

A Revista HISTEDBR On-line publica artigos resultantes de estudos e pesquisas científicas que abordam a educação como fenômeno social em sua vinculação com a reflexão histórica

Correspondência ao Autor

Nome: Camila Nunes Duarte Silveira

E-mail: mila-ped@hotmail.com

Instituição: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano, Brasil

Submetido: 10/07/2020

Aprovado: 29/08/2020

Publicado: 30/11/2022

doi: 10.20396/rho.v22i00.8660438

e-Location: e022042

ISSN: 1676-2584

Como citar ABNT (NBR 6023):

SILVEIRA, C. N. D.; ALMEIDA, M. C. O. de; CASIMIRO, A. P. B. S. "Porque nenhum deus têm certo": manifestações religiosas ameríndias e memória coletiva na América portuguesa (século XVI).

Revista HISTEDBR On-line, Campinas, SP, v. 22, p. 1-25, 2022. DOI:

10.20396/rho.v22i00.8660438.

Disponível em:

<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8660438>. Acesso em: 30 nov. 2022.

Distribuído Sobre



Checagem Antiplágio



“PORQUE NENHUM DEUS TÊM CERTO”: MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS AMERÍNDIAS E MEMÓRIA COLETIVA NA AMÉRICA PORTUGUESA (SÉCULO XVI)¹



Camila Nunes Duarte Silveira*

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano



Maria Cleidiana Oliveira de Almeida**

Instituto Federal da Bahia



Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro***

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

RESUMO

A fim de melhor estabelecer uma relação entre a memória coletiva e as manifestações religiosas dos povos indígenas da América Portuguesa no século XVI, esta pesquisa teve como objetivo analisar, a partir dos relatos das cartas jesuíticas, as concepções de religião entendidas pelos missionários europeus e as manifestações religiosas dos grupos indígenas, em especial, dos povos Tupinambá, fortemente subsidiadas pela memória coletiva grupal. Por tratar-se de uma pesquisa histórico-documental, foram analisados alguns dos documentos coloniais do mencionado período, a exemplo das cartas jesuíticas da *Monumenta Brasiliae* (1538-1563), organizadas por Serafim Leite, e da coleção das cartas jesuíticas organizadas pela editora da Universidade de São Paulo (1988), além de escritos coloniais dos cronistas contemporâneos: Jean de Léry (2007), Hans Staden (2008), Fernão Cardim (1980), dentre outros. No que concerne aos estudos sobre memória, usou-se os conceitos de memória coletiva apresentados por Jacques Le Goff (2012) e Leroi-Gourhan (2002). Como método de abordagem, foram utilizadas as categorias dialéticas, uma vez que, ao analisar o contexto colonial da América Portuguesa no período em questão, é imprescindível considerar as relações das partes com a totalidade. Os estudos apontaram que, embora tentassem negar a presença de uma religião entre os indígenas, a organização social do grupo mantinha uma forte relação com elementos místicos, e a memória coletiva era o fio condutor que mantinha viva a busca pelo “bom lugar”.

PALAVRAS-CHAVE: Indígenas. Memória coletiva. Companhia de Jesus. Brasil Colônia.

“WHY NO GOD HAS IT AS CORRECT”: INDIGENOUS PEOPLES’S RELIGIOUS MANIFESTATION AND COLLECTIVE MEMORY IN THE PORTUGUESE AMERICA (XVI CENTURY)

Abstract

In order to better establish a relationship between the collective memory and the religious manifestations of the indigenous peoples of Portuguese America in the sixteenth century, this research aimed to analyze, based on the reports of Jesuit letters, the conceptions of religion understood by European missionaries and the religious manifestations of indigenous groups, especially the Tupinambá peoples, strongly subsidized by the collective group memory. Since this is a historical-documentary research, some of the colonial documents of the mentioned period were analyzed, such as the Jesuit letters from the *Monumenta Brasiliae* (1538-1563), organized by Serafim Leite, and the collection of Jesuit letters organized by the publisher of the University of São Paulo (1988), besides colonial writings of contemporary chroniclers: Jean de Léry (2007), Hans Staden (2008), Fernão Cardim (1980), among others. Regarding studies in memory, the concepts of collective memory presented by Jacques Le Goff (2012) and Leroi-Gourhan (2002) were used. As a method of approach, the dialectical categories were used, since, when analyzing the colonial context of Portuguese America in the period in question, it is essential to consider the relationships of the parts with the totality. The studies pointed out that, although they tried to deny the presence of a religion among the indigenous people, the social organization of the group maintained a strong relationship with mystical elements and the collective memory was the thread that kept the search for the "good place" alive.

Keywords: Indigenous. Collective memory. Companhia de Jesus. Colonial Brazil.

“PORQUE NINGÚN DIOS TIENE RAZÓN”: MANIFESTACIONES RELIGIOSAS AMERINDIAS Y MEMORIA COLECTIVA EN AMÉRICA PORTUGUESA (SIGLO XVI)

Resumen

Para establecer una mejor relación entre la memoria colectiva y las manifestaciones religiosas de los pueblos indígenas de América portuguesa en el siglo XVI, esta investigación tuvo como objetivo analizar, a partir de los informes de las cartas jesuitas, las concepciones de la religión entendidas por los misioneros europeos y las manifestaciones religiosas de los grupos indígenas, en particular, de los pueblos tupinambá, fuertemente subsidiados por la memoria colectiva. Como se trata de una investigación histórico-documental, se analizaron algunos de los documentos coloniales del período mencionado, como las cartas jesuitas de *Monumenta Brasiliae* (1538-1563), organizadas por Serafim Leite, y la colección de cartas jesuitas organizada por la editorial casa de la Universidade de São Paulo (1988), así como escritos coloniales de cronistas contemporáneos: Jean de Léry (2007), Hans Staden (2008), Fernão Cardim (1980), entre otros. En cuanto a los estudios de memoria, se utilizaron los conceptos de memoria colectiva presentados por Jacques Le Goff (2012) y Leroi-Gourhan (2002). Como método de enfoque, utilizamos las categorías dialécticas, ya que, al analizar el contexto colonial de América portuguesa en el período en cuestión, es esencial considerar las relaciones de las partes con la totalidad. Los estudios señalaron que, aunque intentaron negar la presencia de una religión entre los pueblos indígenas, la organización social del grupo mantuvo una fuerte relación con los elementos místicos y la memoria colectiva fue el hilo conductor que mantuvo viva la búsqueda del "buen lugar".

Palabras clave: Indígena. Memoria colectiva. Compañía de Jesús. Brasil Colônia.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Escrever sobre os indígenas da América Portuguesa nos primeiros anos do século XVI é uma tarefa complexa. As violências que sofreram e, principalmente, a perda de grande parte das suas tradições “[...] fazem parte de um espaço difícil de ser trabalhado pela memória [...]”, afirma Theodoro (1992, p. 22). Condição paradoxal que nos lança algumas dúvidas: como conhecer os povos indígenas, se não foram eles os escritores/contadores da própria história? Como construíram uma alteridade, se a realidade desses povos não pôde ser dita por eles, mas pelo outro?

Temos consciência de que reconstituir esse processo e entendê-lo em sua complexidade parece uma tarefa inexecuável. A versão que temos dessa história é a do seu protagonista, o invasor. As fontes de que hoje dispomos (crônicas, cartas, documentos reais) foram produzidas pelo europeu, sob o olhar eurocêntrico e cristão, por isso merecem certa desconfiança. Isso porque os documentos acerca dos grupos indígenas revelam apenas o que, desses grupos, permitiram-nos ser conhecido. Muitos elementos da sua cultura, do modo de pensar e da memória dessas sociedades não foram revelados aos europeus, e, por mais experiente que seja o historiador, ele jamais conseguirá recuperá-los, pois foram extintos juntamente com os grupos. Nesse sentido, referenciamos Darcy Ribeiro (1995) na sua afirmação de que somente a leitura crítica dos documentos permitir-nos-á alcançar a compreensão necessária dessa “desventurada aventura”. E nós, também, esforçamo-nos para realizar tamanho mister.

O indígena do Brasil era “homem da palavra”, e a palavra necessita de maior esforço para ser propagada e se manter viva. Diante da impossibilidade do conhecimento da história dos nativos contada por eles próprios, nos primórdios da colonização, resta-nos lançar mão dos reflexos de uma história que a nós chega por meio de inúmeras frestas. Nesse sentido, devemos pensar como Serge Gruzinski (2003, p. 19), que, ao introduzir o seu estudo sobre as sociedades indígenas e ocidentalização no México Espanhol, afirma: “Reconheçamos, pois, que só apreendemos do mundo indígena reflexos, os quais se mesclam invariavelmente, e de modo mais ou menos confuso, ao nosso [...]”.

Tomamos, então, os mencionados reflexos a fim de ampliarmos o olhar sobre as sociedades indígenas, na maneira como se organizavam e entendiam a realidade concreta. Para isso, emprestaremos os conceitos de religião e memória coletiva, que subsidiarão uma discussão mais profunda, porém inesgotável, das relações sincrônicas e diacrônicas que direcionavam o cotidiano desses povos.

