

CARAMURU E A SEGUNDA QUEDA DO AMERÍNDIO

Michel Riaudel
(Université de Poitiers, CRLA)

RESUMO

O descobrimento da América suscitou surpresa e questionamentos vários sobre a noção de humanidade, o sentido da história, os fundamentos das organizações sociais... Nessa linha de pensamento surgiram reflexões (Thomas More, Montaigne, Rousseau...) acentuando as diferenças culturais e insistindo na ruptura de perspectivas, seja para redefinir o *télos* europeu, seja para fundar suas críticas do Velho Mundo. Contudo, dentro da lógica cristã, a exigência era pelo contrário reintegrar o Ameríndio no universo das Sagradas Escrituras, demonstrando que Deus não abandonara a América – tendo mandado santos (por ex. são Tomé), e deixado sinais múltiplos da Revelação –, mas que o “Americano” ou “Brasilico”, ele sim, tinha se desviado de Deus e das verdades divinas originais. Assim, aqueles que possivelmente não moravam tão longe de vestígios do Paraíso Terreal foram submetidos a um segundo processo de condenação, à imagem da Queda que conheceram Adão e Eva. Talvez o poema épico de Santa Rita Durão, *Caramuru* (1781), seja o último exemplo desse raciocínio, no mundo colonial luso-brasileiro; no momento em que o conceito de “degenerescência” estava sendo assimilado pelo discurso racionalista e científico de parte do contexto iluminista e pelas políticas civilizatórias do século XIX.

PALAVRAS-CHAVE: *Caramuru*, Ameríndios, são Tomé, Monogenismo, Degenerescência

Na fase de descobrimento e de apropriação de um Brasil em devir, a nudez, o canibalismo e a ignorância de Cristo constituíram rapidamente índices de uma conduta indígena condenável. Essas mesmas práticas, contudo, questionavam a universalidade do catolicismo. Confirmado seu estatuto de homens, os Índios só podiam proceder de Adão e de Noé e ser considerados filhos de Deus, tanto quanto os Europeus. Por isso a mensagem do Evangelho os incluía, para o bem e para o mal. Beneficiavam-se, em teoria, da igualdade de tratamento própria ao gênero humano, com os mesmos direitos, os mesmos deveres, as mesmas cobranças. No entanto, privados da Revelação por morarem em um continente ignorado pelas Escrituras¹, não podiam ser acusados de impiedade ou vistos como pagãos incrédulos por negarem a fé cristã; ao contrário, deviam ser considerados *Gentis* à espera das luzes da religião. Isso lhes garantia até certo ponto uma espécie de imunidade moral, na medida em que a universalidade, por princípio, da Palavra divina estava sendo contrariada pela experiência.

Dessa situação, inaceitável para a Igreja, decorre um conjunto de estratagemas retóricos e poéticos, visando superar este hiato teológico e reinserir os ameríndios no campo dicotômico do Bem e do Mal, desstituindo-lhes de sua suposta candura. Vários deles, não por acaso, se encontram no *Caramuru* (1781) de Frei Santa Rita Durão: por se tratar da obra de um agostiniano, o poema épico tinha como propósito formular uma hipótese a respeito da natureza moral do índio tendo em vista sua possível conversão, de sua eventual perfectibilidade e sua integração no destino luso-católico. Assim que a questão da origem do mal está colocada logo no primeiro canto do *Caramuru*, expressa na perplexidade parcialmente esclarecida de uma personagem nativa:

Vi as chagas da propria Natureza,
 A ignorancia, a malicia, a variedade,
 E bem reconheci, que esta torpeza
 Nascer não pode da eternal bondade,
 Onde, sem o saber, cri, que era acceza
 Neste incendio commum da humanidade
 Antiga chamma, donde o mal nos veio;
 Crer que taes nos fez Deos... eu tal não creio.
 (DURÃO, *Caramuru*, *op. cit.*², canto I, estrofe 48, p. 25).

Examinaremos aqui duas modalidades desta resposta teológico-poética inscritas no poema, que inventa um *continuum* entre o Antigo e

o Novo Mundo de modo a superar o paradoxo de uma humanidade aparentemente esquecida do Deus cristão: a demonstração de convergências entre a intuição religiosa indígena e a verdade do cristianismo; e os índices de uma predicação apostólica anterior à descoberta.

