

O mito do São Tomé americano e a circularidade cultural na América colonial

Thiago Leandro Vieira Cavalcante¹

História dos Índios e a América colonial como espaço de circularidade cultural

Logo que os primeiros europeus desembarcaram nas terras do “Novo Mundo”, iniciaram-se diversos contatos interculturais que propiciaram experiências inéditas nas vidas daquelas personagens, sejam índios ou europeus, que estavam então diante do desconhecido. Não se tratava apenas do “outro” enquanto indivíduo, mas sim de um mundo desconhecido, com línguas, culturas e signos até então mutuamente ignorados. Neste artigo proponho-me a apresentar uma pequena reflexão sobre a circularidade cultural ocorrida nos séculos XVI e XVII na América, no contexto dos primeiros contatos. Apresentarei uma abordagem mais particularizada a respeito do caso da resignificação de possíveis mitos indígenas que passaram a representar para os europeus a presença prévia do Apóstolo Tomé na América. O Brasil será tratado como parte integrante da América; esse esclarecimento se deve ao fato de que na maioria dos casos a colônia portuguesa é tratada em separado.

Esses primeiros séculos de colonização foram marcados por diversos contatos ocorridos entre os europeus e as diversas populações indígenas² que habitavam o território

¹ Graduado e especialista em História pela UEL, mestre em História pela UFGD. Atualmente é secretário da ANPUH-MS, professor de História e de Tecnologias Educacionais da Secretaria Municipal de Educação de Dourados MS, editor da Revista Eletrônica História em Reflexão da UFGD e integra o grupo de pesquisas do ETNOLAB – Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etnoistória da UFGD. Contato: thiago_cavalcante@hotmail.com

² Neste trabalho optei por utilizar as expressões “índios” e “indígenas” de forma genérica para designar indivíduos e grupos nativos da América

posteriormente batizado como “América”. Com esses contatos ocorreram verdadeiros choques entre as culturas portadoras entre si de significativas diferenças. É válido destacar que de forma alguma esses contatos com diferentes culturas foram os primeiros para nenhuma das partes. Anteriormente elas não viviam em isolamento. Tanto índios quanto europeus já estavam habituados a manter contatos com povos de culturas diferentes. Isso pode ser constatado no caso dos índios por meio das relações mantidas entre os mais diversos grupos étnicos existentes na América. Ou seja, os povos que genericamente são chamados de índios não são e nem foram um bloco monolítico isolado. No caso dos europeus pode-se citar, por exemplo, os contatos entre as diversas regiões da própria Europa, que nunca foi culturalmente homogênea, nem mesmo os “Estados Nacionais” gozavam de homogeneidade³. Há também os contatos com povos orientais.

Sem ignorar as situações já expostas, trabalho com a idéia de dicotomização⁴ cultural entre índios e europeus, num âmbito macro, tendo em vista que as duas matrizes culturais estiveram quase que completamente isoladas no grande período precedente desconhecendo-se mutuamente. Assim sendo, penso ser válido, neste caso, adotar idéia equivalente a de dicotomização cultural empregada por Carlo Ginzburg em sua obra *O Queijo e os Vermes*⁵, na qual o autor trata a “cultura popular” e a cultura “erudita” ou de “elite” como culturas diferentes entre si, mas que postas em contato efetivaram inúmeras trocas e re-significações. Ter-se-ia, portanto, especialmente durante o século XVI na cultura européia, e

sem, no entanto, levar em consideração as suas denominações étnicas, pois isso seria impossível dentro dos limites da proposta desse trabalho.

³ Nem mesmo na atualidade tal homogeneidade é observada. Vide, por exemplo, conflitos étnicos na ex-Iugoslávia, separatistas bascos na Espanha e irlandeses no Reino Unido.

⁴ Utilizo essa divisão dualista apenas no campo macro. Evidentemente as diversas etnias indígenas eram e são portadoras de diversas culturas diferentes, bem como os próprios europeus têm diferenças culturais e étnicas evidentes entre si.

⁵ GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

⁶ Idem, *ibidem*, p. 21.

isso pode ser estendido para a América colonial (principalmente séculos XVI e XVII), a “circularidade cultural” ou seja “... por um lado, dicotomia cultural, mas por outro, circularidade, influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica...”.⁶ Constata-se que o conceito de “circularidade cultural” já aparecia implícito na obra de Bakhtin⁷, mas quem o explicitou foi Carlo Ginzburg⁸.

É necessário ainda esclarecer dois pontos sobre o emprego desse conceito. Em primeiro lugar, a priori admito a validade da dicotomização cultural estritamente para o momento inicial da colonização da América, preponderantemente no século XVI, estendendo-se em algumas áreas até o XVII, devido à real distância e desconhecimento cultural que havia entre as partes naquele momento. Sendo que para períodos posteriores há uma outra discussão que tende a negar a possibilidade de dicotomização cultural, especialmente devido à ampliação quase que mundial de contatos entre povos. Nessa vertente, por exemplo, seguem as teorizações de Roger Chartier⁹. Em segundo lugar, esclareço que, embora Ginzburg utilize as idéias de “cultura subalterna” versus “cultura hegemônica”, não me aproprio delas. Diante das contribuições da Antropologia e da Etno-História, penso simplesmente nas culturas como diferentes, nem melhores e nem piores, apenas diferentes¹⁰. Essa idéia foi proposta inicialmente por Franz Boas¹¹ com o paradigma do

⁷ BAKHTIN, M. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1999.

⁸ VAINFAS, R.. História das mentalidades e História Cultural. In: FLAMARION, C. & VAINFAS, R. (ORGS). *Domínios da história: Ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

⁹ Por exemplo: CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre Práticas e Representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 1990. p. 54-63.

¹⁰ CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. A Nova História Cultural e a Etnoistória: Contribuições para o campo da História Indígena. *História e-História*, Campinas: Unicamp, n. 14/08, 2006. Disponível em: <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=33>. Acesso em: 28/09/2006.

¹¹ BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Organização e tradução de Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

particularismo histórico, que conferiu historicidades singulares para cada cultura, quebrando o estigma dicotômico de cultura superior versus cultura inferior¹².

Cabe ressaltar que no momento histórico da conquista da América havia interesse deliberado por parte dos europeus em impor a hegemonia de sua cultura sobre a dos índios, que eram vistos como selvagens, bárbaros, sem lei, sem fê e sem rei, ou seja, praticamente sem cultura¹³. Essa tentativa de imposição cultural nem sempre teve os êxitos pretendidos, levando muitas vezes a efeitos contrários, que resultaram na incorporação de elementos indígenas à cultura europeia. Isso é fruto da circularidade cultural que se processava naquele momento.

Parte dos historiadores brasileiros, como destaca John Manuel Monteiro¹⁴, durante muito tempo consolidaram a idéia de que os índios possuíam culturas inferiores e que com o passar do tempo seriam totalmente assimilados pela sociedade nacional. Tais proposições hoje já estão desacreditadas, devido inclusive ao aumento populacional indígena, que pode ser observado em termos de números absolutos da década de 1990 em diante¹⁵. A historiografia responsável por tais idéias é aquela que foi escrita ou que de alguma forma herdou os postulados cunhados especialmente no âmbito do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro durante o século XIX e que

¹² TRIGGER, Bruce G. Etnohistoria: Problemas y Perspectivas. In. *Traduciones y Coméntarios*. Trad. Catalina T. Michieli.. San Juan, 1982, 1, p. 27-55.

¹³ Ver, por exemplo, LEITE, Serafim S. J. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. Volume II. São Paulo: Comissão do IV centenário, 1954. p. 252. Sobre a idéia de “civilização” como imposição de hábitos da sociedade que se considera superiora ver: ELIAS, Norbet. *O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes*. Vol. I. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

¹⁴ MONTEIRO, John Manuel. O Desafio da História Indígena no Brasil. In. SILVA, Araci Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (ORGS.). *A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 221-229.