Assim, a partir dos relatos das cartas jesuíticas e de outros documentos coloniais, objetivamos analisar as concepções de “religião” entendidas pelos missionários europeus em relação às manifestações religiosas dos grupos indígenas, em especial, dos povos Tupinambá, fortemente subsidiadas pela memória coletiva grupal. Por se tratar de uma pesquisa de base eminentemente documental, foi imperiosa a transcrição de trechos dos documentos para fins de fundamentação e análise, todos eles transcritos em sua forma

original, conforme apresentado nos documentos. Como documentos basilares, utilizamos as cartas jesuíticas da *Monumenta Brasiliae (1538-1563)*, organizadas por Serafim Leite (1957), e a coleção das cartas jesuíticas organizadas pela editora da Universidade de São Paulo (1988), além de alguns escritos coloniais contemporâneos dos cronistas Jean de Léry, Hans Staden, Fernão Cardim, André Thevet, dentre outros. No que concerne aos estudos sobre memória, fizemos uso dos conceitos de memória coletiva apresentados por Jacques Le Goff (2012) e Leroi-Gourhan (2002). Como método de abordagem, utilizamos as categorias dialéticas, uma vez que, ao analisar o contexto colonial da América Portuguesa no período em questão, é imprescindível considerar as relações das partes com a totalidade.

Um estudo que pretende falar sobre as sociedades indígenas não pode desmerecer as manifestações religiosas desses povos, as quais ultrapassavam os limites simbólicos e firmavam-se como objeto da preservação/manutenção da memória coletiva dos grupos. Tanto na América Hispânica quanto na América Portuguesa, os grupos indígenas expressavam suas crenças em elementos da natureza ou sobrenaturais e organizavam ritos e cerimônias que tinham por objetivo contactar divindades. Em suas próprias tribos, a figura de um líder profético, o Caraíba, o qual tinha o papel de predizer-lhes coisas futuras e lhes falar de uma “Terra sem Mal”, revela-nos de antemão que não podemos negar a explícita relação desses grupos com o “sobrenatural”.

Nesse ínterim, é imperioso também destacar que essa relação entre os aspectos religiosos e a memória coletiva repercutiram diretamente nos processos educacionais, haja vista que as práticas missionárias dos jesuítas e suas adaptações aos modos de vida dos indígenas possuíam íntima relação com a memória enquanto técnica e enquanto meio de dominação, a qual, independentemente dos interesses para os quais estava sendo mobilizada, refletia no “modo de educar” dos padres e compunha os primórdios da História da Educação no Brasil.

MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS AMERÍNDIAS: EM QUE ACREDITAVAM OS INDÍGENAS

Assim como Hélène Clastres (1978), consideramos a religião como um elemento de uma totalidade. Ela é um conjunto de crenças que podem ser manifestadas de diferentes formas. A autora afirma que essas crenças podem se expressar de modo verbal (mitos e rezas); gestual (ritos, atitudes etc.) e material (templos, objetos de culto, representações figuradas de divindades).

Inicialmente, é importante notar que a aparente falta de tais expressões pelos nativos fez os europeus acreditarem que os ameríndios não manifestavam nenhum tipo de prática religiosa. O fato de não possuírem imagens ou cultos à moda europeia trouxe aos cronistas e missionários a falsa impressão de que, facilmente, cristianizariam os nativos, ainda que fosse necessário realizar algumas adaptações.

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 imprimir-se-á facilmente neles todo e qualquer cunho que lhes quiserem dar, uma vez que Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a homens bons. (CAMINHA, 2016, p. 14).

Também o Padre Manoel da Nóbrega, assim que chegou às novas terras, apresentou as suas primeiras impressões sobre os nativos. Na carta de 1549 ao Dr. Navarro, seu mestre em Coimbra, escreveu: “[...] porque nenhum Deus têm certo, e qualquer que lhe digam ser Deus o acreditam, regendo-se todos por inclinações e appetites sensuaes, que está sempre inclinado ao mal, sem conselho nem prudência.” (NÓBREGA, 1988a, p. 90).

Em outra carta, escrita no mesmo ano, na qual apresentava informações gerais sobre as novas terras, acerca dos “Topinaquis e Topinambás”, acrescentou: “Essa gentildade nenhuma coisa adora, nem conhece o Deus, sómente aos trovões chama Tupane, que é como quem diz cousa divina. E assim nós não temos outro vocabulo mais conveniente para os trazer ao conhecimento de Deus, que chamar-lhe Pae Tupane.” (NÓBREGA, 1988b, p. 99).

O relato da carta de Caminha, o primeiro documento escrito sobre as terras brasileiras, assim como as cartas de Nóbrega, escritas anos mais tarde, em 1549, apresentam a clara concepção do indígena como homem inocente, destituído de organização, de hierarquia, de religiosidade. Vários são os documentos, dentre eles as cartas jesuíticas dos séculos XVI e XVII, que negam a concepção religiosa dos indígenas. Entretanto, ao mesmo tempo, esses documentos mostram-nos o contrário, uma vez que publicam um tipo de manifestação e crença que não pôde ser resignada ante o fato de que esses povos acreditavam em algo transcendente. Segundo Jean de Léry (2007, p. 209), “Embora os nossos americanos não o confessem francamente, estão na verdade convencidos da existência de alguma divindade, portanto, não podendo alegar ignorância, não estarão isentos do pecado.” E, ainda, chegou a considerar as crenças indígenas como uma “semente religiosa”:

Além do que já disse acerca da imortalidade da alma, em que acreditam, do trovão a que temem e dos espíritos malignos que os atormentam, mostrarei como essa semente de religião (se é que as práticas dos selvagens possam merecer tal nome) brota e não se extingue neles, não obstante as trevas em que vivem. (LÉRY, 2007, p. 209).

Na mesma carta enviada ao mestre Dr. Navarro, já mencionada anteriormente, Nóbrega (1988a, p. 91) escreveu: “Têm grande noção do Demonio e têm nelle grande pavor e o encontram de noite, e por esta causa sahen com um tição, e isto é seu defensivo.” Se acreditavam no “demônio”, que é um ser imaterial, não podemos dizer que em nada criam!

Fernão Cardim também negou que os indígenas tivessem conhecimento de algum deus; contudo, também ele não pôde deixar de mencionar suas crenças:

Este gentio não tem conhecimento algum de seu creador, nem de cousa do Céu, nem se ha pena nem gloria depois dessa vida, e portanto não tem adoração nenhuma nem ceremonias, ou culto divino, mas sabem que têm alma e que esta não morre [...]; e têm grande medo do demônio, ao qual chamam Curupira, Taguaigba, Macachera, Anhangá, e é tanto medo que lhe têm que só de imaginarem nelle morrem, como aconteceu já muitas vezes. (CARDIM, 1980, p. 87).

No contexto colonial, o diabo e seus demônios eram figuras presentes nos discursos dos padres, uma vez que faziam parte do cotidiano indígena, e era tamanho o medo que os nativos possuíam desses seres, que chegavam mesmo a morrer só de pensarem na possibilidade de encontrá-los em alguma mata. Diante da concepção europeia, altamente demonizada, os jesuítas fizeram esse medo ainda mais insuportável, ao introduzirem na crença indígena o diabo e o inferno. Apresentaram-lhes, inclusive, às crianças: “[...] y mostrándoles sus engaños muy claros, de lo que fueron espantados saber tanto los niños, porque le hablaban del inferno y del diablo de quien ellos an miedo [...]”. (PIRES, 1956, p. 378).

Os padres consideravam a alteridade da cultura indígena demoníaca, e a Colônia era lugar propício para evoluir as “[...] hostes dos servidores de satanás [...]” (SOUZA, 1986, p. 140), bem como para a demonização das idolatrias indígenas²: os sacrifícios humanos, as práticas antropofágicas, a divinização dos fenômenos naturais, as cerimônias e cultos aos maracás.

Apesar de o medo do diabo e do inferno ser algo novo, é notório que os indígenas já alimentavam alguns outros medos, conforme mencionado nos documentos. Além disso, também mantinham suas próprias explicações sobre a origem da vida, bem como saberes escatológicos sobre ela. Todos esses conhecimentos, mitos e narrativas transmitidos oralmente eram conservados pela memória coletiva do grupo explicitamente manifestada por meio da tradição tribal.

Ante a convicção de que possuíam manifestações religiosas, podemos mencionar as conhecidas “cerimônias tupi”, em que a importante participação dos seus profetas comunicava à comunidade as perspectivas sobre o futuro. Em uma das primeiras cartas de Manoel da Nóbrega, escrita em 1549, na qual apresenta as informações da terra, o padre relatava uma importante cerimônia realizada a cada três ou quatro anos pelos Tupinambá³:

Sómente entre elles se fazem uma cerimônia da maneira seguinte: de certos em certos annos vêm uns feiticeiros de mui longes terras, fingindo trazer santidade⁴ e ao tempo de sua vinda lhes mandam limpar os caminhos e vão recebel-os com dansas e festas, segundo seu costume; e antes que cheguem ao logar, andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos umas ás outras, e pedindo perdão delas. Em chegando o feiticeiro com muita festa ao logar, entra em uma casa escura e põe uma cabaça, que traz em figura humana, em parte mais conveniente para seus enganos e mudando sua própria voz em a de menino junto da cabaça, lhes diz que não curem de trabalhar, nem

vão á roça, que o mantimento por si virá á casa, e que nunca lhes faltará que comer, e que por si virá á casa, e que as enxadas irão a cavar e as frechas irão ao matto por caça para seu senhor e que hão de matar muitos dos seus contrários, e captivarão muitos para seus comeres e promette-lhes larga vida, e que as velhas se hão de tornar moças, e as filhas que as dêem a quem quizerem e outras cousas semelhantes lhes diz e promete, com que os engana, de maneira que crêm haver dentro da cabaça alguma cousa santa e divina que lhes diz aquellas cousas, as quê crêm. (NÓBREGA, 1988b, p. 99)⁵.