Uma revelação esquecida

O inevitável consenso cristão em torno da tese monogenista, que atribuía um mesmo ancestral ao gênero humano, veio acompanhado de um reaproveitamento da teoria da degenerescência cultural para explicar a situação do índio no momento dos primeiros contatos. Como ocorrera com as populações bárbaras do Velho Mundo, o tempo e o afastamento geográfico³ acabaram por erodir e corromper a lembrança da Palavra divina. Esta é a base da argumentação defendida, com variações, por Bossuet, Lafitau, Vico e muitos outros. Essas teses apoiavam-se em um comparatismo de cunho etnocêntrico que, a partir do modelo europeu-cristão, media as discrepâncias introduzidas pelas outras culturas, atento a eventuais sobrevivências e a reminiscências nem sempre comprovadas. Tais procedimentos seriam capazes de fornecer as melhores garantias para legitimar a comparação e fazer valer o postulado da degenerescência. Tal ideário correspondia a uma forma de demonstração fundamentalmente cristã, para a qual a prova da Revelação não se encontra no que declara por autoridade o Antigo ou o Novo Testamento, mas se ampara no fato de que um argumento corrobora o outro, em uma espécie de tautologia circular⁴.

A ânsia dos jesuítas em buscar equivalências nas crenças e no panteão tupi, localizando transposições e restabelecendo uma hierarquia coerente com seus desígnios, para maior eficiência da evangelização, é fato conhecido de todos. Do mesmo modo, ninguém ignora que por trás dessas teses irão se delinear, em seguida, a redução monoteísta e a demonstração de que uma mesma verdade original se esconde em sistemas religiosos tão distantes⁵. A carta que o chefe da primeira missão dirige, poucos meses depois de sua chegada na Bahia, em 1549, aos padres e frades de Coimbra para informá-los das “terras do Brasil”, atesta que os índios têm a memória do dilúvio, embora em versão alterada e errônea; não mencionam nenhuma arca abrigando os exemplos da Criação, apenas um homem e uma mulher trepados em uma árvore à espera da estiagem, assegurando assim a perpetuação da espécie⁶. Em carta anterior, lamentando seu desconhecimento de Deus, Manuel da Nóbrega fixara o termo “Tupana” (mais frequentemente transcrito Tupã):

Esta gentilidad a ninguna cosa adora, ni conocen a Dios solamente a los truenos llaman Tupana, que es como quien dize cosa divina. Y assí nós no tenemos otro vocablo más conveniente para los traer a conocimiento de Dios, que llamarle Padre Tupana⁷ (LEITE, 1549, § 3, p. 150).

Segundo Jean-Claude Laborie (1998, p. 286), “Tupan não passava de divindade secundária, difundida entre os Tupi-Guarani.” No entanto, ao fazer dele o deus dos deuses local, os missionários podiam facilmente deduzir do superlativo hebraico o Deus único. Santa Rita Durão encena assim, logo no primeiro canto, com auxílio do episódio da lenda de Guaçú, um extenso diálogo apoiado em considerações teológicas e que assenta a verdade católica em uma suposta intuição indígena.

Lembremos a situação. Uma tempestade lançou um navio português nas costas da Bahia. Logo aparecem antropófagos interessados em desfrutar da carne dos naufragos. Mas, em um primeiro momento, apenas um homem será comido, os índios preferindo esperar para ingerir corpos mais consistentes. Os outros portugueses, imaginando-se definitivamente poupados pelos nativos e inconscientes de seu funesto destino, à exceção notável de Diogo Álvares, o futuro “Caramuru”, distraem-se ouvindo o canto do jovem Fernando. Acompanhado pela cítara, esse “douto em Letras” (DURÃO, I 34, p. 20) celebra a história de Guaçú milagrosamente transformado em estátua maravilhosa: um velho Índio recebeu, na hora de sua agonia, a visita inesperada de “Hum Varão santo” (*ibidem*, I 37, p. 21), Auréio, levado até aí por um anjo.

O “Sacro Enviado” (*ibid.*, I 38, p. 21) revela-lhe imediatamente o mistério da Trindade, o Deus único, a Criação, o envio de Cristo na terra... Segue a resposta do velho relatando que um sonho o preparara para esta aparição. Invoca então o “Excelso grão Tupá” (*Ibid.*, I 45, p. 24), que o poeta comenta desse modo: “Os Salvagens do Brazil tem expressa noção de Deos na palavra *Tupá*, que vale entre elles excellencia superior, cousa grande que nos domina” (*Ibid.*, nota 12, p. 41). Reforçando sua capacidade intuitiva, Guaçú diz ter pressentido que a imensidão do Universo só pode ter sido obra de um único Criador:

[...] este Ente, que me fez hum Deos segundo,
He o grão Tupá, fabricante do Mundo⁸.
(*Ibidem*, I 47, p. 24).

Santa Rita Durão aplica o mesmo raciocínio analógico no início do canto II, quando o feroz Gupeva identifica Diogo Álvares, então

irreconhecível debaixo de seu equipamento guerreiro, com os “anhangás” que uma nota define assim: “*Anhangá*. Nome do demonio, em lingua Brazilica, conhecido daquelles Barbaros pelo uso da Nigromancia⁹” (*Caramuru, op. cit., p. 73*).