¹⁵ OLIVEIRA, João Pacheco de. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e a atualização do preconceito. In. SILVA, Araci Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (org.). *A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 64.

pretendia construir uma identidade nacional. Por meio dessa identidade o brasileiro se identificaria à Europa e desprezaria totalmente os valores indígenas. O “surgimento” de tal identidade nacional veio junto com o decreto do fim da diversidade cultural, o que motivou o início de um processo de tentativa de homogeneização cultural¹⁶.

Para Monteiro, mesmo que de maneira não tão evidente, “[...] Com exceção de poucos estudos, parece prevalecer, ainda hoje, a sentença pronunciada pelo historiador Francisco Adolfo Varnhagen, na década de 1850: para os índios, ‘... não há história, há apenas etnografia’¹⁷. Apesar do texto de Monteiro ser de 1995, observa-se ainda hoje sua validade, pois mesmo com o significativo crescimento da produção científica no ramo da História Indígena, em sua maioria, ela ainda permanece restrita a grupos de pesquisa, ou pesquisadores isolados, que se dedicam deliberadamente ao estudo dessa história. A história indígena não deveria ser tratada apenas de maneira especializada, ela precisaria ser abordada de forma mais holística diante do permanente movimento histórico. Diversos processos históricos, como por exemplo as colonizações do século XX, muitas vezes descritos como “História do Brasil”, freqüentemente excluem o componente indígena de suas abordagens. Esse fato aos poucos vem sendo revertido, mas ainda há muito o que se fazer.

Apesar desse descompasso da História, cabe destacar o papel de importantes trabalhos, como *História dos Índios no Brasil*¹⁸, organizado por Manuela Carneiro da Cunha em 1992, e de John Manuel Monteiro *Negros da Terra: índios e*

¹⁶ MOTA, Lucio Tadeu. O IHGB e as propostas de integração das comunidades indígenas no Estado nacional. *Diálogos*, DHI/PPH/UEM, v. 02, n.2, p. 149-175, 1998.

_____. A Revista do Instituto histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e as populações Indígenas no Brasil do II Reinado (1839-1889). *Diálogos*, DHI/PPH/UEM, v. 10, n. 1, p. 117-142, 2006.

¹⁷ MONTEIRO, John Manuel. O Desafio da História Indígena no Brasil. In. SILVA, Araci Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (ORGS.). *A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 221.

¹⁸ CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org). *História dos Índios no Brasil*. 2ª Ed. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

*bandeirantes nas origens de São Paulo*¹⁹ publicado em 1994. Além desses há importantes autores que surgiram no cenário acadêmico na década de 1990, como, por exemplo, Lúcio Tadeu Mota, Jorge Eremites de Oliveira, Graciela Chamorro, Levi Marques Pereira, Pedro Luís Puntoni, Cristina Pompa, Paula Montero e Paulo José Brando Santilli. Esses trabalhos e autores não são os únicos, mas são bons exemplos da abertura do campo de discussão no sentido de uma abordagem mais holística, abordagem essa que é interdisciplinar por essência e desenvolve diálogo sobretudo com a Antropologia. Essa nova perspectiva, ao abordar a temática, supera duas faces de um mesmo problema, ou seja, não exclui o índio da história “nacional” e também não trata a história indígena como se ela se desenvolvesse isolada, alheia ao meio social envolvente. Essa nova perspectiva defende uma historiografia na qual os índios figurem como sujeitos de sua própria história, agentes de suas vitórias e também de suas derrotas, desprezando dessa forma tanto a condenação a “[...] uma eterna infância[...]²⁰ sentenciada por Varnhagen quanto a vitimização plena do índio. Segundo Cunha, dentro das sociedades indígenas há plena consciência histórica. Para os índios é costumeiro colocarem-se como sujeitos e não apenas vítimas da história. Nesse sentido destaca que: “[...] É significativo que dois eventos fundamentais – a gênese do homem branco e a iniciativa do contato – sejam freqüentemente apreendidos nas sociedades indígenas como o produto de sua própria ação ou vontade...”²¹ Assim o que se evidencia é que os índios sempre fizeram escolhas. Não são portanto meros tutelados movidos pelo Estado ou por qualquer outra organização. Tal consciência histórica não está ligada necessariamente ao registro escrito da história, mas sim à percepção de que a sociedade e a cultura encontram-se em permanente processo de transformação e que tal transformação não é produzida de outra maneira a não ser pela ação humana. Na língua Guarani, por exemplo, encontra-

¹⁹ MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

²⁰ CUNHA, op. cit. p. 11.

²¹ CUNHA, op. cit. p. 18.

se o vocábulo “marãndeko” que expressa a idéia de história enquanto acontecimento. Munido de tal consciência, o índio se percebe como agente histórico ativo contrariando proposições etnocêntricas como a de Varnhagen.

A tradição oral das culturas ameríndias é indicativa de que tal consciência não é apenas uma absorção de valores não-índios²². Ela demonstra que a idéia de historicidade já estava presente nessas sociedades muito antes da chegada do não-índio e da introdução da escrita. Essa condição é observável mesmo que alguns desses agentes históricos não possuam em suas línguas maternas termos equivalentes à história. O fato de populações acreditarem que problemas do presente são frutos de ações ou omissões de seres humanos no passado em relação a seres sagrados, por exemplo, confirma essa percepção histórica.

A partir dessas reflexões pode-se defender que, em abordagens históricas, os índios sejam considerados como atores plenos desse processo no qual, tanto quanto os conquistadores. Em um processo permanente, modificam a cultura européia/nacional e têm a sua própria cultura modificada.

Destaca-se também a perspectiva intersocietária de análise adotada por João Pacheco de Oliveira.²³ Essa perspectiva não prioriza a dinâmica interna das sociedades indígenas e nem a dinâmica interna da sociedade nacional. Ela trata da relação entre ambas, na qual ocorrem trocas, filtragens e resignificações. Essa perspectiva reconhece, assim como as outras já destacadas, a dinamicidade da cultura, sua mudança em função dos contatos e enfatiza que apesar de mudar, a cultura não se desvincula necessariamente de sua identidade étnica original. Tal afirmação, embora pareça redundante, não se configura dessa forma, visto que de acordo com F. Barth não é a unidade cultural que determina a unidade étnica, mas sim o contrário. Ou seja, a manutenção de uma

²² MONIOT, H. A História dos Povos sem História. In. LE GOFF, J., NORA, P. (ORGS.) *História Novos Problemas*. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S. A. (1974), 1976.

²³ OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

identidade étnica não depende da manutenção de unidade ou uniformidade cultural. Normalmente a unidade cultural é fruto da existência de uma unidade étnica²⁴. É com essas perspectivas de análises que pretendo discutir a circularidade cultural nos séculos XVI e XVII na América.

Essa circularidade cultural certamente modificou ambas as culturas, sem que tenha havido perda de identidade no processo. A título de exemplos desses movimentos de apropriações culturais pode-se citar diversas ocorrências narradas na obra *Conquista Espiritual: Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*,²⁵ do Pe. Antonio Ruiz de Montoya SJ. Tal obra foi publicada na Espanha, em 1639, e tinha por objetivo sensibilizar a corte visando a liberação do uso de armas de fogo pelos Guarani reduzidos que tentavam sua derradeira resistência frente aos bandeirantes.

O objetivo do autor era enaltecer o sucesso do trabalho jesuítico, que, apesar das dificuldades por eles enfrentadas, teria até então produzido bons frutos para a seara divina. Dentro desse enredo, o jesuíta fornece, embora sem intenção, vários exemplos de circularidade cultural. A apropriação de hábitos alimentares indígenas por parte dos jesuítas, a incorporação de estratégias de valoração da oralidade nas pregações, próprias dos pajés, pelos jesuítas, algumas vezes até mesmo a supressão temporária do sexto mandamento²⁶ (castidade) da catequese indígena, visando assim adaptar o cristianismo à cultura indígena. Obviamente essa adaptação devia ser temporária, havia interesse de no futuro alcançar a prática do catolicismo pleno que se figuraria principalmente pelo fim do

²⁴ BARTH, Fredrik. Os Grupos étnicos e suas Fronteiras. In. _____. *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Trad. John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

²⁵ MONTOYA, Pe. Antonio Ruiz. *Conquista Espiritual: feita pelos Padres da Companhia de Jesus*. Trad. Arnaldo Rabuske. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1985.

