibidem*, VII: 87-8).

Destaco o *juízo* da ocasião, feito pela mulher nativa, segundo narrado pelo pe. Anchieta. Um significativo diálogo só se poderia dar em um contexto em que, para o nativo, estivesse clara a intenção dos missionários – pregar valores como a misericórdia, por exemplo – e em que, para os missionários, houvesse indícios de que os índios estivessem compreendendo os ensinamentos, sejam eles em português ou tupi. A intensa pregação contra os “costumes selvagens e bárbaros” dos indígenas, naturalmente, era mais passível

de aceitação pelas mulheres, visto que não tinham uma participação tão ativa nos ritos tradicionais de seu povo, como ir à guerra e exercitar a vingança – não obstante participassem efetivamente dos ritos de cauinagem, danças, transes e canibalismo (cf. VAINFAS, 1995; VIVEIROS DE CASTRO, 2006). A questão aqui é o ponto de vista que o ameríndio tinha do jesuíta, expresso nessa fala da mulher: um *outro* antivingança, cuja pregação se fundamentava em um Deus misericordioso, o qual deu ao mundo Seu filho Jesus para a glória dos povos: “Porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (João 3:16). A concepção daquela mulher com relação à indiferença dos padres frente ao enfermo era fruto de uma dedução: como os índios que, de saúde restituída, após a cura juravam pautar suas vidas nas leis de Deus e retornavam às práticas antigas, os padres se recusavam a cuidar-lhes com os referidos remédios. Mas se observe que a mulher se vale das lições presentes no Evangelho pregado pelos jesuítas – “nós que ensinávamos que se devem praticar as obras de misericórdia” – sendo certo que a Bíblia pregada ensinava: “Mas se vós soubésseis o que significa: misericórdia quero, e não sacrifício, não condenaríeis os inocentes” (Mateus 12:7); “Ide, porém, e aprendei o que significa: misericórdia quero, e não sacrifício. Porque eu não vim a chamar os justos, mas os pecadores, ao arrependimento” (Mateus 9:13); “Bem-aventurados os misericordiosos, porque eles alcançarão misericórdia” (Mateus 5:7).

Consoante a citação do pe. Anchieta, a mulher, insatisfeita com a desídia dos missionários quanto à saúde daquele homem, acreditava que a sua cura dependia da intercessão dos jesuítas, pois representavam o Deus de misericórdia – “capacitando-se de que dependia de nós a restituição à saúde, porque conhecemos e pregamos a Deus”. Mais à frente, o pe. Anchieta nos relata que possuíam eles a fama de curandeiros com a simples imposição de mãos:

Esta e uma outra que estava doente eram visitadas por nós e uma delas se restabeleceu, após alguns dias, e perguntando-lhe a mãe como estava, ela respondeu que ia mui bem e que não havia de admirar, visto que o padre lhe tinha imposto a mão; por isso é que as mulheres nos demonstram extraordinária estima (pe. ANCHIETA, V: 88).

Por todos estes fatos, se os jesuítas possuíam a capacidade de curar os enfermos, como o próprio Jesus; se pregavam a conversão dos índios pelo

entendimento da misericórdia e da adoração ao Deus único; se espalhavam a boa nova da vida eterna àqueles que cressem na sua doutrina, por que motivo se negavam a curar aquele índio enfermo? E por que combatiam com tanta veemência a vingança, se o que motivava a sua desídia era exatamente a necessidade de dar uma lição ao índio reincidente, por meio de um ato vingativo? Que diferença há entre o Deus vingativo que não permite a misericórdia para com aqueles que ainda não creem em Cristo, e o sentimento que move os tupinambás à guerra de vingança pela morte dos seus, não permitindo também a misericórdia aos seus inimigos? Questão de ponto de vista, perspectiva!

Em poucas linhas, a carta também traz a questão do batismo – o que envolve diretamente a dação de um novo nome – como o objetivo final de todas as ações jesuíticas: “E fazemos isto, na intenção de preparar para o recebimento do batismo” (pe. ANCHIETA, V: 88). O batismo cristão, ao passo que arrebanhava o nativo aos braços da igreja, desonrava-o em seus costumes, pois que ao assumir um novo e definitivo nome (normalmente um nome cristão ou um nome de santo católico) abdicava de todos os seus anteriores e, principalmente, da possibilidade de obter outros nomes – não obstante as marcas suturadas em seu corpo, como demonstrações físicas de suas vitórias, ainda trouxessem as reminiscências tão ameaçadoras à colonização doutrinária.

Cientes de que essa conversão era deveras complicada ao índio guerreiro, o interesse dos jesuítas, como algumas cartas jesuíticas deixam muito claro, se intensificava na evangelização dos mais moços e no batismo dos que haveriam de nascer dos matrimônios abençoados pela igreja:

E fazemos isto, na intenção de preparar para o recebimento do batismo, caso haja necessidade, os seus espíritos, em tais circunstâncias mais redutíveis e mais brandos: por igual motivo é que desejamos assistir às parturientes, a fim de batizar mãe e filho, se o caso exigir. Assim acontece atender-se à salvação do corpo e da alma (pe. ANCHIETA, V: 88.).

6.1.4

Carta VIII (Fim de dezembro de 1956)

Outra carta breve, em que há registro de algumas características indígenas marcantes que começam a saltar aos olhos dos jesuítas, em especial a sua

recalcitrância em guardar a doutrina cristã no coração. Em três passagens, o pe. Anchieta exalta o fato de as mulheres procurarem as atividades da fé, entretanto sopesa a superficialidade com que os homens consideram as verdades de Deus:

(...) porque não somente os grandes, homens e mulheres, não dão fruto não se querendo aplicar à fé e doutrina cristã, mas ainda os mesmos muchachos que quasi criamos a nossos peitos com o leite da doutrina cristã, depois de serem já bem instruídos, seguem a seus pais primeiro em habitação e depois nos costumes (pe. ANCHIETA, VIII: 92).

E, do mesmo modo como anteriormente fizera aos índios chamados Ibirajáras, Anchieta elogia a receptividade dos Índios Carijós quanto ao Santo Evangelho, contrastando os costumes destes com os dos tupinambás, afirmando que

Nestes [Carijós] reluz mais fervor e prontidão às cousas divinas, e são muito mais aparelhados para todas as cousas que êstes com que vivemos, os quais não por ignorância porque assás capacidade de juízo há neles, senão por malícia e pelo longo costume que têm em os males, se deixam de chegar à fé (*ibid.* VIII: 94).

Ao fim da carta, ressalta a docilidade com que recebem a mensagem de Cristo e, logo após, a recalcitrância em permanecerem com ela, conforme mui bem destacado por Viveiros de Castro em *A inconstância da alma selvagem*, no capítulo “O mármore e a murta”:

O tema da inconstância ameríndia fez fortuna, dentro e fora da reflexão missionária, e bem além de seu exemplo primordial, os Tupinambá litorâneos. Serafim Leite, o historiador da Companhia de Jesus no Brasil, fundou-nos nas observações dos primeiros catequistas para identificar a ‘deficiência da vontade’ e a ‘superficialidade de sentimentos’ como principais impedimentos à conversão dos índios (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 185-6).

Mas voltemos à citação de pe. Anchieta:

Assim que trabalhamos quanto podemos em os doutrinar, procurando de os apartar de seus antigos costumes; alguns creem; a maior parte ainda permanece neles, ainda que todos dizem que creem em Deus porque nenhum deles há que não diga que crê e tem nossa fé; se concordarem as obras com as palavras, o Senhor de quem todo bem mana, lhes dará graça para que tornando em si se tornem a seu Pai, do qual tanto tempo há que se apartaram, dissipando sua substância (pe. ANCHIETA, VIII: 94-5).

Sobre o tema da inconstância ameríndia, Eduardo Viveiros de Castro invoca uma observação de Buarque de Holanda a fim de constatar que os nativos não eram preguiçosos, pelo contrário não gostavam de trabalhos sedentários. No entanto, eram avessos a quaisquer trabalhos vigiados ou fiscalizados. A

versatilidade é uma característica apontada nos tupinambás, o que justifica a dificuldade com certas noções de ordem, constância e exatidão, requisitos fundamentais da sociedade civil europeia (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 187).

Mais do que a recalcitrância ou a falta de vontade com que a maioria recebia a doutrina cristã dos jesuítas, pe. Anchieta em alguns momentos revela sua grande insatisfação com a dissimulação dos nativos, os quais fingem estarem na fé para obterem vantagens, mas não abandonam os velhos costumes. Na mesma Piratininga, Anchieta condena a recaída do antes converso chefe Tibiriçá:

Assim manifestou o fingimento de sua fé, que até então disfarçara, e ele e todos os mais catecúmenos caíram e voltaram sem freio aos antigos costumes. Não se pode portanto esperar nem conseguir nada em toda esta terra na conversão dos gentios, sem virem para cá muitos cristãos que [...] sujeitem os Índios ao jugo da escravidão e os obriguem a acolher-se à bandeira do Cristo (pe. ANCHIETA, XV:142).

O jesuíta que viria a ser conhecido como o Apóstolo do Brasil descreve as imensas dificuldades de conversão dos índios Tupinambás, em meio a elogios escritos acerca de outros povos, como os Ibirajáras e os Carijós. Essa característica marcante das tribos tupis vai gerar o que vem se chamando nesta tese de *estratégia jesuítica*, especificamente a de Anchieta, considerada aqui a grande virada da empreitada missionária, não somente no âmbito da conversão mas no da tradução (linguística e cultural).

Vale ainda lembrar que nas citações anteriores o jesuíta ressalta, dentre as muitas dificuldades de conversão, o caráter nômade de homens e mulheres da tribo, o que inviabilizava o batismo de muitos moços catecúmenos. No capítulo seguinte, falaremos com mais ênfase deste tema, subsidiário da busca constante dos ameríndios pela “Terra sem Mal” (cf. VAINFAS, 1995), uma espécie de “Nova Jerusalém” aos moldes cristãos. Afirmo o padre que

porque os dias passados, apartando-se alguns destes a outras moradas levaram consigo boa parte dos moços, e agora a maior parte dos que ficaram se mudou a outro lugar, onde possa viver livremente como soia, aos quais necessariamente hão de imitar os filhos [...] de maneira que os meninos que antes aprendiam, andam de cá para lá, e não somente não aprendem nada de novo, mas antes perdem o já aprendido; mas não é isso maravilha porque quasi é natural desses Índios nunca morar em um lugar certo, senão que depois de haver aqui vivido algum tempo se passam a outro lugar, e daí a outro (pe. ANCHIETA, VIII: 92-3).

Não que o espírito nômade fosse uma consequência de não estarem os índios se afeiçoando ou aprendendo alguma coisa com os jesuítas, a ponto de desejarem deixar aquele lugar a ficar escutando as ladainhas eucarísticas; mais provável que fosse o contrário: a firme crença nas profecias dos *caraíbas*, os quais prometiam aos índios guerreiros que vingavam seus inimigos um lugar de abundância quando de sua morte – a Terra sem Mal – fazia com que eles não interiorizassem a doutrina cristã verdadeiramente. A incidência frequente desse tipo de debandada requeria, como já mencionamos, uma estratégia mais austera e eficiente na conquista espiritual dos nativos, por este motivo o padre José de Anchieta terá uma atuação mais destacada do que outros missionários importantes que labutaram na senda da catequese dos índios, visto que a tradução de uma língua a outra ainda não era suficiente para a conversão do povo brasil: a cultura necessitava de ser entendida, traduzida e, assim, problematizada, adaptada e convertida. Falaremos mais sobre isso em ulteriores seções.

6.1.5

Carta XI (1 de junho de 1560)

Esta carta, datada de 1560, destinada ao Padre Geral de São Vicente, contém elementos interessantíssimos para nossa análise da onomástica entre os ameríndios, e como esse processo ritualístico se dava. Ainda não há neste documento indícios suficientes para uma análise mais acurada do processo cerimonial linguístico, quando da morte do inimigo preso, nem de todo o procedimento para que se tome o nome do inimigo morto, no entanto, comecemos pela incidente recalcitrância dos nativos em aderir à doutrina cristã. Lamenta o pe. Anchieta

Tanta dureza de coração dos Brasis que ensinamos, tão cerrados ouvidos à Palavra Divina, tão fácil renunciando dos bons costumes, que alguns hão desaprendido, tão pronto relaxo aos costumes e pecados dos seus maiores, e finalmente tão pouco e nenhum cuidado de sua própria salvação (pe. ANCHIETA, XI: 145).

Bem ao encontro do que Viveiros de Castro escreveu em “O mármore e a murta”, acentuando o caráter inconstante do ameríndio brasil não somente quanto aos ensinamentos dos jesuítas e à catequese, mas de uma maneira geral, servindo

tal adjetivo como um estereótipo da figuras do índio: “essa proverbial inconstância não foi registrada apenas para as coisas da fé. Ela passou, na verdade, a ser um traço definidor do ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário nacional [...] a inconstância é uma constante da equação selvagem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 187). Anchieta relata posteriormente que não poderia iludir ao Padre Geral com a notícia de que muitos daquela terra se convertiam à Fé Cristã, pois que isso lhe daria uma esperança falsa acerca dos nativos: “porque os adultos a quem os maus costumes de seus pais têm convertido em natureza, cerram os ouvidos para não ouvir a palavra de salvação” (pe. ANCHIETA, IX: 145), e ressalta que a maioria dos batismos ocorre quando da morte desses gentios, porquanto em vida renunciam as benesses da vida cristã em troca de seus “costumes beligerantes”: “todavia, quando caem em alguma enfermidade, de que parece morrerão, procuramos de os mover, a que queiram receber o batismo, porque então comumente estão mais aparelhados” (*ibidem*).

Não obstante, há relatos de outros que nem mesmo à proximidade da morte ousam rebelar-se contra seus costumes, negando-se a ouvir a Palavra Divina, caso de um dos catecúmenos enfermos dos arredores:

Dizíamos-lhe que olhasse para sua alma e que deixando os costumes passados se preparasse para o batismo: respondeu, que o deixássemos sarar primeiro, e esta resposta somente nos dava a tudo que lhe dizíamos nós outros: declarávamos abreviadamente os artigos da Fé, e os mandamentos de Deus, que muitas vezes de nós outros tinha ouvido, e respondido, como enjoado, que já tinha os ouvidos tapados, sem ouvir ao que lhe dizíamos (pe. ANCHIETA, IX: 145).

Conforme já vimos, uma das crenças naturais dos indígenas, bastante apregoada pelos *caraíbas*, era a da guerra de vingança como fator constitutivo de honra, nomes e marcas, e uma sensação de imortalidade, da qual gozavam os grandes feiticeiros e ancestrais guerreiros, pois que se transmutavam em *espíritos* (VIVEIROS DE CASTRO, 2006), mas não do modo como os jesuítas compreendiam a noção de *espírito*, à maneira cristã. Além disso, os *caraíbas* sempre aconselhavam aos índios que não permanecessem muito tempo em um mesmo lugar, o que incitava o costume nômade destes, pois a Terra sem Mal deveria ser encontrada. Logo, este “paraíso” a que buscavam os ameríndios se daria em vida, e esses espíritos, cria-se, habitavam ali com os outros, entretanto

multiformemente. A herança pregada pelos missionários era muito parecida com a “Terra sem Mal”, mas *post mortem*. E este paraíso prometido pelos jesuítas em nada comungava com o apregoado pelos seus *caraíbas*:

As diferenças entre as culturas em jogo eram, de fato, abissais. No plano do espaço sagrado – que índios e cristãos possuíam respectivamente os seus – basta dizer que a Terra sem Mal dos tupi era um *locus amoenus* que poderia ser atingido em vida, enquanto o paraíso celestial dos cristãos era privilégio dos mortos – e de poucos eleitos (VAINFAS, 1995, p. 110).

Daí a dificuldade inicial em converter os índios guerreiros, primeiramente por não acreditarem que morreriam – haja vista seu corpo forte e cheio de marcas/nomes –, e, em segundo plano, pelo desejo irrefreável de chegarem a esta terra sem males. Anchieta traz um caso nestes moldes:

Adoeceu outro em outro lugar, e como muitas vezes o admoestávamos, o mesmo dizia, crendo que se sanaria. Mas aumentando-se cada dia a enfermidade, visitei-o, e vendo por outra parte estar já in extremis, com palavras brandas o persuadia a tomar o batismo, e ele mui indignado, levantou a voz, que não podia, gritando que não o molestasse, e que estava são: irava-se com tudo por todas as vias: dêste já alguns Irmãos haviam tentado ganhá-lo para o Senhor, trabalhando nisto com muitas palavras, que parecia já haver dado consentimento, e disse: ‘Pois que assim é, te batizarão e alcançarás a eterna salvação’; mas não somente não consentiu, que cobrindo a cara me deixou, sem dizer mais palavra, e no outro dia, permanecendo na mesma obstinação, morreu (pe. ANCHIETA, XI: 146).

Quanto ao ritual dos nomes, esta é a primeira carta onde Anchieta menciona esse tipo de costume. A novidade não chega a ser pelo valor a eles atribuído, porquanto o véu místico sobre os nomes sagrados, desde o judaísmo até o cristianismo, confere ao processo onomástico um status sacrossanto, donde, desde a filosofia clássica, o nome de Deus era algo da esfera do indizível:

Se Deus é alguma coisa, certamente que esse “ser alguma coisa” adiciona algo à natureza divina, dessa forma estaríamos falando positivamente dele, o que macularia sua perfeição, segundo o filósofo Parmênides [142b – 155e]. Por outro lado, se Deus (o Uno) é tão-somente Deus, da mesma forma adicionaríamos algo à natureza pura e simples deste Uno. Mesmo dizer simplesmente “Deus” nos levaria ao erro, pois estaríamos diante de uma dualidade acerca de sua natureza: ele mesmo e Seu nome. Portanto, vemo-nos diante de uma situação de discurso indizível (CARDOZO, 2013, p. 47).

A cultura religiosa – judaico-cristã – retirou esse véu inefável sobre o nome de Deus, atribuindo-lhe um valor mais poderoso do que indizível, dessa forma, Deus e Seu Nome deveriam ser ditos, invocados, estudados e

compreendidos através das formas materiais que esse nome adquiriu: para os judeus, a sagrada Torah; para os cristãos, Seu Filho unigênito: Jesus.

O apego à letra [...] é ratificado por alguns estudos cabalísticos acerca da natureza da Torah como não somente composta por nomes de Deus, mas como o grande nome de Deus, de forma que a Lei em si representava a essência divina comunicada a nós. Entretanto, Scholem [2009, p. 52] afirma que “dizer que a Torah é um nome não significa que este seja um nome que possa ser pronunciado como tal” (CARDOZO, 2013, p. 49).

No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada do que foi feito se fez. Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens. E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade [Cristo Jesus] (João 1:1 a 4 e 14).

Portanto, quanto à força simbólica havida nos nomes, não surpreendia aos jesuítas que o processo onomástico também tomasse proporções simbolicamente importantes na cultura dos ameríndios. Entretanto, para um povo *ab ovo* indiferente aos ocidentalismos, de fato a importância dada aos nomes diferia completamente da dos ocidentais. Assim como o tema da Terra sem Mal, os nomes remetiam à honra por um processo extremamente material, físico – a guerra de vingança e a execução do inimigo – seguido, assim, dos rituais onomásticos (tomava-se o nome do inimigo como uma medalha) e marcava-se-lhe o corpo. O padre Anchieta retrata um caso observado pelo padre Luiz da Grã:

(...) os dias passados sendo encontrados os inimigos vieram a um lugar, e tomaram muitos cativos. Um deles dizia haver de se matar em uma povoação perto de Piratininga; com seus cantos vimos as festas como é costume: sabendo o Padre Luiz da Grã foi a ela, para batizar aos moradores, que não quizessem cometer aquela maldade, prometeram-lhe que não haviam de deixar sujar seu lugar em que havia tantos Cristãos com derramamento de sangue inocente. Tornou lá uma e outra vez [...] e os que já eram batizados prometessem que tal não se faria, todavia um só cativo infiel, que havia ali, vindo doutra parte para ganhar aquela misera e torpíssima honra, induzido por conselho de algumas velhas, determinou matá-lo, e tomar o seu nome e insígnias de honra (pe. ANCHIETA, XI: 153).

Os nomes, como já dito, eram sinais de maturidade, de que o mancebo passava a homem, e homem guerreiro, portanto digno de honrarias, marcas no corpo, mulheres, festa de cauins, e tudo o que o rito indígena oferecia. No presente caso, fala-se de um adolescente, mais ou menos uns treze anos, segundo narração do jesuíta, e isso justifica a intensa expectativa em torno do ato executório. Não se podia gozar de muitas coisas na sociedade tupinambá somente

com o nome de nascença. Sem as honrarias conquistadas pela guerra, o indivíduo vivia como um indigente perante sua tribo, à exceção das mulheres. Daí a necessidade premente de fazer parte deste círculo honorífico e legitimar os costumes dos ancestrais. A doutrina cristã não somente obstava essa tradição, como vinha para dizimá-la, fazer cair em esquecimento. Os nomes e as marcas no corpo do guerreiro escreviam a memória indígena, assim indelével. Se se afirma que o índio não tinha memória por conta de seu “esquecimento” dos ensinamentos vindo dos jesuítas, e que a escrita fez permanecer esta memória, digo que a escrita já vinha cunhada no corpo do índio com as marcas de suas honrarias, e em sua alma com os nomes que adquirira, e que os levará até sua transmutação em *espírito* (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2006).

No fim da carta, evitando entrar em detalhes mais sórdidos, o pe. Anchieta conta que, ao presenciarem alguns padres a execução de um dos nativos batizados, observou que o rito se entremeava com desafios verbais, à espera de retrucadas pela mesma via, encerrando-se com um golpe no crânio:

(...) atado pela cintura com cordas compridas, pegando muitos por uma parte, e a outra toda solta, chegou-se a ele, o que o havia de matar, usando primeiro das suas cerimônias e ritos com a solene palavra – *Morrerás*. – Gritaram-lhe os Irmãos que se pusesse de joelhos, o que logo cumpriu, levantando os olhos e as mãos para os Céus, chamando pelo Santíssimo Nome de Jesus, lhe quebrou a cabeça com um pau, e vôou a alma ditosa da glória imortal dos Céus. Praza ao Senhor que tal morte nos dê, sendo-nos quebrada a cabeça por amor ao Cristo (pe. ANCHIETA, XI: 155).

