

Daniel  
16 copias

(3B)

○ GOVERNO DOS POVOS

---

Laura de Mello e Souza  
Júnia Ferreira Furtado  
Maria Fernanda Bicalho  
(orgs.)

SBD-FFLCH-USP



352394

 Palameda

## PARTE III - CRENÇAS E SABERES

### O governo missionário das almas indígenas : missão jesuítica e ritualidade indígena (séc. XVI-XVII)

Adone Agnolin<sup>1</sup>

#### Introdução

No âmbito de uma participação ao seminário integrado *Governo dos Povos: poder e administração no Império Português*, pensamos por um momento em qual poderia ser nossa inserção no mérito dos trabalhos propostos e de que forma poderíamos oferecer, quanto menos, uma pequena contribuição com nosso próprio trabalho. E foi a partir do conceito de *administração* que vislumbramos, finalmente, a possibilidade de uma conexão entre a problemática político-administrativa do Império Português e uma peculiar administração que diz respeito às modalidades com as quais se constituiu o encontro catequético com as populações indígenas americanas: no entrecruzar-se do ideário imperial, eclesiástico-missionário e, finalmente, no próprio trabalho de campo do encontro missionário-indígena.

Em primeiro lugar, de fato, esse encontro só pôde realizar-se, de algum modo, através das modalidades precípuas que, no contexto colonial, se impuseram à própria administração sacramental, por parte dos missionários: trata-se da valorização da configuração ritual dos sacramentos (missionários) enquanto espaço fundamental para uma necessária negociação e inserção na ritualidade indígena. De algum modo, um comum território de "traduzibilidade" no qual se constituiu a peculiar hibridização da cultura (religiosa) colonial e onde a administração missionária não pôde impor-se autônoma e univocamente.

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de História - USP.

Em segundo lugar, a herança propriamente “administrativa” relativa aos sacramentos remonta, também, a uma outra clássica forma de administração colonial: trata-se daquela relativa às *poleis* gregas, de um lado, e da formação do Império romano, do outro. Essas específicas modalidades de entender e construir a colônia são aquelas que fundamentaram, de fato, a comum origem etimológica (latina) de Colônia/*Cultus/Colere*.<sup>2</sup> A passagem do processo administrador (colonial) desses modelos, das *poleis* gregas e do Império romano, para o próprio processo feito pela Igreja (a cristianização do Império) se enraíza nesta herança e neste patrimônio (finalmente universal quando o cristianismo se torna religião de Estado e se identifica com o próprio Império). A partir daí, fundamenta-se uma administração sacramental paralela à colonização do território e, com ele, das “almas”: a partir deste momento, finalmente, *administram-se* sacramentos.

No contexto dessa herança se insere o nosso trabalho que, olhando para a específica experiência colonial em época pós-tridentina, visa analisar como, traduzindo os dogmas doutrinários pós-conciliares para os indígenas americanos, os missionários empreendiam uma tradução de uma tradição *religiosa* ocidental para uma cultura que não participava dela. Ora, para realizar de algum modo essa tarefa, os códigos culturais daquela cultura “estranha” deviam servir para inscrever a tradição religiosa ocidental entre os indígenas. Para fazer isso, a “redução” missionária (característica forma de administração) devia corrigir os excessos (dos costumes) e as ausências (de crenças) dos novos catecúmenos americanos. Os excessos impunham a disciplina, que consistia em sua poda, enquanto as ausências reclamavam a doutrina, isto é, um seu preenchimento: essa foi a característica forma de administração missionária que, em princípio, foi projetada para as almas indígenas. Mas, nesse percurso, o hibridismo cultural decorrente de uma interpretação ritual do encontro doutrinário e sacramental reescreveu a relação com o sagrado segundo uma nova estrutura, tipicamente colonial, na qual, muitas vezes, foi difícil distinguir sujeito e objeto desse peculiar processo administrativo.

2 A bibliografia a respeito do tema, dos estudos do mundo clássico, até a história das religiões, é vastíssima. Para uma exemplificação do problema relativa aos estudos da Colônia brasileira, apontamos aqui apenas para o capítulo 1 do livro de Alfredo Bosi. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, pp. 11-63.

## A administração sacramental: sacramentos tridentinos e rituais sociais

Num artigo anterior<sup>3</sup> propusemos uma primeira contextualização esquemática e geral da catequese: o objetivo inicial era aquele de apontar para os principais fundamentos doutrinários que, na perspectiva revolucionária da revelação cristã, se tornarão de extrema importância para fundamentar a “missão” e a conseqüente e necessária prática da catequese missionária. Ao longo do artigo, apontamos, portanto, para uma contextualização histórica mais atenta da prática missionário-catequética do século XVI, nas suas profundas peculiaridades frente à nova situação histórica que se determinara na Europa – a crise aprontada pela Reforma – e à conseqüente reformulação da prática missionária, dentro e fora da Europa.

Em relação ao mundo indígena americano, na parte final de nosso artigo,<sup>4</sup> apontamos para o fato de que, antes de se configurar como uma “experiência religiosa”, a conversão vinha se impondo como aquisição de um idioma capaz, por um lado, de dar voz aos sentidos e aos limites da dominação colonial e, por outro, de replasmá-los dentro da nova situação colonial. Se por um lado, de fato, nenhuma tradução é neutra, por outro lado, também, nenhuma tradução é incólume. E é, justamente, em relação à “literatura catequética” que podemos verificar este dois aspectos – isto é, o constituir-se dessa “mão dupla” – que caracterizam o sistema da comunicação (catequética) colonial. Voltaremos a essa questão.

No entanto, vale a pena destacar como, no caso da missão jesuítica entre os tupi do Brasil, duas perspectivas nos pareciam, então, aos olhos dos missionários, determinar a sua característica peculiar e fundante:

1) a primeira perspectiva (problemática), se constituía enquanto problema fundamental na implementação do processo de catequese (o “problema” da Crença/Fé). Tratava-se do problema característico que colocava em risco a missão, ao mesmo tempo catequética e civilizadora, dos missionários junto aos tupi: enquanto a “fé” revela-se como uma das problemáticas constantes, abordadas pelos nossos catecismos, constituindo o território fundamental para se realizar a *missio* jesuítica com seus imperativos

3 Adone Agnolin. “Jesuítas e Selvagens: o encontro catequético no séc. XVI”. *Revista de História*. São Paulo, Usp, n. 144, 1º semestre de 2001, pp. 19-71. Trata-se de um artigo que se propôs, na época, apenas enquanto síntese de um primeiro relatório científico para Fapesp, São Paulo, fevereiro de 2001, resultado de uma pesquisa de pós-doutorado desenvolvida junto ao departamento de História da Usp e financiada pela Fapesp.

4 Trata-se da parte que leva o subtítulo de *Conceitos, palavras e gramáticas*. *Ibidem*, pp. 58-65.

catequéticos, o destacar-se da possibilidade ameaçadora da ausência de uma “crença” ou de uma “fé” colocava em sério risco o fundamento do empreendimento missionário.

2) a segunda perspectiva (resolutiva) delineava-se, por conseqüência, como uma possível solução do “impasse” da ação missionária: tratava-se da “*solução*’ da *Idolatria*”. De fato, frente aos graves riscos representados pela primeira perspectiva, esta última parecia poder realizar aquela refundação das hierarquias de sentido requeridas pelos próprios missionários: e isso era realizado tanto projetando as categorias religiosas ocidentais nas outras culturas, quanto impondo um sentido à própria ação catequizadora que somente a imposição do conceito de religião (decorrente do Renascimento europeu) podia, até certo ponto, permitir. Nessa perspectiva, nos pareceu possível entrever como a prática cotidiana de aculturação teria feito com que o clichê “*idolatria*”, sofresse,

[...] a primeira transformação simbólica: seguramente um signo da distância da fé cristã, mas também indício de um crer “outro” que confirma na prática e com a prática a pertença dos indígenas ao comum gênero humano.

Dessa forma, a idolatria se teria configurado, portanto, “como universalização do crer [que] é a primeira forma geral de pensamento selvagem produzida pela cultura cristã moderna”.<sup>5</sup>

Isso significa que, não podendo arriscar a viabilização da evangelização na prática cotidiana de aculturação, os jesuítas deviam necessariamente operar uma primeira transformação simbólica da idolatria: quando era reconhecida nas práticas indígenas, além e apesar de se constituir como “culto das divindades falsas e mentirosas”, ela se revelava, pelo menos, qual indício de uma outra forma de crer que confirmava, por conseqüência, a pertença dos indígenas ao comum gênero humano.

Posteriormente, todavia, nossa nova perspectiva de investigação encaminhou-se na direção da problemática peculiar dos aspectos sacramentais que se destacou, em sua nova configuração doutrinal, a partir das resoluções doutrinárias tridentinas. De fato, a documentação catequética jesuítica “romana” nos revelou, nesse começo da Idade Moderna, o determinar-se de uma profunda revolução em curso (e de um aberto choque) entre essas novidades doutrinárias e as velhas tradições sociais européias. Além do mais, parecemos que os primeiros fundamentos de uma profunda revolução social – que constituirá as características próprias da Idade Moderna enquanto tal – encontram-se, justamente, nessa “*revolução sacramental*”.

5 Nicola Gasbarro. “Il linguaggio dell’idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva”. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. Roma, vol. 62, n.s. XX, n. 1-2, pp. 189-221, 1996, p. 205.