²⁶ Dependendo da tradução bíblica o sexto mandamento é considerado não matar. Porém percebe-se pela seqüência do texto de Montoya que ele se referia ao mandamento da castidade. O Catecismo da Igreja Católica de 1992 traz o sexto mandamento como “Não cometerás adultério” p. 604.

amancebamento e de práticas “lascivas”, que eram comuns entre os índios e mal vistas pela doutrina cristã²⁷, todavia muito desse sincretismo permanece até à atualidade.

Por sua vez, os indígenas também se apropriaram de certas representações culturais dos europeus. Por exemplo, atraía-lhes muito interesse pequenos objetos da cultura material europeia, como espelhos, ferramentas, talheres etc. Tais situações, que muitas vezes são utilizadas para ridicularizar a cultura indígena, devem ser consideradas livres de preconceitos, com exemplos de circulação da cultura material, aspecto pouco explorado na historiografia. Observa-se também que alguns pajés exercendo seu destacado papel de guardiões da tradição²⁸, após deporem alguns padres, assumiam certas características paramentais e rituais do catolicismo. Isso acontecia com o intento de ocuparem o lugar dos padres. Na verdade, de voltarem a ocupar o seu próprio lugar que em algum momento havia sido assumido pelos jesuítas, fato que fica evidente nas relatadas práticas de rituais de “desbatismo” nos quais se pretendia anular o sacramento cristão²⁹:

Não lhe faltaram herdeiros em seus embustes e magias. Construíram eles igrejas, nelas colocaram púlpitos, faziam as suas práticas e chegavam a batizar. Era esta a fórmula de seu batismo: ‘Eu te desbatizo!’ E com isso lavam todo o corpo dos ‘batizados’.³⁰

Encontro de dois mundos: O São Tomé Americano³¹

Agora explorarei um exemplo de circularidade cultural, que gerou no campo mitológico recriações ou mesmo criações

²⁷ Essas práticas eram recriminadas na doutrina cristã, porém muitos cristãos também não seguiam à risca a doutrina.

²⁸ Sobre esta função dos Pajés, ver mais em: MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Cia das Letras, p.24.

²⁹ Ver: MONTTOYA, op. cit., p. 237. e OLIVEIRA, op. cit., p. 150.

³⁰ MONTTOYA, op. cit., p. 237.

³¹ Esta temática foi explorada com maior amplitude em minha dissertação de mestrado intitulada *Apropriações e resignificações do mito de São Tomé*

mitológicas: o mito do “Pay Sumé”, “Tumé”: ou o São Tomé Americano. No período de que estou tratando nesse artigo, era corrente entre os religiosos que trabalhavam na América, tanto sob o domínio português quanto espanhol, a idéia de que em tempos anteriores o apóstolo cristão Tomé teria pregado o evangelho aos índios. Entretanto, a lembrança do apóstolo por parte dos índios não se expressava de forma clara. Foi apenas por meio de inferências e resignificações que os padres concluíam que São Tomé esteve aqui.

A notícia mais antiga que se tem desse fato é trazida pela “Nova Gazeta da Terra do Brasil”³² documento datado como sendo no máximo de 1515. Esse documento não menciona a existência de qualquer mito indígena, ele atribui a suposta evangelização diretamente a São Tomé:

Nessa mesma costa ou terra há ainda memória de São Thomé. Quizeram tambem mostrar aos Portugueses as pegadas no interior do paiz. Mostram igualmente a cruz que há terra a dentro. E quando fallam de São Thomé dizem que ele é o deus pequeno. Pois há outro deus que é maior...”³³ (*sic*).

Posteriormente volta-se a ter notícias da atuação do santo na América por meio das cartas do Pe. Manoel da Nóbrega SJ, datadas de 1549. Ele afirma que “... Dizem elles que S. Thomé, a quem chamam Zomé passou por aqui...”³⁴ Nóbrega ao mencionar “Zomé” trouxe a tona a possibilidade de existência de um mito indígena ao qual os cristãos associaram

na América: a inclusão do índio na cosmologia cristã” defendida em 2008, sob orientação do Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira na Universidade Federal da Grande Dourados. O presente trabalho não apresenta todas as conclusões possíveis, nem esgota fontes e bibliografias sobre o tema. Trata-se de uma pequena exposição que visa a demonstrar um exemplo de apropriação e resignificação culturais, fruto da circularidade cultural. Para um estudo mais completo do tema recomendo a leitura da citada dissertação.

³² SCHULLER, Rodolpho R. A. *A nova Gazeta da Terra do Brasil* (Neben Zeytung auss Presillg Landt) e sua origem mais provável. *Anais da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: BN, v. 33, p. 115-149, 1911.

³³ *idem*, *ibidem*, p. 118.

³⁴ NÓBREGA, Manuel. *Cartas Jesuíticas 1: Cartas do Brasil*. Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / Edusp, 1988. p. 101.

a figura de Tomé. Montoya, por sua vez em 1639 afirmou: “... comumente chamavam ‘Pay Zumé’ na Província do Paraguai e ‘Pay Tumé’ nas do Peru...”³⁵. Nesse caso fica demonstrado que aparentemente os índios por si só não teriam se referido em momento algum ao mito como São Tomé ou mesmo apenas Tomé. Na verdade eles teriam utilizado expressões foneticamente próximas como, “Zomé”; “Zumé” e “Tumé”, indícios de uma equivocada interpretação.

Em Montoya³⁶ e Nóbrega³⁷ o mito aparece como sendo responsável por ter dado aos índios a mandioca. A importância desse alimento “divino” é relatada em diversas fontes, incluindo as cartas de Manoel da Nóbrega. Essa apropriação cristianizadora propiciou aos europeus, além de tudo, a cristianização do alimento pagão, que como se viu adquiriu importante papel na dieta alimentar de padres e europeus em geral:

[...] Existe a tradição de que foi São Tomé, o Apóstolo, que a deu aos índios como alimento, pois, tomando ele um pau ou rama, fê-lo em pedaços e mandou que os plantassem. É assim que fazem e o plantam. E sem que o pedaço não tenha raiz alguma, o pé as produz, e bem grossas, em questão de oito, dez ou doze meses [...]³⁸.

O apóstolo aparece como responsável pela produção de elementos da cultura material que seriam representados especialmente por pegadas em rochas (na verdade, gravuras e pinturas rupestres), caminhos³⁹ e cruzeiros de pedra⁴⁰.

³⁵ MONTROYA, op. cit., p. 86.

³⁶ MONTROYA, Pe. Antonio Ruiz. *Conquista Espiritual: feita pelos Padres da Companhia de Jesus*. Trad. Arnaldo Rabuske. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1985.

³⁷ NÓBREGA, op. cit., p. 91, 98.

³⁸ MONTROYA, op. cit., p. 48.

³⁹ O mais conhecido é o chamado “Caminho do Peabiru” ou “Caminho de São Tomé”, que seguia dos atuais litorais paulista e paranaense até Cuzco, passando pelos atuais Paraná, Mato Grosso do Sul e Paraguai. Entre vários viajantes, Álvaro Núñez Cabeza de Vaca é um dos que teria utilizado o caminho em suas viagens. Acredita-se que o caminho na verdade seja uma rota indígena construída em épocas pré-colombianas. É um tema sobre o qual ainda pairam muitas incertezas. Para maiores detalhes ver LANGER, Johnni. *Ruínas e Mito: a Arqueologia no Brasil Imperial*. 2001.

Têm noticia igualmente de S. Thomé e de um seu companheiro e mostram certos vestígios em uma rocha, que dizem ser delles, e outros signaes em S. Vicente, que é no fim desta costa...⁴¹ (sic).