Aqui duas observações: primeiro, o que Viveiros de Castro chama de “forma máxima da vingança”, não se referindo ao canibalismo, mas ao gesto próprio da vingança guerreira, o requisito crucial para a aquisição de um novo nome: o esfacelamento ritual do crânio do inimigo.

Posto que este gentio pelo campo mate o inimigo às estocadas...como o não matou com lhe quebrar a cabeça, logo hão que o morto não é morto, nem o matador se pode jactar de lhe haver dado a morte, nem poderá tomar nome nem riscar-se (BRANDÃO *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 258).

Por isso Anchieta afirmou que “porque não se contentam de matar os vivos, mas também de desenterrar os mortos e lhes quebrar as cabeças para maior vingança e tomar novo nome” (pe. ANCHIETA, XV: 237).

A segunda observação é quanto ao que o pe. Anchietta nominou “solene palavra” na citação mais acima (“Morrerás.”). Se recorrermos a Montaigne, este afirma que o próprio canibalismo não é uma questão nutritiva ou alimentar; não se dá por fome ou necessidade; mas a carne do prisioneiro que se vai devorar é uma espécie de signo, e se articula com uma pura transmissão verbal, bem como o embate de palavras de vingança: “Eles não pedem a seus prisioneiros outra recompensa senão a confissão e o reconhecimento de terem sido vencidos...tudo isso se faz com o único fim de arrancar de sua boca uma palavra indulgente ou miúda” (MONTAIGNE, I, 31, p. 210).

Esse embate verbal entre vencedor e prisioneiro tem um lugar destacado no rito onomástico. Quanto mais desafiador for o evento, mais audaz com as palavras for o prisioneiro, e quanto mais dos seus tiver executado e comido, maior a honra pela sua execução, pois não somente herdará o nome de um guerreiro corajoso, mas com este nome, os nomes de todos os seus ancestrais devorados por aquele indivíduo. Frank Lestringant afirma que quando os cativos respondem às ameaças feitas pelos seus raptadores com desafios, injúrias e censuras à covardia, a carne é melhor de se comer – conforme as descrições de Montaigne (cf. *ibid.*). Vale citar uma dessas cenas descritas em palavras:

No entender de Montaigne [...] representa-se a vítima ‘cuspindo na cara daqueles que o vão matar, fazendo-lhe caretas’. De fato, as gravuras que ilustram as relações contemporâneas de André Thevet e Jean de Léry mostram o prisioneiro amarrado na altura da cintura, no momento em que a borduna, empenachada e pintada, vai abater-se sobre sua cabeça, desafiando com gesto da mão e com a boca a assembleia de carrascos que se mantém prudentemente à distância. Singular este canibal que faz caretas, vocifera e expectora no momento de morrer! (LESTRINGANT, 1997, p. 156).

O duelo linguístico se reflete nessas afirmações intrigantes em relação tanto ao devorador, quanto ao devorado: “Mais do que comer, ele fala. Mais do que ingerir, ele profere” (*ibid.*). Cabe ressaltar também que esse rito peculiar dizia respeito apenas à comunidade masculina. Por mais que as mulheres pudessem matar um prisioneiro com as próprias mãos, alguns atos eram especificamente destinados aos homens: “(...) mas precisavam chamar um homem para quebrar o crânio do cadáver” (pe. ANCHIETA, XV:203).

Talvez seja por isso que, nos relatos jesuíticos, especialmente nos do padre José de Anchietta, as mulheres demonstrem mais afinidade com a doutrina cristã e

menos resistência em abandonar os costumes dos seus antepassados. Afinal de contas, se a honra de traulitar o crânio do inimigo pertencia exclusivamente ao homem, por conseguinte as honrarias advindas deste ato – nomes e marcas – também não se estendiam à mulher, por mais que esta matasse o prisioneiro com as próprias mãos, conforme já se disse anteriormente.

Se a necessidade de guerras entre os povos tupis ensinou algo aos jesuítas que os fizesse compreender melhor uma forma de seduzir os índios, foi a importância proeminente que eles atribuíam aos nomes. Cada inimigo morto, como já citamos, deixava como herança o direito de o seu algoz receber um novo nome, e quanto mais inimigos matasse, mais nomes possuiria, o que lhe configurava mais honra e respeito dentro da aldeia, e, conseqüentemente, mais direitos, como o do casamento, por exemplo. Os jesuítas perceberam que combater a poligamia, o canibalismo, os maus costumes em geral, era inútil, pois tudo isso era consequência do saliente valor atribuído às guerras e aos seus benefícios, os nomes eram um deles. Então, por que não combater a cultura de nomes com um *grande e poderoso* nome?

Na tradição cristã, também se pode aferir a importância indelével que a atribuição de um novo nome possui: Abrão (que significa “grande pai”) passa a se chamar Abraão (“pai de muitos”), devido à promessa de uma grande descendência feita a ele por Deus (*Gênesis 17:5*); Jacó (“aquele que segura pelo calcanhar”) passou a se chamar Israel (“príncipe de Deus”), pois Deus lhe garantiu que não precisava mais se valer de métodos escusos para vencer (*Gênesis 35:10 e 32:28*); Simão (“aquele que ouve”) era chamado de Pedro (“rocha”) por Jesus, pois seria aquele que lideraria os apóstolos no trabalho de edificação da mensagem de Cristo (*Atos dos Apóstolos; Marcos 3:16*); o destemido Saulo (“o grande”), ao cair do cavalo devido à visão que teve do Cristo, passa a se chamar Paulo (“pequeno”), a fim de renunciar suas vaidade e sabedoria em detrimento da humildade e servidão a Deus e ao Cristo (*Atos 13:9*).

A aquisição de um novo nome dentro da tradição cristã estava ligada ao abandono da velha alcunha em troca de *um nome bom* (Provérbios 22:1), pois esse era um novo batismo, uma espécie de *nascer de novo* (João 3:7): um batismo espiritual, o qual não se dava com água ou qualquer elemento físico, mas pelo espírito: “Eu, em verdade, tenho-vos batizado com água; Ele, porém, vos batizará

com o Espírito Santo” (Marcos 1:8). Completamente diferente era o que ocorria na cultura indígena, onde um homem poderia ter quantos nomes fossem necessários ao exercício da vingança dos seus, e aquele que não possuísse nomes não era digno de honra, o que já destacamos anteriormente.

O tema do novo nome é repleto de aparições na Bíblia Sagrada e está intimamente ligado à questão central pregada pelos jesuítas: o fim dos tempos e a salvação dos cristãos e gentios conversos. Com base na escatologia católica, podemos afirmar que o embate ideológico entre os jesuítas e os índios que não renunciavam à prática das guerras e do canibalismo também se dava no campo do nome, pois em alguns livros proféticos cristãos o novo nome é ressaltado como um prêmio àqueles que vivenciarem os desígnios de Deus: “E deixareis o vosso nome aos meus eleitos por maldição; e o Senhor Deus vos matará; e a seus servos chamará por outro nome” (Isaías 65:15); “E os gentios verão a tua justiça, e todos os reis a tua glória; e chamar-te-ão por um nome novo, que a boca do Senhor designará” (Isaías 62:2); “Quem tem ouvidos, ouça o que o espírito diz às igrejas: ao que vencer darei eu a comer do maná escondido, e dar-lhe-ei uma pedra branca, e na pedra um novo nome escrito, o qual ninguém conhece senão aquele que o recebe” (Apocalipse 2:17).

As pregações jesuíticas que misturavam doutrina cristã e cosmogonia tupi eram muito bem recebidas por parte dos índios, até pelo interesse dos brasis em certos temas, como por exemplo a “Nova Jerusalém”, como um lugar de fartura, felicidade e vida eterna – apesar de o tema da Terra sem Mal não ser tão semelhante ao da nova Jerusalém, conforme ainda veremos neste trabalho. Contudo, relembrando o conto de Thevet, aceitava-se todo tipo de renúncia, exceto aquelas que diziam respeito às guerras contra os inimigos, pois, para o tupi, morrer sem adquirir novos nomes era morte vergonhosa e desonrada. E esses valores, assim como os nomes, só se conseguiam por meio dos atos de vingança, pais do canibalismo e das renomeações:

O fato da vingança em sua forma mínima e necessária – confronto com o inimigo para quebrar-lhe o crânio, de preferência na situação ritual – ter resistido mais que o canibalismo às injunções jesuíticas deve-se, provavelmente, à sua indispensabilidade na produção de pessoas masculinas completas, matadores renomados e renominados (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 258).

Um dos mantras jesuíticos que aqui abordaremos se dava até nos momentos que precediam a morte dos missionários portugueses: a invocação do nome de Jesus. Em alguns momentos relatados pelo pe. Anchieta, missionários e índios convertidos são executados, ritualmente pelos seus algozes, de joelhos e clamando o santo nome de Cristo Jesus, conforme descreve o jesuíta:

Gritaram-lhe os Irmãos que se pusesse de joelhos, o que logo cumpriu, levantando os olhos e as mãos para os Céus, chamando pelo Santíssimo Nome de Jesus, lhe quebrou a cabeça com um pau, e vôu a alma ditosa da glória imortal dos Céus. Praza ao Senhor que tal morte nos dê, sendo-nos quebrada a cabeça por amor ao Cristo (pe. ANCHIETA, XI: 155).

E assim despedindo-se se saíram com eles dez ou doze Índios principais, e estavam apartados já das povoações, começaram a flechar o Irmão Sousa, que (segundo dizem) se pôs de joelhos louvando ao Senhor, e assim o mataram (*ibidem*, p. 76).

Clamar pelo nome de Jesus na hora da morte parece remeter a uma “chamada de atenção” aos Céus para que se comprove o árduo trabalho feito pelos jesuítas e sua sacrificante recompensa, a fim de, imitando ao próprio Cristo no sacrifício de morte, ter o galardão prometido nas Escrituras Sagradas: “Porque aquele que quiser salvar a sua vida, perdê-la-á, e quem perder a sua vida por amor de mim, achá-la-á” (Mateus 16:25); “Bem-aventurados os que sofrem perseguição por causa da justiça, porque deles é o reino dos Céus; bem-aventurados sois vós, quando vos injuriarem e perseguirem e, mentindo, disserem todo o mal contra vós por minha causa. Exultai e alegrai-vos, porque é grande o vosso galardão nos Céus” (Mateus 5:10 a 12); “Sê fiel até a morte, e dar-te-ei a coroa da vida” (Apocalipse 2:10). E a fidelidade dos missionários estava na invocação do nome de Jesus, desde a lida diária no ensino do Santo Evangelho aos nativos, até a derradeira hora da morte. De muito júbilo eram notícias de que gentios convertidos sofriam açoites e mortes invocando o santo nome do Cristo, como no relato de Anchieta:

Alguns se passam desta vida (e bem, segundo cremos) confessados primeiro e chamando sempre o nome de Jesus, principalmente um moço de doze anos do que ensinamos na escola, o qual depois de uma longa enfermidade, chegando à última hora, nos mandou chamar para se confessar, e daí a três dias morreu, deixando-nos grandes sinais de sua fé, porque nunca deixava de invocar a Jesus *maximè* já no fim (pe. ANCHIETA, VIII: 93).

Em verdade, sob a análise dos próprios jesuítas, jovens e mulheres eram mais passíveis de conversão, até mesmo pelo, muitas vezes, incipiente contato com as tradições tupis. Os já versados na arte e costumes ameríndios somente se convertiam em parte – ou fingiam se converter, segundo a narrativa anchietana – quando tomados por enfermidade, e mesmo assim há inúmeros casos de convertidos que, como vimos, retornaram às práticas passadas. Se mulheres e mancebos possuíam um contato superficial com os costumes de seus pais e ancestrais, não se pode afirmar que desconheciam esses costumes, tampouco as histórias e ritos, contados pelos próprios índios ou pelos *caraíbas* que de muito em muito chegavam-se às aldeias. É possível que muitos jovens nativos, cientes de que a conquista da Terra sem Mal só se daria por meio da peregrinação e da guerra de vingança, quando tomados por incurável enfermidade, sabiam que, pelo ponto de vista dos seus, não habitariam no mesmo lugar dos antepassados guerreiros, pois não há maior desonra que morrer sem nomes e marcas. E exatamente por isso a chegada dos jesuítas com a doutrina cristã servia como uma alternativa extraordinária, principalmente aos “desonrados”, os quais morreram de vergonhosa morte em leito, porquanto traz uma missiva escatológica semelhante ao tema da Terra sem Mal, culminando na conquista do paraíso, a Nova Jerusalém, para onde vão todas as almas batizadas e convertidas à Fé em Cristo Jesus. A esses jovens nativos, a invocação do nome de Cristo era a única opção viável naquele instante. Tanto é que, em caso de se recuperarem, muitos descreiam da Fé e voltavam às suas tradições.

6.2

A potência onomástica em torno de Jesus

O nome de Cristo, dentro do contexto catequético, não funcionava apenas como uma alternativa aos já condenados à desonrada morte; bem verdade é que, percebendo ou não, os jesuítas apregoavam um nome que também, assim como nos costumes indígenas, era coroado por marcas. Não só metaforicamente, porém as mesmas marcas que fazem com que um guerreiro seja tomado de insígnias. O nome de Jesus invocava, na tradição católica, sacrifício, imolação, o embate verbal em busca de uma confissão, com posterior crucificação. No terceiro dia,

então, com o corpo cheio de marcas, Cristo é apresentado aos seus discípulos como aquele que venceu a própria morte. Mas vamos por partes:

a) O embate verbal entre devorador e devorado

Consta do Evangelho de Jesus, segundo João que, após ser denunciado pelo seu discípulo Judas, Cristo é preso e maniatado pela corte, acompanhada do tribuno e dos servos dos judeus; o sumo sacerdote daquele ano já aconselhara aos judeus que convinha um homem morresse pelo povo; conduzido ao sogro do sumo sacerdote, foi Jesus interrogado acerca de seus discípulos e sua doutrina (cf. João 18:12 a 19) e ali se inicia o embate verbal que antecederá o ritual de execução: ao ser interrogado, Jesus responde:

Eu falei abertamente ao mundo; eu sempre ensinei na sinagoga e no templo, onde os judeus sempre se ajuntam, e nada disse em oculto. Para que me perguntas a mim? Pergunta aos que ouviram o que é que lhes ensinei; eis que eles sabem o que lhes tenho dito (João 18:20 e 21).

Na posição de também devorador, um dos servidores interrompe o discurso com uma agressão física, e logo após desafia ao preso: “E tendo dito isto, um dos servidores que ali estavam deu uma bofetada em Jesus, dizendo: Assim respondes ao sumo sacerdote? Respondeu-lhe Jesus: Se falei mal, dá testemunho do mal; e, se bem, por que me feres?” (João 18:22 e 23). Após este episódio, o preso é levado à audiência, onde será travada intensa discussão com Pilatos, governador de Roma à época, representante de César. Em verdade, não ocorre propriamente um diálogo, mas uma tribuna, constituída por Pilatos, pelos acusadores, com a presença do povo, e o condenado Jesus.

Inicialmente, Pilatos busca conhecer sobre as acusações contra o preso, incitando o povo a dizer quais as suas maldadeiras; sem algo substancial, manda que os judeus deem conta do destino de Cristo, mas ao ouvir que, pela lei, não era lícito matar pessoa alguma, Pilatos se vê na condição de intercessor do ritual de execução. Assim, inicia-se o embate verbal:

Tornou, pois, a entrar Pilatos na audiência, e chamou a Jesus, e disse-lhe: Tu és o Rei dos judeus? Respondeu-lhe Jesus: Tu dizes isso de ti mesmo, ou disseram-to outros de mim? Pilatos respondeu: Porventura sou eu judeu? A tua nação e o principal dos sacerdotes entregaram-te a mim. Que fizeste? Respondeu Jesus: o meu reino não é deste mundo; se o meu reino fosse deste mundo, pelejariam os

meus servos, para que eu não fosse entregue aos judeus; mas agora o meu reino não é daqui; disse-lhe, pois, Pilatos: Logo tu és rei? Jesus respondeu: tu dizes que eu sou rei. Eu para isso nasci, e para isso vim ao mundo, a fim de dar testemunho da verdade. Todo aquele que é da verdade ouve a minha voz. Disse-lhe Pilatos: que é a verdade? E, dizendo isto, tornou a ir ter com os judeus, e disse-lhes: não acho nele crime algum. Mas vós tendes por costume que eu vos solte alguém pela páscoa. Quereis, pois, que eu solte o Rei dos judeus? Então todos tornaram a clamar, dizendo: este não! Mas Barrabás! (João 18:33 a 40).

No capítulo seguinte, diz a Bíblia que Pilatos, após o primeiro embate verbal, açoita Jesus, e, antes de iniciar o derradeiro confronto, os soldados lhe põem à cabeça uma coroa de espinhos, dando-lhe bofetadas. Relata o evangelista o segundo duelo entre Cristo e Pilatos:

Então Pilatos saiu outra vez fora, e disse-lhes: eis que vo-lo trago fora, para que saibais que não acho nele crime algum. [...] disse-lhes Pilatos: Eis aqui o homem. Vendo-o, pois, os principais dos sacerdotes e os servos, clamaram, dizendo: crucifica-o! crucifica-o! Disse-lhes Pilatos: tomai-o vós, e crucificai-o; porque eu nenhum crime acho nele. Responderam-lhe os judeus: nós temos uma lei e, segundo a nossa lei, deve morrer, porque se fez Filho de Deus. E Pilatos, quando ouviu esta palavra, mais atemorizado ficou. E entrou outra vez na audiência, e disse a Jesus: de onde és tu? Mas Jesus não lhe deu resposta. Disse-lhe, pois, Pilatos: Não me falas a mim? Não sabes tu que tenho poder para te crucificar e tenho poder para te soltar? Respondeu Jesus: nenhum poder terias contra mim, se de cima não te fosse dado; mas aquele que me entregou a ti maior pecado tem (João 19:4 a 11).

Em alguns momentos da audiência, Pilatos e Jesus travam um diálogo em que o poder parece circular às mãos de ambos, visto que, conforme consta da Bíblia Sagrada, Pilatos tem o poder investido pelo César, e Cristo o poder que emana dos Céus. Seus discursos confirmam essa certeza de poder e não se pode dizer que, mesmo enquanto habitam condições diferentes no embate, há um vencedor no confronto. Como observamos nos rituais ameríndios que antecedem a execução, o confronto linguístico, o qual visa a referendar a condição de poder e de honra ali em jogo, há na tradição cristã essa guerra no âmbito da linguagem, em que Cristo jamais abdica de sua honra: ser o verbo de Deus. Outra “coincidência” é o ar de superioridade do preso, abdicando de sua possível liberdade, o que macularia o ciclo necessário – no Cristianismo, as profecias; nos costumes tupis, as guerras de vingança. Frank Lestringant lembra Montaigne:

A noite que antecede o massacre passa-se em comemorações e libações, às quais ele [o preso] se associa cantando seus feitos sobre esses vencedores de um dia e profetizando a pronta vingança que, por sua vez, os devorará. Esse heroico desafio que tanto impressionará Montaigne acompanha-se de um profundo

desprezo pela morte. O prisioneiro, a quem é proposta a liberdade, responde com desdém. Se ele consegue salvar a própria vida, torna-se, dessa maneira, um escravo. O ciclo de vinganças será interrompido, e seus parentes e amigos não terão nem a chance, nem o dever de vingar sua morte (LESTRINGANT, 1997, p. 91).

Se Cristo não exatamente profetiza sua vingança, ele deixa muito clara a sua vitória sobre os seus algozes “vitoriosos” em diversas passagens do Evangelho: “Pai, perdoai-os porque eles não sabem o que fazem” (Lucas 23:34); “Eis que subimos a Jerusalém, e se cumprirá no Filho do Homem tudo o que pelos profetas foi escrito; pois há de ser entregue aos gentios, e escarnecido, injuriado e cuspidos; e, havendo-o açoitado, o matarão; e ao terceiro dia ressuscitará” (Lucas 18:31 a 33); “Ora, achando-se eles na Galileia, disse-lhes Jesus: o Filho do homem será entregue nas mãos; e matá-lo-ão, e ao terceiro dia ressuscitará” (Mateus 17:22 e 23).

O desprezo pela morte e a rejeição à liberdade também são muito explícitos no discurso de Cristo: “Disse-lhe, pois, Pilatos: [...] Não sabes tu que tenho poder para te crucificar e tenho poder para te soltar? Respondeu Jesus: nenhum poder terias contra mim, se de cima não te fosse dado; mas aquele que me entregou a ti maior pecado tem” (João 19:10 e 11).

b) A crucificação e os nomes de Cristo

O episódio da crucificação guarda alguns detalhes que são dignos de nota para nossa análise do Nome de Jesus Cristo e da força simbólica que sua invocação possuía na oratória jesuítica. Destaquemos o intuito dos jesuítas em fazer com que esse nome fosse mais honroso que quaisquer outros nomes de inimigos que os índios adquirissem. Para tanto, delinearemos alguns pontos chave para que os ameríndios enxergassem na figura de Jesus não somente o Filho de Deus, mas um homem de poder e coragem, que desafiou seus adversários e não fugiu da morte que a tradição e a profecia lhe guardavam. Nesta seção, veremos que a sua morte de cruz não significou o desmantelamento de seu corpo, pois conforme consta na Escritura:

Os judeus, pois, para que no sábado não ficassem os corpos na cruz, visto como era a preparação (pois era o grande dia de sábado), rogaram a Pilatos que se lhes quebrassem as pernas, e fossem tirados. Foram, pois, os soldados e, na verdade, quebraram as pernas ao primeiro, e ao outro que como ele fora crucificado; mas,

vindo a Jesus e vendo-o já morto, não lhe quebraram as pernas. Contudo um dos soldados lhe furou o lado com uma lança, e logo saiu sangue e água. [...] porque isso aconteceu para que se cumprisse a Escritura, que diz: nenhum dos seus ossos será quebrado (João 19:31 a 36).