No poema, as notas desenvolvem um discurso de saber, regido pelas categorias dicotômicas de certo e errado, paralelo à fábula épica que, por sua vez, retira sua qualidade de um registro patético e elevado, comovente, revoltante ou laudatório. As notas instruem, ocupando função didática, quase etnográfica em certos momentos. Em repetidas ocorrências, elas aproximam os costumes antigos dos hábitos indígenas¹⁰. Nelas, Santa Rita Durão (e não mais a voz “neutra” do poeta) vale-se de algumas fontes, descarta outras, fundando em razão o que o verso estabelece em imaginação. Por exemplo, depois de Guaçu ter levado até onde fosse possível sua reflexão, vislumbrando a idéia de Redenção e a necessidade do monoteísmo, sem mais recursos intelectuais para continuar a demonstração: “Daqui não passo, e cégo me suspendo” (*ibid.*, I 50, p. 25), o teólogo Santa Rita Durão retoma a palavra, em nota comentando: “Até aqui são os limites do Lume natural, e com elle sómente o alcança a Filosofia; porém o remedio da Natureza humana, ferida pela culpa, não póde constar-nos senão pela Revelação” (*ibidem*, nota 13, p. 41).

O mesmo esquema argumentativo repete-se no canto III, quando se assemelham os infernos tupis e o Averno romano:

Legiões do Averno. He constante o conhecimento que tem os Barbaros da America dos espiritos infernais. De quem o aprenderão? Quem lhes inspirou estes sentimentos? Respondão os Materialistas, e Libertinos? Como era possível que concordassem com as outras gentes estas Nações ferinas e sem algum commercio? Como era factível que conservassem depois de tantos seculos, tão clara noção de espiritos separados? (*Ibid.*, nota 1, p. 106).

A pergunta retórica significa tanto a evidência da resposta, a prova do cristianismo, quanto a incapacidade do autor em explicitar as causas da concordância apontada. Já que o enigma existe, é preciso solicitar uma causa transcendente para solucioná-lo... No entanto a nota mostra que Santa Rita Durão está conversando menos com os índios do que com os materialistas e libertinos do século XVIII. Após o governo pombalino (1751-1777) e a expulsão dos jesuítas (à qual nosso autor forneceu certos álibis religiosos, antes de conhecer um longo arrependimento que nos vale provavelmente em parte esta obra), em momento

em que as “Luzes” provêm da filosofia racionalista, e não tanto das Sagradas Escrituras, Santa Rita Durão conduz uma batalha de retaguarda, em moldes épicos antiquados, com argumentos de outro tempo, para a Igreja reconquistar o espaço perdido. Nesta mesma lógica, empenhar-se-á em reescrever a lenda de são Tomé.

Auréo, Sumé e a lenda de são Tomé

A lenda é evocada no terceiro canto, em longa troca entre Diogo Álvares e Gupeva, que ocupa lugar semelhante à conversa entre o santo Auréio e Guaçú no primeiro canto. Gupeva, a quem foi prometida Paraguaçu (que, por sua vez, se apaixonara por “Caramuru” no final do canto anterior), apresenta um campo propício à conversão. Ele como-ve-se espontaneamente diante de uma representação da Virgem, presente também a unicidade de Deus, a imortalidade da alma¹¹, condena o incesto, o adultério e o roubo... Seguem-se oito estrofes, evocando a memória da visita de um santo que provaria a atenção de Deus por Suas criaturas:

Outra Lei depois desta ha fama antiga,
 Que observada já foi das nossas gentes;
 Mas ignoramos hoje a que ella obriga,
 Porque os nossos Maiores pouco crentes,
 Achando-a de seus vicios inimiga,
 Recusarão guardalla, mal contentes:
 Mas na memoria o tempo não acaba,
 Que a prégára Sumé Santo Imboaba. (*Ibid.*, III 80, p. 101).

Sérgio Buarque de Holanda faz desta lendária predicação de são Tomé na América um “mito [propriamente] luso-brasileiro” (HOLANDA, 1985, p. 104-125). Uma primeira menção a ele encontra-se na “Gazeta da Terra do Brasil”, publicação alemã anônima remontando ao ano de 1514 ou 1515 (SANTOS, 1999, p. 30-31 e 161-167). Teria sido originalmente uma carta de um agente comercial germânico, relatando informações colhidas de marinheiros na volta da expedição de Nuno Manuel, provavelmente encontrados na Ilha da Madeira. Eis o que diz o texto a respeito do apóstolo:

Essa gente também guarda a lembrança de são Tomé e quisera mostrar aos portugueses os rastros de seus passos e das cruzes que

havia no interior do país. Quando fala em são Tomé, diz que é o pequeno deus pois há outro maior. É bem verossímil que eles têm algum conhecimento de são Tomé pois é sabido que ele descansa atrás de Malaca na costa de Sīramath, no golfo de Ceilão. Por isso a gente desse país dá muitas vezes a seus filhos o nome de Tomé (SANTOS, *idem*, p. 164-165 – tradução nossa a partir da versão francesa).