Em todo o Brasil é fama constante entre os moradores portugueses e entre os nativos que vivem na Terra Firme, que o Santo Apóstolo começou a sua marcha desde a Ilha de Santos, situada ao sul, em que hoje se vêem rastros indicadores deste caminho ou vereda, ou seja nas pegadas que o Santo Apóstolo deixou impressas numa grande penha, localizada no final da praia, onde desembarcou em frente a barra de São Vicente. Segundo quer o povo, elas se enxergam ainda hoje menos de um quarto de légua da povoação⁴².

Estudos da arqueologia brasileira⁴³ demonstram que as representações rupestres com formas de pés humanos, tanto em gravuras quanto em pinturas, são muito freqüentes em várias “tradições” ou “regiões” arqueológicas distintas espalhadas por todo o território nacional. Em um dado momento, Simão de Vasconcelos⁴⁴ ligou a São Tomé não só as “pegadas”, mas também certas inscrições indecifráveis, referência semelhante fez Antonio Ruiz de Montoya⁴⁵. O padre Manoel da

Tese (Doutorado em História) UFPR, Curitiba. e DONATO, Hernani. *Sumé e Peabiru: Mistérios Maiores do Século da descoberta*. São Paulo: GRD, 1997.

⁴⁰ Tratei desse assunto de forma mais minuciosa no capítulo “Nas pegadas do Apóstolo: São Tomé e a Cultura Material”. Ver: CAVALCANTE, T. L. V. *Apropriações e resignificações do mito de São Tomé na América: a inclusão do índio na cosmologia cristã*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados. p.23-48.

⁴¹ NÓBREGA, loc. cit.

⁴² MONTOYA, op. cit., p. 89.

⁴³ MARTIN, Gabriela. *Pré-História do Nordeste do Brasil*. Recife: UFPE, 1996; PROUS, Andrés. *Arqueologia Brasileira*. Brasília: Unb, 1992; SCHIMITZ, Pedro Ignácio. *Arqueologia do Estado do Mato Grosso do Sul*. Conferência apresentada na Abertura da Reunião da Sociedade de Arqueologia Brasileira, Campo Grande, setembro de 2005. Disponível em: <<http://www.anchietano.unisinos.br/>>. Acesso em: 17/10/2007.

⁴⁴ VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. 3ª Ed. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 126-127.

⁴⁵ MONTOYA, A. R. de. *Conquista Espiritual Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus na Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985. p. 93.

Nóbrega menciona que esteve pessoalmente em um desses sítios:

[...] suas pisadas estão sinaladas juncto de um rio; as quaes eu fui ver por mais certeza da verdade e vi com os proprios olhos, quatro pisadas mui signaladas com seus dedos, as quaes algumas vezes cobre o rio[...] (sic).⁴⁶

Chama atenção nas descrições a respeito de letras indecifráveis e também destas pegadas que Nóbrega afirma ter visto a relação de proximidade com as águas. Essa circunstância aproxima as descrições coloniais às características da “Tradição Itacoatiara”, apresentada por Gabriela Martin como a tradição arqueológica que mais recebeu “... interpretações fantásticas...”⁴⁷.

Diante do quadro apresentado pode-se constatar que as descrições coloniais sobre a existência de “pegadas” cravadas em rochas, bem como de letras, realmente tem grandes chances de serem verdadeiras do ponto de vista físico. Todavia, na realidade se tratavam de sítios arqueológicos de arte rupestre. O fato de tais sítios terem sido atribuídos a São Tomé provavelmente decorre de um processo de resignificação empreendido pelos europeus. Como pude descrever mais detalhadamente em outro trabalho⁴⁸, com base em fontes etnológicas, é viável a hipótese de que alguns povos indígenas tivessem em seu arcabouço mítico a figura do herói civilizador “Sumé”, descrito por Alfred Métraux como pertencente à mitologia Tupinambá⁴⁹. Esse mito indígena provavelmente foi resignificado como o São Tomé americano durante o processo de circulação cultural ora tratado.

A datação de sítios rupestres é um feito bastante complicado para se realizar com a exatidão desejada pela ciência. Apesar disso, quando há condições para tais estudos,

⁴⁶ NÓBREGA, op. cit., p. 101.

⁴⁷ MARTIN, Gabriela. *Pré-História do Nordeste do Brasil*. Recife: UFPE, 1996. p. 266.

⁴⁸ CAVALCANTE, T. L. V. *Apropriações e resignificações do mito de São Tomé na América: a inclusão do índio na cosmologia cristã*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados. p. 100-116.

⁴⁹ MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás*. Trad. Egon Schaden. São Paulo: Nacional: Edusp, 1979.

ocorre que sítios rupestres no nordeste brasileiro, semelhantes aos que foram atribuídos ao apóstolo, apresentam datações que variam entre 6.000 e 12.000 anos A. P.⁵⁰. Isso indica que é muito provável que os indígenas que conviveram com os primeiros conquistadores não tenham sido os autores de tais representações. Embora não fossem os autores desses artefatos, não significa que não tenham se interessado por eles. Muito provavelmente na ânsia por encontrar alguma explicação para aquelas ocorrências devem ter resignificado as gravuras, atribuindo-as a algum de seus heróis-civilizadores, possivelmente a “Sumé”. Os europeus, por sua vez, ao se apropriarem e resignificarem o mito indígena, fizeram o mesmo com relação a tais grafismos e pinturas rupestres que foram largamente utilizados como espécies de provas da passagem do santo pela América:

[...] 200 léguas desta costa adentro, meus companheiros e eu vimos um caminho, que tem oito palmos de largura, sendo que neste espaço nasce uma erva muito miúda. Cresce, porém, aos dois lados dessa vereda uma erva que chega até a altura de quase meia vara. Esta erva, embora de palha murchada e seca, queimando-se aqueles campos, sempre nasce, (renasce e cresce) do modo que está dito. Corre esse caminho por toda aquela terra e, como me asseguraram alguns portugueses, avança sem interrupção desde o Brasil. Comumente o chamam de ‘caminho de São Tomé’. Tivemos nós o mesmo informe dos índios de nossa conquista espiritual (*sic*).⁵¹

Outro elemento material cuja autoria foi atribuída a São Tomé é o “Caminho do Peabiru” ou “Caminho de São Tomé”. Tal caminho teria uma longuíssima extensão e vários ramais que interligados formavam uma rede de comunicação terrestre entre São Vicente no litoral brasileiro e Cuzco no Peru. Esse caminho teve importância geopolítica significativa durante os séculos XVI e XVII. Por ele transitaram personagens ilustres como Cabeza de Vaca e Aleixo Garcia, além é claro de

⁵⁰ MARTIN, Gabriela. *Pré-História do Nordeste do Brasil*. Recife: UFPE, 1996. p. 268.

⁵¹ MONTOYA, op. cit., p. 89.

incontáveis anônimos e comerciantes com suas mercadorias, muitas vezes ilegais. Em 1553, o diplomata Martin de Arue, agindo na Corte portuguesa como informante de Madri, deu conta de que em 1553 um homem de São Vicente teria exibido amostras de um metal que se revelou prata de boa qualidade. Como essa prata teria sido colhida nas cercanias de Assunção, Madri tomou medidas para proteger a capital paraguaia. Irritados, os portugueses da Corte de Lisboa autorizaram o governador a tomar medidas para o fechamento do caminho, visto como uma ligação perigosa entre as duas colônias. Tomé de Souza não hesitou em cumprir a ordem, pois viu atendido um desejo pessoal já manifestado anteriormente à Corte portuguesa⁵². Daí por diante se iniciou um longo período de fechamento do caminho, o que possivelmente acelerou sua deterioração.