Na cultura dos ameríndios tupis, mencionamos anteriormente que, mesmo que o inimigo estivesse já morto e enterrado, o ritual só se completava com o golpe fatal no crânio, o que fazia com que se desenterrassem os mortos para que tal fosse feito. Aqui, o santo nome de Jesus permanece intocado, visto que seu corpo sofrera açoites e duros golpes, entretanto sua cabeça permanecia intacta, bem como seus ossos. A magnitude se completa quando da ressurreição e da demonstração de seu corpo ao incrédulo discípulo Tomé, tomado por marcas do sacrifício (João, 20:27). Tal feito também rendeu a Cristo uma série de insígnias e nomes por toda a Bíblia Sagrada:

- 1) Jesus: “E dará à luz um filho, e chamará o seu nome Jesus; porque ele salvará o seu povo dos seus pecados” (Mateus 1:21);
- 2) Emanuel: “Portanto o mesmo Senhor vos dará um sinal: eis que a virgem conceberá, e dará à luz um filho, e chamará o seu nome Emanuel” (Isaías 7:14); “Eis que a virgem conceberá, e dará à luz um filho, e chamá-lo-ão pelo nome de Emanuel” (Mateus 1:23);
- 3) Príncipe da paz: “Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu, e o principado está sobre os seus ombros, e se chamará o seu nome: [...] Príncipe da paz” (Isaías 9:6)
- 4) Filho de Deus: “Princípio do Evangelho de Jesus Cristo, o chamado Filho de Deus” (Marcos 1:1);
- 5) Filho do homem: “As raposas têm covis, e as aves do céu têm ninhos, mas o chamado Filho do homem não tem onde reclinar a cabeça” (Mateus 8:20);
- 6) Mestre e Senhor: “Vós me chamais Mestre e Senhor, e dizeis bem, porque eu o sou” (João 13:13);
- 7) Rabi: “Vós, porém, não queirais ser chamados Rabi, porque um só é o vosso mestre, a saber, o Cristo, e todos vós sois irmãos (Mateus 23:8);
- 8) Raboni: “Disse-lhe Jesus: Maria! Ela, voltando-se, disse: Raboni, que quer dizer: Mestre” (João 20:16);

- 9) Filho de Davi: “E eis que uma mulher cananea, que saíra daquelas cercanias, clamou, dizendo: Senhor, Filho de Davi, tem misericórdia de mim” (Mateus 15:22);
- 10) Verbo: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus” (João 1:1);
- 11) Cordeiro de Deus: “Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado mundo” (João 1:29);
- 12) Cristo: “E Simão Pedro, respondendo, disse: Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo!” (Mateus 16:16);
- 13) Alfa e Ômega: “Eu sou o Alfa e o Ômega” (Apocalipse 1:8);
- 14) Todo-Poderoso: “(...) diz o Senhor, que era, que é, e que há de vir, o Todo-Poderoso” (Apocalipse 1:8);
- 15) Leão de Judá: “Não chores; eis aqui o Leão da tribo de Judá” (Apocalipse 5:5);
- 16) Cordeiro: “(...) e os vinte e quatro anciãos prostraram-se diante do Cordeiro” (Apocalipse 5:8);
- 17) Palavra de Deus: “E estava vestido de veste tingida em sangue; e o nome pelo qual se chama é A Palavra de Deus” (Apocalipse 19:13);
- 18) Maravilhoso: “Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu, e o principado está sobre os seus ombros, e se chamará o seu nome: [...] Maravilhoso” (Isaías 9:6);
- 19) Jesus Nazareno, o Rei dos judeus: “E Pilatos escreveu também um título, e pô-lo em cima da cruz; e nele estava escrito: Jesus Nazareno, o Rei dos judeus” (João 19:19);
- 20) Reis dos reis e Senhor dos senhores: “E no manto e na sua coxa tem escrito este nome: Rei dos reis, e Senhor dos senhores” (Apocalipse 19:16);
- 21) Fiel e verdadeiro: “E vi o céu aberto e eis um cavalo branco; e o que estava assentado sobre ele chama-se Fiel e Verdadeiro” (Apocalipse 19:11);
- 22) Messias: “Este achou primeiro a seu irmão Simão, e disse-lhe: achamos o Messias” (João 1:41);

23) Deus forte: “Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu, e o principado está sobre os seus ombros, e se chamará o seu nome: [...] Conselheiro, Deus forte, Pai da Eternidade” (Isaías 9:6);

Eis algumas nomenclaturas presentes na Escritura Sagrada atribuídas a Jesus. No entanto, a potência de seu nome é tão profunda que, segundo algumas passagens da Bíblia, este nome se aproxima da inefabilidade, revelando-se indizível:

E qual a sobreexcelente grandeza do seu poder sobre nós, os que cremos, segundo a operação da força do seu poder, que manifestou em Cristo, ressuscitando-o dentro os mortos, e pondo-o à sua direita nos céus, acima [...] de o nome que se nomeia, não só neste século, mas também no vindouro (Efésios 1:19 a 21).

Motivo pelo qual no último livro da Bíblia Sagrada, Apocalipse, o nome de Cristo não se pode conhecer, nem se ver, tampouco se dizer: “E os seus olhos eram como chama de fogo; e sobre a sua cabeça havia muitos diademas; e tinha um nome escrito, que ninguém sabia, senão ele mesmo” (Apocalipse 19:12).

Não obstante o manto indizível que cobria o nome de Jesus, séculos antes de o Padre Anchieta partir ao Brasil para a catequização dos índios, Santo Agostinho escrevera *A Doutrina Cristã e Confissões*, compêndio este que, entre muitas explicações acerca do texto sagrado, suas metáforas, seus signos e suas traduções, ilustrava um paradoxo necessário: Não se pode falar das coisas divinas, mas aí daquele que não o fizer, pois que Jesus afirmara em seu Evangelho, segundo Lucas: “Ide por todo o mundo, e pregai o Evangelho a toda criatura” (Marcos 16:15). Santo Agostinho, como conhecedor de retórica e das Escrituras, consentia que usar de palavras humanas para falar do que é divino se desenhava impossível, todavia pior mal seria se não se falasse de Deus: “E que é o que até aqui dissemos, meu Deus, minha vida, minha doçura santa, ou que poderá alguém dizer quando fala de Ti? Mas aí dos que nada dizem de Ti, pois, embora seu muito falar, não passam de mudos charlatões” (*Confissões*, IV).

Não sem motivo os jesuítas tinham como missão precípua ensinar a magnitude do nome de Cristo, em detrimento dos nomes ameríndios e suas honrarias. Os êxitos são relatados em diversas cartas do pe. Anchieta: “Alguns se passam desta vida (e bem, segundo cremos), confessados primeiro e chamando sempre o nome de Jesus, principalmente um moço de doze anos dos que

ensinamos na escola (...)” (pe. ANCHIETA, VIII: 93); “(...) que pouco antes tinha chegado, consolou e instruiu na fé (porque não estava presente nenhum de nossos Irmãos) e assim recebidos a batismo, chamando sempre o nome de Jesus, foram enforcados” (*ibidem*, VIII: 99); “enfim tornando a si lhe perguntei se queria que a batizasse: mas porque não queria al, que toda sua vida nenhuma outra coisa mais desejava, assim que a batizei, e pronunciei às duas horas da manhã o Santíssimo Nome de Jesus, foi confessando a verdadeira Fé” (*ibid.*, XI: 148); “Gritaram-lhe os Irmãos que se pusesse logo de joelhos, o que logo cumpriu, levantando os olhos e as mãos para os Céus, chamando pelo Santíssimo Nome de Jesus, lhe quebrou a cabeça com um pau (...)” (*ibid.*, XI: 155); “Chegando depois sua última enfermidade, recebida como dada da mão do Senhor, pondo nele toda a sua esperança, e desejo que sempre teve, chamando o sacratíssimo nome de Jesus (...)” (*ibid.*, p. 168); “dos adultos morreram alguns dos batizados *in ultimis*, e os que já o eram com grandes sinais de fé e contrição, invocando sempre o nome de Jesus” (*ibid.*, XV: 239).

c) Sobre nomes e marcas

Nesta seção quero traçar um paralelo entre a doutrina cristã pregada pelos jesuítas e a obra do antropólogo Renato Sztutman, qual seja, *De nomes e marcas: ensaio sobre a grandeza do guerreiro selvagem*.

Antes de adentrarmos nessas comparações, a fim de complementar a discussão iniciada na seção anterior, falamos sobre o embate verbal e os nomes, eventos presentes nos ritos tupinambás, e, curiosamente, constantes da saga de Jesus Cristo. Já que falaremos sobre nomes e marcas, convém ressaltar que, não suficiente as já destacáveis honrarias de Jesus – que eram dignas de admiração até mesmo ao guerreiro ameríndio – seu corpo, assim como o do nativo guerreiro, também fora tarimbado pelas marcas da luta.

(...) [Tomé] disse-lhes: se eu não vir o sinal dos cravos em suas mãos, e não puser o meu dedo no lugar dos cravos, e não puser a minha mão no seu lado, de maneira nenhuma o creerei. (...) E oito dias depois estavam outra vez os seus discípulos dentro, e com eles Tomé. Chegou Jesus, estando as portas fechadas, e apresentou-se no meio, e disse: Paz seja convosco. Depois disse a Tomé: põe aqui o teu dedo, e vê as minhas mãos, e põe-na no meu lado (João 20:25 a 27).

A narrativa do evangelista Lucas destaca o corpo de Cristo em carne e osso, o que sugere que ainda não acontecera a transmutação de corpo para espírito: “Vede as [marcas em] minhas mãos e os meus pés, que sou eu mesmo; apalpai-me e vede, pois um espírito não tem carne nem ossos, como vedes que eu tenho. E dizendo isto, mostrou-lhes as mãos e os pés” (Lucas 24:39 e 40). E estas mesmas marcas eram evocadas pelos seguidores da doutrina de Cristo, desde Paulo de Tarso até o pe. Anchieta: “Desde agora ninguém me inquiete; porque trago no meu corpo as marcas do Senhor Jesus” (Gálatas 6:17); “Trazendo sempre por toda a parte a mortificação do Senhor Jesus no nosso corpo, para que a vida de Jesus se manifeste também nos nossos corpos” (2 Coríntios 4:10). O pe. Anchieta, que em uma de suas cartas coloca Paulo ao lado do próprio Jesus como figura eminente dos exemplos de pregação da palavra de Deus, também invoca as dores, a fome, as enfermidades, e até a morte, como forma de se igualar em sacrifício ao Filho de Deus: “(...) pregando o Evangelho de Jesus Cristo, nosso Senhor, passando muitos trabalhos, as mais das vezes fome, não tendo que comer e estando enfermo” (pe. ANCHIETA, V: 80). De forma que verbo, marcas e nomes de Cristo Jesus fizessem-se presentes nos clamores e chamamentos dos jesuítas e conversos a esse sacrossanto nome.

Agora, iniciando nosso paralelo entre ameríndios e jesuítas, Clastres (2003), ao escrever sobre os tupis da costa brasileira dos séculos XVI e XVII, apontou a emergência de figuras da ação política daquele povo, diferente dos típicos chefes tribais: os caraíbas, líderes religiosos que seduziam pela sua eloquência, e os morubixabas, índios guerreiros que “concentravam nome e colhiam renome, passando a se destacar entre os seus” (SZTUTMAN, 2009, p. 48). Ressalta-se a importância de ambos na cultura da migração e da guerra ameríndias.

Apesar de muito interessantes, os textos de Pierre Clastres sobre a chefia indígena parecem evocar uma divisão explícita, diferente do que pensa Sztutman:

O que parece haver é um curioso processo de ampliação, distensão ou magnificação de certas pessoas que passam a ocupar lugares, nem sempre bem demarcados, de liderança – política, mas também religiosa, ou mesmo político-religiosa. De todo modo, o que se costuma chamar de “chefia” para se referir às lideranças políticas ameríndias não é mais do que um caso de um fenômeno bem mais amplo, e de natureza, por assim dizer, “pré-política” (SZTUTMAN, 2009, p. 49).

Especificamente falando da onomástica indígena, a nomeação era um elemento crucial para a formação da identidade masculina entre os antigos tupinambás, da mesma forma esses nomes eram primordiais para a magnitude dos ameríndios. No capítulo “Do nome ao renome”, Sztutman mostra a proeminência da nomeação entre o povo tupi, e difere o processo endonímico do exonímico: ao passo que o nome recebido na infância deve ser ocultado, visto que não traz consigo qualquer singularidade ou personalidade, os nomes e renomes ao longo da jornada guerreira são exaltados, magnificados, publicizados, de forma que aquele só possui o nome de infância – pessoas que permanecem em seu estado “infra” (covardes) – não possuía cacife para proliferação, pois não lhe era oferecida nenhuma mulher em casamento; por outro lado, os guerreiros renomados gozavam de todo o status social inerente àquela comunidade.

Fala-se no texto em uma troca intensa de nomes, pelo ato de matar o inimigo, e não em um acúmulo dos nomes daqueles que já foram mortos: como se ao tomar um nome novo, gozar dos rituais em comemoração do feito, e marcar em seu corpo o triunfo presente, houvesse mais premente a vontade de livrar-se daquela singularidade adquirida em busca de um nova. O tupi guerreiro possuía uma sede por nomes, mais do que uma sede por guerras, esta era apenas o meio para atingir o glorioso fim.

Sobre a aquisição de nome e renome, Sztutman tem uma opinião diferente das do pe. Anchieta, expressas em diversas de suas cartas e em obras de pesquisadores do tema, como Eduardo Viveiros de Castro. Segundo as pesquisas de Renato Sztutman, esta façanha não era individual, mas coletiva: não somente o matador do inimigo adquiria novo nome, pois também aqueles que participaram ativamente da execução. Vale dizer que o nome adquirido não necessariamente era o mesmo do inimigo morto. O que se adquiria dele era sua glória e sua história, comprovada na batalha física; logo após, o rapto das demais insígnias, na batalha oral, de onde se observava a capacidade de oratória do inimigo preso, de como exaltava seus triunfos, com que veemência conseguia provocar seus executores, etc. Dessa forma, o matador realizava a antropofagia da força e do status do seu inimigo, pois não lhe era dado o direito de comer a carne de sua presa. Toda a comunidade se fartava da carne do inimigo morto, exceto o seu algoz.

Sztutman fala, ainda, de uma ligação íntima entre nomeação, oratória, canto e música: pois que entre os antigos tupis, o nome recebido deveria ser não somente publicizado, mas cantado e entoado numa festa de cauim. No que tange à onomástica, a cultura cristã jesuítica caminha na contramão da cultura tupi: enquanto na primeira há um movimento que vai da generalização (nome de nascimento) à particularização (trocas de nome, execução do inimigo), na última ocorre exatamente o contrário, o nome particular é abandonado em troca de um com sentido amplo e generalizado, especialmente no Novo Testamento, em que a cultura da humildade e da renúncia, pregadas por Cristo, regem o comportamento dos cristãos. São muitos os exemplos que comprovam esse antagonismo entre as duas culturas em contato no século XVI, e alguns deles já vimos nas seções anteriores. Destaquemos pontualmente dois exemplos: Simão (aquele que ouve) é rebatizado por Pedro (rocha), porquanto Jesus predissera que o apóstolo seria o edificador de sua mensagem; Saulo (grande) deixa de ser aquele a quem todos serviam para ser nomeado Paulo (pequeno), a fim de que servisse a todos. Em suma, o movimento aqui é contrário ao da cultura tupi, busca-se o autoapagamento em nome de uma vivência anônima, para que somente o nome de Cristo ressoasse. À proporção que entre os tupis: “[um índio] troca o nome que possuía em sua infância pelo nome que lhe agrada, o qual ele não consente de boa vontade entre outros que tomará mais tarde. E é uma máxima inviolável entre eles, que tomarão tantos nomes quantos inimigos matam” (FERNANDES *apud* SZTUTMAN, 2009, p. 57). Um aspecto importante sobre a recepção dos novos nomes é que:

Tudo indica que o prestígio de alguém não residia no nome em si mesmo, tampouco na quantidade de nomes que puderem ser acumulados, mas na novidade e na qualidade que eles representavam [...] De tanto matar, de tanto se apropriar de subjetividades ou agências outras, o matador alcançava o renome, algo que ressoava em seu próprio corpo (SZTUTMAN, 2009, p. 58).

Se, segundo Thevet, os guerreiros não acumulavam nomes, a maneira visível de se observar as diversas nomeações recebidas pelo índio eram as escarificações em seu corpo, conforme afirma o Frei Vicente de Salvador:

Mas o nome que [os matadores] tomaram não o descobrem (ainda que lho roguem) senão com grandes festas de vinho e cantares em seu louvor, e eles se fazem riscar e lavar com um dente agudo de animal e, lançando pó de carvão pelos riscos e lavores ensangüentados, ficam com eles impressos toda a vida, o

que tem por grande bizarria, porque por esses labores e pela diferença deles se entende quantas cabeças quebraram (FERNANDES *apud* SZTUTMAN, 2009, p. 61-2).

Tanto os nomes quanto as marcas no corpo significavam aos índios que os recebiam uma garantia de longevidade, assegurando-lhes também o “caminho pós-morte de sua alma celestial à terra da abundância, morada dos deuses” (*ibidem*, p. 67 e VAINFAS, 1995). Essa relação entre nomes e marcas se cruza no que tange a suas funções: ambos eram técnicas de fabricação de pessoas, de heróis e de mitos:

A repetição dessa experiência de derramamento de sangue e, então, de cicatrização consistia na possibilidade mesma de magnificação e, assim, o corpo de um grande guerreiro fazia-se o lugar de diferenciação [...]. Se o nome era a expressão da relação por meio da palavra (verbo e som), a marca permitia tornar visível essa relação, e ambos eram modos de propulsionar outras relações. Em suma, os nomes e as marcas não eram apenas expressões ou simplesmente efeitos de uma relação, eram também forças, agências, pois permitiam não apenas a ação daqueles que os portava mas também uma ação sobre a ação de outrem, uma ação de influência sem implicar propriamente coerção (SZTUTMAN, 2009, p. 68).

Mas voltemos à relação entre indígenas e jesuítas no campo da onomástica, no século XVI. Vimos antes que a forte relação do tupi com seu inimigo era garantidora da longevidade e do caminho ao mundo divino, relação esta estampada nos nomes e nas marcas. Contudo, após a instituição das Missões Jesuíticas entre os ameríndios, empenhada veementemente em sufocar o canibalismo e a guerra, os índios realizaram uma espécie de “deslocamento” em relação à antropofagia: se antes a relação de inimizade regia suas práticas guerreiras, agora a relação de estrangeiridade se paralelizava com aquela, e um devir-branco substituía, nesses casos, o devir-inimigo tradicional. A vantagem do devir-branco em relação ao devir-inimigo era a proximidade pragmática que os guerreiros adquiriam com a prática dos xamãs (*caraíbas*), pois que estes eram figuras magnificadas por relações mantidas com um mundo extra-social, tal qual os guerreiros que realizavam o canibalismo com os brancos europeus. A antropofagia em relação ao branco se configurava também no campo simbólico, conforme Sztutman escreve:

O interesse dos indígenas pelo ritual cristão do batismo sugere, com efeito, que eles tenham identificado ali uma forte fonte de agência. Não por menos, batizar – concebido pelos missionários também como converter – era antes de tudo conferir um nome. E receber um nome de um estrangeiro era a possibilidade ao

mesmo tempo se de proteger contra a sua agência patológica – contra as epidemias que ele causava, por exemplo – e de constituir sua singularidade de forma análoga ao processo vivido na guerra contra outros grupos tupi (SZTUTMAN, 2009, p. 74).

Anteriormente, falamos sobre a garantia de longevidade que um guerreiro que, pelas suas mãos, provocara muitas mortes, e, por conseguinte, tivesse muitos nomes e marcas, o que, segundo Viveiros de Castro (1986), fazia com que estes guerreiros se tornassem, em vida, deuses antecipados. Um grande exemplo dessa apropriação foi a Santidade de Jaguaripe (VAINFAS, 1995), disparada por um índio batizado pelos jesuítas, chamado Antônio, que saía pelas aldeias se proclamando o “verdadeiro Papa”, e com isso arrebanhava fieis, os quais o acompanhavam nos deslocamentos. O ritual denominado santidade era entremeado de características cristãs, como os batismos e os sermões. E se antes o devir-deus, tornando-se um deus antecipado em terra, era o objetivo das grandes guerras, com a antropofagia dos ritos cristãos isso se tornava latente:

Utilizando a água benta, renomeava todos, desfazendo o trabalho dos padres e conferindo aos seus seguidores nomes de santos. Ela aplicava ao batismo o que ocorria freqüentemente com os rituais antropofágicos, ou seja, a possibilidade de se submeter a eles mais de uma vez e, assim, trocar de nome, ganhar magnitude. Se o batismo operado pelos padres fazia com que os índios se fizessem cristãos, o segundo batismo, ou “rebatismo”, fazia com que eles se tornassem santos, cristãos magnificados, justamente essa antecipação do destino divino (SZTUTMAN, 2009, p. 76).

Ainda sobre a antropofagia dos ritos cristãos,

os batismos oferecidos pelos missionários inscreviam-se na lógica do nome e do renome tupi e, assim, o rito cristão era impregnado pelo rito antropofágico. Os brancos, como os inimigos, tornavam-se nominadores e não era raro encontrar, entre o XVI e o XVII, indígenas portando nomes europeus. Se a execução do cativo de guerra consistia num devirinimigo do matador, que fazia do seu nome o nome do inimigo, do seu canto e da sua música, entoados nas cauinagens, o canto e a música do inimigo, a apropriação dos ritos cristãos implicava um devir-branco, uma apropriação da língua européia e da liturgia cristã, acompanhada também da apropriação de objetos exógenos, tais como as imagens, a indumentária etc. Os cantos inimigos juntavam-se às ladainhas católicas, as flautas-tíbias, e os crânios aos santos e hábitos (SZTUTMAN, 2009, p. 75).