Sugerida por nossa própria documentação (antes jesuítico-romana e posteriormente, jesuítico-missionária), a nova perspectiva de indagação, que a “*revolução sacramental*” européia nos desvendou, soma-se à peculiaridade segundo a qual, na especificidade americana representada pelas culturas indígenas brasileiras, tal revolução realizou-se em relação a – e em estrita e necessária dependência para com – as tradições sociais indígenas. De fato, na medida em que se delineava, progressivamente, a fragilidade de uma possível “*solução idolátrica*” para fundamentar a missão entre os tupi,<sup>6</sup> parece surgir e afirmar-se uma outra forma (estratégia) – paralela, antes, e alternativa, depois – de “*solução*” que realize (torne possível), de algum modo, o encontro cultural que devia constituir-se como base de um complexo processo transculturativo. Nesta nova perspectiva, a realização do encontro catequético devia realizar-se através de um “*encontro de ritualidades*” que, com seus autos, suas solenidades e, principalmente, seu teatro jesuítico, implementaram o *Teatro da Fé*.<sup>7</sup>

Se é somente levando em consideração (isto é, historicizando) as problemáticas “*religiosas*” (ocidentais) que poderemos tentar entender o processo do encontro catequético com os tupi em suas peculiaridades, nos parece, hoje, evidente, através de uma atenta análise da nossa documentação em terra de missão, que o momento ritualista concentre o transbordamento das problemáticas desse encontro por além dos limites, sempre prontamente (e necessariamente) erguidos pelos missionários, de sua “*redução religiosa*”. Esse momento do “*encontro ritualista*” coloca em foco a rica produção documental que nos permite, de alguma forma, a possibilidade privilegiada de incursão nas culturas indígenas. Nessa documentação, de fato, podemos colher os momentos (preciosos) em que a conversão podia adquirir para os índios um sentido próprio que transbordava, necessariamente, aquele de uma (reduzida) experiência religiosa (ocidental). Neste momento privilegiado do encontro (catequético), a tradução das tradições (da cultura) indígena nos apresenta, mesmo que sombriamente, tanto algumas características de suas próprias

6 Quando, nesses momentos críticos, essa última solução afastava-se do horizonte missionário – isto é, quando parecia não haver mais a possibilidade desse “*reconhecimento*” entre determinadas culturas indígenas – tornava-se claramente desesperadora a ação missionária. Exemplo significativo da percepção missionária do iminente risco e da possibilidade de falência da própria *missio* é a lamentação do Pe. Manuel da Nóbrega, a respeito dos tupinambá brasileiros, feita em 1556: “Se tiveram rei, poderão se converter, ou se adorarão alguma cousa; mas como não sabem, que cousa é crer, nem adorar, não podem entender a pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer e adorar a um só Deus, e a este só servir; e como este gentio não adora a cousa alguma, nem crê em nada, tudo o que lhe dizeis se fica em nada”. “Carta de Pe. Manuel da Nóbrega (1556-57)”. In: Serafim Leite. *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil*. 3 vols. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956-8, vol. II, p. 320.

7 Segundo o título do livro de Leandro Karnal. *Teatro da Fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998.

tradições, quanto a peculiar perspectiva (ritual antes que mitológica?) de sua tradução da tradição “religiosa” ocidental. Todavia, vale destacar, pode-se obter este resultado desde o momento em que conseguimos enfocar com clareza os instrumentos que a tradução (ocidental) afinou, no “trabalho de campo” missionário, para traduzir sua alteridade.

Entre o século XVI e o século XVII, verifica-se uma brusca e característica transformação no que diz respeito ao conceito (ocidental) de “fé”: da suficiência de uma fé ingênua que se caracterizava como sumária adesão a uma ritualidade que permanecia, substancialmente, incompreensível, passa-se para uma nova e forte exigência que vê a fé perder seu primeiro significado de *fiducia* para ganhar, de maneira definitiva, aquele de *crença*. Para responder a essa nova exigência, o catecismo vem se configurando como o instrumento indispensável para fornecer este *minimum* de conhecimentos (“coisas a serem acreditadas”) e, portanto, se impõe como instrumento para as massas. Esse resultado constitui-se, historicamente, partindo do pressuposto que, no fundo, é a fé, em si, que caracteriza de forma peculiar a religião cristã: fato que determina, de forma significativa, *nosso* conceito de religião. Nessa perspectiva explica-se, também, a contingência histórica que tornou fundamental, para o cristianismo, a profissão de fé.<sup>8</sup>

Essa problemática nos parece de fundamental importância para entender os resultados mais significativos da nova catequese pós-tridentina e, entre esses, a importância do encontro/choque entre a nova normatização dos sacramentos tridentinos e os antigos rituais sociais, sejam esses europeus ou americanos. Em decorrência desse choque, a “consumação do sagrado”, adquiriu uma nova caracterização em relação à dimensão ritualista da fé católica.

Na complexidade que se desprende desse conflito cultural, vale a pena notar como os elementos de mediação fundamentais – através dos quais, de algum modo, se realiza o encontro (acomodamento a longo, longuíssimo prazo) das duas diferentes perspectivas culturais – se constituem, justa e significativamente, ao redor dos rituais e dos

8 No que diz respeito à peculiaridade da “profissão de fé cristã”, poderá revelar-se de grande utilidade seguir algumas das indicações traçadas pelo trabalho de Dario Sabbatucci, no primeiro capítulo de *La prospettiva storico-religiosa* que leva, de fato, o título (por enquanto) curioso de *fede nella fede (fé na fé)*. Cf. Dario Sabbatucci. *La prospettiva storico-religiosa: fede, religione e cultura*. Milão: Il Saggiatore, 1990. Cf. o capítulo I: “fede nella fede”, da p. 5 à p. 18. Esta perspectiva nos mostrará como, por exemplo, não é por acaso que, em 1530, encontramos o configurar-se da profissão de fé como “confissão religiosa”, assim como não é sem significado o fato de que o começo da Idade Moderna leve, também, o nome de “Idade Confessional”, justamente com o objetivo de distinguir uma comunidade de crenças da outra. Trata-se, de fato, do ano em que Carlos V presidiu a dieta de Augusta (Augsburg, na Baviera) a fim de resolver a controversa questão religiosa decorrente do nascimento e da difusão do luteranismo. Nesta ocasião – com a importante contribuição de Melancton, grande humanista amigo de Lutero – os teólogos luteranos elaboraram sua profissão de fé, apresentada à dieta e nota como a “Confissão de Augusta”. Em seguida, adequando-se ao ordenamento eclesial das várias comunidades protestantes nacionais, as Confissões se multiplicaram.

sacramentos: elementos cruciais e performáticos da transformação mais característica da sociedade na Idade Moderna.

### A fé e sua historicização

A partir desses fundamentos, torna-se evidente como a utilização instrumental dos textos catequéticos, no contexto americano e na ótica propriamente missionária, implicava um afastamento inicial da possibilidade de colher uma ótica indígena diferente, dando por pressuposto uma certa “fé na (eficácia da) fé”.

Essa pretensa (fideística) missionária e os choques dela decorrentes encontrar-se-ão à base da obra e dos equívocos da catequização que, em princípio, pressupunha dever resolver “simplesmente” os problemas da forma e da língua (tradução) dos textos a serem utilizados.<sup>9</sup> Os equívocos (não só missionários) nascem do fato de não se levar em consideração que o ponto de partida para uma interpretação crítica é que não é uma fé que faz a religião, mas é, eventualmente, uma religião que faz (constrói, inventa mesmo) a fé; tal eventualidade encontra-se no cristianismo, enquanto religião que incluiu a fé nos próprios atos institucionais. A fé por si mesma, isto é, deshistoricada, não faz religião.<sup>10</sup> Ora, em relação a esse problema, torna-se evidente que “crer é um conceito genérico e por nada especificamente religioso: pode-se crer em coisas totalmente profanas”.<sup>11</sup> Eventualmente o próprio Brelich distingue entre “um crer espontâneo e sem alternativas” e o “crer podendo escolher entre diferentes possibilidades”; porém acrescenta: “ambas estas formas do crer podem ser ou profanas ou religiosas”.

9 Sabbatucci releva como, de fato, a história das religiões tem problematizado os objetos de fé, mas não a própria fé. Isso significa que não fez, da própria fé, um problema de ordem histórico. A “fé em alguma coisa” apareceu como o ponto central de cada religião, e sendo que se presume que não exista, nem nunca tenha existido, um povo sem religião, considera-se a fé à maneira de um dado (transcendente) e não de um fato (histórico). O dado seria a exigência humana de crer em entidades (seres ou forças) extra-humanas; não tem importância por quais fins, sendo que acerca dos fins não existe acordo e, portanto, estes ficam fora do dado, ou daquilo que se aceita como um dado. Ora, é um fato que a fé por si mesma caracteriza a religião cristã e condiciona o nosso conceito de religião; por isso nós somos acostumados a conceber a própria religião, qualquer que seja, como um comportamento baseado na fé. Mas do ponto de vista histórico-religioso não é correto falar de religiões de outros ignorando este condicionamento. Sabbatucci, *Op. cit.*, p. 5. Com certeza o “fideísmo” cristão tem marcado toda a cultura ocidental; portanto o primeiro passo para uma historicização da fé deveria ter como objetivo a verificação da contingência histórica e da necessidade teórica que tornaram fundamental, para o cristianismo, a profissão de fé. *Ibidem*, pp. 7-8.

10 *Ibidem*, pp. 9-10.