Atualmente sabe-se ainda pouco sobre o Peabiru. Na década de 1970, uma equipe liderada pelo arqueólogo Igor Chmyz da Universidade Federal do Paraná realizou um trabalho de escavações na região do município de Campina da Lagoa no Paraná. Os dados colhidos permitiram ao pesquisador ligar o caminho a índios pré-coloniais pertencentes ao grupo lingüístico Jê, Tradição arqueológica Itararé⁵³.

Datações obtidas pelo pesquisador indicam que o caminho foi construído bem antes da chegada dos europeus, momento no qual a configuração da ocupação do território pelas etnias indígenas era diferente da encontrada no século XVI. Isso permitiu que o caminho fosse construído provavelmente sem a ocorrência de grandes conflitos entre os Jê e seus rivais Guaraní⁵⁴.

Além das teorias de Chmyz e da teoria da criação milagrosa pelo santo, há pelo menos duas outras teorias para a construção do caminho. Uma delas atribuiu o caminho aos

⁵² DONATO, Hernani. *Sumé e Peabiru: Mistérios Maiores do Século da descoberta*. São Paulo: GRD, 1997. p. 101.

⁵³ CHMYZ, Igor; SAUNER, Zulmara Clara. Nota Prévia sobre as Pesquisa no Vale do Rio Piquiri, *Dédalo*, São Paulo, n. 13, p. 07-31, jun. 1971; CHMYZ, Igor. O Peabiru foi Aberto pelos Itararés. Entrevista a Luiz Osmar Gabardo, *Caderno da Ilha*, Florianópolis, n. 03, p. 20-23, maio. 2004.

⁵⁴ Idem, *ibidem*. p. 22.

Incas. Tal teoria foi cunhada no século XIX, mas ainda resistente para alguns, como por exemplo Hêrnani Donato⁵⁵, para quem está relacionada ao pressuposto de inferioridade cultural dos índios brasileiros. Para os defensores dessa teoria os primeiros habitantes do Brasil não seriam capazes de uma obra de engenharia como o Peabiru. Tal tese já há muito foi desacreditada pela séria Arqueologia, visto que todos os estudos já realizados no Brasil atestam que os Incas não estiveram aqui. Eventuais artefatos encontrados de origem incaica foram trazidos a posteriori ou por índios migrantes que tiveram contato com tal civilização ou mesmo por europeus. Outro ponto que inviabiliza essa tese é a diferença técnica entre as vias Incas e o Peabiru, sendo as primeiras bem mais complexas⁵⁶. A outra hipótese seria a de que o caminho foi construído pelos Guarani em período pré-colonial durante as migrações messiânicas em buscas da “Terra sem Mal”. Essa tese é derrubada pelo estudo de Chmyz que desvincula os Guarani da construção do Peabiru. Além disso, há uma série de outros fatores que, por questões de espaço omitirei, mas que tornam essa hipótese inviável⁵⁷. Para finalizar esse assunto ressalvo que embora não tenham sido os construtores do caminho, certamente os Guarani o incorporaram ao seu cotidiano a partir do momento em que se estabeleceram naquela região. Foram eles quem inicialmente guiaram os europeus pela vereda.

Na atualidade, o caminho é objeto de inúmeros projetos turísticos, principalmente no estado do Paraná. A maioria deles não apresenta nenhuma relação com a séria pesquisa acadêmica e se embasa na reprodução de mitos, seja o da criação apostólica até o da idéia de que o caminho foi criado em meio a movimentos messiânicos Guarani. Certo é que

⁵⁵ DONATO, op. cit. p. 73-74.

⁵⁶ LANGER, Johnni. *Ruínas e Mito: a Arqueologia no Brasil Imperial*. 2001. Tese (Doutorado em História) UFPR, Curitiba.

_____. Caminhos Ancestrais. *Nossa História*. Rio de Janeiro, n° 22, p 20-23, agosto. 2005.

⁵⁷ Ver: CAVALCANTE, T. L. V. *Apropriações e resignificações do mito de São Tomé na América: a inclusão do índio na cosmologia cristã*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados. p. 89-91.

tais projetos estão muito distantes dos padrões recomendados para o chamado turismo arqueológico, ferindo, inclusive, em alguns casos, a legislação nacional sobre o exercício da Arqueologia e a preservação de bens culturais⁵⁸.

A cruz de Carabuco é mais um elemento material atribuído ao apóstolo.

[...] trata esse autor de uma cruz, que este santo discípulo ergueu no povoado dito Carabuco, e de que à sua vista emudeceram os ídolos. Não dando ele resposta e, sabida a causa pelos gentios, tiraram a cruz e tentaram queimá-la. Mas não podendo, enterraram-na perto de uma lagoa e, ainda que a água banhasse aquele sítio ou sepultura, depois de 1500 anos a descobriram com a inteireza que ainda hoje se constata... (sic).⁵⁹

Diferentemente dos demais não se sabe se ela realmente existiu ou se foi apenas uma criação européia. Ela representa uma aproximação do mito do São Tomé ocidental com o mito do São Tomé oriental. Montoya argumenta que no Oriente o santo teria deixado como sinal de sua pregação uma grande cruz de pedra com sinais do sangue de seu martírio. Nem aí o santo teria feito o Ocidente diferente do Oriente, tendo deixado em Carabuco, no Peru, uma grande cruz. Segundo Montoya, a cruz peruana era de madeira, o que o levou a crer que ela não foi fabricada no Peru, pois lá não haveria madeira de qualidade semelhante àquela do incorruptível lenho, visto que no Peru sofrer-se-ia com a falta até mesmo da mais ordinária madeira para lenha.

Diante de tal constatação ele concluiu que a cruz foi feita em outro lugar e, apesar de suas dimensões, transportada até Carabuco. Mesmo no Paraguai, o autor afirma não ter conhecido madeira tão incorruptível. Daí ele concluiu que a cruz foi fabricada no Brasil, com madeira de Jacarandá, que seria tão resistente quanto a da cruz de Carabuco⁶⁰.

⁵⁸ Ver: CAVALCANTE, T. L. V. *Apropriações e resignificações do mito de São Tomé na América: a inclusão do índio na cosmologia cristã*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados. p. 92-97.

⁵⁹ MONTOYA, op. cit. p. 92.

⁶⁰ MONTOYA, op. cit. p. 98-99.

Erguida no povoado de Carabuco a presença da Cruz teria emudecido os ídolos locais. Vendo os índios que eles não respondiam mais, atiram a cruz na água do lago de Titicaca, mas no dia seguinte, mesmo sendo tão dura e inicialmente tendo afundado como pedra, a cruz teria amanhecido boiando. Tentaram então queimá-la, mas o fogo não teria sido capaz de destruí-la. Diante disso os índios enterraram-na à margem do lago, de modo que ela permanecia a maior parte do tempo soterrada e ao mesmo tempo submersa. Mesmo assim, mais de mil e quinhentos anos depois, a cruz ainda teria se conservado incorrupta.⁶¹

Já no período colonial a cruz teria sido descoberta por um sacerdote que a teria desenterrado. A partir de então, a relíquia teria sido utilizada para a promoção de curas e outros milagres.

Os exemplos acima são apenas alguns dos vários que demonstram a resignificação do possível mito indígena em mito cristão, ou seja, da circulação cultural, em um processo de mão dupla. Esse processo desqualifica as idéias de que somente a cultura indígena, supostamente inferior sofreria a “aculturação”. Percebe-se que a cultura européia também incorporou elementos da cultura indígena até então estranha. Além desses aspectos, encontram-se referências às variações de temperamento do santo, dependendo do local no qual ele se encontrava, ora era amável, ora era enérgico⁶². Sobre as variações de temperamento do apóstolo, Sergio Buarque de Holanda escreveu:

Outra particularidade da lenda peruana de São Tomé está nisto, que em contraste com o sucedido no Brasil, onde perseguido dos índios, procurava muitas vezes fugir às insídias e tiranias destes, mostrava-se o apóstolo impaciente de qualquer injúria. Aliás, já se viu como no Paraguai chegara a castigar a insolência dos gentios, dilatando o prazo de amadurecimento da mandioca. Passando-se, porém, ao assento da Cacha, caminho de Collau, manifestara seu alto poder, fazendo com que baixasse o fogo do céu para castigar os desaforos dos que o pretenderam apedrejar. De onde

⁶¹ MONTOYA, op. cit. p. 91-92, 100-101.