O Padre Pero Corrêa, em 1551, escreveu aos irmãos da África:

[...] há entre elles grandissima gentildade e muitos erores, e de tempo em tempo se levantam entre elles alguns que se fazem santos e persuadem aos outros que entram nelles espíritos que os fazem sabedores do que está por vir. Também cuidam que estes lhe podem dar saúde. De maneira que sómente porque lhes ponham as mãos lhes dão quanto elles pedem. Também cuidam que lhes podem dar Victoria. Estes fazem umas cabaças a maneira de cabeças, com cabellos, olhos, narizes e bocca com muitas penas de cores que lhes apegam com cera compostas á maneira de lavores e dizem que aquelle santo que tem virtude para lhes poder valer e diligenciar em tudo, e dizem que falla, e á honra disto inventam muitos cantares que cantam diante delle, bebendo muito vinho de dia e de noite, fazendo harmonias diabólicas, e já aconteceu que andando nestas suas santidades (que assim a chamam elles) foram duas línguas, as melhores desta terra, lá a mandaram-as matar. Tem para si que seus santos dão a vida e a morte a quem querem [...]. (CORRÊA, 1988, p. 124).

Anos à frente, em 1555, o Padre Azpilcueta Navarro surpreendia-se com práticas semelhantes:

Estava pois nesta aldeã muita gente de outras aldeãs que era vinda ás festas dos feiticeiros: logo que nós chegamos, houve entre elles algum alboroto; mas um indio principal que ia conosco, mui bom homem, começou a fazer-lhes, uma pratica a seu modo, com que socegaram. Apezar disso não quizemos ahi demorar-nos mais que aquella noite, que foi para mim mui triste e mui comprida, porque vi cousas de que fiquei espantado. No meio de uma praça tinha a uma casa grande, e nella outra mui pequena, na qual tinha uma cabaça figurada como cabeça humana, mui ataviada a seu modo, e diziam que era o seu santo e lhe chamavam “Amabozaray”, que quer dizer pessoa que dança e folga, que tinha virtude de fazer que os velhos se tornassem moços. Os Indios andavam pintados com tintas, ainda nos rostos, e implumados de pennas de diversas cores, bailando e fazendo muitos gestos, torcendo as boccas e dando uivos como perros: cada um trazia na mão uma cabaça pintada, dizendo que aquelles eram os seus santos, os quaes mandavam os aos Indios que não trabalhassem porque os mantimentos nasceriam por si, e que as frechas iriam ao campo matar a caça [...]. (NAVARRO, 1988, p. 173).

Ainda sobre a cerimônia, o cronista alemão Hans Staden (2008, p. 154) escreveu:

Há algumas pessoas entre eles a que chamam de pajés. Eles são ouvidos como aqui se ouvem os adivinhos. Percorrem o território uma vez por ano, vão de cabana em cabana e anunciam que o espírito vindo de muito longe esteve com eles e lhes delegou poder [...].

Quando estavam todos reunidos, o adivinho pega os maracás um a um e lhe aplica uma erva chamada de pitim. Então ele segura o chocalho bem próximo à boca agita-o e lhe diz: “Né Cora”, agora fale e faça-se ouvir quando estiver aqui dentro. A seguir fala em voz alta e rapidamente uma palavra de modo que não se pode reconhecer direito se é ele ou o chocalho, mas é o feiticeiro mesmo quem fala.

Nota-se nos trechos dos documentos selecionados, dentre tantos outros que fazem referências às cerimônias indígenas, o prestígio e a estima que os pajés, também conhecidos por feiticeiros ou adivinhos, detinham no grupo. O pajé conduzia toda a cerimônia, inclusive o manuseio dos maracás, o que só podia ser feito por um grande Xamã⁶. Esse personagem revelava-se um importante elo entre o mundo sobrenatural e os homens. O pajé era responsável pelas decisões políticas e religiosas do grupo, capaz de curar, de prever o futuro e de conduzir as grandes cerimônias. Sempre temido e respeitado pelos dons manifestados, esse líder era uma grande preocupação para os padres, a ponto de se tornar figura importante nos discursos proferidos nos sermões e nas representações teatrais, sempre associado ao diabo dos cristãos. “Estes são os móres contrários que cá temos.” (NÓBREGA, 1988b, p. 100). Não somente pelo papel religioso que representavam no grupo, contrário aos preceitos cristãos, mas, sobretudo, pela resistência que tinham aos padres e à aceitação da fé cristã. Sobre isso, o Padre António Franco (SJ) também escreveu: “Hum grande impedimento para a conversã dos Indios era certo feiticeiro, porque desta casta de homens vive aquella triste gente mui dependente.” (FRANCO, 1719, p. 168).

Com vistas a conterem a atuação desses profetas, os jesuítas desenvolveram práticas semelhantes às suas cerimônias. Os padres saíam de aldeia em aldeia a pregar a “verdadeira santidade”, assim como faziam os seus profetas, fato que pode ser observado na carta dos meninos órfãos, de agosto de 1552, escrita pelo Padre Francisco Pires ao Padre Pero Doménech, que estava em Lisboa:

Y assí fuimos com la cruz levantada por las Aldeas cantando em cada uma dellas y tañendo a modo de los negros y com sus mesmos sonos y cantares, mudadas las palabras em loores de Dios. [...] tuvimos nuestros sermones y hablas de nuestro Señor, diziéndoles el Padre que aquella era verdadera santidad, y diziendo a los principales que se aparejassen para las cosas de nuestro Señor de parte del Obispo, que era verdadeiro ‘Pajé Gaçu’, que quiere dezir ‘gran Padre’ y que se aparejassen para ser christianos no como sus antepassados que se avían hecho christianos por camissas y no por amor de Dios [...]. Y después desto tañiamos y cantávamos, de lo que algunos havian miedo, porque pensavan que nuestro cantar les daria la muerte, otros por el contrario holgavan mucho e venían a nuestro tañer e cantar y baylar, donde venían viejos e viejas que era para espantar, siendo éstas por quien ellos se rigen. (PIRES, 1956, p. 387).

Com a chegada dos conquistadores, a cruz levantada substituiu o maracá, os cantos e danças indígenas foram tão somente adaptados aos louvores ao Deus cristão, e a figura do bispo substituiu a sua mais importante personagem nas cerimônias, o “Pajé-Açú”, o Caraíba, o Grande Profeta. A estratégia em representar exatamente da mesma forma as cerimônias realizadas pelos indígenas tinha a intenção de confundir e convencer o grupo de que a verdadeira santidade estava sendo-lhes apresentada. Ao se apropriarem dos rituais e dos elementos imagéticos e representativos da cultura ameríndia, os jesuítas desconstruíam as suas crenças e as reconstruíam com elementos sincréticos, especialmente a simbologia do pajé, inculcando-lhes o conteúdo cristão. Entretanto, é importante observar a prática que, embora se apresentasse como uma estratégia eficiente para o trabalho dos padres, não foi amplamente aceita. Houve resistências, amparadas na memória do grupo.

As narrativas expressas nos documentos dos padres e dos viajantes revelam-nos muitos elementos comuns entre as culturas – ameríndia e europeia –, em maior ou menor grau de abstração. Intencionalmente, ou não, os escritos apontam-nos aproximações entre as manifestações religiosas ameríndias e os elementos cristãos, como, por exemplo, nos trechos em que explicam as santidades, é possível extrairmos ideias também cristãs, como: promessas de um paraíso e de descanso para a alma (salvação), poderes divinos, materialização de divindades e catarse. As práticas e rituais consolidados constituíam-se em um panteão de divindades intermediárias entre o mundo espiritual e material e nos levam a afirmar que havia, sim, uma ideia do divino muito próxima aos conceitos cristãos, apesar das diferenças culturais entre os grupos. A partir desse contato inicial, os jesuítas elaboraram estratégias sincréticas para aproximação e doutrinação dos nativos, as quais atingiram, diretamente, a memória dos indígenas.

IDOLATRIA AMERÍNDIA

Apesar de negarem as práticas religiosas indígenas, os jesuítas incidiam na contradição quando, em muitos de seus relatos, expunham os rituais ameríndios e a influência dos pajés, que, diziam eles, “falavam aos índios possuídos por espíritos”. Tais práticas religiosas eram balizadas pelas concepções judaico-cristãs. Os sermões, as correspondências, as pregações, ao revelarem as singularidades das práticas ameríndias, simultaneamente, imprimiam o olhar e o imaginário europeus. Quando falavam sobre os ritos e magias praticadas pelos indígenas, os padres amparavam-se em concepções demonológicas mais próximas da realidade europeia. De tudo o que revelavam em suas cartas, transmitiam somente o que lhes era possível de interpretar a partir da concepção de religião que detinham.

No estudo que faz sobre “Idolatrias e Colonialismos”, Ronaldo Vainfas apresenta uma importante discussão sobre a demonização da alteridade ameríndia. Mergulhada em elementos demoníacos, a noção judaico-cristã de idolatria encontraria na América um lugar privilegiado, direcionando os registros etnográficos e as atitudes europeias em face do outro.

