

ITA, ITA-IUBA, ITA-IUBA-ETÉ: CONSIDERAÇÕES SOBRE OS VOCÁBULOS INDÍGENAS E A CULTURA EUROPÉIA

Paulo Romualdo Hernandez¹

RESUMO: Este artigo é um estudo sobre o teatro de Anchieta, mais especificamente em torno do *auto da Pregação Universal*, que é considerada a primeira obra de teatro de Anchieta. Obra criada em Tupi, a língua mais falada do Brasil Colônia, pelos nativos e também estrangeiros. Neste artigo pretendemos **mostrar a materialidade** viva das palavras do auto anchietano em seu contexto sócio-ideológico cultural, no caso o Brasil quinhentista. A tentativa era aproximar ao máximo os possíveis significados das falas das personagens em cena para a realidade vivida no período colonial brasileiro.

PALAVRAS CHAVES: Teatro; Brasil – Período colonial; linguagem.

ABSTRACT: This work is about Anchieta's theatre, more specifically the act of the *Pregação Universal*, that is considerate the first work of Anchieta's theatre. This work was written in Tupi, the most spoken language by native people and foreigners in colonial-period Brazil. This article pretends to show the material living word in the anchietan act in its social – ideological and cultural context, precisely in this case: Brasil of the XVI century. The attempt was to approximate the meaning of the talks of the personages at scene as close as possible to the living reality of the colonial-period Brazil.

KEY WORDS: Theatre; Brazilian – Colonial period; language.

¹ Doutorando em Educação na FE/Unicamp. Professor de Filosofia, Ética e Filosofia da Educação da Unopec – Sumaré.

PARA apreender e compreender um texto, segundo Bakhtin (1999), o principal instrumento, e fundamental, é sua contextualização sócio-ideológica na época e no lugar onde ele foi produzido; no caso do estudo do teatro de Anchieta, alvo de nossa dissertação de mestrado, situar esse teatro no Brasil quinhentista. Para realizar esta tarefa era preciso, se bem apreendemos aquilo que nos ensinou o estudioso russo, desvelar as forças ideológicas que fazem parte do corpo social onde foi formada a consciência de seu autor tanto aquela que trouxe consigo da Europa Medieval, quanto aquela que se formaria no Brasil do século XVI. Além disso, buscar o contexto histórico de sua realização, no caso as matas Atlânticas do Brasil do século XVI. Como também procurar compreender a realidade vivida pelo espectador deste teatro, sobretudo o nativo brasileiro.

Sob esse enfoque, aquele que considera a história como formadora da consciência e não a consciência fazendo a história, o teatro de Anchieta só poderia ser estudado enquanto obra que nasceu dialeticamente do meio social de que fez parte e da ideologia deste meio social, e se realizou através da palavra, dos gestos e dos atos transformando o mesmo meio exterior, criando uma nova realidade e uma nova ideologia.

A partir desta ótica, foi dado início a leitura do teatro de Anchieta procurando localizar o texto do *Auto da Pregação Universal* em seu contexto de tempo e lugar, e a primeira dificuldade que ocorreu seria aquela de desfazer as verdades construídas ao longo do tempo em torno do teatro anchietano, segundo uma visão apartada do contexto sócio-ideológico cultural que colocava este teatro como catequese, ou, teatrinho catecismo, responsável, muitas vezes o único, em transformar o nativo brasileiro em “português” cristão e católico.

O texto do *Auto da Pregação Universal* fora escrito em tupi e a tradução de praticamente todos os tradutores e estudiosos desta obra levam em consideração apenas os significados que fazem sentido para cultura religiosa-cristã da época em que foram traduzidas ou estudadas, para os “meninos da catequese” – anhangá, por exemplo, personagem desse auto, torna-se o diabão assado, deixando de ser o espírito malfazejo das matas que tanto assustava e assusta ainda hoje os indígenas (e estrangeiros) das florestas no período colonial. A preocupação de muitos tradutores e especialistas, fazer com que o teatro de Anchieta faça sentido para os nossos dias e para nossa sociedade, não tende a desvelar, por exemplo, o embate ideológico existente entre a língua e a cultura européia e a indígena.