⁶² MONTOYA, op. cit. p. 89.

ficarem abrasadas ali as próprias pedras, testemunho perene do tamanho milagre. No Titicaca teve a pretensão de querer ver o altar e adoratório mantido pelos collas, com a intenção de o destruir. Silenciam, porém, os depoimentos conhecidos sobre o resultado desse intento”⁶³.

Provavelmente Tomé não tenha mudado tanto de idéia em sua existência histórica vivenciada no Oriente. Ao que parece, essas mudanças de temperamento mudam na mesma medida em que se alteram os autores que relatam os feitos do Santo. Quando se refere ao Brasil, Holanda baseia-se em Manoel da Nóbrega. Já os escritos do Paraguai são de Antonio Ruiz de Montoya que também escreve sobre o Peru, mas baseando-se em Frei Alonso Ramos. O temperamento dado ao santo reflete muito mais a visão de cada autor acerca de como um apóstolo agiria diante de situações hipotéticas do que propriamente a um hipotético real temperamento do santo.

Parece provável que realmente alguns grupos indígenas americanos tivessem algum mito denominado de alguma forma similar às citadas pelos autores. Na cultura Tupinambá e Guarani importantes etnólogos, como Egon Shaden⁶⁴, Curt Nimuendaju⁶⁵ e Alfred Métraux⁶⁶ identificaram a figura do herói civilizador que atuava como distribuidor de dádivas e disciplinador de comportamentos. Além disso, nos relatos de Nóbrega pode-se perceber que os índios é que lhe indicavam os locais de ocorrência de tais “pegadas” sendo que ele afirma ter visto com seus próprios olhos uma delas⁶⁷.

O mito, apesar de ter adquirido feições diversas na

⁶³ HOLANDA, Sergio Buarque. *Visão do Paraíso*. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 119-120.

⁶⁴ SCHADEN, Egon. *A Mitologia Heróica das Tribos Indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1959.

_____. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. 3 ed. São Paulo: E.P.U.: Edusp, 1974.

⁶⁵ NIMUENDAJU, Curt. *Los mitos de Creacion y de Destrucion del mundo como fundamentos de la religion de los Apapokuva-Guarani*. Lima: Centro Amazonico de Antropología y Aplicación Practica, 1978.

⁶⁶ MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás*. Trad. Egon Schaden. São Paulo: Nacional: Edusp, 1979.

⁶⁷ NÓBREGA, op. cit. p.101.

religiosidade popular, ainda hoje continua presente na cultura paraguaia⁶⁸ e também na cultura de algumas regiões do nordeste brasileiro. Em Salvador na Bahia, por exemplo, anualmente se realiza uma festa em honra ao santo. Lá, assim como em Yaguarón, na região de Assunção no Paraguai ainda há associações entre o santo e vestígios rupestres em formatos de pés humanos⁶⁹.

É interessante perceber como os europeus se apropriaram de um elemento mitológico da cultura nativa e o resignificaram ao cristianismo, de modo que conseguiram favorecer-se com esse processo. É necessário destacar que, embora tenham sido os principais beneficiários, não foram os jesuítas os responsáveis por esse processo de recriação ou resignificação. Como se viu a resignificação ocorreu anteriormente à chegada dos jesuítas ao Brasil (1549), de onde o mito parece ter se alastrado pela América, e mesmo anteriormente à fundação da Companhia de Jesus que ocorreu em 1534, enquanto a referência mais antiga de São Tomé na América data de 1515. Sergio Buarque de Holanda afirma:

[...] parece fora de discussão a missionários que identificaram o Sumé brasileiro e o Pay Tumé peruano ao discípulo de Jesus: na ajuda que teria ele prestado à obra da conversão do gentio. O próprio Nóbrega já escrevera que, segundo tradição dos índios, anunciará-lhes São Tomé, ao partir para a Índia, que 'havia de tornar a vê-los'. Por sua vez os missionários jesuítas do Paraguai não hesitaram em interpretar essa promessa como anúncio de seu próprio apostolado. Aos padres Mazeta e Cataldino chegara mesmo, certo cacique do Paranapanema,

⁶⁸ CARVALHO NETO, Paulo de. *Leyendas de Heroes civilizadores*. In. _____. *Folklore del Paraguay* (sistemática Analítica). Quito: Editorial Universitaria, 1961.

TORRES, Dionisio M. Gonzalez. *La leyenda del Paí Sumé o Santo Tomás*. In. _____. *Folklore Del Paraguay*. Asunción: UNA, 1980.

⁶⁹ CORREIA, Ana Clélia Barradas Correia. *Nos Passos do Herói-Santo: na História, na Arqueologia e na Mistica Popular*. 1992. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

CAVALCANTE, T. L. V. *Apropriações e resignificações do mito de São Tomé na América: a inclusão do índio na cosmologia cristã*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados. p. 66-76.

a dizer de Pay Zomé que falara aos antepassados do dia em que toda aquela gentileza se haveria de estabelecer em povoados, por obra de certos homens que levariam a cruz diante de si, o que afinal se realizou com as fundações de Santo Inácio e Loreto[...].⁷⁰

Holanda extraiu essas informações em sua maioria da obra do Pe. Antonio Ruiz de Montoya SJ (1985), sendo que o sentido lá dado é o de exaltação da missão jesuítica da província paraguaia. Um dos grandes favorecimentos que os jesuítas alcançaram com essa recriação foi, entre outros, o fator motivacional. Para os próprios jesuítas era muito significativo o fato de serem apontados como sucessores de São Tomé e por conseqüência portadores de semelhante dignidade eclesial⁷¹.

O principal intento da obra de Montoya era sensibilizar a coroa espanhola sobre a necessidade de liberação do uso de armas de fogo para que os Guarani reduzidos pudessem se defender dos bandeirantes paulistas. É, portanto, justamente com o objetivo de comoção que Montoya escreveu sua “Conquista Espiritual” e o elemento dos jesuítas como sucessores de São Tomé é um dentre vários outros que valorizam o trabalho missionário e dão um caráter ufânico para a obra. Como sucessores do apóstolo Tomé, os jesuítas certamente conseguiriam sensibilizar a coroa com mais facilidade. Afinal de contas na estrutura eclesial daquele momento era papel do rei da Espanha continuar, no “Novo Mundo”, o trabalho delegado por Cristo aos apóstolos. A realeza cumpria sua missão por intermédio da colaboração dos Jesuítas que, por sua vez, se autoproclamavam sucessores de São Tomé e reivindicavam dignidade semelhante a do santo. Esse status também atuava como motivador para que novos missionários viessem para o “Novo Mundo”, fortalecendo dessa forma a Companhia de Jesus no mundo colonial.

Tanto é o caráter ufânico da obra de Montoya que devido

⁷⁰ HOLANDA, op. cit. p. 125.

⁷¹ CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Sumé - Tomé: Jesuítas e um Apóstolo de Cristo no Além Mar. *História e-História*, Campinas: Unicamp, n. 07/06, 2006. Disponível em: < <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=29>>. Acesso em: 07/06/2006.

a algumas contradições é possível apresentar a hipótese de que, de fato, o relato da experiência de Montoya com as lembranças de São Tomé não tenha ocorrido como ele descreveu, mas tenha sido propositalmente inserida para dar mais credibilidade as suas reivindicações.

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

‘A doutrina que eu vos prego, perdê-la-eis com o tempo. Mas, quando depois de muitos tempos vierem uns sacerdotes sucessores meus, que trouxerem cruces como eu trago, ouvirão os vossos descendentes esta (mesma) doutrina’
Obrigou-os essa tradição a dar-nos acolhida tão extraordinária. Fizemos ali uma povoação muito boa...⁷² (sic).