Para Vainfas (1986, p. 26), segundo o olhar dos colonizadores, “[...] a idolatria, como o diabo, estaria em toda parte: nos sacrifícios humanos, nas práticas antropofágicas, no culto de estátuas, na divinização das rochas ou fenômenos naturais, no canto, na dança, na música [...]”.

A idolatria permeava o ser e o fazer indígena, suas relações, sua forma de pensar o mundo. Serge Gruzinski define-a como o conjunto de crenças, práticas, gestos, palavras, objetos. Para o autor, a idolatria:

[...] funda a representação do real e a manipulação da realidade assim concebida. É ao mesmo tempo um procedimento intelectual, no sentido de que envolve memória, interpretação, deciframento e previsão. É, por isso mesmo, um saber que serve para pensar o corpo, o tempo, o espaço, o poder, as relações domésticas e a sociabilidade. É, de modo mais geral, um conjunto de códigos, uma gramática cultural que organiza toda a relação com o real concebida e percebida pelos indígenas. (GRUZINSKI, 2003, p. 252).

A idolatria não era atrelada exclusivamente à religião. Ela contemplava todo o cotidiano da vida colonial e resistia no interior das casas, no viver da comunidade e nas atividades econômicas tradicionais. A idolatria, para além dos limiares religiosos, das cerimônias e ritos, também definia a relação com a produção, com o tempo e com o espaço. A sua linguagem é social, na medida em que era envolvida por fórmulas que se expressavam nas relações de parentesco e de classe, predominantes nas sociedades indígenas. (GRUZINSKI, 2003).

Por outra parte, é também importante acrescentar o entendimento de Ronaldo Vainfas, o qual, ao contrário da concepção colonialista, atualiza a compreensão da idolatria como expressões de um grupo que resiste culturalmente à situação colonial a que foi submetido, idolatria entendida não apenas como expressões de traços religiosos, mas concebida mais amplamente:

[...] como fenômeno histórico-cultural de resistência indígena, a idolatria se pode referir a um domínio em que a persistência e a renovação de antigos ritos e crenças se mesclava com a luta social, com a busca de uma identidade já muito destroçada pelo colonialismo, com a reestruturação ou inovação das relações de poder e, inclusive, com certas estratégias de sobrevivência no plano da vida material. (VAINFAS, 1990/1991, p. 105).

Para ele, a idolatria “Parecia florescer com vigor onde mais fluida e incerta se manifestava a presença do colonialismo e da Igreja.” (VAINFAS, 1990/1991, p. 111). Nesse contexto, acabava por se apresentar como algo novo na medida em que, com o processo de aculturação, assimilava conceitos e valores colonialistas, dentre eles os valores cristãos.

Embora a idolatria pré-hispânica tenha diminuído ao longo do século da conquista, não devemos, por isso, considerar que as massas estiveram completamente cristianizadas no século XVI. Mesmo que as práticas públicas e as cerimônias comunitárias não pudessem

ignorar as formas cristãs, os rituais da Igreja coexistiam, em muitos lugares, com as práticas autóctones. (GRUZINSKI, 2003). Embora estivesse referindo-se à América Espanhola, podemos tomar a afirmação de Gruzinski para o contexto da colonização na América Portuguesa. Tomemos, como exemplo, as práticas religiosas indígenas expressas em suas cerimônias — já mencionadas — e nas migrações em busca de uma terra onde, além de se verem livres de perseguições dos brancos, ainda usufruíam de grandes prazeres.

A TERRA SEM MAL OU “O BOM LOGAR”

O sistema de crenças dos Tupinambá, assim como dos demais povos Tupi-Guarani, fundamentava-se em questões de ordem teológica e cosmológica, cujo centro estava na “Terra sem Mal”. O alcance do paraíso pela procura da terra sem males, que estaria no centro da superfície terrestre (FERNANDES, 1949; VAINFAS, 1995), pode ser justificado não apenas pelos movimentos migratórios, em decorrência do esgotamento dos recursos naturais ou vencimento do prazo útil de suas malocas, como também por um caráter religioso, de movimento messiânico⁷. Para Fernandes (1949), os fatores religiosos e as sanções morais a eles correspondentes podem ser considerados formas específicas de controle do comportamento: “Recebendo um caráter religioso, o movimento comunicava aos indivíduos um estado de tensão emocional permanente e dava-lhes uma crença profunda nos poderes mágicos pessoais, adquiridos por meio das cerimônias mágico-religiosas.” (FERNANDES, 1949, p. 33).

As longas jornadas realizadas pelos indígenas fazem-nos pensar no sentido maior que os movia, a ponto de esses grupos submeterem-se a todos os tipos de sacrifícios, materiais e sociais. Os estudos sobre o tema são controversos e giram em torno de duas questões. A primeira compreende os movimentos migratórios em busca da Terra sem Mal, originalmente indígena, intocada por séculos e de caráter fundamentalmente religioso, a exemplo dos trabalhos realizados por Alfred Métraux (1928), Curt Nimuedajú (1914) e Hélène Clastres (1978). A segunda questão busca compreender se os movimentos migratórios dos Tupinambá em busca da Terra sem Mal, documentados desde o século XVI, mantiveram alguma relação com a expansão colonialista ou se explicam unicamente por razões intrínsecas à cultura tupi-guarani, como mostram, por exemplo, os trabalhos de Florestan Fernandes (1949, 1975) e Ronaldo Vainfas (1990/1991, 1995).

Apesar de reconhecer a conexão entre as migrações Tupi-Guarani anteriores ao século XVI e a busca da Terra sem Mal por motivações religiosas, Vainfas (1995) defende a necessidade de acrescentar a esse fenômeno as motivações demográficas e socioeconômicas, uma vez que o sistema religioso daqueles grupos dependia, também, delas:

[...] seria demasiado imprudente reduzir as manifestações religiosas dos tupi relatadas nas crônicas quinhentistas à simples assimilação, à moda indígena, do cristianismo colonialista. Impossível negar ‘as origens indígenas’ da busca da Terra sem Mal, embora também seja difícil

desconhecer, como se demonstrará adiante, que diversos movimentos absorveram elementos ocidentais em sua mensagem e estrutura. (VAINFAS, 1995, p. 45).

Vainfas defende, outrossim, a insustentabilidade da ideia de que o profetismo tupi não apresentava relações diretas, diga-se históricas, com a incursão do colonialismo. Para o autor, a própria inversão das migrações, que antes visavam o litoral e, depois, voltaram para o interior, é uma clara comprovação do quão decisiva foi a chegada dos portugueses nas manifestações e práticas religiosas dos nativos. O próprio discurso dos profetas indígenas, de conteúdo anticristão e antiescravista, denunciava isso. A busca da Terra sem Mal, que moveria as migrações indígenas, funcionaria, também, como atitude anticolonialista, pelos menos após o descobrimento.

Na carta escrita sobre as informações do Brasil, em 1549, o Padre Manoel da Nóbrega (1988b, p. 100) relatou que os indígenas “[...] não têm conhecimento de Glória nem inferno, sómente dizem que depois de morrer vão descansar a um bom lugar.” A despeito do desconhecimento dos Tupinambá em relação aos “lugares cristãos” concebidos como céu e inferno, Nóbrega admite que os Tupinambá – especificamente os Tupiniquim e Tupinambá sobre os quais trata na carta – acreditavam em um lugar onde haveriam de descansar, lugar da juventude eterna, abundante em alimento e de grande felicidade. Embora não fosse reconhecidamente o céu dos cristãos, os nativos também nutriam a esperança de desfrutarem de um lugar especial, motivados por uma razão religiosa, mas, também, por uma rejeição à sujeição desse povo ao regime colonialista. Para tanto, submetiam-se a longas e duradouras jornadas, rumo à prometida Terra sem Mal. Seguiam em grandes números, levando seus velhos e crianças, sacrificando seus corpos. Ninguém ficava para trás.

Reconhecido o caráter político e social dos fenômenos migratórios, a Terra sem Mal era lugar de descanso da alma. Nesse sentido, a fala de Nóbrega revela-nos que os indígenas também acreditavam em uma vida após a morte na qual aqueles que cumpriam as normas sociais fariam dela bom usufruto, enquanto que os temerosos e covardes haveriam de viver com o *anhangá*, onde teriam sofrimento eterno. Sobre a imortalidade da alma, Jean de Léry (2007, p. 207) afirmou:

Acreditam não só na imortalidade da alma, mas ainda que, depois da morte, as que viveram dentro das normas consideradas certas, que são as de matarem e comerem muitos inimigos, vão para além das altas montanhas dançar em lindos jardins com as almas de seus avós. Ao contrário as almas dos covardes vão ter com *Ainhã*, nome do diabo, que as atormenta sem cessar.

Ele observou que, “[...] apesar de sua cegueira, admitem não só existir no homem um espírito que não morre com o corpo, mas ainda a felicidade ou a desgraça no outro mundo.” (LÉRY, 2007, p. 209). Entretanto, conforme a ideia da alteridade, do século XVI, os colonizadores e religiosos não aceitavam a complexidade religiosa implícita nessas crenças,

que já comportavam os conceitos de imortalidade, diabo, inferno, paraíso, terra prometida, bem e mal, só que nomeados na língua tupi.

Ainda sobre a imortalidade da alma e sobre a promessa de um “bom lugar”, a narrativa de Fernão Cardim confirma as palavras de Léry: “[...] mas sabem que têm alma e que esta não morre e depois da morte vão a uns campos onde há muitas figueiras ao longo de um formoso rio, e todas juntas não fazem outra coisa senão bailar [...]”. (CARDIM, 1980, p. 87).