Ilda Mendes dos Santos explica a notícia por “um encontro de ordem [...] filológico: *sa-tomé* e *ta-tomé* significam respectivamente “Deus pequeno” e “Deus Grande” em uma das línguas indígenas. Os marinheiros associaram as expressões ao apóstolo Tomé, que fora trazer a palavra do Cristo no Oriente segundo a tradição (*ibidem*, p. 31).” No Brasil, a lenda vale-se da observação de pegadas no solo, quatro na Bahia e outras em São Vicente, impossíveis de serem apagadas, e que o apóstolo teria deixado ao fugir dos ataques indígenas. Manuel da Nóbrega indica o fato poucos dias depois de sua chegada ao Brasil:

Tambem me contou pessoa fidedigna que as raizes de que cá se faz ho pão, que S. Thomé as deu, porque cá nom tinhão pão nenhum. E isto se sabe da fama que anda entre elles [...]. Estão daqui perto humas pisadas figuradas em huma rocha, que todos dizem serem suas. Como tevermos mais vagar, avemo-las de ir ver (Carta ao Padre Simão Rodrigues, Bahia, 15 de abril de 1549, *in* LEITE, *op. cit.*, § 3, p. 117).

No dia 10 de agosto deste mesmo ano, o padre jesuíta precisa a informação, em carta dirigida ao Dr. Martín Azpilcueta Navarro (*ibidem*, p.138): ele menciona outras pisadas, em São Vicente, acrescentando que o santo andava com um companheiro detestado pelos índios, pois as flechas que estes lançavam na sua direção retornavam como bumerangues. Na missiva seguinte “sobre as terras do Brasil¹²” (provavelmente do mesmo mês), Nóbrega insiste na presença da lenda na tradição oral ameríndia e confirma, desta vez após observação própria, a realidade das marcas: “[...] vi con los propios ojos quatro pisadas muy señaladas con sus dedos, las quales algunas vezes cubre el río quando hinche.” (*ibidem*, p. 154) O milagre das flechas estende-se àquelas atiradas contra o santo, que atravessa os rios sem se molhar e vê os bosques se abrirem diante dele para facilitar sua fuga à Índia. Certos depoimentos dizem que ele teria prometido voltar e que nunca deixaria de acompanhar o Gentio com os olhos, do Céu onde se encontra, intercedendo a favor deles junto a Deus (*idem*). O mito instala-se. Uma carta do dia 5 de

agosto de 1552 já indica procissões organizadas em torno dessas pegadas¹³. E o objetivo *Tratado descritivo de 1587*, de Gabriel Soares de Sousa, designa uma ermida de são Tomé instalada no alto de um promontório, próximo ao porto de Paribe e dos famosos passos inscritos no solo.

[...] diz o gentio diziam seus antepassados que andara por ali, havia muito tempo, um santo, que fizera aqueles sinais com os pés (SOUSA, 1971, p. 147).

Santa Rita Durão verte em versos e amplia os elementos presentes nas cartas jesuíticas, assim como na *História da América portuguesa* de Sebastião da Rocha Pitta (1730, p. 61-63) que constitui uma das fontes importantes de *Caramuru*, acrescentando um detalhe digno de interesse: a submissão das feras mais perigosas a são Tomé.

[...] os tigres ferros, a seus pés attentos;
Pareção ouvir, como a outra gente,
Festejando-o co'a cauda brandamente.
(DURÃO. *Caramuru*, III 83, p. 102).

Nota-se a equivalência entre os Gentis e os tigres, animais que nos remetem à origem oriental das lendas apócrifas elaboradas durante os primeiros séculos de nossa era. Segundo uma delas, retomada pela *Lenda dourada*¹⁴ e os “Atos” atribuídos a Tomé¹⁵, o apóstolo teria sido incumbido por Deus de servir de arquiteto para um rei da Índia. Teria realizado lá, nesta ocasião, vários milagres, convertendo numerosos autóctones e despertando a hostilidade de parte da população. Teria sido finalmente martirizado em Meliapore, e enterrado nesta mesma cidade de onde irradiou o culto que lhe fora dedicado. Sérgio Buarque sublinha a popularidade deste santo no mundo português:

Pouco faltaria, em verdade, para que não apenas na Índia, mas em todo o mundo colonial português, essa devoção tomasse um pouco o lugar que na metrópole e na Espanha em geral, como em todo o Ocidente europeu, durante a Idade Média e mais tarde, tivera o culto bélico de outro companheiro e discípulo de Jesus, cujo corpo se julgava sepultado em Compostela. (HOLANDA, 1985, p. 106-107).