Um explícito exemplo dessa apropriação nativa aos costumes jesuíticos se manifestou na mencionada Santidade de Jaguaripe, onde os ritos indígenas, num ato de canibalismo extremo em relação aos dogmas católicos, transubstanciam-se e ganham novas características, portanto, novos fins – o tema será mais

amplamente tratado no próximo capítulo. O esforço tão bem descrito nas inúmeras cartas do padre José de Anchieta, algumas delas analisadas neste capítulo, em catequisar os ameríndios, transformando seus hábitos “selvagens” em atos de Fé em Cristo, não seria, absolutamente, em balde, pelo contrário: modificaria eternamente o imaginário tupi, dando raízes a movimentos ritualísticos inéditos, mas reduzindo cada vez mais a tradição tupinambá, resistente, porém impotente frente à investida colonialista.

6.3

A Doutrina Cristã e a Lírica Tupi

Pe. José de Anchieta possuía perfeito domínio da língua chamada geral, utilizada para comunicação entre colonizadores e colonos, o convencionado “tupi”. Com o tempo que passara ao lado dos índios e curumins, ensinando catequese e línguas latina e portuguesa, Anchieta conheceu um pouco mais sobre os mistérios da tradição indígena, e, como já se disse, buscou, por meio da lírica e do teatro, aproximar as figuras da mentalidade do índio ao seu desejo de “elear” cultural e moralmente o “selvagem” brasileiro. Nas composições presentes em *Lírica portuguesa e tupi*, Tomo I, captamos o esforço de Anchieta para se tornar semelhante ao índio, que considerava ingênuo, e ao mesmo tempo tocar-lhe a alma com a oratória cristã, que valorava o pequenino e a figura da mãe. Muito por isso, as figuras mais presentes nos ensaios, teatros e poesias do jesuíta são as do Jesus menino e a de Santa Maria. O amor presente em ambos postulava o combate aos “vícios nativos”, a fim de se chegar à natureza pura, inerentes a esses dois símbolos do cristianismo católico. Mãe e filho, na lírica tupi, não assumem tão-somente papéis de seres puros e caridosos, mas também retratam os valores apreciados pelos nativos, como a coragem, a bravura e a glória nas lutas contra “forças do mal”, representadas por Añánga. A invocação no nome de Jesú Cristo contra o nome de Añánga já se pode ver na lírica Tupãna Kuápa, uma das primeiras do livro, onde o sangue de Jesus difere do sangue do inimigo, ao passo que o primeiro “liberta” dos costumes atinentes ao que este último conecta. O sangue do inimigo morto produz nova onomástica, marcas e honras, guerras de

vingança e devir; o sangue de Cristo anula o rito. Vejamos como a abordagem é feita na lírica:

Opá oguguý [Todo o sangue deu]
 Meéngi, omanómo, [e quis expirar]
 Jandé pysyrómo [para nos salvar]
 Añánga suí. [do anhangá sandeu.]
 Aipobaé ri, [Por esta causa, eu]
 Koí asausú, [amor hoje pus]
Xe jára Jesús! [no Senhor Jesus!] (pe. ANCHIETA, I, 1984, p. 35).

O estribilho final se repetirá em todas as estrofes, como um mantra a ser ensinado aos nativos, invocando o nome de Cristo, em troca dos outros nomes abominados pela doutrina dos jesuítas. Esse embate entre a figura de Añánga e a de Cristo permanece em muitas outras obras, como na lírica Jandé Rubeté Jesús:

Jandé rubeté Jesús, [Nosso real pai Jesus]
 Jandé rekobé meengára, [doador de nossa vida]
 Oimomboreausukatú [à destruição reduz]
 Jandé amotareymbára, [nosso inimigo de lida]
 Añánga aíba, [o anjo malvado]
 Morapitiára, [o fraticida]
 Jandé ánga jukasára. [que nossa alma trucidada.] (*ibidem*, p. 36).

Na poesia Paratiý, Rerityba, Tupinambá o pe. Anchieta cria um suposto discurso do representante das três tribos, todos mostrando como os valores cristãos transformaram a vida de suas tribos para melhor, e sobre o arrependimento que possuem em seguir o costume dos antepassados outrora. O exemplo do personagem que representa os tupinambás é marcante:

Xe anáma, erimbaé, [Noutras eras, o meu bando]
 Tekó ypýramo sekóu, [usos antigos seguia]
 Ixupé, rané, abaré, [Vieram padres, um dia]
 Tupã mombeguábo, ixou. [Tupã lhes anunciando]
 Oré tupã-ogetá [A nossas igrejas vamos]

Ipupé, oreñemboébo, [dentro delas nos instruindo]
 Tupã rerobiaretébo, [a Tupã muito aderindo]
 Tekó puéra mombopá. [as leis antigas largamos] (pe. ANCHIETA, I, 1984, p. 50).

Na obra chamada Jabaeté Pai Jesú, fica claro o que dissemos, quanto à força que convoca a invocação do nome de Jesus, ao lado do nome de Santa Maria, que perturba e apavora Añánga e os seus. Vejamos como isso é colocado em lírica:

Jabaeté paí Jesú, [Jesus, que é forte senhor]
 Jandé sumarã mondýa. [nosso inimigo arrepia]
Jandé rausúba katú, [É o nosso grande amor]
Tupansý, Santa Maria. [Tupansy, Santa Maria]
 Jandé rógi sýi memé, [Filtra sempre em nossa casa]
 Añánga, jandé mombóia, [anhangá, nos provocando]
 Tupansý jandé senóia, [Tupansy, a nós chamando]
 Oimoasý katú eté. [forte e totalmente o arrasa]
 Jandé te japýk umé, [nisso não nos atenaza]
 Senóia murú mondýia: [chama ao ruim e o arrepia]
Jandé rausubaraté, [é o nosso amor que se abrasa]
Tupansy, Santa Maria. [Tupansy, Santa Maria]
 “Jesú!” éreme, moxý [“Jesus!” em se pronunciando]
 Sykyjéu oñána úpa. [treme o malvado fugindo]
 Tupansý réra rendúpa, [e o nome da mãe ouvindo]
 Obebé jandé suí. [longe de nós sai voando]
 Maria tiamborý’, [Vá-nos Maria alegrando]
 Añánga rekó rejýia, [afastando a errada via]
Jandé rausúba jepí, [nosso amor irá durando]
Tupansy, Santa Maria. [Tupansy, Santa Maria] (pe. ANCHIETA, I, 1984, p. 61).

Na obra Perorý, a fala do karaibebé da aldeia mostra como os índios que se posicionaram ao lado dos franceses na guerra contra Portugal pelas terras brasileiras estão sofrendo, findados no mar, ao passo que aqueles que seguem os

desígnios de Tupã, representado pelos portugueses jesuítas, irão ao Paraíso, guardado como galardão:

Opá: Paranapukú, [Todos: Paranupucu]
 Jakutínga, Moroóy, [Jacutinga, Moroí]
 Sariguéia, Guiryry, [Sarigueia, Guiriri]
 Pindóba, Pariguasú, [Pindoba, Pariguassu]
 Kurusá, Miapéy, [Curussá, Miapéi]
 Jabebyrasýk tapéra, [Jabebirassi, largado:]
 Akuéime niporetái. [já desde então acabaram]
 Iaujé muamaruéra, [Vencidos os que lutaram]
 Ojoybýri seombuéra, [já mortos, lado a lado]
 Paranã ybý ri ikoái. [no fundo do mar findaram]
 Sausupára ajurujúba [Seus bons franceses lhes dão]
 Mokápa oguerú', tené. [arcabuzes, mas em vão]
 [...] Peteumé [Sede atentos]
 Pepoxýramo angiré: [em já não ser violentos]
 Tokañé pe rekó puéra, [fujam vossa velha vida]
 Kaú, aguasá nembuéra, [feio adultério, bebida]
 Te moéma, marã e, [mentiras e maus comentários]
 Joapixába, maranduéra. [mútua pancada e ferida]
 Pesausú pe Moñangára, [Amai vosso Criador]
 Peimoeté paí Jesú... [exaltai Jesus imenso...] (pe. ANCHIETA, I, 1984, p. 68).

Na lírica intitulada *Xe Retáma Moorýpa*, que consiste em uma dança de dez curumins para receber o pe. Marçal Beliarte, provincial jesuíta que visitava a aldeia de Guaraparim, em 1589, o contraponto entre os costumes dos antigos e as novas práticas cristãs dos curumins, além da problematização do nome da aldeia junto à necessidade de seu batismo por Santa Maria, são os aspectos o que nos chamam a atenção nesta peça:

Tapúy' pepýra guábo, [Em banquetes canibais]
 xe ramuia poraséi. [dançaram os meus avós]
 Xe Tupã rekó ajuséi, [Eu bebo a divina voz]
 Xe rúba rekó peábo. [e afasto as leis dos meus pais]

[...] Guaraparî sér' umuána [Guaraparim velho nome]
 Oroityk potá' ixuí. [nós queremos tirar dela]
 Santa Maria koí [Santa Maria é a bela]
 Iporáng' imoerapuána. [que espalhará seu renome] (*ibidem*, p. 104).

A última obra de Anchieta, constante do livro *Lírica portuguesa e tupi*, é um monólogo intitulado Xe Moajú Marangatú; trata-se da fala do Guaixará, chefe tamoió, índio temível, aliado dos franceses e inimigo dos portugueses, em Cabo Frio e na Guanabara. Lutou contra Estácio de Sá e Mem de Sá, foi vencido por eles e morto pelo índio Araribóia nas guerras do Rio de Janeiro, em 1567. Anchieta não perdeu tempo e o incluiu imediatamente no imaginário ameríndio, transformando-o em chefe de demônios, combatente de missionários e índios cristãos. Na peça, sua fala mostra que Guaixará se crê senhor espiritual da aldeia, tentando e conseguindo êxito em conduzir os nativos aos costumes dos antigos. Uma composição que almejava um indianismo real, sem a falsa coloração romântica, trazendo os verdadeiros costumes dos índios, inclusive com todos os excessos a que gozam direito:

Abá serã xe jabé? [Como eu, acaso, quem há?]
 Ixé serobiaripýra, [Eu sou bem acreditado]
 Xe añangusú mixíra, [eu sou o diabo assado]
 Guaixará serimbaé, [que era o antigo Guaixará]
 Kuépe imoerapuanimbýra. [por aí fora afamado]
 Mbaé eté kaú guasú, [É bom: mais cauim beber]
 Kauí mojebyjebýra. [vomité-lo e vomité-lo]
 Aipó sausukatupýra. [Isto é o maior regalo]
 Aipó aiñé, jamombeú, [Isto sim, vamos dizer]
 Aipo imomorangimbýra! [isto vamos festejá-lo!]
 Serapuã' ko mosakára [Aqui se há de celebrar]
 Ikauinguasubaé. [o valente bebedor]
 Kauí mboapyareté, [Os capazes de esgotar]
 Aé marãmonângára, [o cauim, guerreiros são]
 Marána potá memé. [sempre anseiam por lutar]
 Moraséia e ikatú, É bom dançar, enfeitar-se]
 Jeguáka, jemopirángá, [avermelhar-se em terreiro]

Samongy, jetymamguánga, [se emplumar, pernas pintar-se]
 Jemoúna, petymbú, [fumar e negro tornar-se]
 Karaí moñamoñánga [ter curas de curandeiro]
 Jemoyrô, morapití, [De enraivar-se, andar matando]
 Joú, tapúia rara, [comer, e escravos prender]
 Aguasá, moropotára, [ser sensual, se amancebando]
 Mañána syguarajý: [meretrizes espiando:]
 Naipotári abá sejára. [não quero ao índio conter]
 Angarí, [Para tanto]
 Ajosúb abá kotý, [eu visito todo canto]
 “taxereroibiár” ujábo. [“acreditem-me!”, dizendo]
 Oú’ teñé xe peábo [Vêm em vão, me removendo]
 Abaré jába, korí, [esses padres, entretanto]
 Tupã rekó mombeguábo. [e a lei de Deis promovendo]
 Oikobé [Aqui mora]
 Xe pytybõanameté, [alguém que muito me escora]
 Xe pyri marãtekoára, [junto a mim batalhador]
 Xe irúnamo okaibaé; [queimado no mesmo ardor:]
 Tubixakatú Aimbiré, [Aimbiré, chefe doutroa]
 Apiába moangaipapára... [dos índios perversos...] (pe. ANCHIETA, I, 1984, p. 157-159).

A *Doutrina Cristã* reúne excertos, catecismos e peças de pe. José de Anchieta que ditavam o tom das influências, através da linguagem e da arte, da língua e cultura ocidentais no universo ameríndio. A “Instrução para ‘in extremis’” foi um dos primeiros escritos de Anchieta em tupi, os quais, segundo seus biógrafos, como Pe. Quirício Caxa e P. Pero Rodrigues, ajudavam a bem morrer. Por isso privilegia-se nessa obra uma forma mais direta e curta, prescindindo do clássico jogo “perguntas e respostas” entre mestre e discípulo:

Ogoeroyrôbakatú asé oangaipáguéra, oñemongaraíbijanondé, seityka, serojebýpotaréýma [A gente detesta muito seus pecados passados, antes de batizar-se lançando-os fora, sem querer voltar a eles].

P. Eereroyrôpe nde rekópuéra? [Tu detestas teus atos passados?]

R. Aroyrô [Eu detesto].

P. Ipoxýpe nde rekópuéra endébe? [São feios para ti teus atos passados?]

R. Ipoxý [São feios] (pe. ANCHIETA, I, 1993, p. 43).

Um discurso batismal realizado à iminência de uma morte ou doença grave, onde o posicionamento jesuítico é exposto, a fim de conduzir o rito linguístico e induzir o tom da resposta, quase sempre positiva. No entanto, como mostram as cartas aqui já citadas de Anchieta aos superiores da Companhia de Jesus, muitos índios que se curavam e eram batizados, verbalizando arrependimento, retornavam às antigas práticas tradicionais. Daí Anchieta encerra esta instrução com um arranjo próprio:

P. Ndererojebýribépotáripe nde rekópuéra? [Não deseja voltar de novo a teus atos passados?]

R. Aáni [Não] (*ibidem*).

As dicotomias clássicas presentes no discurso do ocidente não deixam de ocupar um espaço central na “nova” tradição tupi, escrita “conjuntamente” por portugueses e nativos. Tupã x Añánga [Deus x Diabo] / Ybákype x Ratápe [Céu x Inferno], fazem parte de um imaginário anchietano em que essas entidades não podem mais conviver em comunhão, porquanto são antagônicas. O pensamento ameríndio, em que não comparecem essas dicotomias, haja vista não ser organizado em torno de sistematizações por substâncias, passa a ser violentamente contagiado por disposições hierárquicas, o que cabalmente violenta a estrutura social das tribos.

A compreensão desta nova entidade absoluta (Tupã) também é herança de um pensamento clássico ocidental, tripartite: Se na Teoria das Ideias de Platão, teríamos um plano das ideias, um das formas e um outro das imitações, pode-se codigitar que essa estrutura compareça no pensamento cristão ocidental, onde Deus é o ente ideal – perfeito e verdadeiro –, Cristo o Deus em forma humana, e o Espírito Santo a imitação (junção) dos valores destes entes máximos. Assim, Deus é uma pessoa, mas também três [Tupã → Túba, Taýra, *Espírito Santo*]. Um conceito como a *Santíssima Trindade* não poderia adentrar o universo ameríndio sem seriíssimas controvérsias e abalos – o que veremos na próxima sessão.

Algumas observações onomásticas devem ser feitas neste Tomo I da *Doutrina Cristã*: não se vai para o Céu (Terra sem mal?) sem ser batizado. O novo e último nome é a carta de entrada no paraíso cristão. O preço é a negação a todos os atos passados: “Tu detesta teus atos passados? São feios para ti teus atos passados? Não desejas voltar de novo a teus atos passados?”; no texto tupi, podemos observar que “batizados” se chamam *imongaraíbipýra* (que quer dizer “santificados”), ou ainda *serókipýra* (“os que recebem nome”). Os dois nomes remetem à santidade da nova denominação, um novo nome cristão, como fosse uma vitória sobre o inimigo (doravante *Añánga*, o diabo). O verbo “batizar” também se diz, em tupi, *apiramõ* (“banhar”) e *moromojasúka* (“banhar gente”), de forma que aqueles que não se queriam batizar – em grande parte os chamados pajés – recebiam uma alcunha dos jesuítas, *imongaraíbipýreýma*, ou seja, “por culpa própria”; o batismo ganhava contornos interessantes para os rituais de troca e experiência das alteridades por parte dos nativos, pois a promessa de vida eterna, tendo como base *Jesú Cristo*, era parte frequente dos catecismos anchietanos, como na sua *Doutrina Cristã*, parte do Credo: “Creio em Jesus Cristo [que] foi morto e sepultado, desceu ao profundo da terra e ao raiar o terceiro dia, dentre os mortos tornou a viver (ressuscitou)”; “Creio que a gente voltará à vida (ressuscitará)”.

Outras observações onomásticas se dão no campo da explicação sobre o nascimento de Jesus: em alguns momentos, em vez de *Virgem* há *abá bykaguéreýma*, ou seja, sem toque anterior do homem; *morubixábamo sekóreme*, em referência a Poncio Pilatos, traduzindo a condição de “quando estava como governador”; curiosa a menção ao termo “travessão de lenho” em vez de “cruz”: talvez aqui a necessidade de se mostrar o objeto feito pelas mãos humanas onde padeceu o Cristo, *Ybyrá joasába*, onde “mútua” (*jo*) e “travessa de paus” (*asába*), e não o ulterior valor simbólico adquirido pela cruz, representando a Santíssima Trindade (*Tupã Túba*, *Tupã Taýra*, *Tupã Espírito Santo*).

Algumas adaptações feitas pelo pe. Anchietana de trechos de sua doutrina, como os artigos da fé, os pecados mortais, as potências da alma, entre outros catecismos, refletem as preocupações com os costumes nativos, de modo que o texto em latim e o texto em tupi não guardavam uma semelhança semântica tão conexa: algumas características que eram atribuídas aos índios, tais como a gula, a

preguiça e a ira, eram frequentemente despotencializadas pelos jesuítas através das traduções, como exemplo *Mosapýr mbaé resé asé ánga ékatuába*: 1. *Mbaé resé imaenduasába*; 2. *Itekókuapába*; 3. *Imbaé potasába*. [Três sobre as coisas potências da alma da gente: 1. Memória das coisas; 2. Inteligência delas; 3. Vontade delas]. Ao se referir às virtudes cardiais e aos dons do Espírito Santo, “ser severo na comida” aparece com destaque nas admoestações: *Quatro rekókatú ytá*: [...] 3. *Miúatã*; 4. *Mbaé aípotára renoñena*. [Quatro virtudes cardiais: [...] 3. Temperança, ser severo na comida; 4. Fortaleza, resistir aos maus desejos]. *Sete Tupã Espírito Santo remimeénga*: 1. *Tupã remimotára rupí mbaé kuába*; [...] 4. *Miúatã*; [...] 6. *Morausubára* [...]. [Sete dons do Espírito Santo: 1. Sabedoria, segundo a vontade de Deus saber as coisas; [...] 4. Fortaleza, na comida; [...] 6. Compaixão dos outros [...]]. Algumas adaptações inevitáveis ao ponto de vista dos jesuítas eram feitas nas traduções tupi: a fim de coibir as guerras de vingança, o sexto dom do espírito, o temor a Deus, é cambiado por compaixão dos outros; nas virtudes cardiais e nos dons do espírito, o dom da fortaleza se converte em controle à gula, a temperança em ser severo na comida (isso obviamente se referia aos costumes antropofágicos); as potências da alma visavam a instituir no índio os valores que ele, sob o olhar do ocidental, não possuía: a memória, a inteligência e a vontade.

Karaibebé, segundo a tradução tupi para o diálogo catequético de criação do mundo, eram os anjos bons, criados por Tupã, para habitarem Ybákype. Entretanto, quando alguns dos karaibebé tornavam-se maus, Tupã os transformava em Añánga, os quais vivem na terra para tentar os homens, para que não cumpram as leis da Igreja, e continuem nas práticas dos antepassados nativos. O discurso jesuíta gira em torno de uma tese central: todas as figuras de redenção como Tupã, Ybákype, Karaibebé, Tupãnsy, estão intimamente ligadas aos dogmas pregados pelos jesuítas, e os costumes indígenas extremamente imbricados com as práticas de Añánga. Portanto, esse “diabo”, refletido nos costumes da terra, vinha com objetivo de tirar do índio a terra de fartura, de vida eterna, de glória, tudo o que a tradição lhe prometia. A nova ordem católica também a promete, entretanto se desvincula da oratória dos pajés, passando a ocupar a palavra dos *abarés* [padres].

Anteriormente já comentamos, mas vale a pena citar mais uma vez, a engenhosa adaptação híbrida que Anchieta aplica a uma palavra portuguesa,

adicionando um sufixo tupi: ao explicar a encarnação do Filho de Deus que, mesmo criança, já assumira a condição divina, utiliza o termo *Tupãnamo*, e irá habilmente realizar a mesma operação com o termo “virgem”, referindo-se a Santa Maria, usando *virgeramo*, radical latino, somado a sufixo tupi, designando “condição de”.

No catecismo “da paixão de Cristo”, pe. Anchieta explicita que a descida de Tupã Taýra dos céus para a terra foi para nos resgatar do demônio [Asé repýmeénga añánga suí, asé pysurômo], de forma que a adoração do nome *Jesú Cristo* implicava na abominação das práticas relacionadas ao nome Añánga. Em conflito, toda a tradição onomástica ameríndia, que, agora, era ligada a Añánga, e um novo rito que propõe a anulação dos nomes e marcas anteriores em troca de um único novo nome, o qual garante ao batizado tudo aquilo que os antepassados pregavam e desejavam: a imortalidade. O texto cristão traduzido ao tupi propõe um último ato canibal: o corpo e o sangue de Cristo. Daí a importância de Anchieta explicitar que o corpo de Jesus está espalhado em pedaços pela hóstia oferecida. O diálogo entre o mestre jesuíta (M) e discípulo nativo (D) sobre a morte, corpo e alma, além do resgate das almas de antepassados por Jesus Cristo também comparece nos catecismos anchietanos. Vejamos este:

M Mbaépe teõ? [Que é a morte?]