Para proceder a leitura da obra anchietana com vida e não como algo congelado pronto para ser dissecado em uma mesa de estudos, além de estudá-lo no contexto sócio-ideológico cultural em que foi produzido, qual seja, o Brasil quinhentista, era preciso ainda, aproximar ao máximo o texto à ideologia vivida (e aquela que queria ensinar) o pai deste discurso, no caso Anchieta, como nos ensina Derrida (1991) na sua leitura sobre o Fedro de Platão. O texto órfão de pai é perigoso, não tem o genitor para defender suas idéias e ele assim, o discurso, que poderia ser o farmakon (remédio) para a lembrança, pode transformar-se em farmakon (veneno) na voz de quem o pronuncie. Desta forma, o que queria ensinar Anchieta aos espectadores do *Auto da Pregação Universal*, sobretudo ao indígena, é muito diferente daquilo que podemos imaginar nos nossos dias, principalmente com a interferência do que acreditam os estudiosos e tradutores das obras de Anchieta, do que ele teria dito. Não temos nos nossos tempos

rituais antropofágicos, nem, divisão igualitária do trabalho e do produto deste trabalho comum ao cotidiano das sociedades indígenas, por exemplo.

Assim, para aproximar a leitura do *Auto da Pregação Universal* tendo em vista a palavra dita com sua materialidade de coisa viva e vivida, em um contexto sócio-ideológico e cultural próprio, foi preciso mergulhar nas palavras desta obra, encontrando nas profundidades as suas significações de algo dito em uma determinada época com significado próprio para esta época e por um ser histórico no seu tempo e seu espaço assim como seu espectador, seu ouvinte.

Desse mergulho, resultou uma proximidade no desvelamento das palavras ditas e ouvidas em seu espaço e tempo: a mata Atlântica brasileira quinhentista, escritas por um jesuíta do século XVI, e ouvida sobretudo pelo homem nativo das matas brasileiras. Esse desvelamento tornou-se fundamento (metodológico e histórico) de nossa dissertação de mestrado, *O Teatro de Anchieta Arte e Pedagogia No Brasil Colônia*, é ponto de partida para a pesquisa de doutorado, *O Teatro na Floresta*, e estudos como este.

Palavras vivas

Os nativos do Brasil, segundo nos ensina a moderna arqueologia, não manipulavam os metais e os seus utensílios. Ferramentas eram feitas de pedras nomeadas *itá*. Quando os portugueses aqui chegaram com armas, ferramentas, e utensílios de metais, os índios chamaram também de *itá*, ao ferro, o mais comum destes metais, e a outros apenas adicionaram adjetivos: *itá-îuba* – metal amarelo = ouro; *itá-tinga* – metal branco = prata. Não é difícil perceber que ideologicamente *itá* significava para os índios, na sua realidade histórica e material, o elemento da natureza “duro” que era usado por eles para fazer os seus utensílios. Assim, nomearam: *ita-nhanhem* = prato de pedra, *itanhanhempepó* = tacho de pedra, como as suas ferramentas: *itapygua* = prego, *itaguy* = pedra de afiar, *itaquyssé* = faca de pedra, *itassyra* = enxadão de metal, e ainda suas armas, *itamina* = lança de pedra, *itangapema* = espada de metal.

Itá-îuba, para os europeus que viviam no Brasil, significava “ouro” e na realidade material e histórica européia quinhentista o ouro era o “dinheiro”, ou seja, *ita-iuba*, o elemento duro da natureza e amarelo para os índios e ao mesmo tempo ouro para os europeus que significava para eles a melhor possibilidade de obtenção de bens materiais para sua existência, e até conforto. Para diferenciar, então, *ita-îuba*, ouro de outros metais também usados como dinheiro, mas de menor valor, como *itá-tinga* = metal branco = prata, *ita-iub-aiba* = pedra amarela inferior (ruim) = latão, adicionou-se a *itá-îuba* o adjetivo *eté* = verdadeiro, legítimo, logo *itá-iub-eté* = metal amarelo verdadeiro = dinheiro legítimo (Edelweiss, 1969)