As razões que levavam os indígenas a alcançarem o “bom lugar” eram completamente distintas das dos portugueses, para não dizer que eram justamente o mote de quase todo o trabalho missionário. No entanto, não podemos deixar de admitir que os ameríndios possuíam algum fundamento da crença cristã, pois acreditavam na necessidade de levar a alma a um bom descanso. Isso não significa dizer que criam nos lugares cristãos — céu/inferno —, mas que apenas esperavam encontrar um “um bom lugar” após a morte. Aos missionários, cabia apenas apresentar-lhes as “verdadeiras razões”, as razões cristãs da salvação.

Viveiros de Castro (2002) afirma que o obstáculo a ser superado pelos jesuítas não era, necessariamente, a presença de uma doutrina inimiga, mas sim, conforme afirmavam os padres, dos seus “maus costumes”. Os principais eram o canibalismo, as guerras, as bebedeiras, a poligamia e ausência de uma autoridade centralizada; costumes que correspondem ao cerne da discussão de Viveiros de Castro, que apresenta o importante estudo sobre a “inconstância da alma selvagem”, sobre o que ele afirma que a inconstância dos Tupinambá “[...] trata-se sem dúvida de algo bem real, mesmo que queira parecer outro nome; se não um modo de ser, era um modo de aparecer da sociedade tupinambá aos olhos dos missionários.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 190). Esse nome pode ser entendido como a memória coletiva de um grupo; memória que se mantém sem uso da escrita, pois tinha a palavra como forma de fazer durar seus costumes e normas grupais. Entendemos o modo de viver dos povos indígenas como o modo de conservar e transmitir as vivências de uma sociedade eminentemente coletivista.

DE BOCA EM BOCA: A MEMÓRIA COLETIVA DOS GRUPOS INDÍGENAS

Iniciamos esta discussão afirmando, conforme Le Goff (2012, p. 405), que “[...] o conceito de memória é crucial [...]” e vamos adiante: o conceito e a vivência de memória são cruciais não só para as sociedades que dominam a escrita, mas, sobretudo, para as sociedades ágrafas. Diferentemente dos filósofos e retóricos do Velho Mundo, os quais, há muito, vinham desenvolvendo conceitos sobre a memória e suas diferentes técnicas (a *ars memoriae*), os indígenas não construíram um conceito de memória para si. A memória concentrava-se no viver e no fazer do homem indígena, vinculava-se à sobrevivência do

grupo e tinha por finalidade rememorar o passado, uni-lo ao presente como forma de resistir à condição humana de finitude. Viver, aprender e lembrar eram condições fundamentais para o funcionamento do modo de vida grupal. Os ameríndios tinham a consciência de que, por e pela memória, manteriam viva a tradição tribal. Por outras palavras, podemos dizer que a memória vivida pelos indígenas se encontrava no campo empírico e era transmitida por meio da tradição oral⁸, enquanto que, para os europeus⁹, mais especificamente os letrados, ela era vivida, pensada e registrada.

Em sociedades com características tão dessemelhantes, a memória ligada à vida social assume funções distintas, e a sua apreensão está diretamente relacionada ao modo como se organiza cada ambiente social e político. Ela é adquirida por meio de regras retóricas, imagens e textos que, de alguma forma, traduzem o passado apropriando-se do tempo. (LE GOFF, 2012). O pensamento de Le Goff traduz bem a realidade vivenciada por ameríndios e europeus, para os quais o entendimento da memória apresentava-se de maneira distinta e complexa.

“Ao passo que os selvagens nada podem comunicar-se entre si a não ser pela palavra, nós, ao contrário, podemos entender e dizer nossos segredos, por meio da escrita [...]”, escreveu Léry (2007, p. 206), convencido de uma superioridade que lhes foi concedida por Deus perante os nativos que nada sabiam das letras e da ciência.

Outra narrativa que demonstra a pouca credibilidade na memória oral pode ser também encontrada nos escritos de Fernão Cardim. Ao falar sobre os mitos de origem dos “Índios do Brasil”, o padre considerou a explicação confusa, isso porque os indígenas não registravam os seus conhecimentos por meio da escrita: “Este gentio parece que não tem conhecimento do princípio do Mundo, do dilúvio parece que tem alguma notícia, mas como não tem escripturas, nem caracteres, a tal notícia é escura e confusa.” (CARDIM, 1980, p. 87).

As narrativas apresentam-nos o claro entendimento dos europeus de que a escrita era fundamental para a veracidade da palavra. Não por acaso, Le Goff (2012) alertou que, no estudo da memória histórica, deve ser dada especial importância às diferenças entre as sociedades de memória essencialmente oral e sociedades de memória essencialmente escrita, bem como às fases de transição da oralidade à escrita.

A designação de memória coletiva na perspectiva de Le Goff¹⁰ é a memória dos povos sem escrita; para ele, “[...] a atividade mnésica fora da escrita é uma atividade constante, não só nas sociedades sem escrita como nas que a possuem.” (LE GOFF, 2012, p. 410). Segundo o autor, nas sociedades ágrafas, a memória coletiva é cristalizada mediante a tentativa de fundamentar a existência das etnias ou das famílias, isto é, dos mitos de origem:

Nestas sociedades sem escrita, há especialistas da memória, homens-memória: ‘genealogistas’, guardiões dos códices reais, historiadores da corte, ‘tradicionalistas’ [...]. Mas também ‘chefes de família idosos, bardos, sacerdotes’ segundo a lista de Leroi-Gourhan, que reconhece a

esses personagens, ‘na humanidade tradicional, o importantíssimo papel de manter a coesão do grupo’. (LE GOFF, 2012, p. 411).

O autor baseou-se nos estudos do antropólogo britânico Siegfried Frederick Nadel, quando, ao estudar os nupes da Nigéria, atribuiu uma distinção entre dois tipos de história: a que se estabelece com base em critérios objetivos e universais concernentes a suas relações e sucessão, denominada por “objetiva”, e, em contraparte, a “ideológica”, a qual descreve e ordena os fatos conforme certas tradições estabelecidas. Le Goff (2012, p. 411) acrescenta que essa segunda história corresponde à memória coletiva e “[...] volta-se de preferência para os ‘primórdios do reino.’” Argumenta ainda que, nessas sociedades sem escrita, há especialistas da memória, isto é, “historiadores”, guardiães dos códices reais, os quais são, simultaneamente, os depositários da história “objetiva” e “ideológica”. No entanto, os chefes de famílias, sacerdotes e anciãos também participam do importante papel de guardarem a memória do grupo e manter a coesão desse, conforme também anunciado por Leroi-Gourhan.

Para Leroi-Gourhan (2002), é possível afirmar que todo o conhecimento produzido pelo grupo constitui o elemento vital de sua unidade e personalidade, sendo a transmissão desse capital intelectual a condição indispensável à sobrevivência material e social do grupo. Segundo o autor, essa transmissão corresponde à hierarquia das cadeias operatórias, isto é, “à memória familiar comum”, que corresponde a todos os acontecimentos materiais e morais da vida cotidiana e que são inscritos na memória pessoal dos sujeitos durante a infância. Entretanto, para o autor, o mesmo não ocorre com o que diz respeito às práticas menos frequentes ou excepcionais do grupo em que, nas sociedades sem escrita, eles recorrem à memória de autênticos especialistas, como os acima mencionados por Jacques Le Goff.

Embora tivessem guardiões específicos da memória, a preocupação desses homens ágrafos não estava em transmiti-la palavra por palavra, nem criavam diante disso estratégias de uma aprendizagem mecânica, haja vista que a apresentavam numa dimensão narrativa, atribuindo-lhe mais liberdade e mais possibilidades de criação. (LE GOFF, 2012). Diferentemente dos povos que escreviam, cujas práticas de memorização e conservação eram fundamentadas na reprodução mnemônica de palavra por palavra, para os povos sem escrita, a prática da boa memória consistia na liberdade de criar, isto é, de rememorar os fatos de maneira livre, com toques criativos do narrador, sem perder, no entanto, a essência e a finalidade da transmissão do acontecimento que estivesse sendo lembrado.

Isso não significa afirmar que a conservação da memória pelos europeus não poderia, também, ser feita por um ato criador narrativo. O que ocorre é que, para os indígenas, a memorização ocorria de maneira “mais livre”, visto que, diferentemente do colonizador, a conservação da memória dava-se apenas pela oralidade, enquanto que, para os habitantes do Velho Mundo, ela poderia ocorrer tanto pela escrita quanto pela oralidade, razão que nos leva a pensar que tratavam de conservá-la/transmiti-la com maior rigor da palavra.