11 Angelo Brelich. *Introduzione alla storia delle religioni*. Roma: Ed. dell'Ateneo, 1965, pp. 6-7.

Nessa perspectiva, os cristãos realizaram-se como tais justamente pelo “crer com alternativa”. Determinadas circunstâncias históricas os tinham colocado em frente a uma escolha: para se tornarem cristãos deviam *escolher* sê-lo e dar testemunha da escolha através de uma profissão de fé. Foi assim no começo, quando se tratou de escolher entre duas possibilidades: Jesus era ou não era o messias esperado pelo povo hebraico. Aqueles hebreus que escolheram a primeira alternativa deixaram de ser hebreus e tornaram-se cristãos.<sup>12</sup> Aceitar esta nova perspectiva implicava uma profissão de fé na função messiânica de Jesus, mas comportava, sobretudo, uma escolha entre salvação mundana e salvação ultramundana. Deriva disso o fato de que se tinha uma identidade hebraica por nascimento, mas tornavam-se cristãos por eleição, isto é, através de um ato de fé. O ato de fé numa realidade ultramundana superava o condicionamento mundano da nacionalidade ou, genericamente, do nascimento. Era suficiente um ato de fé no Reino dos Céus que, além disso, em vida, podia ser somente esperado e não experimentado. De experimentável tinha o Império romano, o único modelo histórico da realidade meta-histórica defrontada pelos cristãos em chave de universalidade, enquanto através dele superava-se o condicionamento étnico através da distribuição da *civitas Romana* às pessoas de qualquer raça.<sup>13</sup> Não era coisa de pouca monta: tornar-se súdito do Reino dos Céus significava subverter idealmente os reinos terrestres; historicamente significou subverter o Império romano, o próprio modelo da universalidade.

Como bem analisou Anthony Pagden, nessa direção a extensão da cristandade continuou, sucessivamente, circunscrita ao território que se considerava ter sido ocupado pelo Império romano.

O *orbis terrarum* se converteu, assim, através da variação efetuada por Leão o Grande no século V, no *orbis Christianus*, que por sua vez se transformou de imediato no *Imperium Christianum*. Um século depois, Gregório o Grande o traduziria por a *sancta respublica*, uma comunidade dotada da mesma exclusividade simultaneamente aberta que havia caracterizado a *respublica totius orbis* de Cícero.

Nessa perspectiva, mesmo que todos os homens (fossem pagãos ou cristãos) tivessem idênticos direitos políticos (nos termos do direito natural) “os não-cristãos, pagãos que também eram *barbari*, deviam ser animados para juntar-se à *congregatio fidelium*, da mesma forma em que haviam sido impulsionados os ‘bárbaros’ a integrar-se à *civitas romana*.”<sup>14</sup> Dessa herança cultural do Império romano, que não podemos aqui revisar

12 Sabbatucci, *Op. cit.*, p. 10-1.

13 *Ibidem*, pp. 11-2.

14 Anthony Pagden. *Lords of all the world: ideologies of empire in Spain, Britain, and France, 1500-1800*. Yale University Press, 1995. Trad. Esp. Barcelona: Península, 1997, pp. 38-9.

em sua complexidade,<sup>15</sup> resultou o instituto da *Monarchia Universalis* que, com o antigo sonho dos imperadores cristãos, “transformou a ambição pagã de civilizar o mundo no objetivo análogo de converter literalmente todos seus habitantes ao cristianismo. O único sistema legal unificador – o *koinos nomos* – se converteu, dessa forma, num único sistema de crenças.”<sup>16</sup> Ora, estruturada e potencializada ao longo de toda a Idade Média,<sup>17</sup> a *Monarchia Universalis* encontrou-se, pouco antes de seu iminente ocaso, investida, com os Impérios Ibéricos, da complexa tarefa de administrar e gerenciar o impacto problemático – e suas conseqüências teóricas em relação ao instituto monárquico universal – das descobertas americanas. Nessa direção, a *missio* “religiosa” não se distinguiu daquela “política” e, essas duas perspectivas oferecem-se, conjuntamente e ao mesmo tempo, enquanto fundamento da monarquia universal espanhola. Nas palavras da *Historia Ecclesiastica Indiana* do franciscano Gerónimo de Mendieta (1525-1604), missionário no México a partir de 1554, resume-se, significativamente esse aspecto:

estou firmemente convencido de que, como os reis católicos [Fernando e Isabel] foram encarregados da missão de extirpar os três esquadrões diabólicos do “pérfido” judaísmo, do “falso” maometanismo e da “cega” idolatria, juntamente com o quarto esquadrão dos heréticos, em direção dos quais a Santa Inquisição é remédio e medicina, assim a seus sucessores foi entregue a função de completar a obra. Como Fernando e Isabel limpavam a Espanha destas pérfidas seitas, assim seus descendentes levarão a término em todo o mundo a destruição universal destas seitas e a conversão final de todos os povos da terra que voltarão, finalmente, ao seio da Igreja.

Nesse específico contexto histórico, a extensão da universalidade do *imperium* constituiu-se na paralela imposição de *civilizar* o mundo, segundo o modelo da *civitas romana*, e *converter* seus habitantes, segundo o modelo do cristianismo. E se a cultura (moral) do Império romano encontrava-se fundamentada na *pietas* – que denotava a lealdade familiar e à comunidade, junto com a estreita observância das leis “religiosas” dessa comunidade –, no novo contexto histórico que impunha a equação de “civilizar e converter” (civilizar para converter), a *pietas*,<sup>18</sup> que tinha sido causa da fundação do Império romano, transforma-se em “humanidade”, base essencial, mas não suficiente,

15 Veja-se, todavia, para uma rica e significativa síntese, o primeiro capítulo (A herança de Roma) da obra citada de Pagden, pp. 23-44.

16 Anthony Pagden, *Op. cit.*, p. 45.

17 Veja-se, em relação a esse aspecto, o segundo capítulo da obra de Pagden, intitulado “*Monarchia Universalis*”, pp. 45-86.

18 Que compreendia a prática da *virtus*, a “humanidade” que se expressava na capacidade de valorizar o bem da comunidade, a *utilitas publica*, acima da própria conveniência pessoal, a *utilitas singulorum*.

para tornar o homem cristão. Com esses pressupostos e sob a égide dos impérios ibéricos, os missionários puderam levar (construir) a fé católica nas Américas, na África, na Índia e nas Filipinas onde, diferentemente das missões na China e no Japão, evangelização e conquista constituíram-se paralelamente. De qualquer forma, para realizar (converter) o homem enquanto tal tornava-se fundamental transmitir-lhe a “fé na fé”. Desse ponto de vista, se a “religião” (*pietas*) fazia o homem, a “fé” (*fides*) produzia o cristão. Trata-se, segundo o nosso ponto de vista, de uma distinção de extrema importância, na medida em que, muitas vezes, os dois termos foram confusamente denotados de forma análoga.

### Os instrumentos catequéticos e a “Apresentação da Fé”

Antes de analisar o problema em relação aos pressupostos “fideísticos” da cultura missionária, com sua inevitável confusão na definição de “crenças”, “religião” e “fé”, levando em consideração a finalidade e o caráter instrumental dos textos catequéticos, deveremos agora abordar alguns importantes aspectos distintivos e, esperamos, esclarecedores dos textos em seus contextos.

Em primeiro lugar, vale sublinhar o fato de que a catequese não se identifica, pura e simplesmente, com o catecismo. O primeiro contexto, mais abrangente, se encontra no fundo de uma eventual História da Catequese dentro do qual o homem (cristão) é impelido a uma ação catequética (evangelizadora) e nesse contexto se coloca a especificidade instrumental do texto catequético. Em decorrência do contexto, encontramos – às vezes, além do texto, outras vezes junto ao mesmo – vários dados que se referem à ação da catequese.

De tudo isso, resulta que o catecismo (sua leitura) é sempre, necessariamente, a parte de um todo mais amplo, que deveremos levar em consideração para contextualizar o próprio texto catequético. Além do mais, às vezes podemos encontrar um esboço do contexto em que se insere a obra, justamente em sua parte introdutória.<sup>19</sup> Mesmo assim, esse eventual trabalho de contextualização é sempre particularmente reduzido, em relação a uma contextualização histórica geral: seja porque isso não faz parte, propriamente, dos objetivos do texto catequético; seja porque o autor, em sua posição de missionário, não pode elevar-se por além de sua condição, quando não há o específico, às vezes necessário, interesse em ocultar tal contexto.

19 Cf. Agnolin. “As introduções dos catecismos publicados.” In: *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2007, pp. 46-52.

Além do mais, no caso concreto da evangelização americana,<sup>20</sup> nas “instruções” sobre “como fazer catequese”, não há coisa mais importante a ser levada em consideração do que a “inconstância da alma selvagem”<sup>21</sup> ou, dito de outra forma, a aparência de certas conversões que, às vezes, manifestando-se segundo as formas externas de um cristianismo que significava a “aceitação” obsequiosa da preponderância – conforme os casos e, muitas vezes, ao mesmo tempo – econômica, política e cultural da sociedade à qual pertenciam os missionários,<sup>22</sup> ocultava a “fragilidade” da conversão (a murta de que eram feitas essas “estátuas indígenas”, segundo o sermão de Vieira).

Ora, é paradigmático que essas “denúncias”, freqüentes ao longo da ação evangelizadora dos jesuítas, desencadeiem a necessária (do ponto de vista missionário) “guerra de costumes”, estratégia exemplarmente justificada por Pe. Nóbrega – e que às vezes expunha os missionários a censuras – e aplicada pelos jesuítas no Brasil.

Se nós abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra nossa fé católica, nem são ritos dedicados a ídolos, como é cantar cantigas de Nosso Senhor

20 Mas não só: vejamos os casos da Índia, das Filipinas e do Extremo Oriente.

21 A expressão ganhou uma certa notoriedade nos estudos antropológicos que se referem ao Brasil, desde o artigo de Eduardo Viveiros de Castro. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, Usp, 1992, vol. 35, pp. 21-74. Por outro lado, nesse artigo, a expressão é tirada do *Sermão do Espírito Santo* do Padre Antônio Vieira (“a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo [...]). Outros gentios são incrédulos até crer; os brasis, ainda depois de crer, são incrédulos”) que, no final das contas, só torna emblemático, na vocação do célebre “imperador da língua portuguesa” um motivo presente ao longo de toda a literatura jesuítica sobre os índios do Brasil, desde a chegada dos primeiros inácianos: a dificuldade da conversão dos indígenas (tupi).