D Asé reté suí asé ánga séma [é a alma da gente sair do corpo da gente].

M Osémtepe erimbaé iánga sete suí (*Jesú Cristo*)? [E saiu a alma dele do seu corpo (Jesus Cristo)?]

D Osém [Ela saiu].

M Mamópe ixóu? [Para onde ela foi?]

D Ybý apytéripe [Ao centro da Terra].

M Mbaé resépe ixóu? [[Para que foi?]

D Jandé rúbypý angaturámetá ánguéra renoséma [Para tirar as almas de nossos primeiros pais justos].

M Marãpe aé semienosémguáma rekóu aépe? [Que faziam estes que deviam ser retirados aí?]

D Ixórâma rarômo erimbaé sekóu [Estavam então esperando a vinda dele].

M Setápe erimbaé oikóbo? [Eram muitos os que então estavam?]

D Setá [Eram muitos].

M Kuñã abépe erimbaé? [Mulheres também então estavam?]

D Kuñã abé [Mulheres também].

M Oiporarápe mbaé amó aépe oikóbo? [Estavam aí sofrendo alguma coisa?]

D Ndoiporarái [Não sofriam].

M Marãpe ibá Jandé Jára reõbuéra rerekóu? [Que fizeram eles ao cadáver de nosso Senhor?]

D Itá karamemuã pupé inóngi [Puseram-no numa caixa de pedra].

M Oikópoírpe iTupã seõbuéra pupé? [Deixou de estar a divindade no cadáver dele?]

D Ndoikópoíri [Não deixou de estar].

M Aépe iánga pupé? [E na alma dele?]

D Aánibé [Também não] (pe. ANCHIETA, I, 1993, p. 85-86).

Aqui alguns conceitos entre as duas culturas são propositadamente casados na tradução anchietana, ao passo que outros são redimensionados ou simplesmente afastados: o multinaturalismo ameríndio, que implica subjetividades a diversos seres, na doutrina cristã dos jesuítas é claramente exposto pela dicotomia corpo/espírito, vida/morte. Se para os índios, os espíritos são mutações de vida, sofrida por antepassados, a narrativa dos missionários constrói um sistema dicotômico clássico em que a alma é uma existência sem o corpo, uma essência, não uma mutação de um corpo em outro; as mulheres, no discurso jesuítico, também gozam da eternidade e são resgatadas no centro da terra por Cristo, ao passo que na tradição nativa as mulheres não habitavam os mesmos espaços simbólicos que os homens; contudo, o não sofrimento das almas dos antepassados, e o próprio discurso remetendo a essas almas, já tocam na cultura ameríndia, trabalhando com aproximações de elementos mais ou menos convergentes: a Terra sem Mal é este lugar onde não há sofrimento, e o paraíso cristão promete isso para a alma. E se a divindade habita o corpo e alma de Cristo, mesmo depois da morte, o último ato canibal – comer o corpo e beber o sangue de Cristo – poderia realizar os desejos do índio Brasil: devir-Deus!

A promessa de vida eterna aos que recebem o novo nome cristão e adoram o nome de Jesus Cristo está no capítulo sexto do Tomo I da *Doutrina Cristã*: catecismo brasílico. Anchieta traz novamente o diálogo em perguntas e respostas e mostra como Cristo tem vida eterna, por ser fiel a Tupã:

M Oikobéjebýrpe aé eõré? [Tornou ele a viver mesmo depois de morto?]

D Oikobéjebýr [Tornou a viver].

M Marãpe erimbaé? [Como foi então?]

D Oikéjebýr iánga seõbuéra pupé imoingobébono [Tornou a entrar a alma dele no cadáver dele e o fez viver de novo].

M Marãpe sekóu aé riré? [Que coisa sucedeu depois disso?]

D Ybákype ixóu [...] Tupã Túba ekatuába kotý séni. [Foi para o Céu [...] À direita de Deus Pai está sentado] (pe. ANCHIETA, I, 1993, p. 108).

E este acontecimento (a alma retornar ao cadáver) se estende àqueles que são batizados e chamados cristãos, aos quais está feita a promessa de morar num paraíso sem sofrimento. Aos que permanecem nos antigos costumes, resta o sofrimento eterno no fogo de Añánga, como relata Anchieta:

M Oikobéjebýrpe asé aéiréne? [Voltará a gente a viver após isso?]

D Oikobéjebýr [Voltará a viver].

M Marãpirãne? [Como será isso então?]

D Oikéjebýr asé ánga asé reõbuéra pupéimoingobébone [Entrará de novo a alma da gente no cadáver da gente, fazendo-o viver].

M Abápe jandé renõine? [Quem nos chamará?]

D Karaibebé [Os anjos].

M Ojekoabókibaerámapé tekópukú ybákpe semierekoráma? [Mudará algum dia a longa vida que eles terão no céu?]

D Ndojekoabókibaeráma ruã [Não mudará jamais].

M Oiporarápe mbaé amó aépe oikóbone? [Sofrerão alguma coisa vivendo aí?]

D Aánixuéne [Não sofrerão].

M Aépe irã iangaipábae puéra marã serekóune? [E então aos que foram maus, que lhes fará?]

D Añánga ratapé imondóune [...] aujerámañé [Lançá-los-á no fogo do diabo [...] para sempre] (pe. ANCHIETA, I, 1993, p. 110).

E a ameaça se entende no decorrer do catecismo, condenando aqueles que se recusam a batizar-se ao fogo do inferno, denominados Añánga ratapé (fogo do diabo para os adultos) e Pytúnusúpeñóte (o limbo para as crianças; numa tradução literal em português teríamos “a grande noite”):

M Mamôpe imongaraíbipýreýma sôu? Omanó riréne? [Para onde os não batizados irão? Depois de morrer?]

D Añánga ratápe [Para o fogo do diabo].

M Aépe pitangi mongaraíbipýreýma? [E as criancinhas não batizadas?]

D Pytúnusúpeñóte [Para o limbo] (pe. ANCHIETA, I, 1993, p. 110-111).

O pe. Anchieta, ao término do nono capítulo da obra *Doutrina Cristã*, informa que o chefe dos cristãos é Jesus Cristo, no entanto este possui um substituto, que também é um só: o Papa (nome este que permanece na intraduzibilidade).

M Abápe *cristãos* angaturáma rubixábamo sekóu? [Quem dos bons cristãos é o chefe?]

D *Jesus Cristo* [Jesus Cristo].

M Oikóbépe amó abá, ikó ára pupé, sekóbiáramo? [Há também algum homem, neste mundo, como substituto dele?]

D Oikóbé: abaréguasú *Papa* serybae [Há também: o grão-sacerdote chamado Papa].

M Setápe *Papa*? [São muitos os Papas?]

D Ojepéñó [Um só] (*ibidem*, p. 119).

Uma figura muito explorada pelo movimento de insurreição indígena, o cargo de substituto de Jesus Cristo – Papa – era assumido de fato por aquele que chefiava os adeptos do movimento Santidade de Jaguaripe, na Bahia – sobre o qual falamos há pouco e voltaremos a falar na última seção deste capítulo. Um Papa que encarnava em si a divindade e os poderes sobre a nova igreja, com direitos a esposar Tupãnsy, manipular karaibebés e nomear abarés tantos quantos quisesse. A ressignificação simbólica dos movimentos cristãos em terras brasis se fundamenta muito mais na exploração da figura do Papa do que da de Jesus Cristo, visto que encarnando a divindade em condição humana.

Em *Doutrina autógrafa* e *Confessionário*, presentes no tomo II da *Doutrina Cristã* do pe. Anchieta, vemos algumas colocações referentes ao posto e condição do padre diante da comunidade: o fato de *abaré* ser o substituto de *Tupã*

na terra faz com que o padre tenha os poderes de absolvição, punição, remissão, entre outros, perante todos:

Tupã é abaré oimojaók guekóbiáramo, omoñyrôsáramo, omoingóbo ko ára pupé [...] Jandé já, Tupã opákatúmbaé rasapý epiáki [Deus só ao sacerdote distinguiu como seu substituto, como seu perdoador, colocando-o neste mundo [...] Como a nós, Deus todas as coisas claramente vê] (pe. ANCHIETA, II, 1993, p. 45).

Não seria também interessante canibalizar esse poder de *abará* – que, assim como Tupã, tudo vê claramente, e tem poderes para remir e punir – para, assim, aproximar-se ainda mais da divindade? Daí a figura do Papa, conforme dissemos acima, ter sofrido uma ressignificação maior do que a figura de Jesus Cristo, dentro dos movimentos de insurreição indígenas.

Muito cômico dos riscos da empresa catequética, o pe. Anchieta sempre ligava os preceitos clássicos dos mandamentos da lei de Deus às práticas consideradas pecaminosas dos índios, ligando seus costumes ao primeiro mandamento da lei, criando uma condição de amor a Tupã *sine qua non* à de desprezar os pajés e seus “feitiços”:

Tupã ñeéngabyaguéra tereimombéu: [Hás de declarar se transgrediste a lei de Deus:]

Aé Tupã moetééymaguéra, nde poromotáreymaguéra [...] ereimoetéTupã rekó? [E se não honraste a Deus, se creste em todas as superstições [...] honras bastante a lei de Deus?]

Ereixubánukárpe abá amó pajé supé? [Procuras que chupe alguém (levando-o) ao pajé?]

Erejesubánukárpe pajé angaipába supé? [Procuras que te chupe o pajé de mau espírito?]

Ereñemopajépajépé erimbaé? [Tu muito te fizeste pajé outrora?]

Ereimoupíxuarpe pajé, serobiá, ixuí ekysiyábo? [Tu concordaste com o pajé, crendo nele, tendo medo dele?] (*ibidem*, p. 65-6).

Em outra passagem, mais uma vez reaparece no discurso do jesuíta o valor atribuído aos nomes e a preocupação com essa prática por parte dos já batizados: requer saber se ainda quebram cabeças por nomes, se vivem com mulher sem

nome ou se reviram cova de alguém para lhe quebrar o crânio e adquirir novo nome. Apesar do paradoxo onomástico de valor, tanto cristãos como ameríndios sabem a importância que um nome possui no seio social:

Ereiamotáreympé nde rapixára serókebekebémó? [Odiaste teu próximo, dando-lhe muitos nomes?]

Ereiakangángape? [Quebraste-lhe a cabeça?]

Ereikópe séreymbae amó resé (kuñã)? [Vives com alguma (mulher) sem nome (não-batizada)?]

Erejosúbpabá jekeá iporóka? [Revistaste o covo de alguém esvaziando-o?]

Erejosúbpabá jekeí kuára? [Revistaste o buraco do covo de alguém?] (pe. ANCHIETA, II, 1993, p. 75).

Acerca da velha alcunha dada ao índio brasileiro, preguiçoso, recalcitrante na fé, esta reaparece nas preleções de pe. Anchieta, buscando sondar se, mesmo após o arrependimento das práticas passadas, retorna-se ao “erro” primeiro. Remontando a metáfora do mármore e da murta, de autoria do pe. Antonio Vieira:

Ereimoasýpe nde angaipáguéra? Eñemombeguábo? [Tu te arrependeste dos teus pecados passados, confessando-te?]

“Xe ñemombeuré ipó xe angaipábéñéne” erépe, nde rekópuémoasýbebúia? [“Depois de confessar-me, certamente hei de pecar de novo”, disseste tu, arrependendo-te em vão de teus atos passados] (*ibidem*, p. 76).

Nossa próxima seção discutirá este movimento já muitas vezes mencionado aqui, a Santidade de Jaguaripe, e, entre muitos ingredientes aqui já citados para um projeto de perspectivismo ameríndio, chama-me a atenção a expressão *Tupãna reté*, proveniente do ato de *Tupã rara*, feita para expressar a comunhão, que significaria “tomar ou ingerir Deus”: Ereiarpe Tupãna reté *Páscoa* pupé? [Tomaste o corpo de Deus na Páscoa?].

Forte essa invocação a um ato de antropofagia espiritual ao “Todo-Poderoso Tupã”, o que desencadeou antropofagias diversas, em inúmeros graus, ressignificações tributárias às próprias criações imagéticas que José de Anchieta construía com seus símbolos cristãos em tupi, em suma, uma resposta à altura do

simbolismo jesuítico, esta realizada pelo movimento de insurreição ameríndio, na Bahia.

6.4

Diálogos e sermões catequéticos

Os catecismos a que tivemos acesso para a elaboração desta seção foram manuscritos do pe. José de Anchieta, conservados no arquivo romano da Companhia de Jesus. Um em especial, o chamado *Diálogo da Fé*, é um texto tupi com tradução lateral portuguesa, onde analisaremos as traduções onomásticas do jesuíta, no intuito de carregar semanticamente o nome tupi, quando traduzido ao português, dos elementos simbólicos do catolicismo, a exemplo do “diabo” e do “inferno”; traduções que também se davam do português/latim ao tupi, e se percebe a perda simbólica considerável que há na tradução de palavras como “céu” e “pecado”; observaremos ainda que alguns elementos do *corpus* católico mantêm-se no campo da intraduzibilidade, por motivos que o próprio pe. Anchieta explicita nos diálogos por ele compostos. Dito isso, vamos às análises onomásticas mais insinuentes desta obra.

A primeira parte do manuscrito cuida de explicar ao nativo, através de um diálogo de perguntas e respostas diretas feitas pelo mestre ao discípulo, o que significa a figura excelsa de Jesus Cristo, e as designações que recebiam os seguidores de sua doutrina. Em primeiro lugar, pe. Anchieta explica o “apelido” dado àqueles que são batizados; como a dação de um nome era algo corrente e importante na cultura nativa, o jesuíta elabora possíveis arguições do discípulo ao mestre, a fim de que seja esmiuçado o motivo pelo qual os batizados são chamados, doravante, de “Cristãos”:

M: Marãpe imongaraíbipýra renõindábeté? [Qual é o apelido dos que são batizados?]

D: *Cristãos* [Cristãos]

M Maránamope? [Por que razão?]

D *Cristo* Jandé Jára rerobiasáramo sekóreme, sekómombeguáramo sekóreme. [Por crerem em Nosso Senhor Jesus Cristo, e confessarem sua lei...]

M Abá suípe *Cristãos* aipo oeráma rári? [Donde vem esse nome de Cristãos?]

D Jandé Jára *Jesú Cristo* suí. [De Nosso Senhor Jesus Cristo].

M Abápe *Jesú Cristo*? [Quem é Nosso Senhor Jesus Cristo?] (pe. ANCHIETA, 1988, p. 12).

A explicação à pergunta anterior iniciará o rito dialógico e catequético que norteará as cerimônias de batismo, a base das pedagogias de ensino da doutrina católica e porque o nome de Jesus era algo tão poderoso e único que não encontrava relação onomástica com qualquer outro termo em tupi. A complexidade simbólica da figura de Jesus se retrata nas respostas complexas e de difícil compreensão, mesmo para filhos do Ocidente:

D Tupã eté, apyábeté abé. [É Deus e homem verdadeiro]

M Maránamope asé Tupã eté iéu ixupe? [De que sorte é verdadeiro Deus?]

D Tupã Túba Rayreté ojepébaeramo sekóreme. [Sendo Filho [verdadeiro e único] de Deus-Padre]

M Aépe marã apyábetéramo sekóu? [De que sorte é verdadeiro homem?]

D Kuñã angaturáma, abá bykáguéreýma, *Santa Maria* séribae membýramo oykóbo. [Sendo filho da Virgem Maria Santíssima]

M Ndixýitépe, Tupãetéramo oikóbo? [Não tem corpo, enquanto Deus?]

D Ndixýi, ndasatéi ipó ndiypýi ipó, Tupãetéramo oikóbo. [Não tem corpo, nem princípio, nem tem mãe, enquanto Deus verdadeiro].

M Ndatúbitépe, apyábetéramo oikóbo? [Não tem pai enquanto homem verdadeiro?]

D Ndatúbi; ojemoñángé osý iatõimbyréýma ryguépe. [Não tem pai; somente concebido de sua Mãe Santíssima, sem obra de varão] (pe. ANCHIETA, 1988, p. 13-14).

Uma concepção fugidia provém desse nome [*Jesú Cristo*], que não encontra relativo tupi – como Deus, por exemplo – e ainda assume, ao mesmo tempo, a figura de *Tupã eté* e *Tupã Túba* (Deus verdadeiro e Filho de Deus). O nome de Jesus remetia aos valores mais admirados pelos nativos tupis: o homem que se torna Deus, em forma humana. Era exatamente isso que diferenciava os rituais de antropofagia provenientes do canibalismo de inimigo dos rituais antropofágicos com o homem branco europeu: este último oferecia essa condição de alteridade nunca antes vista, de fato um devir-deus. Com as explanações

jesuíticas sobre o batismo, a recepção do nome de Cristão, e os rituais de comer-se o próprio corpo de Cristo, está em jogo a possibilidade de devir-Deus (um devir-Tupã, algo inédito para a tradição brasileira).

E observe-se que, em termos onomásticos, o nome Jesus é muito mais complexo que o nome de Deus. Mesmo que a figura de Deus seja hierarquicamente superior ao Cristo e ao Espírito Santo, estes últimos nomes não são traduzidos ao tupi, mantendo a forma latina de inscrição, enquanto que o nome Deus, já muito vimos, é traduzido por Tupã. Muito por que a figura de Deus, mesmo para os jesuítas, permanece num grau de inefabilidade onde a figura de Cristo não se encontra, haja vista os documentos históricos, de diferentes épocas, que comprovam a existência terrena de Jesus. A tradução para o nome Tupã não foi algo pacífico, ou simples de ser compreendida, levando-se em conta o correlato cristão: Tupã, como outros elementos naturais da tradição indígena, era um dos seres temidos pelos vivos e pelos mortos, portanto, possuía o temor dos presentes e dos antepassados. A escolha por Tupã – que vem do termo *tu'pã* ou *tu'pana*, que significa “o trovão” – é provável que seja decorrente de semelhanças entre os escritos sobre a volta de Jesus e os efeitos de *tu'pã*: “Porque, assim como o trovão sai do oriente e se mostra até o ocidente, assim será também a vinda do filho do homem” (Mateus, 24:27); “Os sete trovões e a volta do filho de Deus” (Apocalipse 10:1 a 7). No entanto, as pregações de pe. Anchieta, pe. Nóbrega, e outros missionários, na tentativa de ligar a figura de Tupã à de um Deus único e mais poderoso que todos os outros seres não foi nada fácil e demandou, como vimos, uma série de escritos com fins de instruir o nativo brasileiro dentro dos dogmas do catolicismo. O mais vultoso nesse sentido é o *Diálogo de Guaraparin* (1585), onde muitas figuras da mitologia tupi aparecem ressignificadas pela encenação teatral e pelo texto de Anchieta. Portanto, retornando ao ponto inicial desta seção, toda nomenclatura que advém do nome de Cristo Jesus, como “Cristãos”, “Santa Cruz”, ou mesmo o nome de “Santa Maria” quando em referência a Cristo, mantêm sua escrita original, resistindo à tradução.

Acerca do nome “Santa Cruz”, e de sua intraduzibilidade, somos obrigados a recorrer à sua simbologia: na própria obra de Anchieta *Dialogo da Fé*, há uma considerável dissertação sobre o episódio conhecido como “Paixão de Cristo”, o qual remete ao significado da cruz e sua função no martírio de Jesus. É comum na

tradição católica, desde os primórdios, afirmar que a imolação de Cristo na cruz foi para livrar os seus do pecado; daí então o sinal ser o diferencial entre os cristãos e um elemento importante para os sacramentos. No entanto, se a compreensão da potência onomástica de “Jesus” já não é algo pacífico, a preeminência do símbolo “cruz” requer maiores desdobramentos.

Pe. Anchieta provavelmente não encontrou qualquer coisa que possuísse correlação simbólica com a cruz, sem que essa correlação causasse riscos à catequese (visto que, da mesma forma que a cruz, muitos índios, influenciados pelos rituais de seus pajés, tinham em grande consideração as cabaças trazidas como fossem cajados pelos profetas tupi). A emblemática simbologia da cruz, além de conceitual, é também visual: não possui somente o significado da imolação de Cristo pela humanidade, mas um formato fixo, de forma que os padres necessitavam por inúmeras vezes esclarecer a diferença entre as cruzeiras que, por exemplo, se encontravam em cemitérios, ou quaisquer pedaços de madeira que mantinham formato semelhante ao de uma cruz, e a Santa Cruz, a qual simboliza os cristãos. Vejamos algumas elucidações do jesuíta:

M Mbaépe Cristãos jekuapába? [Qual é o sinal dos Cristãos?]

D Santa Cruz. [A Santa Cruz]

M Maránamope? [Por que razão?]

D Iáribo omanómo Jandé Jára, jandé repý, meengáguera resé, añánga ratá suí jandé pysyrõáguéra resé [Porque nela morreu Nosso Senhor, para satisfazer por nós, e livrar-nos do fogo do inferno].

M Ojerokýpe asé Cruz supé? [Havemos de fazer reverência à Cruz?]

D Ojeroký [Havemos de fazer reverência].

M Marã ybyrá supéñépe asé jerokýu? [De sorte que porventura havemos de fazer reverência ao pau?]

D Aáni; saangábijára supéé, sesé omaenduáramo [Não; mas havemos de fazer reverência, lembrando-nos do que significa].

M Abápe Cruz raangabijára? [Que significa a Cruz?]

D Jandé Jára *Jesu Cristo* [Nosso Senhor Jesus Cristo] (pe. ANCHIETA, 1988, p. 55-56).