Qual seria o significado de *itá-iub-eté* para os índios? Na realidade histórica e material que eles viviam não existia o dinheiro, muito menos o “dinheiro legítimo”. Existia, entre algumas tabas, apenas um tipo de comércio à base de trocas de ferramentas e adornos, também pedras verdes, esmeraldas, nada parecido, entretanto, com a troca de bens materiais por bens monetários. De qualquer forma o elemento duro da natureza, *ita*, era para os nativos usados, como vimos, em relação aos utensílios, ferramentas, e nas suas armas, para possibilitar ou pelo menos facilitar a produção de sua

existência material e sem dúvida de seu conforto. Mas qual seria, então, a idéia que lhe passava as *ñeénga*, palavras, tão conhecidas da sua fala *ita-iuba*, que é o elemento duro da natureza e amarelo, que servia para a fabricação de seus instrumentos quando juntada ao vocábulo *eté* que significa legítimo, verdadeiro, genuíno? O vocábulo *eté*, como explica Anchieta nos seus informes era usado no sentido de genuíno, por exemplo, o *cauimeté* = a bebida fermentada legítima para os índios e o *cauimtata* = lit. *cauim* + fogo, o vinho português (Anchieta, 1988, p. 459). Provavelmente *itá-iub-eté* significaria para os índios o elemento duro da terra, amarelo, e legítimo ou verdadeiro para os estrangeiros, que o procuravam avidamente, mas que para o indígena não seria legítimo, genuíno, como seria o caso do *cauim eté* e do *cauim tata*. A pedra e o ferro são elementos mais propícios para a obtenção daquilo de que precisavam os nativos os elementos duros da natureza, *ita*, sendo mais fáceis de serem manipulados e encontrados do que o ouro.

Segundo estudos do tupi e do tupi-guarani de Edelweiss no início do encontro das línguas nativas com a européias e do encontro destes povos com, principalmente, os jesuítas, predominou aplicar-se aos elementos introduzidos pelos europeus no Brasil vocábulos indígenas como é o caso de *ita-iuba-eté*. Edelweiss mostra algumas dificuldades que esta tentativa encontrava:

Nem sempre a vernaculização dos termos portugueses foi fácil ou mesmo praticável. Para o cão, o boi, e o porco: o jaguar, o tapir e o taiacu das nossas florestas podiam sacrificar a exclusividade do seu nome; a cabra, e o bode disfarça-se-iam em veado que faz "mé", mas o garboso cavalo nada achou em nossa fauna, que de longe sequer permitisse uma comparação: ficaria cavalo mesmo, apenas amanhando em *kabarú* na boca dos indígenas tupi. (Edelweiss, 1969, p. 173).

As dificuldades que este renomado estudioso do tupi aponta encontram-se também com aquelas que destacamos, acima de cunho material, histórico e ideológico: o jaguar e o cão, na escrita quinhentista que nos chegou e lidos nos dias de hoje, congelados em sua significação, podem ter a mesma nomenclatura: jaguar. Entretanto, materialmente, como seres vivos, o jaguar e o cão nada têm em comum. Além do fator material, ideológica e historicamente, o jaguar, terrível e assustador, habitante das florestas brasileiras, carrega na força deste nome todas as marcas de sua perigosa presença fazendo parte tanto das lendas quanto da religião e da vida própria de um país "selvagem"; enquanto isto, o cão domesticado e trazido pelos europeus traz em si as marcas de um animal "amigo" dos homens. O jaguar recebeu então, o vocábulo *eté*, *jagueté* e o cão ficou sendo o *jaguar*.

Ita, que passou a nomear o ferro, e outros metais com apenas a inclusão de vocábulos, assim como *jaguar* e *jagueté*, *cauim* e *cauim tata*, mostram os resultados da síntese dialética, de um combate intenso da língua tupi com a ideologia européia; mostram também a resistência da língua nativa e sua ideologia, significado, história, símbolos, ao receber a ideologia, significados, história, símbolo trazidos pelos europeus.