22 No que diz respeito a esse problema, vale a pena relevar a importância da obra de Giuliano Gliozzi. *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna*. Nápoles: Vivarium, 1993, que reconduz o mito do “bom selvagem” à discussão acerca do colonialismo, que se desenvolveu na França no início dos anos de 1870 (cf., a esse respeito, a primeira parte da obra, “Il mito del buon selvaggio: prospettive storiografiche”, pp. 23-119). Nesta perspectiva, a imagem dos selvagens que viajantes, políticos e missionários dos Quinhentos e Seiscentos nos transmitiram pode aparecer benévola somente se não se leva em consideração os instrumentos culturais com os quais eles tiveram que interpretar as novidades que encontraram. E se na Bíblia, considerada o quadro histórico geral da civilização européia cristã, se encontrou a resposta acerca das origens daquelas populações, segundo Gliozzi é possível compreender as escolhas entre as alternativas oferecidas pelo texto bíblico: elas refletiam as diversas formas de colonialismo, os problemas que elas encontravam e as “razões” que era necessário inventar para justificá-las. Enfim, para o autor, aquelas que foram levadas em consideração enquanto explicações mitológicas ou sonhos coletivos eram, de fato, “ideologias historicamente determinadas”. Essa última definição decorre do outro fundamental trabalho: *Adamo e il Nuovo Mondo: la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale – dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*. Florença: La Nuova Italia, 1977, p. 4.



em sua língua pelo tom e tanger seus instrumentos de música que eles usam em suas festas quando matam contrários e quando andam bêbados; e isto para os atrair a deixarem os outros costumes essenciais [...]; e assim o pregar-lhes a seu modo em certo tom andando passeando e batendo nos peitos, como eles fazem quando querem persuadir alguma coisa e dizê-la com muita eficácia; e assim tosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, a seu modo. Porque semelhança é causa de amor. E outros costumes semelhantes a estes.<sup>23</sup>

Essa mesma estratégia é bem descrita, também, por Vasconcelos em relação às pregações do Pe. Azpilcueta Navarro, que mostra de forma paradigmática o quanto a “retórica” indígena despertou, antes, a atenção missionária e, conseqüentemente, o quanto está presente em suas próprias pregações.

Começava a despejar a torrente da sua eloquência, levantando a voz e pregando-lhes os mistérios da fé, andando em roda deles, batendo o pé, espalmado as mãos, fazendo as mesmas pausas, quebras e espantos costumados entre seus pregadores, pera mais os agradar e persuadir.<sup>24</sup>

Seleção e adoção de costumes indígenas, portanto, para enraizar neles e impor-lhes um novo sentido. Esta pareceu uma forma de cimentar o crer indígena ao redor da doutrina cristã, uma forma de transformar a murta em mármore. Não se trata, todavia, de uma operação nova na estratégia jesuítica de evangelização: de alguma forma, assistimos, de fato, à reedição de uma estratégia já apontada, em algum lugar, pelo próprio Inácio de Loyola que convidava a “entrar com a (razão) deles (dos outros), para se sair com a nossa”. O problema permanece em saber se, ao invés de sair dessa situação com uma razão (doutrinária) ocidental, não se saiu (necessariamente) com uma terceira: um “encontro” (necessariamente) tecido de equívocos, implicitamente reconhecidos. E, neste caso, trata-se de pensar se o mal-entendido não se constitua, realmente, como uma experiência fundante da comunicação intercultural.<sup>25</sup>

De fato, o pressuposto universalista da missão fundamenta essa comunicação intercultural, imposta pelas intenções da evangelização que levam a uma convivência necessária com a diversidade cultural para conhecer a peculiaridade de sua(s) forma(s) de co-

23 “Carta de Manuel da Nóbrega a Simão Rodrigues, 17 de setembro de 1552”. *Monumenta Brasiliae*, I, pp. 407-8.

24 Simão de Vasconcelos. *Crônica da Companhia de Jesus*. Vols. I-II. Petrópolis: Vozes, 1977 (1663), vol. I, p. 221.

25 Pela qual problemática, apontamos, entre outros, para o trabalho de Franco La Cecla. *Il Malinteso: antropologia dell'incontro*. Roma/Bari: Laterza, 1998.

municação. Isso porque, dizíamos, antes de converter os gentios, os missionários devem “converter o Evangelho” segundo a cultura local; sucessivamente, eles devem “converter” a cultura local para dentro da perspectiva universalista ocidental, com a pretensão de “compreender” a economia da alteridade dentro da própria ordem cultural. Esse esforço de conversão/tradução para fora (a tradução do Evangelho) e para dentro (a tradução da alteridade), encontra a chave fundamental que permite criar, de alguma forma, essas possibilidades de tradução,<sup>26</sup> justamente na perspectiva universalista ocidental. Todavia, este universalismo deriva diretamente do percurso histórico ocidental que leva do universalismo do *imperium* (romano), enquanto imposição de civilizar o mundo segundo o modelo da *civitas romana*, para o universalismo que, tornando-se modelo de uma *Monarchia Universalis*, torna o *orbis*, necessariamente, *Christianus*: impondo-lhe a ação de converter seus habitantes, segundo esse modelo. E, a esse respeito, o próprio instrumento jurídico formal do *requerimiento* americano, elaborado pelo jurista espanhol Juan de Palacios Rubios ao redor de 1512, nos fornece o exemplo mais significativo do produto desse modelo: usado em situações práticas de “conquista”, ele era ritualmente lido em espanhol ou latim impondo, além da linguagem, a doutrina de uma *Monarchia Universalis* absolutamente incompreensível para os indígenas. A “conversão” dá-se, portanto, também no plano jurídico, que constrói suas necessárias doutrinas de forma inevitavelmente entrelaçada com o plano teológico mais geral. No novo imperativo de um *orbis Christianus*, o próprio Juan de Palacios Rubios apontava, de fato, tanto para a “teologia do *requerimiento*”, quanto para a dificuldade indígena de sua compreensão:

Meu Senhor, parece-me que estes indígenas sejam insensíveis à teologia deste *requerimiento* e que não haja ninguém em condição de fazer com que o compreendam; não gostaria Vossa Excelência de ficar com ele até que tenhamos colocado na gaiola um desses indígenas, de modo que possa aprendê-la [essa teologia] a seu cômodo e meu Senhor Bispo possa explicá-la?<sup>27</sup>

Quase caçoando do modo pelo qual podia, de alguma forma, impor sua compreensão, o autor revela a dificuldade que só a “gaiola” do processo histórico do encontro teria permitido superar. De qualquer modo, o documento respondia às exigências da conquista e contribuiu para aliviar a consciência da realeza.

Esse documento, portanto, destaca-se dentro da perspectiva universalista acima apontada. Essa última revela-se enquanto instrumento fundamental de uma possibilidade de tradução “para” e “do” outro culturalmente diferente e encontra seu momento mais

26 Termo, neste caso, pregnantemente caracterizado por sua etimologia latina *tra-ducere*.

27 Citado em Lewis Hanke. *The spanish struggle for justice in the conquest of America*. Boston: Little Brown, 1965, pp. 33-4.



representativo de constituição, segundo o nosso ponto de vista, na hora em que se passa de um conceito de religião *romana*, fundamentada na *pietas* (que constitui o homem, culturalmente romano), para um conceito (“religioso”) de *cristão*, que não pode mais ser conotado culturalmente, mas somente através da *extensão* da *fides*: essa última, e não mais a própria cultura, produz o cidadão da (nova) *civitas Dei* (de agostiniana memória).

O(s) mal-entendido(s) da comunicação intercultural, que o Ocidente enfrentou, fundamentaram-se, portanto, nessa dimensão peculiar de seu percurso histórico, o qual, todavia, apesar de seus contínuos equívocos e reajustes, tornou possível essa comunicação: nesta dimensão nasce, de fato, no sentido mais amplo da expressão, a perspectiva antropológica: esta fundamentará a prática de uma disciplina construída, principalmente, sobre esses equívocos e sua possibilidade de um entendimento, de uma explicação.

Mas, no momento do encontro, esse processo de conversão/tradução estabeleceu-se, necessariamente, também do lado da perspectiva indígena que, todavia, distingue-se daquela ocidental por seus paradigmas mítico-rituais. Neste sentido o impor-se (ocidental) da “com-versão” criou uma necessária e inevitável “com-vergência” (recíproca e, todavia, distinta) na qual os mal-entendidos multiplicam-se: tanto uma quanto outra das partes em causa torna-se, ao mesmo tempo, produtora, vítima e beneficiária desse processo de comunicação, constituído por equívocos e mal-entendidos. Os missionários procurarão, por longo tempo, uma *pietas* peculiar das culturas indígenas – mais do que uma “religião”, um sistema de “crenças” – para poder construir, segundo o modelo oferecido pelo mundo romano, o percurso de um cristianismo que possa levar à *fides*: trata-se da preocupação própria e constante da catequese. Por outro lado, a *fides* missionária podia tornar-se, para os indígenas, um instrumento de negociação, na medida em que, por seus paradigmas culturais de ordem mítico-ritual, os gestos “resolviam” as intenções recônditas de uma consciência e de uma “religião do coração” que eles não podiam (não tinham os instrumentos culturais para) conceber. E se, nessa perspectiva (que ecoa o *verum ipsum factum* de Giambattista Vico) “o verdadeiro é (corresponde a) o que é feito”, a “simulação” indígena era a única possibilidade para o indígena agradar, de alguma forma, a exigência missionária: daqui a acusação de inconstância e fragilidade desse processo de conversão. Não será por acaso que a característica específica do texto catequético consistirá numa *repetitividade* por parte do “catecúmeno” indígena: trata-se de construir *ex novo*, de fato, uma forma peculiar, ao mesmo tempo e correlativamente integrada, da memória e da consciência, para medir, de algum modo, um nível “tranquilizador” em relação à apresentação da fé, na espera de que o catecúmeno, partindo de um “saber” que emana do texto, possa chegar, finalmente, a um “possuí-lo” em termos de convencimento e de efetiva (isto é, não ritualista) assimilação doutrinal.