O historiador lembra a constância da veneração de são Tomé durante a Idade Média, sobretudo pela circulação de relíquias. Tal apego reativa-se no Renascimento, como o provam o trecho acima citado da *Nova Gazeta da Terra do Brasil*, os escritos que Duarte Barbosa redige

em 1516, baseados na tradição oral dos cristãos da atual Quilon¹⁶, ao sul da Kerala e o interesse que lhe dedica são Francisco Xavier. Outra manifestação desta nova atenção: os portugueses abrem o que é considerado sua sepultura quando, em 1523, tomam a cidade de Meliapore, hoje bairro de Chennai, antiga Madras e que funcionou a partir do século XVI como centro da presença lusitana na região. Teria sido encontrada, entre outros vestígios, a ponta de uma lança, que uns identificam como a arma pela qual um soldado romano verificara a morte de Cristo crucificado – provocando assim a ferida que o mesmo Tomé exigiria tocar na hora da Ressurreição – e que outros explicam por uma das versões da morte do santo, supostamente atingido por uma arma arremessada enquanto ele estava rezando.

Em outra versão, são Tomé teria sido flechado por um caçador quando dominava um bando de pavões, ele mesmo metamorfoseado em ave dessa mesma espécie, mas de porte maior. Para evitar o golpe, teria tentado voar, marcando o solo por duas pisadas. Já agonizando, teria voltado às suas feições humanas¹⁷. Esta empatia milagrosa do apóstolo com os animais é relevada por Santa Rita Durão, que substitui entretanto os pavões por tigres. Deslocamento fortuito, sem dúvida, no espírito do poeta que insere o felino diversas vezes em seu texto, sem nenhum rigor naturalista, apenas como um representante das mais temíveis feras. Deslocamento no entanto oportuno, já que estamos diante de um emblema das regiões orientais.

A transferência ocidental da lenda de são Tomé para o Brasil, e também mais para o oeste, na direção da bacia da Prata, do Paraguai e do Peru (*ibid.*, p. 104, 111 *et sq.*), inspira-nos comentários de duas ordens. Os primeiros visam insistir, com Sérgio Buarque, no investimento luso-brasileiro do mito. No início do século XVI, a Europa ainda acredita em uma continuidade física entre a Ásia e o que se tornaria a América. Aliás, ela mostra-se verdadeiramente fascinada pelos países asiáticos, cujas riquezas e maravilhas despertam sua atenção. Timothy Brook, em *Le Chapeau de Vermeer* (2010), analisou como este interesse se prolongou até o século XVII: com a penetração da América em direção ao oeste (ao Canadá em particular), os europeus procuravam muitas vezes o ponto de junção com a China. Sendo assim, não devemos nos surpreender que desta confusão geográfica derivaram fusões mitológicas, fazendo com que crenças importadas do Oriente se difundissem, desdobrassem e vivificassem em solo americano.

Os jesuítas, mesmo não tendo inventado o mito de são Tomé, desenvolveram e ampliaram o seu ramo brasileiro, propalando a lenda de Sumé, muito inspirada dos episódios indianos (não somente nas pegadas, mas também na existência de fontes milagrosas que lá ou cá lhes está associada...), mesmo depois da objetiva separação dos dois continentes pelo Pacífico. Quando é preciso, realizam-se transposições: ao gesto civilizador da construção de um palácio para o rei Gondoforus corresponde o ensino do uso da mandioca, a planta passando a ocupar também um lugar específico na *comunhão* entre povos, como substituto do pão. A superposição Tomé/Sumé atendia sem dúvida à identificação fácil desses missionários com um discípulo de Cristo evangelizador de terras longínquas; satisfazia, ao mesmo tempo, a necessidade de desmentir qualquer descontinuidade entre o Antigo e o Novo Mundo, afirmando assim a responsabilidade moral do ameríndio para com sua impiedade e conduta pecaminosa, mesmo quando este continuum asiático-americano passou do plano geográfico ao mero plano simbólico ou imaginário.

É bem verdade, e são estas nossas segundas considerações, que a figura de são Tomé encontrava-se excepcionalmente adaptada às intenções alegórica e tropológica do mito. Pois tratando de convencer os índios de que não era preciso “ver para crer”, não haveria situação mais ilustrativa de que o capítulo 20 do *Evangelho* segundo são João, em que se encena a incredulidade do apóstolo. Fornecendo no mesmo movimento provas tangíveis (através das pegadas) da pertinência da religião católica.