Nomes e símbolos se misturam de tal forma que os jesuítas se veem na clara e necessária situação de se traduzir a cultura e converter a língua: por mais

que o pe. José de Anchieta se esforçasse na empresa tradutória, não poderia absolutamente evitar os mal-entendidos – e não os evitou: o que fica exposto no movimento de insurreição conhecido como *A Santidade de Jaguaripe*. Vejamos a atenção que Anchieta dispensa ao possível mal-entendido entre a reverência à Santa Cruz e a adoração a um pedaço de pau: aqui o nome remete fortemente à matéria, a cruz, com seu formato canônico; não obstante a insistente explicação sobre o significado daquela imagem, muitos nativos estariam propensos a uma adoração “descristianizada”, muito mais ligada à natureza da matéria (o material com que a cruz fora feita era de suma importância para um povo que vivia em relação intensa a ideia de “multinaturalismo”) do que ao que semanticamente aquele objeto remetia. Por conta das experiências indígenas de “troca”, “transculturação” e “alteridade”, por muitas vezes as práticas e ritos cristãos simplesmente se convertiam em rituais indígenas, muito pela forma e não tanto pelo conteúdo. Muito por isso o pe. Anchieta priorizou a escola para os mais novos, a fim de desenraizar os costumes há muito constantes da cultura nativa, no entanto o que se verá é uma miscelânea de ritos, imagens, símbolos e nomes provenientes deste (des)encontro entre as tradições cristã e tupi.

Falemos uma vez mais sobre o nome “Jesus”, onde se pode perceber que a única hipótese em que se encontra em tupi, é quando da exclamação da Santíssima Trindade:

M Marã eípasé ojobasápa? [Como se diz esse Sinal-da-Cruz?]

D “*Santa Cruz* raangába resé...” [...] “Tupã Túba, Tayra, *Spirito Santo*, mosapý abá, ojepé Tupã” mombeguáboñé [“Pelo sinal da Santa Cruz” [...] Dizendo: “Em nome do Padre, do Filho, do Espírito Santo”, confessando três pessoas e um só Deus] (pe. ANCHIETA, 1988, p. 71).

Observem que na referência ao Sinal-da-Cruz, o termo “filho” possui correlato em tupi, mesmo que se refira a Cristo. Assim, fica claro que é *Tayra* de *Tupã*, mas que como nome substantivo, permanece inalterado em sua forma latina; mesma coisa se passa com o nome *Spirito Santo*: conceito de difícil compreensão até mesmo para iniciados na ciência teológica, quanto mais para os nativos brasis. Dessa forma, também permanece no terreno do que foi considerado intraduzível.

Falemos um pouco da tradução da figura que representa, aos jesuítas, o anti-cristo (diabo) por Añánga: o processo é semelhante ao do nome Tupã, porém se este era representado por uma força ligada à luz (trovão que resplandece), Añánga sempre atuava às escondidas, e suas forças estavam ligadas ao mito da morte, do fogo e das florestas. Mas a etimologia de Añánga é interessante: é um termo que vem do tupi e significa “espírito”, mas observemos que o termo tupi não comparece como tradução possível de *Spirito Santo* (uma possibilidade seria *abaré añánga*), pois que este “espírito” se refere, segundo a reprodução jesuítica do discurso nativo, aos maus espíritos, aqueles que, após a morte, atormentavam os vivos. Há também semelhante etimológica com a palavra *anhanguera*, que pode significar também “diabo velho” – digo “pode significar” pois essa tradução fora realizada pelos missionários –, o que carrega semanticamente ainda mais a palavra tupi mediante a tradução catequética dos jesuítas. Assim, o medo de Añánga era diferente do temor a Tupã: Añánga faria mal aos que não fossem batizados. Os batizados contam com a proteção de Tupã, porquanto recebem dele mesmo um “nome novo” (Apocalipse 2:17).

Evita-se, nos textos de Anchieta, a tradução do nome “santos”, a fim de se evitar a palavra instável, um termo que pudesse oferecer possibilidades de significação na língua nativa. A grande preocupação dos jesuítas, quando da correlação de nomes do português para o tupi, era, no caso de “santos”, a criação de santos-pajés, e, conseqüentemente, a insurgência de pequenos grupos invocando a santidade cristã e recriando a própria igreja dos missionários. Essa questão dos “santos” também convoca uma discussão interessante: no Diálogo da Fé, pe. Anchieta expõe uma dúvida frequente, no tocante à adoração dos santos:

M Santos Ybákype oikóbae moeté jabépe asé saangába moetéu? [Honramos aos santos que estão no céu, honrando suas imagens?]

D Ijabé [Sim].

M Marã itañépe, koipó ybyrá, ñaúma imoñangimbýra ñépe asé omoeté? [De que sorte há de ser, somente honrando a pedra ou pau ou barro de que são feitas?]

D Aáni; saangábijaraé saangábamo sekóremeñé, sesé omaenduáramo [Não há de ser; lembrando-nos de que são imagens suas que os representam] (pe. ANCHIETA, 1988, p. 95).

A discussão que se convocaria neste caso é acerca da disparidade de compreensão das coisas do mundo entre cristãos ocidentais e os ameríndios brasis: para os primeiros, a coisa se define por sua própria essência; enquanto que para os nativos, já vimos, através do perspectivismo ameríndio, principalmente em Viveiros de Castro (1996), que as coisas não se definem por propriedades supostamente intrínsecas, ao contrário, são consideradas sempre em relação com outros seres. Arriscaria dizer que para os nativos indígenas, algo próximo de uma teoria da práxis – onde as coisas são aquilo que fazem ou são capazes de fazer no fluxo da vida coletiva – comparceria muito mais que a teoria essencialista à moda dos preceitos católicos da época, que pairava sobre as conceituações jesuíticas. É notório que para os índios, o pau, o barro ou a pedra, com toda a sua história ontológica, não podiam simplesmente transformar-se nos santos católicos. As confusões simbólicas eram imensas e cada vez mais instigadoras de reinterpretações ameaçadoras à ordem que os jesuítas visavam a instaurar no Brasil colonial. O já aludido movimento Santidade de Jaguaripe é fruto dos mal-entendidos no campo do simbólico, e tributário muitas vezes das próprias traduções criadas por Anchieta. Vale uma vez mais lembrar o caso de Santa Maria: mãe de Tayra ou de Tupã? Se de Tupã, como também de Tayra? Essas confusões remetiam, sem que se percebesse, à poligamia tão condenada pelos missionários. Na própria oração da Ave Maria traduzida ao tupi, Santa Maria assume duas funções: a de Tupãsy e a de mãe do filho de Tupã (Jesus). Esse papel simbólico de difícil compreensão custará caro à estabilidade doutrinária jesuítica, pois que em alguns movimentos de resistência indígena, principalmente na Santidade de Jaguaripe, o papel de Santa Maria é exercido ou por uma nativa que está esposada do “papa”, ou mesmo por diversas mulheres que se encontram em posição de liderança nos movimentos, mas observemos que sempre esposadas de um homem com alta patente, seja com o denominado “papa”, ou com os denominados “santos”. Vale ainda uma observação no campo da onomástica: o termo Tupãsy não traduz exatamente o nome *Santa Maria*, mas é a designação tupi para “mãe de Deus”.

Um outro ponto interessante é sobre a palavra *Pecado* que em muitos casos resiste à tradução, mas em outros, menos comuns, como no exemplo do *Diálogo da Fé*, Anchieta tenta os correlatos tupi *oangaipába* e *angaipámiri*:

D Añánga, suí, *pecado* suí, mbaé aíba suí [Do demônio, do pecado e de toda a coisa má]. [...]

D Asé angaipámirí resé asébo Tupã ñyrõáuáma resé [Para que Deus nos perdoe nossos pecados veniais]. [...]

D Omboasýkatú oangaipába opyápe [Havemos de ter arrependimento, em nossos corações, de nossos pecados] (pe. ANCHIETA, 1988, p. 114).

Vemos que o nome *pecado* aparece com três escritas diferentes, sendo no primeiro caso resistente à tradução e nos dois seguintes readaptados à ocasião do sermão anchietano.

6.4.1

Os batismos

Os sete sacramentos da tradição católica fazem parte da obra *Diálogo da Fé* e é onde o pe. Anchieta expõe a necessidade do rito batismal, com a consequente alteração do nome de origem. Anchieta vai explicar todo o procedimento onomástico deste primeiro sacramento, o Ñemongaraíba (termo utilizado para a tradução de “batismo”). Apesar de este nome, conforme as já mencionadas passagens da Bíblia Sagrada, ser dado por Tupã, é na figura do representante católico que a cerimônia se consolida. Não embalde a tradução para “bispos” fora *karaíba*, para que se invocasse a força simbólica deste nome do contexto tupi para o universo católico-cristão. Os karaíbas – chamados pelos europeus de feiticeiros – gozavam de enorme respeito dentre as sociedades tribais, e, quando de sua chegada de grandes peregrinações, era-lhe preparada festa especial, com direito a todos os costumes ritualísticos do nativo, como as bebidas e os fumos, danças e transes. Neste caso, o empréstimo de um termo privilegiado dentro da sociedade nativa a um cargo da instituição católica objetiva trazer não somente a carga onomástica, mas todos os outros aspectos místicos e simbólicos da função de karaíba.

Em nossa leitura deste sermão anchietano, elencamos algumas palavras que se mantiveram sem traduções para o tupi, como *mártires*, *hóstia*, *cálix*, *Páscoa*, *missa*, *milagre*, *domingo*, *sábado*, *tentação*. Os casos da hóstia e do cálix chamam a atenção por remeterem fortemente a costumes muito condenados pelos

jesuítas: o canibalismo. O ato da comunhão, descrito como um dos sete sacramentos pelo pe. Anchieta na conversão do índio, busca explicar a diferença entre o ato de “comer o corpo de Cristo” e de “beber o sangue de Cristo” dos atos de simplesmente se comer a um pão ou se beber a um vinho. Curiosamente, as perguntas são elencadas como prováveis dúvidas reais dos nativos, visto a natureza inteligentemente antropofágica dos questionamentos:

M Aé serâne *hóstia* pupé *Jesú Cristo* rekóu? [E, porventura, na *hóstia* está Jesus Cristo?]

D Ipupé [Nela está].

M Ybákpe oekó jákatúpe? [Igualmente como está no Céu?]

D Ijákatú [Igualmente]

M Ipupépe iTupã rekóu, sete, iánga abé? [Nela está sua divindade, seu corpo, sua alma?]

D Ipupé [Nela estão] (pe. ANCHIETA, 1988, p. 143).

Um movimento em direção a uma antropofagia da carne, do espírito e da divindade de Cristo estava factualmente em jogo. O devir-branco oferecia uma condição que o devir-inimigo não possuía; os jesuítas ofertavam o valor da divindade tão procurado, oferecendo o corpo de Cristo como sacrifício através da comunhão. Novamente reiteramos que essas liturgias não deviam ser de simples compreensão, por mais que fossem aceitas – o velho caso da recalcitrância da “alma selvagem” –, no entanto também estava em jogo, ao lado da conversão dos velhos, a iniciação catequética dos mais moços e dos futuros brasis, então o quanto antes esses valores estivessem arraigados no seio cultural, melhor. Quanto à confusão do corpo com o pão e do vinho com o sangue:

M Mbaé añótépe asé osepiák? [Mas o que somente a gente vê?]

D Akó myapé puéra ñó [Só o que era pão]

M Aépe myapé jýba rupíbe ipupé sekóu? [E cozido o pão, logo estará nele?]

D Aáni [Não].

M Mbaéreme etépe? [Quando verdadeiramente?]

D Supíri janondé, iárbo Jandé Jára *Jesú Cristo* ñeénguéra abaré saángiré é [Antes de ele levantar, só depois de o padre pronunciar sobre ele as antigas palavras de Nosso Senhor Jesus Cristo] [...]

M Mbaépe asé oimoeté, abaré *cálix* rupíreme akó itákamusí añopé? [Que venera a gente quando o padre ergue o cálix, é esse vaso de metal somente?]

D Aáni; Jandé Jára *Jesú Cristo* ruguý ipupé oikóbae aé [Não; mas o sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo que está mesmo nele].

M Kauî aé ruã tépe guá onóngipupé? [Mas não foi vinho mesmo que nele puseram?]

D Kauî biãm aujé Jandé Jára *Jesú Cristo* ñeénguéra abaré saángreme suguýramo sekóu [Embora vinho, logo ao pronunciar o padre as antigas palavras de Nosso Senhor Jesus Cristo, tornou-se seu sangue] (pe. ANCHIETA, 1988, p. 145-6).

E ainda quanto à antropofagia da divindade de Cristo, proporcionando aos nativos o contato ritualístico com a cultura branca, a fim de alcançar o devir-Deus:

M Suguý añópe ipupé sekóu? [Só o seu sangue está nele?]

D Nda suguý añó ruã, sete abé, iánga, [abé] iTupã abé, *hóstia* pupé oekó jákatú [Não está só o seu sangue, o seu corpo também, a sua alma, a sua divindade também, exatamente como está na *hóstia*] (*ibidem*, p. 146).

Tanto a *hóstia* como o cálix convocam costumes antigos da terra, o que gerou muito mais reinterpretações do que assimilações. Nossa próxima seção mostrará que esses processos de ressignificações dão a ver a necessária relação entre perspectivismo e atos metalinguísticos, causa e efeito de manifestações diversas nos campos da linguagem, da cultura, da política e da religião. O encontro – sempre desencontrado – entre índios e jesuítas forjou uma esfera ampla de estudo sobre onomástica, mormente quanto aos paradoxos e mal-entendidos provenientes da empresa colonial.

Todavia, antes de adentrarmos à próxima seção, vale um adendo à tradução que Anchieta empreendeu dos mandamentos da Lei de Moisés, presente no Velho Testamento da Bíblia Sagrada (Êxodo 20). A permanente luta contra as práticas consideradas selvagens faz com que as traduções ao tupi do texto sagrado ganhem contornos esquemáticos inteiramente favoráveis à colonização, principalmente no caso da guerra, onde claramente dois pesos e duas medidas são colocados como regra: o padre jesuíta traduz ao tupi o quinto mandamento com adaptações a fim de extinguir as práticas canibais e de guerra de vingança, porém reafirmando que o nativo deveria participar das guerras contra franceses,

holandeses, ou qualquer outro povo que quisesse perturbar a ordem colonial instaurada no Brasil por Portugal:

M Marã eípe amoaé? [Qual é o outro mandamento?]

D “Eporapití umé” eí [...] [“Não matarás”].

M Guarinîâme oporapitíbae tiruã, abépe? [E os que matam gente na guerra quebram esse mandamento?]

D Aáni [...] [Não].

M Oporúbæ, marã? [E os que comem gente?]

D Oiabýetékatú Tupã ñeénga [Esses fazem grande pecado contra o que manda Deus].

M Ogoerekómemuãsára resé ojepýka tiruãpe abá Tupã ñeénga abyú? [O que se vingam de seus inimigos também quebra esse preceito?]

D Sesé ojepýka tiruã; iñyrõ ñé ipó ixupé, Tupã reséne [Sim; porque lhe deve perdoar, pelo amor de Deus] (pe. ANCHIETA, 1988, p. 150).

Conforme se pode ver na obra de Michel de Montaigne, *Des Canibales*, os valores do amor, do perdão, da misericórdia para com o inimigo não são absolutos: qual a diferença entre o canibalismo do índio e o do branco? O que torna a guerra do branco agradável a Deus, diferente da do índio, que tanta irrita a Tupã? Apesar de por diversos momentos trazermos as inovações técnicas que a tradução e o trabalho linguístico de José de Anchieta proporcionou ao imaginário brasileiro, nunca se desvinculou o trabalho dos jesuítas ao ideário colonialista, e em muitas obras de missionários distintos a imposição dos valores ocidentais sobre a nativa – a qual deveria ser dizimada – fica mais acentuada, acentuando também os movimentos de resistência que já não somente invocavam a si a cultura original, mas a transcultural, resultado da troca, com todos os símbolos ressignificados que portavam experiências completamente novas. Esta próxima seção nos fará entrar nesses pormenores, analisando o movimento “Santidade de Jaguaripe” como um eminente polo das trocas onomásticas entre valores nativos e cristãos.

6.5

Perspectivismo e metalinguagem nos documentos jesuíticos

Tendo em conta tudo o que já se viu nesta tese sobre o tema do perspectivismo, tentaremos trazer à tona uma versão perspectivista ligada às práticas metalinguísticas por parte de colonizadores e colonizados, em meio ao (des)encontro político-linguístico-cultural vigente no Brasil do século XVI. Tivemos a oportunidade de observar como, por intermédio da tradução onomástica, deu-se a demonologia dos ritos indígenas e, conseqüentemente, novas interpretações, novos nomes, nova língua – todas impostas pelo poder investido pela Coroa e pela Igreja aos jesuítas.

Fiel às diretrizes logocêntricas, a atuação jesuítica no campo simbólico se valeu da força epistêmica para estabelecer as tradicionais dicotomias ocidentais no imaginário nativo, e a demonologia era o rótulo necessário às idolatrias encontradas por estas terras:

No olhar dos colonizadores, a idolatria, como o diabo, estaria em toda a parte: nos sacrifícios humanos, nas práticas antropofágicas, no culto de estátuas, na divinização de rochas ou fenômenos naturais, no canto, na dança, na música...os missionários e eclesiásticos, em geral, em quase tudo viam a idolatria diabólica com que estavam habituados a conviver no seu universo cultural (VAINFAS, 1995, p. 26).

Vale dizer que a demonologia aqui expressa não significa pura e simplesmente que os indígenas eram considerados adoradores do diabo. Na verdade, ao contrário do que se deu na América Hispânica, os colonizadores portugueses, em vários documentos já trazidos nesta tese, afirmam que o nativo brasileiro não possuía fé, nem adoração, tampouco comunicação com o demônio. No entanto essa descrença tanto em Deus como no diabo era o grande empecilho para a colonização religiosa e linguística, afinal, como convencer um povo da necessidade de se ter Deus como salvador se não existe o medo de um diabo como pervertedor? A demonologia era, então, menos uma constatação que uma estratégia simbólica para que se desenhasse no imaginário nativo a linha que divide o bem do mal – e este bem seria recheado das convicções ritualísticas indígenas, mas completamente ressignificados pelo trabalho tradutório dos jesuítas.

Não obstante o discurso não tão demonizador das práticas indígenas em comparação com os relatos na América Hispânica, a exceção mais vultuosa foi em relação ao chamado “profetismo tupi”, pois que diante da pregação dos pajés e caraíbas que andavam de aldeia em aldeia a falar aos índios, possuídos pelos espíritos dos ancestrais, os jesuítas não se furtaram de taxar tais práticas de feitiçaria ou idolatria.

Em meio ao esforço colonizador dos jesuítas portugueses, principalmente no que respeitava à divisão moral entre o “céu” e o “inferno”, o bem e o mal, a condenação às práticas indígenas que se assemelhavam a idolatrias também funcionaram como um refugio para os próprios nativos: escravos do sistema dicotômico, os colonizadores demoraram a perceber que as chamadas idolatrias serviam, em muitas tribos, como forma de resistência ao poder do colonizador:

Fenômeno complexo, que ultrapassava o domínio meramente religioso que o epíteto ocidental sugeria, a idolatria pode também ser vista como expressão da resistência social e cultural dos ameríndios em face do colonialismo. Concebida mais amplamente como fenômeno histórico-cultural de resistência indígena, a idolatria pode se referir a um domínio em que a persistência ou a renovação de antigos ritos e crenças se mesclava com a luta social, com a busca de uma identidade cada vez mais destruída pelo colonialismo, com a reestruturação ou inovação das relações de poder e, inclusive, com certas estratégias de sobrevivência no plano da vida material dos índios (VAINFAS, 1995, p. 31).

6.5.1

Profetismo Tupi

Se foi possível, diante das observações de diversos etnólogos que passaram pelo Brasil no século XVI, bem como das primeiras análises dos próprios jesuítas, dizer que não havia indício de fé religiosa entre os nativos brasis, constatou-se que um certo profetismo místico era comum entre algumas tribos. Maria Isaura Pereira de Queiróz, em sua obra *O messianismo no Brasil e no mundo*, exalta um “clima de religiosidade” efervescente entre os povos, quando da vinda de seus profetas-caraíbas. Afirma ela que “profetas indígenas iam de aldeia em aldeia apresentando-se como a reencarnação de heróis tribais, incitando os índios a abandonar o trabalho e a dançar [pois estava para chegar] uma espécie de Idade de Ouro” (QUEIRÓZ, 1977, p. 165). Essa “Idade de Ouro” mencionada por Maria Isaura Queiróz nada mais é do que o tema já muito

mencionado nesta tese da “Terra sem Mal”, ou *yvy maraey*, que não se trata tão-somente de uma era, mas de um espaço-tempo específico na cultura Tupinambá – a autora também atribui o tema à cultura Tupi-Guarani, assim como Ronaldo Vainfas –, um tempo que evocaria a redenção dos homens, os quais obteriam eterna juventude, quando não a imortalidade, onde reinariam abundância e felicidade; tempo-espaço este habitado pelos ancestrais e pelos espíritos dos bravos guerreiros: em suma, os homens-deuses, título alcançado somente por aqueles que se engajavam nos rituais sagrados das práticas nativas da guerra de vingança, da troca com o outro por meio do canibalismo, dos transe, etc.

O que retomaremos de forma mais detida nesta seção é uma disputa de poder entre jesuítas e indígenas quanto a esses símbolos tão significativos: no caso da Terra sem Mal, o perspectivismo como força metalinguística fazendo com que os jesuítas se reapropriem do tema, dando novo sentido à profecia tupi – de um lado – ao passo que indígenas, por motivo de resistência, reabsorvem os seus signos já ressignificados, não mais em busca de um sentido original, mas de uma nova esfera simbólica que agregue elementos do profetismo tupi com parte da estrutura eclesiástica, naturalmente encruada na cultura nativa. Por mais que este rito fosse algo já presente na cultura dos nativos antes da chegada dos portugueses, é inegável que o sistema colonialista modifica a estrutura do movimento de busca da Terra sem Mal, em particular demograficamente, pois se antes os indígenas visavam ao litoral, com a chegada dos colonizadores passam a se deslocar ao interior, como sugere Ronaldo Vainfas:

A própria inversão do sentido das migrações sugere com a máxima eloquência quão decisiva foi a chegada dos portugueses nas manifestações e práticas religiosas dos nativos, para não falar no conteúdo anticristão e antiescravista presente na exortação dos profetas (VAINFAS, 1995, p. 45).