## Os sacramentos entre os tupi: mediações simbólicas e cultura indígena

A perspectiva de nossa investigação visa especificamente às modalidades do encontro doutrinal, por outro lado, todavia, não podemos perder de vista o fato de que essa especificidade do encontro retalha um seu espaço particular dentro de um panorama histórico complexo, como por exemplo, aquele do Brasil colonial onde Colonos, Coroa, Administradores e Missionários estabeleceram alianças ou travaram lutas em torno da condição básica para a colonização da América Latina: a conquista do trabalho escravo. É nesse específico contexto histórico que as missões jesuíticas ocuparam um lugar estratégico ao se constituírem como poder moderador (administrador, em sua especificidade “religiosa”) nessa disputa pelo trabalho. Mesmo que em sua peculiar posição, os inicianos acabaram se tornando instrumentos da política de desenvolvimento da Colônia, servindo aos interesses da Coroa portuguesa: nessa perspectiva a catequese (e, mais geralmente, a obra) dos jesuítas no Brasil se caracteriza também por procurar um método alternativo de conquista e assimilação dos povos nativos, os “negros da terra”.<sup>28</sup>

Ora, este método alternativo identificou-se com uma operação de “redução” das culturas indígenas que, antes de institucionalizar-se nos famosos modelos alternativos da organização social que leva esse nome, constituiu-se como prática necessária de um seu reconhecimento e indagação. E os primeiros reconhecimentos parecem delinear-se, decididamente, em forma de *excessos*, por um lado, e de *ausências*, por outro. Num primeiro tempo, os excessos serão identificados com os costumes e as ausências com as crenças: e, no imperativo de cristianizar os indígenas, os primeiros parecem, em princípio, ter preocupado mais do que as segundas.

Os excessos indígenas identificavam-se, sobretudo, com o conjunto de “costumes abomináveis” ou “maus costumes” (cauinagem, guerra, antropofagia, sexualidade desordenada, pinturas, danças etc.) que conotava um estágio (de aristotélica memória) inferior de humanidade<sup>29</sup> revelador de uma profunda desordem social e que dificultava, ao mesmo tempo, a administração do processo de civilização, fundamento irrenunciável para a (sucessiva) obra de cristianização. No combate a esses institutos, assim como à instituição central da cultura tupi do *karaíba*, os “redutores” jesuítas, serão sempre irredutíveis.

28 Entre os vários trabalhos que abordam essa questão apontamos os de John M. Monteiro. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. Cf. pp. 36-7. Paula Montero. “A universalidade da Missão e a particularidade das culturas”, apud: Paula Montero (coord.). *Entre o mito e a história: o V centenário do descobrimento da América*. Petrópolis: Vozes, 1996. Cf. pp. 86-9.

29 Cf., a esse propósito, Anthony Pagden. *The fall of natural man: the american indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Os impedimentos que há para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos índios, são seus costumes inveterados [...] como o terem muitas mulheres; seus vinhos em que são muito continuos e em tirar-lhos há ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais [...]. Item as guerras em que pretendem vingança dos inimigos, e tomarem nomes novos, e títulos de honra; o serem naturalmente pouco constantes no começado e sobretudo faltar-lhes temor e sujeição [...]<sup>30</sup>

Essa denúncia do Pe. Anchieta é um dos numerosos exemplos que se poderiam encontrar nas cartas jesuíticas do final do século XVI, mas que se prolonga, no século sucessivo, nas denúncias de “ações e costumes bárbaros da gentildade”, nas palavras do Pe. Vieira.

Neste sentido, na base do processo de catequização impunha-se o trabalho como instrumento de civilização. De fato, tanto a aldeia quanto as *reducciones* constituem-se como lugares de trabalho que, enquanto tais, são finalizados à civilização do indígena americano.<sup>31</sup> estabilidade, regularidade, hierarquia, constituem-se quase como uma administração de diferentes temporalidades, que encontra um de seus mais significativos desafios no controle e ordenação temporal de uma sexualidade indígena que os jesuítas consideram, mais uma vez, enquanto desordenada e excessiva. O processo (civilizador, antes do que missionário) de redução manifesta, portanto, o domínio político enquanto policiamento endereçado a modificar (e, somente então, a administrar) os (excessos dos) costumes indígenas.

Em contraposição aos excessos dos comportamentos, por outro lado, destacam-se, paralela e correlativamente, algumas ausências significativas em relação à memória e à vontade,<sup>32</sup> à religião.<sup>33</sup> e isso, apesar do definitivo reconhecimento (religioso) da alma aos indígenas americanos. Nessa direção, “se o missionário deve modificar, através da força se necessário, o comportamento e os costumes dos Indígenas para salvá-los, ele

30 José de Anchieta. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, p. 333.

31 A importância do trabalho enquanto instrumento de civilização – e conseqüentemente de conversão – foi bem evidenciado por Carlos Alberto Zeron. *La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil: les justifications d'ordre historique, théologique et juridique, et leur intégration par une mémoire historique (XVI-XVII siècle)*. Tese de doutorado defendida na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris, 1998.

32 Em relação ao problema da “memória” e da “vontade” indígena, cf. os trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 1992, vol. 35, pp. 21-74. João Adolfo Hansen. Comunicação apresentada em ocasião dos Seminários sobre *Instrumentos da Comunicação Colonial*, realizados na Universidade de São Paulo nos dias 24 e 25 de agosto de 2000.

33 E em relação a isso, cf. Maria Cristina Pompa. *Religião como tradução*. Bauru: Edusc, 2003, principalmente o capítulo 1 (O Encontro e a Tradução), pp. 35-56.

deve igualmente fazer com que conheçam a lei de Deus.”<sup>34</sup> Para tanto, se os excessos impunham a disciplina, as ausências reclamavam a doutrina. Uma e outra eram, juntamente, fundamentais para realizar o processo de cristianização. Na ótica de nossa indagação, a *tentativa* de inscrição da disciplina e da catequização revela-se importante para entender a dificuldade de sua inscrição, antes que de sua tradução, desse percurso constituído pela escrita, pela temporalidade, pela identidade e pela consciência (ocidentais) para um mundo outro que era representado por uma pontual *diferença* em relação a esses instrumentos culturais.

### A “Rede Demoníaca”: entre excessos e ausências

A uma primeira abordagem de tal relevante problema, parece-nos que dois foram os instrumentos peculiares de tradução que se afirmaram como essenciais nessa obra de inscrição: a tradução lingüística, junto e paralelamente à conseqüente e fundamental tradução conceitual. Do nosso ponto de vista, esta última parece identificar-se, decididamente, mais com o instrumento interpretativo do demônio (anhangá), do que com aquele de Deus (tupã). Nessa direção, de acordo com Laura de Mello e Souza,<sup>35</sup> acusamos, sem dúvida, na *Terra de Santa Cruz*, a forte presença de uma “demonologia” que, além de propor-se enquanto produto histórico de uma representação e de uma administração cultural das novas terras americanas, se ofereceu sobretudo enquanto imprescindível instrumento para gerenciar, de alguma forma, seu peculiar encontro cultural.

Ora, em relação a tudo isso, tanto a língua quanto o demônio constituíram-se, mais do que em instrumentos de simples e pura inscrição/dominação, em instrumentos que levavam em direção a uma inevitável e perturbadora imersão no mundo da cultura indígena. Tudo isso, antes de se saírem como produto de uma nova, peculiar, dimensão cultural: a cultura colonial, de fato.

Dentro dos graves problemas suscitados pelos excessos e pelas ausências da cultura indígena americana, a “conquista espiritual” encontrou-se na necessidade de formular uma primeira forma de redução dessas culturas, estruturando uma rede interpretativa que lhe permitisse, de alguma forma, ler e interpretar as práticas culturais indígenas: tratou-se de uma rede redutora que encontrava ao redor do “demoníaco” a estrutura

34 Charlotte de Castelneau-L'Estoile. *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil – 1580-1620*. Tese de doutorado defendida na École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1999, p. 142.