Essa passagem do *Evangelho* relata a descoberta do túmulo vazio, a aparição de Cristo para Maria Madalena, e em seguida para os apóstolos (dos quais Tomé está ausente naquela hora), e enfim a segunda visita de Cristo desta vez presenciada por Tomé. Trata-se de um momento crucial para a religião cristã: momento em que se passa da encarnação humana de Deus para a transmutação do homem Jesus em filho de Deus ressuscitado, ainda provisoriamente “incorporado” até se tornar “simples” figura e lembrança da encarnação. O Cristo imanente deve, a partir de então, ser aceito e reconhecido em sua plena transcendência divina. Porém, ao contrário do que fixou a tradição, o texto de são João indica que Tomé não foi o único a ficar desconcertado diante da transição. Todos duvidaram ou hesitaram diante da volta de Jesus, que não avisou a ninguém de seu retorno após a morte¹⁸. De modo que parece

injusto Tomé carregar sozinho o peso de uma perplexidade dividida por todos os companheiros.

Quando Pedro e João (que se autodesigna “o outro discípulo a quem Jesus amava”) vão ao sepulcro, alertados por Maria Madalena, é preciso que este entre no túmulo e constate *de visu* a ausência do corpo de Cristo, a presença dos panos e do sudário no chão, para admitir a “realidade”: “Viu e creu.” (*João*, 20:8). Quando Jesus aparece a Maria Madalena, ela também não o reconhece e supõe que seja o jardineiro (*João*, 20:14). Após ter se identificado, Cristo no entanto não a deixa tocá-lo “porque ainda não subi a meu Pai” (*João*, 20:17). Na primeira aparição aos apóstolos, embora preparados por Maria Madalena, Cristo desfaz preventivamente qualquer equívoco mostrando “as mãos e o lado” (*João*, 20:20). É portanto compreensível que, nessa volta do Mestre e Senhor, aquele que as circunstâncias deixaram de lado, exija provas concretas: “Se não vir nas suas mãos o sinal dos pregos, e não puser o meu dedo no lugar dos pregos, e não introduzir a minha mão no seu lado, não acreditarei!” (*João*, 20:25). A única reivindicação própria a Tomé é acrescentar o tato à vista. Reivindicação que, aliás, não parece se manter na segunda aparição de Cristo, que antes de qualquer interpe-lação se dirige a seu discípulo nestes termos: “Introduz aqui o teu dedo, e vê as minhas mãos. Põe a tua mão no meu lado. Não sejas incrédulo, mas homem de fé” (*João*, 20:27). Eis a sequência:

²⁸Respondeu-lhe Tomé: Meu Senhor e meu Deus! ²⁹Disse-lhe Jesus: Creste, porque me viste. Felizes aqueles que crêem sem ter visto!

³⁰Fez Jesus, na presença dos seus discípulos, ainda muitos outros milagres que não estão escritos neste livro.

Nada indica, portanto, que Tomé tenha concretizado seu gesto, ao contrário do que encena a tradição iconográfica; tal como seus companheiros, contentou-se com a visão e com as palavras de seu Mestre. Quem na verdade se mostra verdadeiramente pródigo de signos sensíveis nesta cena é o próprio Cristo.

Transposto ao contexto da evangelização em terras ameríndias, o desafio não difere: os Tupi deviam “crer ser ter visto”, sendo contudo emitidos “sinais” como no tempo dos discípulos. A cegueira invocada por Guaçu (“*e cego me suspendo*”) toma assim todo seu sentido. À imagem do Cristo, os missionários jesuítas irão empenhar-se nesta dupla tarefa: exigir a fé indígena independentemente de qualquer prova perceptível, e no entanto convencer através de uma série de rastros. Estas

estão inscritas na paisagem – mas uma pegada não fala por ela mesma, é preciso saber lê-la, aprender a interpretá-la: nisto reside a utilidade da invenção de lendas e mitos, de uma *história necessária*¹⁹ da revelação americana que desse sentido ao que se vê ou se relata, reafirmasse um *telos* que arranca essas populações à sua inocência.