Em consideração à afirmação de Jacques Le Goff (2012), de que a memória é a propriedade de conservar certas informações e remete primeiramente o indivíduo a um conjunto de funções psíquicas, permitindo-lhe atualizar impressões ou informações passadas, ou reinterpretadas como passadas, podemos entender que, embora seja inicialmente composta por experiências pessoais, ela assume caráter coletivo pelo fato de compartilhar essas experiências com o corpo social. Nas sociedades indígenas, a memória e/ou a conservação da memória são elementos constituintes da organização grupal, isso porque, como se sabe, esses povos eram ágrafos e todo o conhecimento construído pelo grupo era repassado, primordialmente, por meio da fala e dos seus ritos. Não por acaso, os velhos (líderes do grupo), sujeitos responsáveis pelo ensinamento ao grupo, tinham por principal característica a capacidade de falar por longos períodos, eram exímios oradores. José de Anchieta, ao escrever em carta informações sobre a Província do Brasil, em 1585, reconheceu a importância que os ameríndios davam à palavra, comparando-os aos romanos:

Fazem muito caso entre si, como os Romanos, de bons línguas e lhes chamam senhores da fala e um bom língua acaba com eles quanto quer e lhes fazem nas guerras que matem ou não matem e que vão a uma parte ou a outra, e é senhor de vida e morte e ouvem-no toda uma noite às vezes também o dia sem dormir nem comer e para experimentar se é bom língua e eloqüente, se põem muitos com ele toda uma noite para o vencer e cansar, e se não o fazem, o têm por grande homem e língua. (ANCHIETA, 1988, p. 441).

Os talentos oratórios não eram apenas uma condição para que fossem reconhecidos como líderes; eles eram, também, um meio do poder político e um meio de conservação da memória grupal. Isso porque, conforme nos atesta Moniot (1979), a tradição que as sociedades sem escrita buscam manter não é neutra; ela permanece por meio de pessoas que vivem em sociedade e como tal se comportam.

O valor atribuído aos talentos oratórios implica a importância que deveria ser dada ao ouvir. A palavra precisava ser apreciada, encontrar lugar no coração e na mente do outro, a fim de que permanecesse entre as gerações, orientando-lhes sobre como seguir a vida que seus ancestrais tiveram. Os líderes das aldeias passavam horas seguidas falando de seus antepassados. De madrugada, no raiar do dia, a primeira coisa a fazer era sair de casa em casa levando orientações ao grupo que não resignava a ouvi-lo atentamente. Conforme explicou o Padre Fernão Cardim:

[...] e pelas madrugadas há um principal em suas ocas que deitado na rede em espaço de meia hora lhes prega, e admoesta que vão trabalhar como fizeram seus antepassados, e distribui-lhes o tempo, dizendo-lhes cousas que hão de fazer, e depois de alevantado continua a pregação, correndo a povoação toda. (CARDIM, 1980, p. 89).

Jean de Léry (2007, p. 220) escreveu sobre o quanto apreciavam a palavra, pois eram bons ouvintes: “Lembro mais uma vez que os selvagens não costumam interromper os

discursos de ninguém, por isso me ouviram atentos pelo espaço de meia hora proferindo apenas de quando em quando a sua interjeição: *Teh.*”¹¹ Tal qual os chefes ameríndios, Léry também se preocupou em pregar-lhes pelo mesmo espaço de tempo sem que fosse interrompido. O ouvir constituía o ato necessário para que a memória pudesse durar. Repetir continuamente a oratória era condição fundamental para que a memória do grupo fosse absorvida. Indígenas e europeus tinham consciência de que a repetição era um forçoso exercício mnemônico sem o qual a permanência do grupo, sobretudo para os indígenas, estaria ameaçada. Contudo, diferentemente dos europeus, esse exercício não era condição fundamental, uma vez que os oradores ameríndios mantinham a liberdade no falar, ou seja, não se preocupavam em transmitir o fato sempre da mesma forma.

A formação da memória coletiva dos ameríndios está, sobretudo, presente na concepção que tinham da guerra e da sede por vingança, mas também se apresentava em suas concepções religiosas e em seus medos. Na carta que escreveu “sobre as coisas naturais de São Vicente”, o Padre Anchieta preocupou-se em descrever minuciosamente as coisas da terra. Dentre as descrições da fauna, da flora, dos costumes nativos, o padre faz menção ao temor dos índios de seres sobrenaturais que viviam pelas florestas. Embora acuse serem “demônios”, é notório que esses elementos, ainda hoje existentes no imaginário do povo brasileiro, correspondiam a uma memória transmitida entre os povos. Nota-se:

E’ cousa sabida e pela bôca de todos corre que há certos demonios, a que os Brasis chamam corupira, que acometem aos Indios muitas vezes no mato, dão-lhes açoites, machucam-os e matam-os. São testemunhas disto os nossos Irmãos, que viram algumas vezes os mortos por eles. [...]
Há tambem nos rios outros fantasmas, a que chamam Igpupiára, isto é, que moram n’agua que matam do mesmo aos Indios [...]
Há tambem outros, máxime nas praias, que vivem a maior parte do tempo junto do mar e dos rios e são chamados boetató, que quer dizer ‘cousa de fogo’. (ANCHIETA, 1988, p. 138).

“Pela boca de todos corre”: com essa expressão, é possível observar a importância dada pelos indígenas à transmissão de seus costumes por meio da oralidade. Os mitos, os cânticos, as crenças, tudo, enfim, passava pela “boca” e corria entre os demais.

A perpetuação dessa memória coletiva é também possível de ser notada em seus mitos de origem. Segundo Le Goff (2012), as cosmogonias primitivas foram, por vezes, complementadas por cataclismos cósmicos, tais como tremores de terra, desabamentos e epidemias; porém, os mais frequentes estão relacionados aos mitos do dilúvio, fato que também é observado entre as narrativas dos povos indígenas da América.

Jean de Léry narrou o mito diluviano contado pelos indígenas e, embora tenha reconhecido a semelhança com o das Escrituras Sagradas, não o reconheceu como verdade, justificando o fato de o mito apresentar características diferentes das do mito cristão, ou seja, do mito original, por lhes faltar o conhecimento da escrita.

Celebram ainda em suas canções o fato das águas terem transbordado por tal forma em certa época, que cobriram toda a terra, afogando todos os homens do mundo, à exceção de seus antepassados que se salvaram trepando nas árvores mais altas do país. Este último ponto, que muito se aproxima das Santas Escrituras, teve a oportunidade de ouvir inúmeras vezes. É verossímil que de pais e filhos ouvissem contar alguma coisa do dilúvio universal e do tempo de Noé e tiveram deturpado a verdade, como hábito que é dos homens; e isso, é tanto mais natural, quanto, como vimos, não tendo nenhuma espécie de escritas, difícil se lhes torna conservar a pureza dos fatos ao transmiti-lo [...]. (LÉRY, 2007, p. 216).

Um relato semelhante é narrado por Nóbrega na carta enviada ao Padre Azpilcueta Navarro, seu mestre em Coimbra, em 1549. Acerca da cosmogonia indígena, sobre a qual os nativos atribuíam a origem de seu povo, escreveu¹²: “Sabem do dilúvio de Noé, bem *que não conforme a verdadeira história*; pois dizem que todos morreram, excepto uma velha que escapou em uma árvore.” (NÓBREGA, 1988a, p. 91, grifo nosso). Em outra carta escrita no mesmo ano, em que apresenta informações gerais sobre a terra, ao falar sobre os “índios” Carijós e Goyanazes, prossegue afirmando a presença da memória: “*Têm memória do dilúvio, porém falsamente*, porque dizem que cobrindo-se a terra d’água, uma mulher com seu marido subiram em um pinheiro e, depois de mingoadas as águas, se desceram, e destes procederam todos os homens e mulheres.” (NÓBREGA, 1988b, p. 100-101, grifo nosso).

As narrativas apresentadas, implicitamente, como a fala de Léry ou, explicitamente, como a de Nóbrega, transparecem a forte presença de uma memória nas comunidades indígenas. “Sabem do dilúvio” e “têm memória do dilúvio” expressam que esses grupos apropriaram-se do mito e o repassaram entre as gerações. Apesar desse reconhecimento, a memória indígena é compreendida como impura, falsa, confusa, mesmo diante da semelhança com a narrativa cristã.

Em 1584, ao escrever sobre “Informação do Brasil e de suas Capitanias”, Anchieta também descreveu o conhecimento do mito por parte dos indígenas e atribuiu a narrativa confusa ao fato de passarem de boca em boca ou, nas próprias palavras do padre, de mão em mão:

Têm alguma notícia do dilúvio, mas muito confusa, por lhes ficar de mão em mão dos maiores *e contam a história de diversas maneiras*. Também lhes ficou dos antigos notícias de uns dois homens que andavam entre elles, um bom e outro mau, ao bom chamavam Çumé, que deve ser o apóstolo S. Tomé, e este dizem que lhes fazia boas obras mas não se lembram em particular de nada. (ANCHIETA, 1988, p. 340, grifo nosso).

Ainda que os mitos fossem preservados na memória coletiva do grupo, os jesuítas viram a necessidade de adaptá-los aos conteúdos cristãos europeus, ou seja, de ensinar-lhes a verdadeira história. O padre Vicente Rodrigues (1988, p. 160), ao explicar sobre o seu trabalho missionário na colônia, em 1552, afirmava: “[...] explico a criação do mundo, a encarnação do Filho de Deus, e o dilúvio, do qual têm elles noticia pela tradição de seus

ascendentes e ainda fallo do dia de juízo, de que muito se admiram por ser cousa em que nunca ouviram falar.”

José de Acosta (1590) preferiu não dar importância à explicação indígena sobre as suas origens. Ao contrário dos relatos anteriores, ele viu na “confusa” interpretação a possibilidade de, em vez de um dilúvio universal, conforme consta nas Escrituras, ter ocorrido uma espécie de inundação particular. O padre não negou a existência do fato, embora tenha duvidado de que pudesse ser o mesmo evento da história bíblica:

Saber o que os mesmos índios sabem contar de seus princípios e origem não é coisa que importa muito, pois mais parecem sonhos [...]. Há entre eles notícias comuns sobre o dilúvio, mas não se pode bem determinar se o dilúvio a que se referem é o universal, que conta a divina escritura, ou se foi algum outro dilúvio, ou inundação particular das regiões em que moram: mas de que essas terras, homens espertos dizem que se veem sinais claros de ter havido alguma grande inundação. (ACOSTA, 1590, p. 82).