35 Cf. Laura de Mello e Souza. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987; *Idem. Inferno atlântico: demonologia e colonização – séculos XVI-XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

eficaz e cômoda para poder, mesmo que fosse para condenar, abrir-se ao conhecimento dessas práticas.<sup>36</sup>

O “demoníaco” constituía-se como a rede que, em princípio, oferecia a possibilidade de entender tanto os “excessos” quanto as “ausências” que caracterizavam, aos olhos dos missionários, mas não só, as culturas indígenas. E o “demoníaco” começou, timidamente, a instalar-se numa primeira frágil dimensão, que se debruçou nas primeiras descrições da alteridade indígena. Buscando uma sua específica “religiosidade pagã” que permitisse implementar o processo e as estratégias de evangelização já experimentadas em relação às alteridades europeias, os missionários viram-se na impossibilidade de identificar (reconhecer) esse modelo de alteridade religiosa. E antes do que o modelo, é sobretudo a dimensão religiosa que parecia faltar completamente.<sup>37</sup>

Para fundamentar a possibilidade de uma autêntica conversão tornava-se necessário, então, a anterior possibilidade de uma “traduzibilidade” (apesar da novidade) da cultura americana. Fazia-se necessário encontrar uma gramática das culturas outras que permitisse lê-las. Nessa direção, tratava-se, antes de mais nada, de instaurar uma possibilidade de comunicação que unicamente podia permitir uma, de alguma forma, conversão: deste ponto de vista, adquire uma importante relevância o fato das palavras “conquista”, “conversão” e “tradução” encontrarem-se envolvidas numa relação semântica tão estritamente recíproca.<sup>38</sup> E em termos comunicativos, verifica-se uma peculiar determinação lingüística da própria conversão. Nessa direção, os missionários, “da mesma

36 Neste sentido, não estamos completamente de acordo com Serge Gruzinski. *La guerre des images: de Christophe Colomb à "Blade Runner" (1492-2019)*. Paris: Fayard, 1990; Ed. Esp. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 31. Cf., ao longo desta obra, a rica análise do autor a respeito das imagens (em suas ambigüidades entre destruição e substituição, intercâmbio etc.) e do imaginário barroco. Neste “intercâmbio desigual”, o autor destaca como “por la vía del trueque las cosas de Europa penetraron en los mundos indígenas mucho más pronto que los conquistadores. [...] Trueque de oro e imposición de imágenes: he ahí ya unidas dos caras de una empresa de dominación dedicada a extenderse por todo el planeta: la occidentalización”. *Ibidem*, p. 81. “Pasado el choque de lo desconocido y la primera interpretación colombina, tentativa y flexible, se efectuó el encuadre (Pedro Mártir), se redujo el campo, se estilizó y se dramatizó la visión, hasta que surgió la ‘visión americana’, en realidad réplica pura y simple de un *déjà-vu* europeo. La mirada del colonizador colocó sobre lo indígena la red reductora pero eficaz y cómoda de lo demoníaco”. Segundo nosso ponto de vista, essa peculiar “rede reductora” permitiu, muito provavelmente, uma redução menos significativa, em relação às práticas indígenas, do que a “rede” oposta.

37 Cf. Hélène Clastres. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978 (1. ed. Paris: Éditions du Seuil, 1975), p. 15.

38 Vicente L. Rafael. *Contracting colonialism: translation and christian conversion in Tagalog society under early Spanish rule*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1988. Em relação a essa estrita correlação entre os três termos, cf. principalmente todo o “Prefácio”, pp. IX-XIII.

maneira que eles evitam a questão da ambigüidade do Cristianismo, eles também evitam a questão lingüística da determinação da conversão.”<sup>39</sup>

Por outro lado, não podemos perder de vista que tudo isso se verifica, pontualmente, na perspectiva de uma mediação de um “religioso” que se estabelece enquanto código comunicativo que devia permitir uma penetração da cultura ocidental nas outras culturas, ao mesmo tempo em que devia permitir uma inscrição das outras culturas num reconhecimento ocidental de sua (eventual) “religiosidade”. Mas também, não podemos perder de vista como o mundo simbólico indígena devia ter-se aberto a uma perspectiva de tradução frente à linguagem (religiosa) de mediação simbólica dos missionários, às vezes criando ou ameaçando equívocos de que a estreita convivência, junto com a perspicácia de certos missionários se deram, finalmente, conta. Eis que o jesuíta Acosta aponta, sintética e emblematicamente, para os problemas que se determinaram ao longo da experiência missionária nas Américas: essa experiência manifestava quanto podia ser contraproducente e perigoso falar de “igrejas”, “monastérios” e “padres” a povos que não conheciam essas coisas. A lição dessa experiência missionária constituiu-se, portanto, na necessidade de adequar-se ao grau de compreensão dos próprios indígenas: dessa forma, corrigem-se algumas perspectivas catequéticas iniciais como, por exemplo, algumas características diretrizes anchietanas.

Portanto, como ao longo de seu percurso histórico (melhor, do percurso histórico que ele determinou) e com uma destacada atenção perante a novidade do encontro americano, o instrumento conceitual “religião” modelou-se, mais uma vez, manifestando sua vocação no constituir-se como resultado privilegiado de uma comunicação intercultural. A projeção das categorias religiosas ocidentais – já produto da peculiar comunicação intercultural de uma história (religiosa) que se desenvolveu ao redor do Mediterrâneo – nas outras culturas refundam (religiosamente) suas hierarquias de sentido: mas essa tradução devia constituir-se como recíproca, na medida em que a cultura indígena podia transformar o sentido missionário das “igrejas”, dos “monastérios” e dos “padres”, a que se refere a preocupação acostiana.

Da “ausência” desprendia-se a imagem edênica do Novo Mundo, do “excesso” desprende-se, agora, a imagem infernal. O Demônio torna-se o grande antagonista do processo missionário em terra americana<sup>40</sup> e a missionação vem a corresponder, em seu fundamento inicial, ao mesmo processo de civilização. É dessa forma que o aldeamento jesuítico constituiu-se como uma solução local da obra, ao mesmo tempo, missionária e civilizadora,

39 *Idem. Ibidem*, p. 6.

40 Cf. Laura de Mello e Souza. *O diabo e a Terra de Santa Cruz e Inferno atlântico*, *Op. cit.*; Ronaldo Vainfas. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Ronald Raminelli. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro/São Paulo: Zahar/Edusp, 1996.

representando o mesmo esforço de adaptação à situação econômica, política e religiosa que caracterizava a Colônia. O aldeamento dos indígenas impõe-se, desse ponto de vista, como criação institucional em vista de uma necessária educação que só poderia levar a (e, portanto, antes, fundamental) uma conversão. No caso dos costumes indígenas americanos, trata-se portanto de realizar, antes de mais nada, uma forma de policiamento<sup>41</sup> a fim de poder, só sucessivamente, realizar uma verdadeira conversão. Parece-nos que a catequese oferece-se, justa e peculiarmente, como o elo que constitui esse processo entre as duas instâncias. Nesta direção, civilizar, antes de converter, os costumes indígenas nas pequenas “cidades de Deus” – não só catequeticamente afins à *civitas Dei* agostiniana – significará, de fato, *reduzir* os excessos dos costumes selvagens. Não só, portanto, “retirar” e “afastar” os indígenas da costumeira vida itinerante e/ou do perigoso convívio com os colonos, mas também e sobretudo exercer, através da educação dos corpos e das almas, o “bom governo” e “conduzi-los”, “reduzi-los” de fato, para a humanidade civil.

Como dizíamos anteriormente, a “escravização” das almas indígenas encontrava seu protagonista no Demônio que, além de configurar-se enquanto antagonista do trabalho missionário, necessitava fundamentar sua ação em “falsas crenças” dos indígenas. “Excesso” e “falsidade” resumem os códigos clássicos da definição do outro pagão. É nessa perspectiva que a “gramática da idolatria” torna-se o primeiro fundamento de um “crer” que, antes do aparecimento da empresa colonial e do missionário, caracteriza-se, como vimos acima, por ser sem alternativas. Mesmo que na Colônia portuguesa, pelo fato de não encontrar ídolos, templos e sacerdotes entre seus indígenas, em base à “rede” de Las Casas se possa falar de “grau zero” da idolatria,<sup>42</sup> essa idolatria adquire as características de uma “linguagem”, isto é, constitui-se enquanto código de interpretação *sub specie religionis* da alteridade americana, tornando-se, no limite, um esquema universal aplicável a todas as culturas a partir de uma idéia de religião comum ao gênero humano.<sup>43</sup> Essa idéia de religião e *esse* seu produto de uma idolatria enquanto linguagem constituem-se, finalmente, segundo a nossa perspectiva, enquanto fundamento de uma ação diabólica. Ora, se o “grau zero” das culturas apresenta “gradações” específicas nas práticas idolátricas, no caso dos indígenas brasileiros, com suas notáveis “ausências”, será justamente essa ação diabólica a representar a linguagem (interpretativa) privilegiada para traduzir suas alteridades.

41 Em relação a este processo, devemos evidenciar a importância desse “aprimoramento civil dos costumes”, conforme a análise da obra de Norbert Elias, que é, paralelamente, o “processo civilizador” que manifesta um seu peculiar e intenso desenvolvimento justamente na época renascentista.

42 Carmen Bernand e Serge Gruzinski. *De l'Idolatrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris: Seuil, 1988, cap. III e passim.

43 Cf. Nicola Gasbarro. “Il linguaggio dell'idolatria”. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 62, pp. 189-221.

O Diabo, nas Américas, configura-se, de fato, como primeiro tradutor<sup>44</sup> dos erros e das falsidades que se apresentam como o contraponto correlato da primeira tradução “religiosa” do mundo americano. Nessa tradução, de costumes, mais do que de crenças, que se constitui propriamente como território da ação diabólica, os *pajés* ou *caraibas* (os “feiticeiros” para os missionários) adquirem a imagem de intérpretes principais. Os costumes, impedimento da ação missionária e território da ação diabólica, são inspirados, de fato, pelas “cerimônias diabólicas”, realizadas pelos “feiticeiros”. A dificuldade da catequese encontra neles o principal obstáculo, enquanto eles evocam, com suas cerimônias, os antigos costumes: neles se inscreve a ação demoníaca. Neste sentido, podemos também destacar como entre missionários e *caraibas*, entre catequese e “cerimônias diabólicas”, determinou-se uma “batalha pelo monopólio da santidade” (dos *sacra*), finalizada à disputa com, e à conquista de, um “poder espiritual” que justificava e até exigia, em suas estratégias, o apoderamento de instrumentos, símbolos, modalidades, falas dos outros.<sup>45</sup>

### A bestialidade da língua indígena e sua catequização

Mas, mais do que nas “profecias” das cerimônias indígenas, era na própria língua indígena que os missionários descobriam uma “bestialidade” enquanto língua da falta (conceitual) e, no limite, da falta de linguagem. Mais uma vez, repete-se a estrutura antagônica e correlata que caracteriza, aos olhos dos missionários, as culturas indígenas: essa falta (o que antes caracterizamos como “ausências”) ao mesmo tempo em que obscurece a visão do bem – como a ausência da “f”, “l” e “r” impedem os institutos da “fé”, da “lei” e do “rei” – ilumina sua natureza *semper prona ad malum*, a ausência (até nos próprios sinais lingüísticos) do bem, produz uma exacerbação (nos costumes) do mal, a falta de uma equidade lingüística produz uma gente *absque consilio et sine prudentia*.<sup>46</sup> Nessa direção, antes de enfrentar os problemas postos pela utilização da língua indígena

44 Do latim *traducere*: o que traz para dentro (o erro no mundo dos indígenas).

45 Em relação a esse problema, cf. a análise de Cristina Pompa. *Religião como tradução...*, *Op. cit.*, principalmente às pp. 49-56, onde, em relação ao conflito/encontro entre missionários e *caraibas*, se aponta para a “construção negociada” das santidades e dos profetas indígenas, isto é, de uma linguagem “religiosa” enquanto terreno de mediação no qual a alteridade da outra cultura pode encontrar seu sentido e sua “tradução”.