A mudança de caráter da busca da Terra sem Mal, a qual passa a funcionar também como uma barreira à sujeição dos ameríndios ao processo catequético colonizador, da mesma forma modifica a estratégia jesuítica, que habilmente abre a caixa de ferramentas do cristianismo católico para buscar elementos simbolicamente similares dentro da doutrina cristã, a fim de diminuir, ou mesmo encerrar, a diferença simbólica existente entre a mística nativa e a mística cristã.

6.5.1.1

Santidades

Uma atenção especial ao termo “Santidade” deve ser dada aqui, tanto pela dimensão substantiva que o termo receberá nos documentos jesuíticos e de outros historiadores do século XVI, como pela condição que a palavra dimensiona: após o estreitamento das relações entre jesuítas e indígenas (e ambas as culturas), valorou-se a condição de ser santo como um requisito primordial para o gozo das promessas dos antigos profetas nativos, visto que os homens brancos traziam uma possibilidade inédita àqueles corpos sedentos por alteridades divinas. A primeira ilustração acerca do que seria uma “Santidade” é do padre jesuíta Manuel da Nóbrega:

[...] De certos em certos anos vêm uns feiticeiros de mui longes terras, fingindo trazer santidade e ao tempo de sua vinda lhe mandam limpar os caminhos e vão recebe-los com danças e festas, segundo seu costume, e antes que cheguem ao lugar, andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos umas às outras, e pedindo perdão delas. Em chegando o feiticeiro com muita festa ao lugar, entra em uma casa escura e põe uma cabaça que traz em figura humana em parte mais conveniente para seus enganos, e mudando a voz com a de menino junto da cabaça, lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará o que comer, e que por si virá à casa, e que as enxadas irão a cavar e as flechas irão ao mato por caça para seu senhor, e que hão de matar muitos dos seus contrários, e cativarão muitos para seus comerem, e promete-lhes longa vida, e que as velha se hão de tornar moças, e as filhas que as deem a quem quiserem, e outras coisas semelhantes lhes diz e promete, com que os engana, de maneira que creem haver dentro da cabaça alguma coisa santa e divina, que lhes diz aquelas coisas, as quais creem. Acabando de falar o feiticeiro começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que parecem demoinhadas (como decerto o são), deitando-se em terra, e escumando pelas bocas, e nisto lhes persuade o feiticeiro que lhes entra a santidade, e a quem isto não faz tem-lho a mal (pe. NÓBREGA, 1886, 99-100).

Parece-nos que o padre Manuel da Nóbrega utiliza a palavra “Santidade” em algumas acepções diferentes: a) santidade seria uma virtude do “feiticeiro”, capaz de encarnar espíritos e com eles se comunicar; b) santidade seria o espírito que a cabaça abriga, o qual se transfere ao “feiticeiro”; c) santidade como possessão coletiva atribuída também a seus seguidores; e por fim d) santidade como um embuste, falsa virtude, o que o torna agente do “diabo”.

Ronaldo Vainfas descreve um verdadeiro embate entre jesuítas e caraíbas pelo uso da expressão “Santidade” – nome que os próprios inacianos atribuíam às

cerimônias tupi. Cita o padre Manuel da Nóbrega em seu esforço por convencer os nativos de que a verdadeira santidade era a pregada pelos padres portugueses:

A carta dos meninos do Colégio de Jesus da Bahia ao padre Domenech, em 1552, é muitíssimo elucidativa dessa batalha pelo monopólio da santidade [...]. Alude a uma certa expedição inaciana a uma aldeia baiana, e ao esforço de Nóbrega em dizer aos índios que “a verdade santidade” era a palavra de Cristo, e não os músicos, tocadores e cantores dos nativos, e que o “verdadeiro Pagé-Guaçu (caraíba), que quer dizer Padre Grande”, era ninguém menos do que o bispo da Bahia. Verdadeira santidade era aquele que os inacianos pregavam em nome do bispo/pajé-açu, dizia Nóbrega, após o que punham-se os padres a “tanger e a cantar” com o fito de doutrinar os índios na santa fé (VAINFAS, 1995, p. 62).

Muito por isso o padre Manuel da Nóbrega se notabilizou por ser o jesuíta que melhor compreendeu o valor da música nas missões, indo até mesmo contrário ao que predizem as *Constituições da Companhia de Jesus*, muito claras quanto à proibição de se cantarem as horas canônicas e se celebrarem missas ou ofícios cantados²¹. Não obstante a proibição, o próprio padre Inácio de Azevedo, vice-provincial de Portugal, ao desembarcar na Bahia, permanecendo quatro meses ao lado de Anchieta e Nóbrega, ratifica que os jesuítas, em regram, deveriam seguir o que prediz a *Constituição*, no que atine à música, todavia abria exceção em algumas aldeias indígenas, como a de Piratininga:

Acerca de cantar missa y otros ofícios diuinos, e pcessionones em as partes onde há curas e vigairos, que o fazem em sua igreja os nossos guardem as Constituições pcurando ajudar as almas cõ as confissões, e pregações, e insinar a doctrina Xpã e evitarse ha acmulação dos Curas. Nas partes onde não há outros sacerdotes, como é Piratininga ou em aldeas entre os índios, alli poderaõ fazer, segundo vir o Provincial que convem pera edificação do povo (AZEVEDO *apud* WITTMANN, 2014, p. 06).

Sensível à adoração que os nativos tinham pela música, Manuel da Nóbrega não descurou de realizar, desde então, as missas e os ofícios de forma cantada, o que atraía muitos indígenas, inclusive os mais velhos, sempre relatados como reticentes à doutrina:

Tivemos missa cantada com diácono e subdiácono; eu disse missa, e o padre Navarro a Epistola, outro o Evangelho. Leonardo Nunes e outro clérigo com leigos de boas vozes regiam o côro; fizemos procissão com grande música, a que respondiam as trombetas. Ficaram os Indios espantados de tal maneira, que depois pediam ao Padre Navarro que lhes cantasse como na procissão fazia (pe. NÓBREGA, 1988 [1549], p. 86).

²¹ *Constituições da Companhia de Jesus*. Braga, Livraria A.I., 1997, p. 52.

A estratégia de apropriação de elementos ritualísticos próprios aos profetas-caraíbas tupis contradizia as primeiras impressões, que demonizavam tais práticas, conforme vimos anteriormente. Para os jesuítas que catequizavam sob o pátio de Manuel da Nóbrega, os cânticos não mais ofendiam as tradições católicas, mas eram artefatos necessários para a conversão do gentio:

Os jesuítas liderados por Nóbrega [...] acreditavam na eficácia de seus métodos de catequese adaptativos, adequando-se até à gestualidade sonora ameríndia. Para os jesuítas em missão, a música expressa por europeus de maneira indígena era importante não só na atração, mas na comunicação com os gentios. Torna-se claro o motivo, se tivermos em mente que a vida religiosa e cosmológica tupi era impregnada de sons. A estratégia jesuítica não foi criada de antemão, mas moldada a partir do contato. [...] Foi a experiência nas aldeias que levou Nóbrega e seus companheiros a aceitar determinados costumes indígenas, que, conforme sua interpretação, não eram ritos idólatras nem ofendiam a religião católica. A música indígena estava entre as práticas consideradas inofensivas. Era, inclusive, incentivada, ao contrário da antropofagia e da poligamia (WITTMANN, 2014, p. 12).

Voltando à questão das promessas dos profetas-caraíbas, as percepções dos jesuítas, aliadas às estratégias necessárias à colonização linguística, fizeram com que buscassem nos escritos sagrados da Bíblia Cristã elementos que simbolicamente pudessem suprir os ritos nativos, satisfazendo os desejos mais vivazes do indígena, muito bem descritos por Manuel da Nóbrega. Podemos enumerar algumas passagens bíblicas que se assemelham com a descrição profética do profeta-caraíba, tiradas especialmente do livro das profecias finais, o Apocalipse:

Apocalipse 2:7 – Ao que vencer, dar-lhe-ei a comer a árvore da vida eterna, que está no meio do Paraíso de Deus;

Apocalipse 2:11 – O que vencer não receberá o dano da segunda morte;

Apocalipse 7:16,17 – Nunca mais terão fome, nunca mais terão sede; nem sol nem calma alguma cairá sobre eles. Porque o Cordeiro que está no meio do trono os apascentará, e lhes servirá de guia para as fontes vivas das águas;

Apocalipse 14:13 – Sim, diz o Espírito, para que descansem dos seus trabalhos, e as suas obras os seguem;

Apocalipse 15:8 – E o templo encheu-se com a fumaça da glória de Deus e do seu poder;

Apocalipse 19:7 – Regozijemo-nos e alegremo-nos, e demos-lhe glória; porque é chegada a festa do Cordeiro;

Apocalipse 21:5 – Eis que faço novas todas as coisas;

Apocalipse 21:6 – A quem quer que tiver sede, de graça lhe darei da fonte da água da vida;

Apocalipse 21:7 – Quem vencer, herdará todas as coisas;

Apocalipse 22:1,2,3 – E mostrou-me o rio puro da água da vida [...] e de um e de outro lado do rio estava a árvore da vida, que produz doze frutos, dando seu fruto de mês em mês; e as folhas da árvore são para a saúde das nações. E ali nunca mais haverá maldição contra alguém;

Apocalipse 22:17 – E o Espírito e a esposa dizem: Vem. E quem ouve, diga: Vem. E quem tem sede, venha; e quem quiser, tome de graça a água da vida;

Uma diversidade de passagens bíblicas que invocam as graças tanto almejadas pelos seguidores dos profetas tupis podem ser observadas em muitas passagens do livro sagrado cristão. Aqui apenas elencamos as presentes no livro profético do Novo Testamento, para que se perceba a possibilidade que os jesuítas tinham em mãos para que vertessem os nativos à catequese e à conversão; no entanto, primordial era demonizar a figura daquele que intermediava o acesso dos homens ao “Paraíso”, ou à “Terra sem Mal”: o profeta-caraíba. Este precisava de ser eliminado do contexto de “salvação das almas”, tanto porque eram irredutíveis em suas convicções, como por reconduzirem uma série de índios já catequizados aos costumes da terra. Os meios de que os caraíbas se valiam para prometer aos povos todas as benesses contidas nesta Terra urgiam ser dissipados, entretanto os fins, se ressignificados, poderiam ser mantidos – resguardadas as devidas proporções.

6.5.1.2

Santidade como perspectivismo

A Santidade de Jaguaripe teve a proteção de um senhor de engenho, chamado Fernão Cabral de Taíde, que permitiu que tivesse abrigo em uma de suas terras, no entanto foi um homem experimentado pela miscigenação cultural-religiosa a dar origem ao movimento, conforme a narrativa de Ronaldo Vainfas:

Tratava-se de um índio, certamente um autêntico caraíba à moda tupi, homem que passara pelas mãos dos jesuítas no aldeamento da ilha de Tinharé, capitania de Ilhéus, de onde fugira para “alevantar os índios”. Trânsfuga dos jesuítas, portanto, assim era o caraíba da santidade, batizado na aldeia de Tinharé com o

nome de Antônio. Meio cristão, meio tupi, o caraíba Antônio deixaria a marca de suas ambiguidades na própria organização da seita e no conteúdo de sua mensagem profética (VAINFAS, 1995, p. 77).

Alguns documentos²² que atestam a existência desta santidade em Jaguaripe afirmam que o movimento era composto por indígenas, em sua maioria tupinambás. No entanto, até mesmo “negros da Guiné”, mesmo que em raros registros, foram mencionados em depoimentos colhidos pelo Santo Ofício. A miscelânea que compunha o movimento (cristãos, pagãos, cativos, forros, negros, índios, brancos, mulheres, homens, crianças) dava o tom de um ritual extremamente miscigenado, nascente da relação de resistência ao outro, mesmo que incorporando o(s) outro(s).

À seita ameríndia denominada santidade acoplava-se o tradicional profetismo tupi, posto que fosse um movimento rebelde ante ao colonialismo – principalmente o realizado pelos jesuítas – também permitia aos seus membros a vivência de seus mitos, especialmente a Terra sem Mal. Apesar de afirmarmos que nas terras de Fernão Cabral teve abrigo a santidade, o movimento era originalmente nômade e descentralizado, ocorrendo em diversas partes do recôncavo baiano, misturando o discurso antijesuítico e rituais nativos – *caraimonhaga*. Contudo, esta seita específica reunia todo o conhecimento cristão adquirido pelo seu líder, Antônio, a serviço do profetismo tupi: ao contrário do que faziam os jesuítas, o caraíba chefe da santidade viveu e compreendeu os símbolos cristãos com os jesuítas, para alevantar tanto os nativos catequizados, bem como, através desta terceira esfera simbólica, dar início a uma nova cosmogonia. Entre os relatos do pe. Nóbrega, saltam aos olhos os que aludem à “morada do pai grande” [Monan, criador do céu e da Terra]; Maire-Monan, filho e uma espécie de duplo do Criador; Tupã, o herói-trovão que prenunciara o dilúvio; Tamandaré e Aricute, gêmeros sobreviventes ao dilúvio (cf. pe. NÓBREGA, 1988 [1549], p. 91).

Muito claras as associações com passagens clássicas da Bíblia dos cristãos, como a Nova Jerusalém (Apocalipse 21:1), Cristo como filho e, ao mesmo tempo, um com o Pai (João, 10:30), o grande dilúvio (Gênesis 7), entre outras semelhanças doutrinárias entre a seita ameríndia e a doutrina cristã que

²² Numerosas confissões e denúncias, e alguns processos incluídos na Primeira Visitação que o Santo Ofício de Lisboa enviou ao nordeste brasileiro, entre 1591 e 1595.

relataremos no decorrer do capítulo. Apesar disso, não se pode perder de vista o caráter anticristão da seita:

No plano das crenças, o que mais sobressai nos documentos sobre a referida santidade é a combinação entre os ingredientes da mitologia tupi e o sentido anticolonialista, antiescravista e anticristão que os caraíbas e sectários veiculavam em sua mensagem. A santidade, diziam, “vinha para emendar a lei dos cristãos”, promover um “fogo novo”, eliminar os brancos da face da Terra, fazer com que os escravos virassem “senhores dos seus senhores”. Incorporava-se a lei cristã para emendá-la; incorporava-se a escravidão para impô-la aos portugueses. O mito incorporava a história para emenda-la e invertê-la (VAINFAS, 1995, p. 107).

Aqui o perspectivismo ameríndio se reconfigura e dialoga com o perspectivismo avançado por Friedrich Nietzsche, cuja natureza é inteiramente alheia à cosmologia multinaturalista trazida por Eduardo Viveiros de Castro (1996), em que as relações e as trocas não se dão por motivos substanciais, tão-somente, e o sentido de sujeito é relativo. No perspectivismo de matriz nietzschiana, a relação sujeito e objeto é delimitada por um conhecimento e por uma consciência ocidentais, naturalmente. Com isso, o ecossistema é reduzido a uma série de verdades, simplificadas e simplificadoras.

O perspectivismo que associa “fenomenalismo da consciência” e “interpretacionismo” como artes de se construírem verdades e se marcarem rebanhos (cf. GC/FW, § 354) é necessariamente convocado para a situação peculiar relatada aqui: a Santidade de Jaguaripe realiza um procedimento aparentemente similar ao jesuítico, em que o signo alheio é capturado, sofrendo diversas mutações em sua estrutura. Há uma possível correlação entre a forma com que a “língua-geral” fora edificada como a “língua mais falada da costa do Brasil” – e, por conseguinte, a língua da maioria dos índios tupi – e os aspectos cosmológicos e onomásticos, bem como alguns ritualísticos, originariamente pertencentes à doutrina cristã, que passam a servir à santidade ameríndia, especificamente para o rompimento com o primado colonialista. Construir uma nova ontologia, atrelando aos elementos nativos os símbolos do colonizador, interpretando-os e apropriando-se deles para estabelecer as raízes ritualísticas do novo movimento, são alguns prognósticos da revolta metalinguística que se dará neste contexto. Abaixo segue um dos relatos retirados de um dos processos constantes do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, referente à denúncia de Álvaro Rodrigues ao Santo Ofício de Lisboa:

Os índios zombavam dos padres e dos sacramentos por eles ministrados, alardeando que a verdadeira fé era a sua, assim como deus era o seu ídolo e santos os seus caraíbas. Quando os brancos iam ouvir missa [...] eles davam apupadas dizendo que os brancos andavam muito tempo errados naquela erronia de cristãos. E certa negra da terra [...] costumava zombar da hóstia consagrada e do próprio Deus cristão, no tempo da santidade. Tomou um papel, em certa ocasião, e, fazendo dele uma figura redonda à feição de hóstia, levantou-a como se fosse padre e disse: “Aquele era o deus dos brancos” (ANTT, IL, p. 188-195).

Pode-se dizer que a reapropriação de alguns signos católicos deram-se de duas formas: voluntária e acidental. Voluntária porque declaradamente os rebeldes queriam tomar dos símbolos cristãos para emendá-los, como já mencionamos; acidentais porquanto a estrutura das crenças indígenas absorveria, contraditoriamente, ingredientes da cultura que eles queriam destruir, como nomes cristãos e liturgias católicas. O processo aculturador de mão dupla moldava as relações entre os dois movimentos, o colonialista jesuítico, que moldaram sua doutrina e seus sacramentos conforme as tradições tupis, bem como o anticolonialista, que assimilou mensagens e símbolos religiosos cristãos para que, no plano pragmático dos ritos e dos gestos, fundisse catolicismo e profetismo tupinambá, cujo resultado forjou uma série de santidades pouco documentadas, mas em especial a de Jaguaripe:

Se o mito tupi logrou sobreviver ao colonialismo a ponto de se converter em sua antítese, impregnou-se vivamente do catolicismo que tanto repugnava aos índios [...]. no domínio da morfologia religiosa, os nativos souberam integrar o que lhes convinha do “outro”, chegando, no limite, a advogar como sua a “verdadeira igreja”, e a pretender “emendar a lei dos cristãos” (VAINFAS, 1995, p. 112).

6.5.2

Os rebatismos: velhos nomes e novos novos-nomes

Dentro da temática perspectivística abordada neste capítulo, veremos como a estrutura “clerical” da Santidade de Jaguaripe se compunha, tendo como edifício simbólico a mística tupi, aliada ao rito católico. O próprio líder da santidade, o caraíba catequisado pelos jesuítas e de nome cristão – Antônio – era o retrato de uma absorção metalinguística ao inverso. Seguem, retomados e ampliados, alguns depoimentos a que tivemos acesso em nossas pesquisas:

- O líder da santidade apregoava ser deus e senhor do mundo. Dizia que

descera do céu a este mundo e criara todos os animais da Terra (cf. Confissões, pp. 104-7);

- Do mesmo modo como outros caraíbas, Antônio dizia descender dos deuses, dos heróis tupis, e não de homens (VAINFAS, 1995, p. 113);
- O líder da santidade era chamado de Tamandaré – herói sobrevivente do dilúvio que se deu nos primórdios dos tempos. Em outros relatos, tem-se que Tamandaré encarnava em Antônio, prenunciando, por intermédio do transe, o triunfo da santidade (ANTT IL, proc. 10.776);
- A Santidade de Jaguaripe também era conhecida como Nova Jerusalém (Métraux, 1979, p. 33);
- Antônio também recebera a alcunha de Noé, visto que o mito de Tamandaré remontava ao do sobrevivente ao dilúvio, constante da Bíblia cristã (ANTT IL, proc. 17.065, p. 174);
- Os nomes acima descritos eram alcunhas que o líder da santidade recebia, no entanto o próprio se intitulava de “Papa” (VAINFAS, 1995, p. 114);
- Antônio nomeava bispos, vigários e sacristãos, presidia as grandes cerimônias de batismo e dava nomes de santos a seus principais auxiliares (*ibidem*);
- Alguns depoimentos sugerem que era dado o nome de Santa Maria à mulher do “Papa” Antônio. Outros relatos sugerem que muitas mulheres recebiam essa alcunha. Alguns diziam ser Santa Maria a mulher do denominado “Santíssimo” ou “Santinho”, que era o segundo na escala clerical da santidade (VAINFAS, 1992, p. 198);
- Comprovando o hibridismo da santidade, o denominado Santinho também era chamado por Aricute – irmão gêmeo de Tamandaré, também sobrevivente ao grande dilúvio (VAINFAS, 1995, p. 115);
- A hipótese de que Santa Maria fosse uma principal da santidade – provavelmente esposa de um dos líderes do movimento – se confirma com o relato de que uma mulher caraíba seria a comandante da santidade na fazenda de Fernão Cabral, enquanto os líderes peregrinavam (BAUMANN, 1992, p. 58);
- A valorização da mulher nesse novo contexto ritualístico ameríndio, provavelmente, se deve ao legado dos jesuítas em suas pregações sobre

Virgem Maria: o pe. Anchieta compunha diversos recebimentos à Santa Maria em seus autos na chamada “língua-geral”, valorando a função da mãe de Cristo como protetora dos habitantes da região (*ibidem*, p. 155);

- Os principais da seita eram rebatizados com nomes de santos católicos, como São Luís, São Pedro, São José, São Paulo, entre outros, enquanto os nativos que possuíam nomes cristãos – já batizados pelos jesuítas – eram renomeados com nomes indígenas: um escravo chamado Luís fora rebatizado por Unduari, outro chamado Domingos recebera o nome de Bujuri (MÉTRAUX, 1979, p. 97);
- Os batismos ocorriam com aspersão de água benta, entremeados com defumação de petim (BOSSY, 1990, p. 29);
- A “igreja” dos adeptos da santidade era uma “tugipar”, que indica uma maloca onde se recolhiam os caraíbas. Era fechada e sem janelas, com candeias sempre acesas (VARNHAGEN, 1959, p. 45);
- Quanto aos objetos dispostos no interior da “igreja”, constam dos depoimentos altares, sacristia, mesa, pias de batismo e água benta, toucheiros ou castiçais de pau, livros de folhas de casca de árvore com riscos a modo de letras, cadeiras de um pau só para confessar fêmeas, instrumentos de música, cabaça, cruzes, rosários de contas de paus, de sementes ou de pequenas frutas (FERNANDES, 1989, p. 64);
- Na porta da “igreja”, havia uma grande cruz fincada na terra (MIRCEA, s/d, p. 71);
- Dentro da “igreja”, bem ao centro, encontrava-se um ídolo de mais ou menos sessenta e seis centímetros, a que chamavam Jesu Pocu, ou Tupanaçu (Tupã-açu) (Confissões, pp. 28-9).