É importante retomarmos a afirmação de Le Goff, de que a memória transmitida pelas sociedades sem escrita não implica necessariamente que ela seja comunicada palavra por palavra. A memória coletiva dessas sociedades raramente utilizava-se de processos mnemotécnicos e, por isso, funcionavam segundo uma reconstrução generativa e não conforme processos mecânicos de memorização. (LE GOFF, 2012). Os homens-memória personificados nas figuras dos pajés tinham por compromisso manter viva a origem do seu povo, seus mitos, suas crenças e suas técnicas, ainda que sua difusão fosse mais criadora do que repetitiva. Razão, para Le Goff (2012), que emerge da vitalidade da memória entre os povos sem escrita.

Característica das sociedades ágrafas, a tradição oral é constituída pelos mitos, crenças e histórias. É, portanto, o registro da memória e instrumento de transmissão de sua cultura. (SILVA; FREIRE, 2009). Até a chegada dos colonizadores, as comunidades ameríndias mantiveram-se organizadas pela oralidade. As relações sociais por elas estabelecidas ocorriam por meio da troca de experiências e dos saberes acumulados e preservados pelos anciãos. A palavra constituiu um importante elemento utilizado pelos ameríndios na educação de seus filhos. Por meio dela, criaram seus mitos e ritos, estabeleceram as relações grupais e mantiveram a memória coletiva do grupo, repassando-a para a tradição oral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pouco que ficou da memória indígena foi aqui rememorado a partir do olhar do outro, ou seja, uma evocação tendenciosa e nem um pouco imparcial. As fontes documentais estão permeadas pelo olhar dos religiosos, olhares impregnados de valores cristãos europeus, penetrados por um pensar eurocêntrico, racionalista e humanístico, ou seja, documentos carregados de ideologias, que foram elaborados por homens de seu tempo. Cabe, portanto,

buscar nas entrelinhas dos documentos as memórias e as histórias que não foram desveladas. Tarefa laboriosa, uma vez que as memórias de um grupo podem ser manipuladas, modificadas, reduzidas ou até extirpadas, a depender da forma como se faz o registro e dos interesses daqueles que detêm o poder e que se consideram na sua cultura como superiores. Daí, a necessidade de uma maior inclinação sobre as fontes, quando somente novos olhares poderão revelar mais sobre a temática indígena, muito embora saibamos que essa rememoração será sempre lacunar porque muito se perdeu com os nativos.

Ao iniciarem seu mister no Brasil, os religiosos acharam que a missão religiosa seria uma tarefa sem grandes dificuldades, já que comparavam os indígenas a papéis em branco em que poderiam registrar os ensinamentos da fé cristã. A experiência missionária mostrou, no entanto, que a tarefa não seria fácil, posto que as diferenças culturais entre os indígenas e os missionários europeus eram bem maiores do que se havia imaginado. Exemplo claro dessa afirmação pode ser observada no campo da religiosidade. Por mais que tentassem negar traços de religiosidade entre os indígenas, os religiosos constantemente se enganavam. Isso fica evidente quando, em muitos de seus relatos, expunham os rituais ameríndios, a influência dos pajés, entre outros, mostrando que, embora cultuassem divindades diferentes, os ameríndios não eram desprovidos de crenças no campo da religiosidade.

A partir dessa constatação, surgiu um grande desafio para os religiosos, que seria a conversão dos indígenas ao cristianismo. Embora trabalhassem com afinco, os missionários logo perceberam que não seria tão fácil obter o êxito almejado no labor catequético, e que os indígenas não eram “tábulas rasas”, como haviam imaginado a princípio. Para resolver o revés, eles deveriam sair de aldeia em aldeia pregando a “verdadeira santidade” e, para isso, deveriam agir dando ênfase ao ensinamento da doutrina e, em segundo plano, e não menos importante, visando mudanças de costumes dos nativos. Isso porque o modo de vida dos povos indígenas foi reconhecido pelos colonizadores como selvagem. Essas criaturas “bestiais” e “sem salvação” necessitavam da “compaixão cristã”. A mudança do modo de vida indígena, o ensinamento de outros valores, significaria a mudança dos seus costumes para uma cultura letrada, dominante. Seria, em outras palavras, a complexa alteração no modo de guerrear, de constituir famílias e de educar os seus filhos.

A forçada convivência com o europeu alterou aspectos fundamentais da cultura e obrigou as comunidades ameríndias a criarem novos ritos e novas formas de vivenciar e socializar as suas memórias. No contexto colonial, foi possível presenciar a confluência de memórias ameríndias e europeias; a primeira, fundamentada nos mitos e cerimônias indígenas, e a segunda, cristalizada pelo cristianismo e todo o imaginário cristão com seus anjos e demônios em um processo de destruição dialética do conquistado pelo conquistador. O projeto colonizador português esteve intrinsecamente associado ao apagamento e, na impossibilidade disso, à manipulação e reconstrução da memória indígena a qual os jesuítas insistiam em negar e, no entanto, implicitamente, permanecia presente em suas cartas.

Por intermédio das cartas analisadas, foi possível constatar que, se quisessem lograr sucesso com os novos cristãos, os religiosos teriam que fazer novas remodelações na

pedagogia catequética, adaptando ou vinculando novas práticas para atender e penetrar no novo universo que se descortinava diante de seus olhos. A partir daí, os religiosos se apropriaram de recursos culturais e simbólicos que faziam parte do universo indígena, em maior ou menor grau de deturpação de seus significados originais, para que a difusão dos conceitos cristãos fosse efetivada. Seu conhecimento de mundo, seus gostos, seus medos foram utilizados para facilitar o processo de conversão.

Os escritos apontam-nos que dessas remodelações efetuadas pelos religiosos emergiram aproximações entre as manifestações religiosas ameríndias e os elementos cristãos. Estratégias sincréticas, que muitas vezes cumpriram seus desígnios, ou seja, a conversão. Mas, por outro lado, penetraram e modificaram a memória dos grupos indígenas. É preciso deixar claro que fizeram isso diante da dificuldade de extirpá-la, pois esse era o verdadeiro desejo dos religiosos. A cultura ameríndia foi, assim, progressivamente transformada. Os dogmas e preceitos cristãos introduzidos naquele universo simbólico modificaram suas crenças e costumes, alterando sua maneira de viver, assolando suas memórias, antes preservadas pela tradição oral e mantidas pela coesão do grupo. Uma memória coletiva que foi, por longos anos, o fio condutor que manteve viva a busca pelo “bom lugar”.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, J. de. **Historia natural y moral de las indias**, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos metales, plantas, y animales dellas: y los ritos y cerimonias, leyes, y gouierno y guerras de los indios. Compuesta por el Padre Ioseph de Acosta religioso de la Compañia de Iesus. Impresso em Seuilla: em casa de Iuan de Leon, 1590. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal (acervo obras raras).

ANCHIETA, J. de. **Cartas Jesuíticas III**. Informações, fragmentos históricos e sermões. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da universidade de São Paulo, 1988.

CAMINHA, P. V. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Ministério da Cultura. Fundação Biblioteca Nacional. Departamento Nacional do livro. Disponível em: <https://bityli.com/9wXQmF>. Acesso em: 10 mar. 2016.

CARDIM, F. **Tratados da Terra e gente do Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

CLASTRES, H. **Terra sem mal**: o profetismo Tupi-Guarani. Brasiliense, 1978.

CORRÊA, P. De outra do Mesmo para os Irmãos que estavam em África, de S. Vicente, do Ano de 1551. In: NAVARRO, A. **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas, 1550-1568. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

FERNANDES, F. A economia Tupinambá. **Revista do Arquivo Municipal de São Paulo**, São Paulo, ano XV, v. CXXII, p. 07-77, 1949

FERNANDES, F. **Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. Pétopolis: Vozes, 1975.

FRANCO, A. S. J. **Imagem da virtude em o noviciado da Companhia de Jesus do real Collégio de Coimbra**. 1719. Parte Segunda. Livro Segundo.

GRUZINSKI, S. **A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México Espanhol. Séculos XVI-XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

LE GOFF, J. **História e memória**. 6. ed. Campinas: Unicamp, 2012.

LEITE, S. **História da companhia de Jesus no Brasil**, 2004. Tomo I e II.

LEITE, S. **Monumenta brasiliae II (1553-1558)**. Roma: 1957.

LEROI-GOURHAN, André. A. **O gesto e palavra**. Memória e ritmos. Tradução Emanuel Godinho. Lisboa, Portugal: Ed. 70, 2002. v. 2.

LÉRY, J. de. **Viagem à terra do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2007.

MÉTRAUX, A. **La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani**. Paris: Librairie Orientaliste, 1928.

MONIOT, H. A história dos povos sem história. *In*: LE GOFF, J (org.). **História: novos problemas**. 2. ed. Rio de Janeiro: F. Alves, 1979.