46 Manuel da Nóbrega. “Do P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Martin de Azpilcueta Navarro, Coimbra-Salvador, 10 de agosto de 1549”. In: Serafim Leite (org.) *Monumenta Brasiliae*. 5 vols. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956-68, vol. I, p. 136. No que diz respeito a essa conotação da língua e em relação a seu doutrinamento, veja-se, também, a comunicação de João Adolfo Hansen, pronunciada em ocasião dos Seminários sobre *Instrumentos da Comunicação Colonial*, realizados na Universidade de São Paulo nos dias 24 e 25 de agosto de 2000.

para a constituição dos catecismos jesuíticos, deveremos pelo menos apontar para uma primeira identificação significativa que nos parece emergir em certa literatura jesuítica, entre vernáculo e ação demoníaca. E se, na literatura jesuítica, a língua será “doutrinada” nos catecismos, ela é “caracterizada”, por exemplo, nos “autos”. E é, ainda, para corrigir a força desse hábito que se destaca, com o Pe. Manuel da Nóbrega, a sujeição enquanto caminho apropriado e necessário para uma, de qualquer forma, possível cristianização:

Entendo por experiência o pouco que se podia fazer nesta terra na conversão do gentio por falta de não serem sujeitos, e ela ser uma maneira de gente de condição mais de fe-  
ras bravas que de gente racional e ser gente servil que se quer por medo e sujeição.<sup>47</sup>

Uma “sujeição se impõe a quem sujeito não é”, segundo o trocadilho sugerido pelo próprio Nóbrega, uma repressão implacável aos costumes (intoleráveis) dos indígenas, uma “guerra aos costumes” para eliminar o costume da guerra e dos rituais que se desenvolviam a seu redor. “Reduzir” a alteridade do outro se configura, portanto, além que como uma redução de sua alteridade lida *sub specie religionis* – que privilegia, nesse específico “grau zero da idolatria” brasileira a ação demoníaca –, como uma “redução política” (um policiamento como redução) que se constitui com a concentração dos convertidos (reduzidos) em aldeamentos organizados. Uma nova organização social que inclui gestos, temporalidades, práticas e, não por último, a língua segundo a qual serão doutrinados.

Soltos no espaço de uma animalidade onde não agiriam como sujeitos (políticos), os índios americanos tornam-se “triste e vil gentio” enquanto subjugados por um Demônio que lhes ensinara os abomináveis costumes. E se a língua é o instrumento por excelência da construção do espaço político,<sup>48</sup> tratar-se-á, antes, de reduzir a língua para, sucessivamente, doutriná-la. Nessa perspectiva, parece-nos bastante significativo o fato de que, na própria documentação de nossa investigação, alguns catecismos em língua indígena “deslizem” para o significativo título (programático) de Catecismos da língua indígena: é, por exemplo, o caso do catecismo de Montoya (*Catecismo de la Lengua Guarani*) e daquele de Bernardo de Nantes (*Katecismo Indico da Lingua Kariris*). Reduzir a língua (indígena) significava, de alguma forma, torná-la apta para receber – e, portanto, retranscrever nela – a catequese (ocidental).

Todavia, reduzir a língua obrigava, de alguma forma, a adotá-la para poder transformá-la. A “indigenização do Catolicismo”, que segundo Lacouture efetivou-se pela habilidade do jesuíta em usar a seu favor a autoridade dos caciques,<sup>49</sup> realizou-se, antes,

justamente no plano lingüístico. Nesse plano, os missionários buscavam a possibilidade de entrever equivalências e, portanto, possibilidades de traduções entre as duas realidades culturais. A apropriação de repertórios culturais indígenas tornava-se de grande importância para a eficácia da evangelização. E, a esse respeito, as experiências das reduções foram relativamente bem-sucedidas, pois tiveram como resultados tanto as relações sociais concretas representadas pelos aldeamentos, quanto a constituição da “cultura paralela” e, portanto, de um novo imaginário: essas duas dimensões da realidade encontram-se, de fato, estritamente interligadas. É a esse respeito, ao analisar a santidade na situação colonial, que Vainfas fala em “hibridismo cultural”, destacando que “foi, portanto, no plano informal e pragmático dos gestos e nos interstícios e mediações de cada universo de crenças que se foi operando a possível fusão católico-tupinambá”<sup>50</sup> e que “fora mesmo nos aldeamentos da Companhia que se havia forjado o amálgama entre o catolicismo e a mitologia tupinambá”.<sup>51</sup> desse modo, índios e jesuítas teciam juntos a teia da santidade.

Os rituais bárbaros, que teriam tornado o “gentio” tão triste e pobre, representam a manifestação da linguagem diabólica. E se a língua indígena constituía-se como o produto dessa sujeição, antes de ensinar a doutrina, devia-se “reduzir” a língua, para cortar os “excessos”, antes de doutriná-la para preencher suas “ausências”. A primeira operação vai se identificando com uma “gramatização” (escrita) da língua indígena: trata-se da construção da “língua geral”,<sup>52</sup> não só para o Tupi do Brasil, mas também para o Guarani do Paraguai de Montoya, ou para o Quéchuá e Aymara do Peru de José de Acosta.

Mas, ao mesmo tempo em que a língua era reduzida, empreendia-se o esforço paralelo de adotá-la para poder transformá-la. E no esforço contínuo de buscar equivalências para achar possibilidades de traduções entre as duas realidades culturais, muitas vezes impunha-se a necessidade de criar, *ex novo*, conceitos (enquanto instrumento de tradução) fundamentais para a mensagem missionária (ocidental) e que não existiam nas culturas indígenas. A esse respeito, nossa investigação detectou alguns dos compromissos lingüísticos (culturais) que encontramos materializados em nossa documentação catequética em língua tupi. *Grosso modo*, parece-nos que tais compromissos resumem duas estruturas fundamentais em seu *modus operandi*: uma transformação do significado (“ocidentalizado”) em relação ao signo (indígena) e uma *inscrição ex novo* de um signo e um significado ocidental na cultura indígena. Mesmo que de forma diferente, nos dois casos tornava-se essencial, a fim de realizar essas operações, conseguir dominar (lingüística e culturalmente) os repertórios lingüísticos e culturais indígenas e se apropriar

47 Serafim Leite (org.) *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, Op. cit., vol. I, p. 412; vol. III, pp. 71-2.

48 É extremamente interessante, a este respeito, levar em consideração a importância dessas teorias presentes nas obras de Aristóteles e Cícero, relidas com especial atenção pelo Humanismo renascentista.

49 Jean Lacouture. *Jésuites: les conquérants*. Paris: Seuil, 1991.

50 Ronaldo Vainfas. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 111.

51 *Idem. Ibidem*, p. 211.

52 Um esboço dessa análise encontra-se em nosso artigo citado, na parte que se refere a “Conceitos, palavras e gramáticas”, pp. 58-65.

deles. Isso se tornava, de qualquer forma, essencial para a eficácia da evangelização: e a partir de uma primeira e fundamental catequização da língua tupi podia-se, finalmente, aproar para a realização da catequização em língua indígena, sobre o qual problema não pretendemos nos debruçar, por motivos de espaço, no presente texto.

De qualquer maneira, a propósito da utilização da matéria lingüística (indígena) para fins evangelizadores, vale destacar que, instituindo-se uma comparação (de humanidades) organizada por um paradigma (teológico), entrevemos, de alguma forma, o paralelo processo do determinar-se de uma unicidade (modelar) da gramática lingüística (latina e ocidental) que devia permitir, de alguma forma, a apropriação (tradução, para o Ocidente, e reconstrução) das línguas indígenas. As duas estruturas paralelas organizam e fundam uma leitura baseada num processo de tradução. Essa estrita associação encontra-se evidenciada, nessa mesma perspectiva, na obra de Vicente Rafael que destaca claramente como a:

Christian conversion can be said to repeat the process of translation, at least where the missionaries were concerned. Both processes involved the sublation of all signs and speech to the sacred Sign of God, Christ. As the Sign of the Father, Christ stands at the apex of all creation insofar as He is the perfect fusion of the Father's will and expression. In Christ one has the image of perfect speech, in that in Him everything that has been and will be said has already been spoken. To be converted is to recognize the Sign as the sole and authentic representation of the Father. It is to acknowledge one's words and intentions as therefore derivative of a prior Word.<sup>63</sup>

### A administração dos sacramentos entre os indígenas

Ora, como temos apontado no começo do texto, tanto em relação à nova situação pós-conciliar da Europa – que se estrutura, de fato, ao redor de um prioritário e arriscado (polêmico) problema de tradução bíblica e doutrinária – quanto em relação à catequese indígena em terra americana, esse problema de tradução torna-se particularmente explícito e marcante, em termos de controle e reformulação das estruturas sociais tradicionais, justamente na administração dos sacramentos. O sacramento, a ação/relação com os (mas, também, manipulação dos) *sacra*, é o momento (ritualmente determinado) da aproximação mais significativa com o Mistério neles contido. O Mistério que é dado colher, até onde possível, justamente nessa abordagem ritual que, tomisticamente, em seus efeitos faz resplandecer seu significado.<sup>64</sup> O Mistério constitui-se nessa dimensão,

53 Vicente L. Rafael. *Contracting colonialism*, *Op. cit.*, pp. 91-2.

54 A.M. Amadio. "Sacraments of the Church". In: *New Catholic Encyclopedia*. New York: McGraw-Hill, 1967, vol. 4, p. 808, apud Rafael. *Contracting colonialism...*, *Op. cit.*, p. 92.

ao mesmo tempo; enquanto "mistério da palavra" e mistério ritualmente (até onde possível) desvendado.