Equívocos fecundos

De todos os pontos de vista, a obra de Santa Rita Durão firma-se na contracorrente do movimento iluminista das formas e das idéias do século XVIII. Escolhe um gênero em decadência e fadado a ser substituído pelo romance; defende o império colonial quando os Estados Unidos estão desvencilhando-se da metrópole inglesa, antecedendo de poucas décadas a emancipação de toda a América. E sustenta uma idéia de índio oposta à tradição nascente do bom selvagem, esta fundada em uma descontinuidade moral entre a pureza original e os efeitos corruptores da civilização. Em todos esses aspectos a leitura francesa de Ferdinand Denis e de Eugène de Monglave, tradutor do *Caramuru*, enganar-se-á, na medida em que a interpretação deles está influenciada pelo sucesso de *O último dos mohicanos*, em 1826. A epopéia se torna romance, o Caramuru um herói protonacional, e o cenário primitivo o berço do nativismo romântico. Desencontro produtivo que abre uma nova carreira ao texto, não apenas na França, mas também no contexto brasileiro de emergência da nova nação. As ambiguidades do poema luso-católico irão alimentar os paradoxos do processo bragantino da independência.

ABSTRACT

America's discovery evoked surprise and several questions about the notion of humanity, the meanings of History, the foundations of social organizations... In this line of thought many reflections arose (Thomas More, Montaigne, Rousseau...) making prominent the cultural differences and insisting on a rupture of perspective, be it to redefine the European *télos*, or to found their criticism of the Old-World. Within the Christian logic, to the contrary, there was a demand for the reintegration of the Amerindian to the sacred scriptures universe, demonstrating that God had not abandoned America – for He sent saints (e.g. Saint Thomas) and left many revelation signs –; however, the “American” or “Brasílico”, he was the one who had diverted from God and from the original sacred truth. Therefore, those who possibly didn't live far from vestiges of the terrestrial paradise were submitted to a second process of condemnation, just as the Fall experienced by Adam and Eve. Perhaps the epic poem by Santa Rita Durão , *Caramuru* (1781), is the last example of this kind of reasoning inside the Luso-Brazilian colonial world in the moment that concept of “degeneracy” was being assimilated by the rationalism and scientific discourse within the Illuminist perspective and the civilizational politics of the 19th century.

KEYWORDS: *Caramuru*, Amerindian, Saint Thomas, Monogenismo, Degeneracy

REFERÊNCIAS

BOVON, François e GEOLTRAIN, Pierre (org.). *Écrits apocryphes chrétiens*. Vol. 1, Paris: Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1997.

BROOK, Timothy. *Le Chapeau de Vermeer. Le XVII^e à l'aube de la mondialisation*. Trad. Odile Demange. Paris: Payot, 2010.

DURÃO, Frei José de Santa Rita. *Caramuru, poema épico do descobrimento da Bahia*. Lisboa: Régio Officina Typografica, 1781.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional, col. "Brasiliana", n° 333, 1985, 4ª ed. [1ª ed.: 1959], cap. V, p. 104-125.

LABORIE, J.-C. (dir.). *La Mission jésuite du Brésil. Lettres Et autres documents (1549-1568)*. Trad. J.-C. Laborie em colaboração com Anne Lima. Paris: Chandeigne, 1998.

LEITE S. I., Serafim, *Monumenta brasilæ I (1538-1553)*. Roma: "Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. X. Missiones Occidentales", 1956

PASCAL, Blaise. *Pensées*. Texto estabelecido por Philippe Sellier (ed.). Paris: Bordas, col. "Classiques Garnier", 1993.

PITTA, Sebastião da Rocha. *História da América Portuguesa desde o Anno de Mil e Quinhentos do seu Descobrimento, até o de Mil e Setecentos e Vinte e Quatro*. Lisboa: Joseph Antonio da Sylva, 1730, p. 61-63.

SANTOS, Ilda Mendes dos (org.). *La Découverte du Brésil. Les premiers témoignages (1500-1515)*. Paris: Chandeigne, col. "Magellane poche", 1999.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Edusp, 1971.

VASCONCELLOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obraram seus filhos n'esta parte do Novo Mundo. Em que se trata da entrada da Companhia de Jesu nas Partes do Brasil, dos Fundamentos que n'ellas lançaram e continuaram seus religiosos, e algumas notícias antecedentes, curiosas e necessárias das cousas daquele Estado*. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865.

NOTAS

¹ Com certa ousadia, Santa Rita Durão ao fazer referência a outros intérpretes, pretende mostrar que Isaías já falara da América. Ver a primeira nota do Canto I de *Caramuru*, cujo lugar inaugural ressalta sua importância retórica: "*Povo convulso*. Epitheto que dá Isaías aos Americanos, como conjecturão os melhores Interpretes." (DURÃO, 1781, p. 40).

² N. E.: Doravante, as citações do poema serão referidas pelo canto em romano, seguido da estrofe e da página, de acordo com a edição utilizada.