NAVARRO, J. de A. Carta do Padre João de Azpilcueta Escripta de Porto Seguro a 24 de Junho de 1555. *In*: NAVARRO, J. de A. *et al.* **Cartas Jesuíticas II**. Cartas Avulsas, 1550-1568. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

NIMUENDAJU, C. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec: EDUSP, 1914

NÓBREGA, M. da. Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra (1549). *In*: NÓBREGA, M. da. **Cartas Jesuíticas I**. Cartas do Brasil, 1549-1570. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988a.

NÓBREGA, M. da. Informações da terra do Brasil (1549). *In*: NÓBREGA, M. da. **Cartas Jesuíticas I**. Cartas do Brasil, 1549-1570. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988b.

PIRES, F. Carta dos meninos órfãos. Ao P. Pero Doménech, Lisboa. Baía 5 de agosto de 1552. *In*: LEITE, S.(org.). **Monumenta brasiliae I (1538-1553)** Roma, 1956.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RODRIGUES, V. Cópia de uma carta de Vicente Rodrigues, que está no Brasil na Cidade de S. Salvador aos 17 de setembro de 1552. *In*: NAVARRO, A. *et al.* **Cartas Jesuíticas II**.

Cartas Avulsas, 1550-1568. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1988.

SILVA, A. P. da; FREIRE, J. R. B. Memória oral e patrimônio indígena no Brasil nas crônicas do século XVI. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 25., 2009.

Trabalho apresentado. Disponível em:

<http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/anpuhnacional/S.25/ANPUH.S25.1479.pdf>
. Acesso em: 01 nov. 2022.

SOUZA, L. de M. e. **O diabo e a terra de Santa Cruz:** feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das letras, 1986.

STADEN, H. **Duas viagens ao Brasil:** primeiros registros sobre o Brasil. Porto Alegre: L&PM, 2008.

THEODORO, J. **América Barroca:** tema e variações. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo: Nova Fronteira, 1992.

VAINFAS, R. **A heresia dos índios:** catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VAINFAS, R. Colonialismo e idolatrias: cultura e resistência indígenas no Mundo Colonial Ibérico. **Rev. Bras. de Hist.**, São Paulo, v. 11, n. 21, p. 101-124, set. 1990 / fev. 1991.

VAINFAS, R. **Ideologia e escravidão:** os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz de. **Brasil de todos os Santos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2002.

AUTORIA:

* Doutorado em Memória: Linguagem e Sociedade pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano. Contato: milaped@hotmail.com

** Doutorado em Memória: Linguagem e Sociedade pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Professora do Instituto Federal da Bahia. Contato: cleidinha.prof@yahoo.com.br

*** Doutorado em Educação pela Universidade Federal da Bahia. Professora da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Contato: anapalmira32@gmail.com

COMO CITAR ABNT:

SILVEIRA, C. N. D.; ALMEIDA, M. C. O. de; CASIMIRO, A. P. B. S. “Porque nenhum deus têm certo”: manifestações religiosas ameríndias e memória coletiva na América portuguesa (século XVI). **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, SP, v. 22, p. 1-25, 2022. DOI: 10.20396/rho.v22i00.8660438. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8660438>. Acesso em: 30 nov. 2022.

Notas

- ¹ Parte deste estudo foi publicado, como resumo simples, nos anais do VI Congresso Nacional de Educação-CONEDU (2019).
- ² Ronaldo Vainfas apresenta-nos um trabalho sobre Colonialismo e Idolatrias indígenas no mundo colonial Ibérico, no qual, inicialmente, discute as diferentes concepções que passou o discurso dos colonizadores ibéricos acerca das idolatrias. Embora esteja se referindo aos povos pré-colombianos, podemos, nesse contexto, fazer uso de uma das concepções de idolatria apresentada por Vainfas, em que ela é tomada pelo discurso colonialista como a expressão da adoração/culto a ídolos eivada por sacrifícios humanos e, por vezes, antropofágicos, dirigidos por sacerdotes, feiticeiros e carregada de juízos morais e estigmas diabolizantes. (VAINFAS, 1990/1991). Manifestações que, apesar das especificidades, também compartilhavam os indígenas da América Portuguesa.
- ³ Embora seja um tipo de cerimônia relatada em diversas cartas jesuíticas, por ser a pioneira, optamos por mencionar a carta de Manoel da Nóbrega, escrita em 1549. O relato pode ser visto, também, na carta de 1551, escrita pelo irmão Pero Correa aos jesuítas que estavam na África (Cf. Cartas Jesuíticas II). Cronistas relatam as mesmas práticas, a exemplo de Lèry (2007).
- ⁴ Palavra que ora designava os cantos e danças dos Tupinambá, ora o espírito que falava pela voz dos pregadores foi evidentemente assimilada pelos portugueses. Ainda que os últimos aludissem às tais cerimônias indígenas como “santidades”, não resta dúvida de que os indígenas passaram a usar a expressão para designar alguns traços de sua religiosidade, agindo por analogia com o catolicismo. (VAINFAS, 1990/1991).
- ⁵ A santidade descrita na carta é aqui analisada enquanto ritual. No entanto, Vainfas (1995) apresenta um estudo dessa santidade enquanto ritual e, posteriormente, enquanto movimento.
- ⁶ O conceito “pajé” está sendo trabalhado em sua totalidade, ou seja, ele engloba os diferentes líderes indígenas, assim como é tratado em muitos documentos jesuíticos. O pajé como líder e que detinha poderes religiosos e políticos (chefes, feiticeiros, curandeiros, caraíbas). Em muitas tribos, havia mais de um líder. Entretanto, é importante considerar que, para os Tupinambá, havia uma espécie de “divisão” entre os líderes indígenas. Hélène Clastres busca estabelecer a diferença entre os pajés, Xamãs propriamente ditos, curadores do mal, e os Caraíbas, autoridade muito maior, que tinham a capacidade de convencer o grupo e lhe fazer acreditar que eram profetas. O próprio Fernão Cardim apresenta a distinção ao afirmar que os indígenas consideravam os xamãs como os curadores de suas enfermidades, mas sem poderes sobrenaturais; diferentemente, os Caraíbas faziam coisas estranhas à natureza e tinham dons proféticos. Esses recebiam o título de Santidade e, por isso, eram venerados e temidos. (CARDIM, 1980; CLASTRES, 1978). Nas descrições das cerimônias, os cronistas e padres referem-se à figura do grande Xamã, isto é, o Caraíba. Sobre os Caraíbas, ver Léry (2007). Sobre a hierarquia dos xamãs, ver Clastres (1978). Cabe destacar que a palavra “caraíba” também fora utilizada pelos Tupinambá do litoral para denominarem inicialmente os brancos portugueses, por lhes apresentarem coisas maravilhosas (armas, navios e outros instrumentos). Os jesuítas também foram chamados pelos indígenas de caraíbas, provavelmente em razão do impacto da ação catequética e do ânimo fervoroso das pregações inacianas. Tais fatores fizeram os Tupinambá atribuírem aos recém-chegados o nome de caraíbas por associarem as “maravilhas” que eles traziam aos poderes extraordinários dos homens especiais da sua cultura, os seus caraíbas. (ANCHIETA, 1988; VAINFAS, 2000).

- ⁷ Clastres (1978) aponta dois tipos de movimentos que, embora confundidos sob o termo único de “messianismo”, apresentaram características distintas: os movimentos de caráter exclusivamente religioso, denominados pela autora de movimentos proféticos (a busca da Terra sem Mal), e outro unicamente político (resistência aos espanhóis ou aos portugueses). Ambos tinham os Carais como autores principais. Nesse contexto, abordaremos os movimentos proféticos dos Tupinambá.
- ⁸ Tradição oral compreendida por tudo o que se transmite pela boca e pela memória. Pode ser um saber difuso em cada sociedade, transmitido amplamente pela educação e em favor das circunstâncias práticas da vida; conhecimentos especializados, porém não sujeitos a uma forma fixa de expressão nem socialmente reservados, podem, entretanto, ser a realidade de um número mais restrito de pessoas, que serão, a esse respeito, os informadores privilegiados. (MONIOT, 1979).
- ⁹ Não podemos deixar de considerar que na Europa do século XVI, grande parte da população não sabia ler, e os que sabiam tinham pouco acesso à escrita. Dessa forma, a transmissão da memória dos grupos era transmitida, também, por meio da oralidade. As atividades mnemônicas foram amplamente utilizadas pela Igreja como estratégias (imagem e oralidade) de conversão e doutrina. Nesse sentido, referimo-nos aos europeus letrados que chegaram à América Portuguesa, sobretudo os cronistas, bem como os missionários jesuítas e de outras Ordens Religiosas.
- ¹⁰ Nessa discussão, tomamos de empréstimo o conceito de “memória étnica/coletiva” apresentado por Jacques Le-Goff. Quando falamos da memória dos grupos indígenas, referimo-nos a uma memória transmitida, por meio da oralidade, entre os indivíduos de um mesmo grupo.
- ¹¹ *The, Tho*: expressões utilizadas pelos Tupinambá como interjeições de espanto.
- ¹² Segundo Serafim Leite, a narração do dilúvio aparece de distintas formas na Etnologia indígena brasileira: “Há pelo menos cinco: a dos Tupi, a dos Caxinuá, a dos Padauri, a dos Bororó e a dos Pamarí”. Junto a essa tradição, associa-se a lenda de Zumé (Thomé): “Nóbrega assinala essa crença, o que levou erradamente alguns a supor que foram os Padres os autores da lenda. Está provado que a tradição de Zumé é anterior à chegada dos jesuítas.” (LEITE, 2004, p. 231).