Mas, na época do debruçar-se de perigosas heterodoxias e de incursões místicas nessa dimensão do sagrado (inclusive aquela do próprio Inácio, fundador da Companhia de Jesus), a relação, já própria da história do Cristianismo, entre mistério e ministério é reforçada. E o exemplo mais significativo desse esforço colhe-se, justamente, na codificação doutrinal dos sete rituais sacramentais regulamentados pelo Concílio de Trento. Uma normatização sacramental impõe-se paralelamente à insistência sobre a importância da *traditio* estabelecida pelos Pais da Igreja. Processo normativo dos rituais sacramentais e mediação da patrística estabelecem-se como os nós fundamentais da mediação eclesiástica católica na aproximação do Mistério dos *sacra*.

Nessa aproximação, o "ministério da palavra" e o "ministério sacramental (ritual)" constituem as principais traduções dessa "sacralidade", necessariamente administrada. E, catequeticamente, essa administração caracteriza-se, enquanto tal, tanto na tradução (lingüística e sacramental) dos catecismos quanto na normatização (dos gestos, dos momentos e dos significados) dos sacramentos. Todavia, a presumida extensão missionária da universalidade de um crer e de suas mediações sacramentais, junto aos instrumentos lingüísticos que afinava para sua doutrinação, estava longe de (poder) conseguir essa rígida normatização e ortodoxia. Pelo contrário, e de forma necessária, o imperativo expansionista missionário acabava abrindo, como no caso americano, um inevitável espaço de negociação, entre perspectivas culturais diferenciadas, que resultava alargar, muitas vezes para além dos limites suspeitados pelos próprios missionários, a estreita rede da normatização doutrinal e a presumida ortodoxia da tradução lingüística e sacramental.

Uma primeira verificação desse fato, como em outras características situações lingüísticas no caso americano, pode ser encontrada na significativa intraduzibilidade do próprio termo "sacramento". Este não parece encontrar uma tradução utilizável (pelo menos sem perigo de confusão com as práticas rituais indígenas) em nenhum dos catecismos e em nenhuma língua da nossa documentação: tanto em tupi, assim como em guarani e em kariri, o termo é introduzido como tal dentro do texto em vernáculo. Podemos, portanto, tentar imaginar quanto essa introdução terminológica estranha pudesse apresentar-se, em princípio, enquanto insignificante para os indígenas: e se o processo de significação se constrói na doutrina e na prática sacramental, há de se entrever a concreta possibilidade de uma sobreposição de significados, nas duas perspectivas culturais que entram em relação, nas ritualidades que fundamentam o encontro, assim como numa doutrina não dificilmente desdobrável em sua interpretação ritual.

Vemos, por exemplo, como, nas introduções catequéticas jesuítas em tupi, a primeira característica através da qual são definidos os sacramentos é a de "remédio", "medicina"



possanga<sup>55</sup>, mosanga<sup>56</sup>), com exclusão do Pe. Vincencio Mamiani que opta por defini-lo enquanto “sinal visível da ‘graça’” (em português no texto kariri) invisível (graça que ele distingue, sempre rigorosamente em português, em “santificante” e “auxiliante”).<sup>57</sup> O termo vernacular kiriri para remédio parece também ser aquele escolhido pelo franciscano Bernardo de Nantes.<sup>58</sup> Em relação a essa caracterização medicinal do sacramento, nos catecismos tupi não aparece a definição terminológica do pecado: este deixa-se entrever na própria definição de um sacramento-remédio da alma (*angá*), em Anchieta e Araújo (mas também no texto guarani de Montoya, que junta o conceito de “justificação”) ou na peculiar resolução da definição de “graça” em Mamiani. Bernardo de Nantes – isto é, significativamente, um capuchinho e não um jesuíta – é o único autor que insere/traduz o termo pecado nessa parte de seu catecismo com o signo lingüístico kariri.

Verificamos as dificuldades lingüísticas presentes na “alma” tupi (*angá*): mas tanto essas dificuldades quanto aquelas que se referem ao termo “pecado”, parecem encontrar, juntas, uma sua forma de superação no ensino doutrinal. Desse ponto de vista, o pecado acaba identificando-se como “doença” (correspondente tupi *mara'ar*, adoecer), em todos

55 Em: Pe. José de Anchieta, S.J. *Doutrina cristã – Tomo I: Catecismo Brasileiro*. Com texto tupi e português. Introdução, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso, S.J. Incluindo o texto fac-similar (tupi) manuscrito classificado como APGSI N. 29 ms. 1730. São Paulo: Loyola, 1992, fôlio 27.

56 Em: Pe. José de Anchieta, S.J. *Diálogo da fé*. Texto tupi e português com introdução histórico-literária e notas do Pe. Armando Cardoso, S.J., que inclui os textos fac-similares manuscritos classificados como APGSI N. 29 ms. 1730 e ARSI Opp. NN. 22 e sua cópia APGSI n. 33 ms. 1731. São Paulo: Loyola, 1988, fôlio 7; e em Antonio de Araújo, S.J. *Catecismo na Língua Brasileira, no qual se contem a summa da Doutrina Christã. Com tudo o que pertence ao Myfterios de noffa fancta Fê & bõs custumes. Composto a modo de Dialogos por Padres Doctos, & bons língoa da Companhia de IESV. Agora nouamente concertado, ordenado, & acrefcentado pello Padre Antonio d'Araujo Theologo & língoa da mefma Companhia. Com as licenças neceffarias. Em Lisboa por Pedro Crasbeeck, ãno 1618. A cufta dos Padres do Brafil. Texto em reprodução fac-similar da 1. ed., com o título *Catecismo na língua brasileira*. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 1952, fôlio 79.*

57 Mamiani Luis, S.J. *Catecismo da Doutrina Christã na Língua Brasileira da Nação Kiriri*. Composto pelo P. Luis Vincencio Mamiani, da Companhia de Jesus, Miffionario da Provincia do Brafil. Lisboa, na Officina de Miguel Deslandes, Impreffor de Sua Mageftade. Com todas as licenças neceffarias. Anno de 1698. Citado na edição fac-similar: Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942, fôlio 110.

58 Bernardo de Nantes. *Catecismo Indico da Língua Kariris, Acrescentado de Varias Praticas Doutrinaes, & Moraes*, Adaptadas ao Genio, & Capacidade dos Indios do Brafil, pelo Padre Fr. Bernardo de Nantes, Capuchinho, Pregador, & Miffionario Apoftolico; Offerecido ao Muy Alto, e Muy Poderoso Rey de Portugal Dom João V, S. N. Que Deos Guarde. Lisboa, na Officina de Valentim da Costa Deslandes, Impreffor de Sua Mageftade. M.DCCIX. Com todas as licenças neceffarias. Que citaremos na edição fac-similar publicada por Julio Platzmann. Leipzig: B.G. Teubner, 1896, p. 70.

os nossos catecismos tupi (além que no guarani de Montoya e no kariri de Bernardo de Nantes), da “alma”, desse “duplo corporal” (?) tão difícil de traduzir lingüisticamente sem correr o risco de recriar, em sua ressonância perante o conceito de pessoa indígena, um inevitável “hibridismo” cultural.

Em relação à especificidade dos sacramentos, talvez possamos entrever, de forma mais emblemática e significativa, um processo constituído, em princípio, por inevitáveis equívocos e mal-entendidos que foram sendo “ajustados”, na medida em que se constituiu um alargamento dos instrumentos conceituais e lingüísticos (construídos *ex novo* ou transformados), para dar conta da inédita situação de catequese. O momento ritual (sacramental) da *prática* catequética representa, segundo tudo quanto viemos apontando, o momento da verificação dos resultados dessa comunicação, ao mesmo tempo em que se constitui enquanto um reajuste da própria prática sacramental, em seu prestar-se a equívocos, e de sua tradução (ameaçadora) para dentro do mundo cultural indígena. A verificação do momento ritual aponta, de fato, para a fluidez, inevitável, das barreiras lingüísticas e culturais, em princípio dadas por adquiridas. Antes de uma administração dos sacramentos por parte dos missionários, segundo a nossa perspectiva de análise verifica-se, nessa peculiar dimensão do encontro cultural, uma recíproca administração nos rituais sacramentais dos diferentes paradigmas culturais (indígenas e missionários). A administração dos sacramentos cristãos acaba por se constituir como o espaço privilegiado de um hibridismo cultural que se encontra na necessidade de reescrever essa relação (ritual) com o sagrado, segundo uma nova estrutura, muitas vezes compartilhada, consciente ou inconscientemente, por missionários e indígenas.