³ Foram elaboradas várias hipóteses para explicar a migração desse ramo da humanidade, deslocando-se do palco do Antigo Testamento para a América. Ver a esse respeito Simão de Vasconcellos, *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obraram seus filhos n'esta parte do Novo Mundo. Em*

que se trata da entrada da Companhia de Jesu nas Partes do Brasil, dos Fundamentos que n'ellas lançaram e continuaram seus religiosos, e algumas notícias antecedentes, curiosas e necessárias das cousas daquele Estado, Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865 [1ª ed. 1663], p. 36 et sq. Cf. também nosso ensaio “Caramuru et la latinité amérindienne”, publicado na *Revue Silène*, Camille Dumoulié e Jean-Marc Moura (org.), Nanterre: Centre de recherches en littérature et poétique comparées de Paris Ouest-Nanterre-La Défense, 14-09-2011: http://www.revue-silene.com/f/index.php?sp=comm&comm_id=80.

⁴ Ver, por exemplo, o raciocínio de Blaise Pascal: “Prova dos dois Testamentos de uma vez./ Para provar de uma só vez os dois basta ver se as profecias de um foram cumpridas no outro.”, pensamento 305, in *Pensées*, 1993, p. 283.

⁵ Ainda que a prosa missionária se esforce em negar ou minimizar a consciência religiosa desses povos: eles não acreditam em nada... Ver abaixo.

⁶ Ver o § 7 da carta de Manuel da Nóbrega que Serafim Leite data de agosto de 1549, in Serafim Leite S. I., *Monumenta brasilæ I (1538-1553)*, Roma: “Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. X. Missiones Occidentales”, 1956, p. 153.

⁷ A oscilação linguística dessas cartas (aqui, em transcrição espanhola) explica-se pela perda dos originais e por sua circulação em traduções diversas, das quais se vale Serafim Leite para sua compilação.

⁸ Guaçú reitera a intuição do monoteísmo na estrofe 50, como veremos.

⁹ *Caramuru*, *op. cit.*, p. 73.

¹⁰ Ver por exemplo as notas 4 e 8 do canto I, p. 40; notas 6 e 7 do canto II, p. 73 etc.

¹¹ Encontra-se, de novo, a esse respeito uma demonstração pela negativa, na nota dedicada ao “*Espírito immortal*. Os Barbaros Americanos tem distincta idéa da Immortalidade da alma, do Paraíso, do Inferno, da Lei, etc. Veja-se o Martinière, Ozorio *de rebus Emmanuelis*, e outros. Grande argumento contra os Libertinos, e Materialistas. Pois quem lhes transfundio estes conhecimentos, senão a antiga Tradição dos tempos Diluvianos e a harmonia, que estas Tradições tem com a natureza?”, nota 4 do canto III, *ibid.*, p. 106.

¹² Ver acima.

¹³ Cartas das crianças órfãs [escritas pelo P. Francisco Pires] ao P. Pero Doménech, *ibid.*, p. 379-380. Ver também a carta do 17 de setembro de 1552, *ibid.*, p. 411.

¹⁴ Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, ed. dirigida por Alain Boureau, trad. Alain Boureau et alii, Paris: Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 2004, p. 40-48, e em particular para este episódio, p. 41.

¹⁵ Ver Bovon e Geoltrain, *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. 1, Paris: Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1997, p. 1321-1470.

¹⁶ *Livro de Duarte Barbosa*, in: *Collecção de Notícias para a Historia e Geographia das Nações Ultramarinas que vivem nos Domínios Portugueses, publicada pela Academia Real de Ciências*, II, 2ª ed., p. 354 et sq. In HOLANDA, 1985, p. 106.

¹⁷ Cf. HOLANDA, 1985, p. 105-106. Sebastião da Rocha Pitta atesta a penetração hispano-americana do mito a partir dos depoimentos de Joachim Brulio, Gregorio Garcia, Fernando Pizarro, Justo Lipsio, e do bispo do Chiapas, *op. cit.*, p. 62.

¹⁸ “Em verdade, ainda não haviam entendido a Escritura, segundo a qual Jesus devia ressuscitar dentre os mortos.” *João*, 20:9. Seguimos a tradução da *Bíblia católica* on line (<http://www.bibliacatolica.com.br/01/50/20.php>).

¹⁹ Sebastião da Rocha Pitta é exemplar deste tipo de demonstração: após ter expostos os obstáculos materiais à vinda de são Tomé na América, rapidamente superados pela invocação dos prodígios, afirma: “A razão de duvidar esta vinda pelo transitio do Mundo Velho ao Novo [...] naõ é forçosa; sendo mais poderosa que ella, a necessidade destas almas, remidas pelo preciosissimo Sangue de Christo, que podia [...] permittir, que S. Thomé se achasse milagrosamente na America”, *op. cit.*, p. 61-62).

Data de recebimento: 30 de março de 2011.

Data de aprovação: 18 de junho de 2011.