Essa afirmação de Montoya é um tanto suspeita. No mesmo capítulo de onde se extraiu a citação acima, o autor afirma que a nova terra era “... habitada por gentios da mesma nação e língua que a anterior ou passada...”.⁷³ Ao que tudo indica a “nação” a que ele se refere é a que estava no local onde foi fundada a redução São Francisco Xavier. Montoya relata que lá ele e seus companheiros teriam sido recebidos de forma um tanto quanto enérgica e hostil, escapando por pouco da morte. Isso permite pensar sobre a possibilidade de que esse povo, sendo da mesma “nação” que o atualmente em questão e não estando tão longe desse, desconhecesse a mensagem deixada pelo suposto apóstolo Tomé? A hipótese do desconhecimento seria pouco provável. Além disso, Montoya deixa claro em sua obra que todos os missionários caminhavam portando cruces, que seriam o distintivo profetizado pelo apóstolo. Assim, deveriam ter sido reconhecidos no povoado anterior, da mesma forma como supostamente o foram no

⁷² MONTOYA, Pe. Antonio Ruiz. *Conquista Espiritual*: feita pelos Padres da Companhia de Jesus. Trad. Arnaldo Rabuske. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1985, p. 86-87.

⁷³ Idem, *ibidem*, p. 86.

povoado em que a lembrança do santo teria sido revelada.

Além disso, Montoya já conhecia os vários vocábulos utilizados pelos indígenas e pelos jesuítas do Brasil para denominar o mito. Isso demonstra sua disseminação entre os jesuítas do Guairá. Os freis franciscanos que atuaram no Guairá anteriormente aos jesuítas já tinham deixado alguns registros⁷⁴ sobre o mito e a troca de cartas⁷⁵ era uma norma entre os jesuítas. Nelas eles deviam relatar tudo o que ocorria nas missões. Dentre os tipos de cartas existentes, destacam-se as cartas de edificação que eram reproduzidas e enviadas a todas as missões jesuíticas. Tais epístolas tinham por objetivo divulgar as “graças que Deus realizava” por meio da ordem, assim acabavam sendo divulgadoras de mitos como esse de São Tomé. Vale lembrar que os escritos de Nóbrega são de 1549 e os de Montoya 1639. Portanto é muito provável que, quando escreveu, já conhecesse o teor das comunicações de Manoel da Nóbrega.⁷⁶ Veja-se um trecho no qual Montoya deixa isso transparecer: “Em todo o Brasil é fama constante entre os moradores portugueses e entre os nativos que vivem em terra firme, que o Santo Apóstolo começou sua marcha desde a ilha de Santos...”⁷⁷

O mito já era presente e popular na América desde o século XVI. Isso permite elaborar a hipótese de que tal contato amistoso pode não ter ocorrido da forma relatada. A inserção desse relato em sua obra deve ter sido uma estratégia da qual o autor se utilizou para inserir a temática da passagem de São Tomé em seu texto. Com isso o autor passou a defender a idéia de que os jesuítas do

⁷⁴ ESTRAGÓ, Margarida Durán. *San José de Caazapá: Um modelo de reduccion franciscano*. Comision Quinto Centenario / Editorial Don Bosco, S/D. (Documento em anexo: Carta de Fray Bernardo de Armenta Al Dr. Juan Bernal Diaz de Luco, oidor del consejo de Indias. Informa sobre los primeros contactos de los franciscanos con los Guaranies de Santa Catalina – 1538).

⁷⁵ Sobre esse assunto ver: LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. *Revista Brasileira de História*, São Paulo: ANPUH, vol. 22, n. 43, 2002, p.11-32

⁷⁶ Em grande parte publicadas em língua espanhola em 1551 e 1555. Cf. HUE, Sheila Moura. (Trad. Introd. e notas) *Primeiras Cartas do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

⁷⁷ MONTROYA, Op. cit. p.89.

Paraguai seriam sucessores do apóstolo Tomé e que por isso gozavam de dignidade semelhante a do santo. Ou seja, a apropriação e resignificação de um aspecto cultural indígena foram utilizadas como forma de favorecimento pelo jesuíta. Nesse caso, especificamente por falta de fontes, não é possível definir até que ponto os indígenas foram afetados por tal resignificação. O material disponível permite apenas dar conta do processo de resignificação processado pelos europeus.

Manuela Carneiro da Cunha⁷⁸ trabalha com a idéia de que essa resignificação teria o sentido de confirmação da humanidade dos índios, já afirmada pela bula papal que Paulo III publicou em 1537. Ou seja, se eram humanos, necessariamente eram descendentes de Adão e Eva e precisavam ser inseridos na cosmologia cristã, pois não poderiam ter sido excluídos do anúncio da “Boa Nova”. Ao contrário da resignificação apresentada anteriormente, que serviu como auto-afirmação jesuítica e que se processou principalmente no século XVII, esta teve maior destaque no século XVI.

Segue nessa mesma linha de raciocínio a postulação de Todorov⁷⁹ que se refere a São Tomás (Tomé) no México colonial. Segundo ele, Diego Durán teria ligado as diversas semelhanças encontradas no culto asteca com o culto cristão a uma evangelização prévia.

O texto de Durán de 1581 e a explicação de Manuela Carneiro da Cunha caminham na seguinte direção: Jesus Cristo teria dito aos seus apóstolos “... Ide pelo mundo inteiro, proclamai o evangelho a todas as criaturas...”.⁸⁰ Não seria possível imaginar que Deus através do trabalho incessante e divinamente inspirado dos apóstolos teria excluído os índios do anúncio querigmático. A “culpa do paganismo” dos índios foi então retirada de um possível fracasso apostólico e transferida aos próprios índios, pois São Tomé esteve aqui e pregou o evangelho. O problema é que os índios não foram capazes de perpetuar a fé que receberam pela pregação do

⁷⁸ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Imagens de índios do Brasil: o século XVI. Estudos Avançados*. São Paulo, v. 4, n. 10, 1990.

⁷⁹ TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: A Questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

⁸⁰ A BÍBLIA TEB. São Paulo: Edições Loyola: Paulinas, 1995. Mc 16, 15, p. 1259.

santo apóstolo. Assim ratificou-se a idéia de que São Tomé os havia visitado. Para os europeus isso foi muito importante, pois uniu cosmologicamente os dois mundos⁸¹. Os índios eram humanos, filhos de Deus, evangelizados por São Tomé, viviam em situação pagã, pois sua incivilidade havia impedido-os de prosseguir cristãos. A incivilidade, porém, podia ser vencida e os índios poderiam voltar ao mundo dos escolhidos cristãos.

Obviamente a incivilidade precisava ser vencida de qualquer forma. Na pauta dos missionários estava em primeiro lugar o verbo “civilizar”⁸², seguido de maneira indissociável da idéia de evangelizar. Montoya em um trecho de seu texto afirma que muitos índios foram “... transformados de gente rústica em cristãos civilizados...”⁸³, ou seja, demonstra que a idéia de civilização é prévia, porém indissociável da evangelização. Não há, segundo essa concepção, civilização de não-cristãos. A civilização significava a implementação da cultura cristã nas sociedades indígenas e a aniquilação das culturas pagãs. Os europeus ainda julgavam-se merecedores do trabalho indígena como pagamento pelo “favor” que estavam prestando. Mal sabiam eles que, embora terminassem por destruir fisicamente muitos índios, jamais conseguiriam destruir suas culturas que ainda hoje sobrevivem e se mantêm dinâmicas recriando-se a todo o momento. E ainda mais, muitos elementos da “incivilidade” hoje fazem parte do cotidiano dos “civilizados” que muitas vezes nem se dão conta, mas continuam a participar dessas intensas trocas culturais.

A resignificação do presente mito na América colonial não deve ter sido difícil. Provavelmente existia um mito indígena de nome parecido ao de São Tomé. E apóstolo é ainda considerado pela tradição cristã católica como o apóstolo dos gentios, que teria exercido seu ministério na Índia oriental. Nos séculos XVI e XVII não era difícil acreditar que ele pudesse realmente ter vindo à América divulgar a “Boa Nova” aos gentios daqui.