Indubitavelmente as características desta santidade revelam a proximidade, e até mesmo uma extrema intimidade entre o fundador da Santidade de Jaguaripe e a cosmologia católico-cristã. Antonio não somente aprendeu uma série de rituais jesuítas, lições bíblicas em latim/português e os ritos da catequese, mas também conviveu com a habilidade de se apropriar, por meio dos símbolos (meta)linguísticos, da cultura do outro, construindo e remodelando, com o passar do tempo, novas realidades simbólicas. O procedimento metalinguístico neste momento muda de lado e se institui às avessas: não mais se quer um

reestabelecimento da ordem anterior, no entanto almeja-se esse amálgama católico-tupinambá para embaralhar significativamente os elementos ocidentais, mediante uma ordem tupi, fazendo emergir um novo universo simbólico com novos sentidos a este movimento predominantemente ameríndio – com todos os seus elementos cosmogônicos – e anticolonialista – não sendo suficiente a troca com a alteridade europeia, mas sua eliminação do território (cultural e geográfico) passa a ser uma necessidade aos aderentes da santidade. Esse universo nem tupi, nem cristão, mas que não prescinde da mistura de seus elementos mais precípuos, constitui a outra face – quase sempre não vista – da capacidade metalinguística que os nativos possuíam frente aos movimentos colonizadores, escrevendo capítulos genuinamente brasileiros de uma história contada por diversos *outros*, que não *nós*: interpretacionismo! Perspectivismo!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese foi o resultado de uma pesquisa que explorou, sob diferentes óticas e filosofias, o tema da onomástica dentro da relação entre jesuítas e indígenas, no Brasil do século XVI. Conjugando os vieses do perspectivismo, da tradução e dos estudos metalinguísticos, teve o intuito de dar a ver as peculiaridades atinentes aos *atos de nomeação* que despontaram do (des)encontro em tela.

Para tanto, foi de suma importância trazer à tona as concepções acerca do perspectivismo de matriz ocidental. Tendo o ponto de vista nietzschiano como alicerce, pudemos experimentar seu perspectivismo e colocá-lo em contato com as particularidades da relação entre colonizadores e nativos brasis, no tocante à interpretação de símbolos estrangeiros e à criação de uma consciência metalinguística tupi. Os conceitos de *interpretacionismo* e *fenomenalismo da consciência* nos levaram à compreensão de que outro conceito exposto por Nietzsche, o da *vontade de potência*, é palmar para a compreensão do contexto histórico colonial, em destaque nesta pesquisa.

O perspectivismo deleuziano nos subsidiou para que déssemos continuidade à discussão da linguagem e da onomástica, em contexto colonial, pondo em relevo a questão *ética*: é controversa a forma como se dá a catequização dos nativos, assim como também o é a conceituação situacional da *salvação* dos gentios. O perspectivismo deleuzeano serve como pano de fundo para que se revele a face limitada e limitadora das inovações tecnológicas jesuíticas, as quais abriram mão de inúmeras colaborações no campo linguístico, para contemplar apenas um *conhecimento*, uma *verdade*, atrelada aos estereótipos monoculturais da *Ratio Studiorum*. A crítica deleuzeana, bem como o contundente posicionamento de Nietzsche, embasam as considerações de nosso trabalho no que diz respeito aos atos de tradução, relacionados com o ideário perspectivista ocidental. Vimos que as traduções decorrentes do (des) encontro entre nativo e colonizador privilegiam o modo de pensar e a epistemologia do ocidente – tanto que os textos em tupi estão estruturados sintaticamente conforme o latim – e

mesmo que se argumente quanto à utilização de um léxico tupi, podemos ver que esta língua tupi, ou língua-geral, fora resultado de uma escolha reducionista e mesmo criminosa, quanto à diversidade de línguas e modos de pensar inerentes a estas línguas existentes no Brasil do século XVI.

A ideia de tradução como ato antropofágico nos leva a observar as práticas tradutórias em ambos os lados (nativo e colonizador) e em dois tempos históricos: de um lado, o canibalismo arraigado na tradição indígena, visto com horror pelos missionários portugueses, torna-se, de fato, uma prática da tradução jesuítica: devorar o outro é traduzir esse outro, reconstruindo-o, a fim de que ele, já não sendo ele mesmo, não possa mais se reproduzir, tal qual ele era. A antropofagia muda de lado, e ali se manifesta, por assim dizer, na sua versão *baixa*:

A baixa antropofagia aglomerada nos pecados de catecismo – a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos (ANDRADE, *Manifesto Antropófago*, [s.l.], 1928).

Por outro lado, o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro, bem como as pesquisas de Sztutman, Lestringant, entre outros, nos mostram que a antropofagia genuína possibilitava uma troca que transcende qualquer conceituação ocidental, pautada na substantivação: dessa forma o próprio entendimento de *nome*, ou de traduzir um *nome*, ou conceber/receber um *nome*, não pode ser compreendido segundo a racionalidade logocêntrica, mas conforme a cosmologia multinaturalista ameríndia, que estabelece uma relação com o mundo extremamente diferente do multiculturalismo próprio das culturas ocidentais.

O perspectivismo ameríndio nos desvela essa realidade tão cara à nossa compreensão: não é somente o conceito de tradução que sofre um forte abalo, mas principalmente a linguagem e os atos metalinguísticos. A concepção onomástica no universo indígena, como vimos reiteradamente, não está ligada por uma noção substantiva a um ser, e, ainda, não se reduz ao campo da linguagem; os nomes integram um rito social cíclico, são elementos necessários e pré-condicionais ao estabelecimento da vida em sociedade, portanto, por mais que os jesuítas aplicassem uma escrita e recursos metalinguísticos a uma língua inteiramente oral – deixando não somente uma gramática que normatiza as regras da nova língua-geral, como também um arquétipo de literatura em língua nativa – e estruturassem muitas de suas missões em torno da ideia do *nome* sob o paradigma objeto-designação, não alcançaram a grandeza da ontologia nativa.

No entanto, nem por isso os jesuítas deixaram de empreender uma investida consideravelmente “bem sucedida” no universo ameríndio, centralizando vários pontos da catequese na proeminência onomástica. Vimos nos documentos jesuítas a íntima relação entre perspectivismo e atos metalinguísticos, seja na tradução de passagens bíblicas, seja na criação de obras literárias em língua-geral, ou mesmo nos atos de batismo e na ressignificação de nomes próprios da cultura nativa. O padre José de Anchieta teve papel fundamental neste processo de gramatização e dicionarização desta língua tupi, sendo instrumento do que Nietzsche chama de *vontade potência*, onde o exercício da vontade do mais forte (em termos metalinguísticos) se impõe, construindo *verdades, consciências, nomes e línguas*.

Essa relação intensa entre perspectivismo e atos metalinguísticos também aparece com destaque no surgimento de movimentos rebeldes à colonização portuguesa, as chamadas *santidades*, que retalham os símbolos católico-cristãos às suas necessidades ritualísticas e políticas. A antropofagia tradutória, instrumento jesuítico para a criação de um imaginário linguístico brasileiro, passa a servir aos nativos da *Santidade de Jaguaripe* como forma de recriar uma hierarquia política e redefinir aspectos religiosos: a dação dos nomes e a transformação, no campo simbólico e prático, de tudo aquilo que esses nomes representavam, dão o tom dos rebatismos: estes que aparentemente significavam uma ruptura com a realidade colonialista, mas que representavam mais ainda uma ligação inevitável com as suas práticas. Um misto de vontade de troca e contaminação natural emerge da relação entre brancos e indígenas, e o perspectivismo ameríndio se mistura a concepções ocidentais, não como algo homogêneo, mas como retrato dessa relação desencontrada desde o início entre os mundos dos quais fazem parte os povos brasis e os jesuítas portugueses.

Como dito inicialmente, nossa pesquisa se deteve em trazer à discussão a questão onomástica em contato com os estudos tradutórios, o perspectivismo e a história das metalinguagens. Entretanto outras possibilidades ainda necessitam de ser estudadas com mais denodo, e provavelmente serão objeto de futuras pesquisas. Entre elas, explorar mais detidamente a hipótese de um *perspectivismo metalinguístico*, que vai além da relação entre perspectivismo e metalinguagem trazida por esta tese. Os ideários antagônicos em relação aos *nomes* – tema

prestigiado em nossa pesquisa – também merecem espaço maior para abordagem, em especial em conexão com práticas onomásticas de outros coletivos indígenas, aceitando-se, com o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, que o perspectivismo tem um alcance panamericano. Consideramos que os resultados aqui obtidos indicam ser um caminho auspicioso este de investigar, em viés perspectivista, a história das ideias (meta)linguísticas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES FILHO, P.E. **As traduções do jesuíta José de Anchieta para o Tupi no Brasil colonial**. Revista TradTerm, Universidade de São Paulo, n. 17, p. 11-30, 2010.

AGNOLIN, Adone. Catequese e tradução: gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In: MONTERO, Paulo (org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Editora Globo, 2006.

ANCHIETA S.J., J. **Teatro de Anchieta**. Ed. Armando Cardoso. São Paulo: Loyola, 1977.

_____. **Poesias**. Manuscrito do século XVI em português, castelhano, latim e tupi. Tradução de Maria de Lourdes de Paula Martins. São Paulo: Comissão do IV Centenário, 1954.

_____. **Doutrina Cristã**, Tomo I: Catecismo Brasílico. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. **Doutrina Cristã**, Tomo II: Doutrina Autógrafa e Confessionário. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. **Lírica portuguesa e tupi**, Tomo I. Obras completas – 5º volume. São Paulo: Loyola, 1984.

_____. **Artes de Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.

_____. **Diálogo da Fé: Texto tupi e português**. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. **Cartas: correspondência ativa e passiva**. Obras completas – 6º volume. São Paulo: Loyola, 1984.

ANDRADE, O. de. **Manifesto Antropófago**. Revista de Antropofagia. Ano 1, nº 1, maio de 1928. Disponível: <<http://tanto.com.br/manifestoantropofago.htm>>. Acesso em: 18/11/2016.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (Fontes manuscritas). Processos: 17 065 e 10 776. Lisboa: Universidade de Lisboa, Portugal.

AUROUX, Sylvain. **A revolução tecnológica da gramatização**. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

_____. “A Hiperlíngua e a Externalidade da Referência”. In: ORLANDI, E. **Gestos de leitura – Da história no discurso**. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

AYROSA, P. **Vocabulário na Língua Brasileira**. Volume XX. São Paulo: Departamento de Cultura, 1938.

BAUMANN, T. “Imagens do outro mundo: o problema da alteridade na iconografia cristã ocidental”. In: VAINFAS, R. (org.) **América em tempo de conquista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Editora Paulus, 2010.

BOAL, A. **Técnicas Latino-Americanas de Teatro Popular**. Uma Revolução Copernicana ao Contrário. São Paulo: Hucitec, 1979.

BORGES, L. C. A instituição de Línguas Gerais no Brasil. In: ORLANDI, E. (org.) **História das Ideias Linguísticas**. Campinas/SP: Pontes; Cáceres/MT: Unemat Editora, 2001.

BOSI, A. **Dialética da colonização**. São Paulo, Cia. das Letras, 1992.

BOSSY, J. **A cristandade ocidental (1400-1700)**. Lisboa: Editora 70, 1990.

BRANDÃO, H. N. **Uma análise do discurso catequético de Anchieta**. Mestrado (Dissertação). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo, 1978.

BRASIL. **Ministério da Cultura**. Carta de Pero Vaz de Caminha. [s.d.]. Fundação Biblioteca Nacional. Departamento Nacional do livro. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf>. Acesso em: <04/08/2016>.

CAMPOS, H. **QOHELET – O que sabe**. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. **Metalinguagem e outras metas**. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. **Tradução, ideologia e história**. Cadernos do MAM. n. 1. Rio de Janeiro, dez. 1983. p. 59-64.

_____. **Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira**. In: *Metalinguagem e outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 1992 [1980].

_____. **Haicai: homenagem à síntese**. In: _____. *A arte no horizonte do provável*. São Paulo: Perspectiva, 1969.

CARDIM, F. **Tratados da terra e gente do Brasil**. 3ª edição. São Paulo: Companhia Editoria Nacional/MEC, 1978 [manuscrito de 1584].

CARDOSO S.J., A. **Vida de São José de Anchieta**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

CLIFFORD, J. **The Predicament of Culture**. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

CULLER, J. **Sobre a desconstrução**. Trad. Patrícia Burrowes. Ed Rosa dos Tempos. Rio de Janeiro, 1997.

DELEUZE, G. **Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. Coleção Trans. São Paulo: Editora 34, 2001.

_____. **Différence et répétition**. Paris: PUF, 2005a.

_____. **Logique du sens**. Paris: Les éditions minuit, 2005b.

_____. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

_____. **Cours sur Leibniz**. 22/04/80. Disponível em: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?.cle=51&groupe=Leibniz&langue=1>. Acesso em: <31/10/2015>. 2012a

_____. **Cours sur Leibniz**. 12/05/87. Disponível em: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?.cle=148&groupe=Leibniz&langue=1>. Acesso em: <02/11/2015>. 2012b

DERRIDA, J. Carta a um amigo japonês. In: OTTONI, P. (org.). **Tradução: a prática da diferença**. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.

DRUMOND, C. **Prefácio à nona edição de Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

EDELWEISS, F. J. **Estudos Tupis e Tupi-Guaranis: confrontos e revisões**. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira Editora, 1969.

ESTEVES, L. **Tradução, ética e pós-colonialismo: nós versus eles**. Tradução e comunicação. Revista Brasileira de Tradutores. n. 18, ano 2009.

FALEIROS, A. **Antropofagia modernista e perspectivismo ameríndio: considerações sobre a transcrição poética desde Haroldo de Campos**. Revista IPOTESI, Juiz de Fora, v. 17, n. 1, p. 107-119, jan/jun., 2013.

FERNANDES, F. **A organização social dos tupinambá**. 2ª edição. São Paulo: Hucitec/UnB, 1989.

FRANCA S.J., L. **O método pedagógico dos jesuítas: o “Ratio Studiorum”: Introdução e tradução**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952.

FRANCHETTO, B. **Línguas ameríndias: modos e caminhos da tradução. Cadernos de Tradução** (UFSC), v. 2, nº 30: Florianópolis, 2012.

FREGE, G. **Lógica e filosofia da linguagem**. São Paulo: Edusp, 2009.

FREUD, S. **A interpretação dos sonhos** (1900). ESB. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

GENTZLER, E. **Contemporary translation theories**. 2 ed. Clevedon, Buffalo, Toronto, Sidney: Multilingual Matters, 2001.

GUERINI, A. **“L’infinito”: tensão entre teoria e prática na tradução de Haroldo de Campos**. Cadernos de Tradução, v. 6, n. 2, 2000.

KOPENAWA, D., ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomani**. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LEIBNIZ, G. **Discurso de metafísica e outros textos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LIMA, M. J. S. **Perspectivismo e verdade em Nietzsche: da apropriação de Kant ao confronto com o relativismo**. 205 f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

LOOMBA, A. **Colonialism/postcolonialism**. 2. Ed. London & New York: Routledge, 2005.

MARTINS, H. **Tradução e Perspectivismo**. Revista Letras, Curitiba, n. 85, p. 135-149, Jan/Jun. Editora UFPR, 2012.

MÉTRAUX, A. **A religião dos tupinambás**. 2ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

MIRCEA, E. **O sagrado e o profano**. Lisboa: Editora Livros do Brasil, s/d.

MURICY, K. **Nietzsche, o crítico da cultura**. Revista Tempo Brasileiro, nº 143, Rio de Janeiro, out.-dez., 2000.

MURU, C. **Missionari portoghesi in India nei secoli XVI e XVII: L’Arte della lingua Tamil** – Studio comparato di alcuni manoscritti. Prima Edizione. Sette Città: 2010.

NAVARRO, E. A. **The translations of the first texts to Tupi, the Classical Indian Language in Brazil**. In: Crop, n. 6, p. 51-73, São Paulo: Humanitas, 2001.

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**, Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vols. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari).

_____. **Humano, demasiado humano**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

_____. **A gaia Ciência**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

_____. **Além do bem e do mal**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

_____. **Genealogia da moral**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

NÓBREGA, S.J., M. de. **Cartas do Brasil** (1549-1560). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886.

NUNES, J. H. **Processus de Litteralisation dans l'Art de Jose de Anchieta**. In: Histoire, Épistémologie, Langage. 15/II, 1993.

ORLANDI, E. **Discurso, Imaginário Social e Conhecimento**. In: Em Aberto, 61, Brasília: INEP, jan/mar, 1994.

_____. **Terra à Vista – Discurso do confronto: velho e novo mundo**. São Paulo: Cortez, 1990.

_____. **La danza de las gramáticas. La relación entre el Tupy y el Portugués de Brasil**. In: Revista Iztapalapa, 13(29): 54-74, 1993.

PAGANO, A. S. **América Latina, tradução e pós-colonialismo**. ALFA, vol. 44, n. esp. Tradução, desconstrução e modernidade. P. 157-167. São Paulo: Unesp, 2000.

PERRONE-MOISES, L. **Vira e mexe nacionalismos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

POMPA, C. **Religião com tradução: Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. Bauru: EDUSC, 2003.

PRADO, C. L. A. **Pós-colonialismo e o contexto brasileiro: Haroldo de Campos, um tradutor pós-colonial?** 131 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Estudos Estilísticos e Literários em Inglês. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2009.

QUEIRÓZ, M. I. P. de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. 2ª edição. São Paulo: Alfa-Ômega, 1977.

RAJAGOPALAN, K. **Postcoloniality as translation in action**. Revista do Gel. V. 4, p. 169-186. Araraquara-SP: Grupos de Estudos Linguísticos do Estado de São Paulo, 2007.

RIVIÈRE, P. **AAE na Amazônia**. Revista de Antropologia. São Paulo: USP, v. 8, nº 1, 1995.

ROBINSON, D. **Translation and Empire: Postcolonial theories Explained**. Manchester: St. Jerome, 1997.

SAID, E. **The world, the text, the critic**. Massachusetts: Harvard University Press, 1983.

SANTO AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo. Edições Paulinas, 1991.

SARAN, L. A. **A questão do perspectivismo em Gilles Deleuze**. 251 f. Dissertação (Mestrado). Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2014.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. **Sobre a filosofia e seu método**. São Paulo: Hedra, 2010.

SCHWARZ, R. **Dialética da colonização**. Novos Estudos, São Paulo, n. 36, p. 9-22, jul. 1993.

SELIGMANN-SILVA, M. Haroldo de Campos: tradução como formação e “abandono” da identidade. In: _____. **O local da diferença**. São Paulo: Ed. 34, 2005.

SILVA, M. V. Alfabetização, escrita e colonização. In: ORLANDI, E. (org.) **História das Ideias Linguísticas**. Campinas/SP: Pontes; Cáceres/MT: Unemat Editora, 2001.

SOARES DE SOUSA, G. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Disponível em: < <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me003015.pdf> >. Acesso em: <01/02/2016>.

SOUZA, T. C. Aspectos da historicidade da língua portuguesa falada no Brasil. In: ORLANDI, E. (org.) **História das Ideias Linguísticas**. Campinas/SP: Pontes; Cáceres/MT: Unemat Editora, 2001.

SZTUTMAN, R. Apresentação. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. **Encontros** (entrevistas). Rio de Janeiro: Azougue, 2007.

_____. **De nomes e marcas: Ensaio sobre a grandeza do guerreiro selvagem**. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 52, nº1, 2009.

TYMOCZKO, M. **Translation and political engagement**. The Translator, v. 6, n. 1. p. 23-47. Manchester: St. Jerome, 2000.

TURNER, T. **Social body and Embodied subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo**. Cultural Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

VAINFAS, R. **Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, 1992.

_____. **A heresia dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VARNHAGEN, F. A. de. **História geral do Brasil**. São Paulo: Melhoramentos/INL, 1959 (Tomo I).

VIEIRA, E. **Por uma teoria pós-moderna da tradução**. Belo Horizonte. Tese (Doutorado). Faculdade de Artes e Letras. Universidade Federal de Minas Gerais, 1992.

_____. A postmodern translational aesthetics in Brazil. In: SNELL-HORNBY, M; PÖCHACKER, F; KAINDL, K. (Orgs.) **Translation studies: an interdiscipline. Selected papers from the translation studeis congress**. Vienna, 9-12 set. 1994. Amsterdam: John Benjamins, p. 65-72.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. Mana, vol. 2, n. 2, Rio de Janeiro, Oct. 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005>. Acesso em: <31/10/2015>.

_____. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac&Naify, 5ª edição, 2013.

_____. **Encontros** (entrevistas). Rio de Janeiro: Azougue, 2007.

_____. **The Nazis ot the Amazonians, but then again, Zeno**. Simpósio “Comparative Relativism”, Copenhagen, IT University, 4-5 Setembro, 2009. Disponível em: <<https://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/abaetextos/the-nazis-or-the-amazonians-but-then-again-zeno>>. Acesso em: <04/11/2016>.

_____. **Filosofia Canibal**. Entrevista. Folha de São Paulo, São Paulo, 22 ago. 2005. Disponível em: <<http://jornaldaciencia.org.br/Detalhe.jsp?id=30774>>. Acesso em: 18/10/2016.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; SZTUTMAN, R. **Encontros: Eduardo Viveiros de Castro**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus**. 3ª edição. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

WITTMANN, L. T. **Adaptabilidade jesuítica e tradução cultural nas aldeias da América portuguesa**. Revista História e Cultura, Franca/SP, v.3, n.2, 2014.

WHITEHEAD, A. N. **O conceito da natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

WYLER, L. **Línguas, poetas e bacharéis: uma crônica da tradução no Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.