⁸¹ Sobre esse assunto ver discussão mais ampla em: CAVALCANTE, T. L. V. *Apropriações e resignificações do mito de São Tomé na América: a inclusão do índio na cosmologia cristã*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados. p. 98-150.

⁸² POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003. p. 70.

Referências

- A BÍBLIA TEB. São Paulo: Edições Loyola / Paulinas, 1995.
- BAKHTIN, M. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1999.
- BARTH, Fredrik. Os Grupos étnicos e suas Fronteiras. In: _____. *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Trad. John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Organização e tradução de Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre Práticas e Representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 1990.
- CHMYZ, Igor; SAUNER, Zulmara Clara. Nota Prévia sobre as Pesquisa no Vale do Rio Piquiri, *Dédalo*, São Paulo, n. 13, p. 07-31, jun. 1971.
- CHMYZ, Igor. O Peabiru foi Aberto pelos Itararés. Entrevista a Luiz Osmar Gabardo, *Caderno da Ilha*, Florianópolis, n. 03, p. 20-23, maio. 2004.
- CARVALHO NETO, Paulo de. Leyendas de Heroes civilizadores. In: _____. *Folklore del Paraguay* (sistemática Analítica). Quito: Editorial Universitaria, 1961.
- CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. A Nova História Cultural e a Etnoistória: Contribuições para o campo da História Indígena. *História e-História*, Campinas: Unicamp, n. 14/08, 2006. Disponível em: <<http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=33>> Acesso em: 28/09/2006.
- _____. Sumé - Tomé: Jesuítas e um Apóstolo de Cristo no Além Mar. *História e-História*, Campinas: Unicamp, n. 07/06, p. Alunos, 2006. Disponível em: < <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=29>> Acesso em: 07/06/2006.
- _____. *Apropriações e ressignificações do mito de São Tomé na América: a inclusão do índio na cosmologia cristã*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados.
- CORREIA, Ana Clélia Barradas Correia. *Nos Passos do Herói-Santo: na História, na Arqueologia e na Mística Popular*. 1992. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org). *História dos Índios no Brasil*. 2ª Ed. São Paulo: Cia das Letras, (1992), 1998.
- _____. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 4, n. 10, 1990.
- DONATO, Hernani. *Sumé e Peabiru: Mistérios Maiores do Século da descoberta*. São Paulo: GRD, 1997.
- ELIAS, Norbet. *O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes*. Vol. I. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- ESTRAGÓ, Margarida Durán. *San José de Caazapá: Um modelo de reduccion franciscana*. Comision Quinto Centenario / Editorial Don Bosco, S/D. (Documento em anexo: Carta de Fray Bernardo de Armenta Al Dr. Juan Bernal Diaz de Luco, oidor del consejo de Indias. Informa sobre los primeros contactos de los franciscanos con los Guaranies de Santa Catalina – 1538).
- GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

- HOLANDA, Sergio Buarque. *Visão do Paraíso*. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- HUE, Sheila Moura. (Trad. Introd. e notas) *Primeiras Cartas do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- LANGER, Johnni. *Ruínas e Mito: a Arqueologia no Brasil Imperial*. 2001. Tese (Doutorado em História) UFPR, Curitiba.
- _____. Caminhos Ancestrais. *Nossa História*. Rio de Janeiro, n° 22, p 20-23, agosto. 2005.
- LEITE, Serafim S. J. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. Volume II. São Paulo: Comissão do IV centenário, 1954.
- LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. *Revista Brasileira de História*, São Paulo: ANPUH, vol. 22, n. 43, 2002, p.11-32.
- MARTIN, Gabriela. *Pré-História do Nordeste do Brasil*. Recife: UFPE, 1996.
- MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás*. Trad. Egon Schaden. São Paulo: Nacional: Edusp, 1979.
- MONIOT, H. A História dos Povos sem História. In. LE GOFF, J., NORA, P. (ORGS.) *História Novos Problemas*. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S. A., 1976.
- MONTEIRO, John Manuel. O Desafio da História Indígena no Brasil. In. SILVA, Araci Lopes da; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. (org.). *A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.
- _____. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.
- MONTOYA, Pe. Antonio Ruiz. *Conquista Espiritual: feita pelos Padres da Companhia de Jesus*. Trad. Arnaldo Rabuske. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1985.
- MOTA, Lucio Tadel. O IHGB e as propostas de integração das comunidades indígenas no Estado nacional. *Diálogos*, DHI/PPH/UEM, v. 02, n.2, p. 149-175, 1998.
- _____. A Revista do Instituto histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e as populações Indígenas no Brasil do II Reinado (1839-1889). *Diálogos*, DHI/PPH/UEM, v. 10, n. 1, p. 117-142, 2006.
- NIMUENDAJU. Curt. Los mitos de Creacion y de Destruccion del mundo como fundamentos de la religion de los Apapokuva-Guarani. Lima: Centro Amazonico de Antropología y Aplicación Practica, (1914) 1978.
- NÓBREGA, Manuel. *Cartas Jesuíticas 1: Cartas do Brasil*. Belo Horizonte / São Paulo: Itatiaia / Edusp, 1988.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaios em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e a atualização do preconceito. In. SILVA, Araci Lopes da; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. (org.). *A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.
- POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003.

Thiago Leandro Vieira Cavalcanti

- PROUS, Andrés. *Arqueologia Brasileira*. Brasília: Unb, 1992.
- SCHADEN, Egon. *A Mitologia Heróica das Tribos Indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1959.
- _____. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. 3 ed. São Paulo: E.P.U., Edusp, 1974.
- SCHIMITZ, Pedro Ignácio. *Arqueologia do Estado do Mato Grosso do Sul*. Conferência apresentada na Abertura da Reunião da Sociedade de Arqueologia Brasileira, Campo Grande, setembro de 2005. Disponível em: <<http://www.anchietano.unisinos.br/>>. Acesso em: 17/10/2007.
- SCHULLER, Rodolpho R. A. *A nova Gazeta da Terra do Brasil* (Newen Zeytung auss Presillg Landt) e sua origem mais provável. *Anais da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: BN, v. 33, p. 115-149, 1911.
- TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: A Questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- TORRES, Dionisio M. Gonzalez. La leyenda del Pa'í Sumé o Santo Tomás. In. _____. *Folklore Del Paraguay*. Asunción: UNA, 1980.
- TRIGGER, Bruce G. Etnohistoria: Problemas y Perspectivas. In. *Traduciones y Comentários*. Trad. Catalina T. Michieli., San Juan, 1982, 1, p. 27-55
- VAINFAS, R., História das mentalidades e História Cultural. In. FLAMARION, C. & VAINFAS, R. (ORGS). *Domínios da história: Ensaio de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. 3ª Ed. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1977.

O mito do São Tomé americano e a circularidade cultural na América colonial

Thiago Leandro Vieira Cavalcante

Resumo: Este artigo apresenta algumas evidências de circularidades culturais ocorridas nas situações de contato entre europeus e índios na América Colonial durante os séculos XVI e XVII. Destaca-se a resignificação de mitos indígenas, que assumiram a identidade do Apóstolo Tomé para os missionários cristãos. Nesse contexto os jesuítas beneficiaram-se enquanto sucessores apostólicos e os índios foram incluídos no mundo cristão.

Palavras-chave: São Tomé; Jesuítas; América Colonial

Abstract: This article presents some cultural evidences of what occurred in the situations of contact between Europeans and Indians in Colonial America during the 16th through the 18th Centuries. Showing the resignification of aboriginal myths which assumed the identity of the apostle Thomas for the christian missionaries. With this incorporation, the jesuits benefited as successors of the apostle and the indians were included in the christian world.

Keywords Saint Thomas; Jesuits; Colonial America.

Recebido em 24/12/2007

Aprovado em 28/04/2008