A composição dos vocábulos feitos pelos europeus na língua indígena para a introdução dos elementos de sua cultura, como os casos que já vimos: *cauim eté*, *ita-iuba-eté*, *jagueté*, nos deixaram muitas pistas para refletir sobre o intrigante combate dialético existente neste intervalo entre a língua tupi, viva, escrita pelos europeus, e a ideologia, tanto a ideologia indígena quanto a européia quinhentista. O uso, a compo-

sição, e a introdução de vocábulos nesta língua, feita tanto pelos jesuítas, catequizadores e por cronistas e viajantes que aqui estiveram são poderoso instrumento para podermos entrar neste combate, neste jogo que teve como palco o Brasil quinhentista. De um lado o jaguar, que amedrontava e deixava em pânico a todos, uivando as noites como um cão, do outro lado o dócil e domestico cão que uivava a noite como o jaguar. Quanto a ideologia tupi, entretanto, poderemos apenas falar no terreno das entrelinhas, já que sempre estaremos olhando a ideologia indígena através do olhar europeu, na escrita dele.

Tupã angaturã: Deus é bondoso?

Tupã, um poderoso exemplo para esta dialética, é traduzido praticamente em todas as traduções do tupi para o português, como Deus, significação que (encontramos em praticamente todos os dicionários e vocabulários de Tupi, Tupi-Guarani, brasílico, ou na “língua geral”, tanto nos manuscritos do século XVI, XVII ou XVIII que encontramos na Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro, como dicionários ou vocabulários que foram feitos a partir de cópias dos manuscritos que se encontram em Lisboa, entre eles os de Lemos Barbosa, Plínio Ayrosa e Carlos Drummond, Edelweiss como também nas mais modernas obras de traduções de textos em tupi hoje, notadamente as traduções do Pe Armando Cardoso e de Eduardo Navarro. Edelweiss chamaria a esta tradução, Tupã Deus, uma adaptação: “Para Deus (para introduzir esta divindade a partir dos vocábulos tupis na religião brasileira) adaptar-se-ia Tupã; para diabo – *anhangá* (no norte iurupari) e para padre serviria o termo reverencial *paí* ou *paí abaré*. “Tupã, entretanto, é traduzido ou adaptado como sendo Deus nos vocabulários, dicionários e traduções, da mesma forma que o jaguar pode ser o cão, como escrita congelada sem sua características viva de uma personagem material e ideologia histórica. Quando se traduz: *Tupã angaturã* usando todas as significações vocabulares para *Tupã* e para *angaturã*, temos: “Deus é bondoso”. Hoje, considerando-se o tupi como uma língua morta, assassinada pelo marquês de Pombal, meados do século XVIII, Tupã pode ser Deus, mas considerando-se o português uma língua vivíssima, Deus poderia ser Tupã? Creio que não. Tupã perdeu sua materialidade histórica com seu significado (de divindade), na ideologia indígena, mas recebeu nas traduções as características ideológicas do Deus cristão.

Este é um dos intervalos que existe entre a língua falada em meados de 1500, quando o tupi era ainda uma língua viva e mais falada da costa brasileira e a língua tupi considerada uma língua morta hoje. Falada em meados de 1500, com sua materialidade histórica e ideológica, o vocábulo Tupã entra em “combate” intenso com o vocábulo Deus. Naquele tempo e lugar o vocábulo Tupã significava Tupã, algo (não necessariamente uma divindade ou mesmo uma personagem) que segundo alguns cronistas da época escreveram estaria ligada ao trovão, ao relâmpago, às tempestades, mas que ganharia, talvez, por ser um fenômeno celeste, marcas da divindade cristã.

O combate que pela via da ideologia cristã os jesuítas, os evangelizadores, travaram com a língua ideologia indígena não é aquele que imaginamos ou que nos apressamos a ver: não se trata de transformar, adaptar, ou aproximar as divindades, personagens, demônios, costumes, ou maus costumes dos índios às divindades, personagens,

demônios, bons ou maus costumes cristãos, mesmo porque isto só é possível no discurso congelado, sem vida, esvaziado de dialética e historicidade. Somente no discurso escrito lido longe do lugar sócio cultural onde foi proferido é que *Tupã angaturã* fica cristalizado como: Deus é bondoso. Parece-me que os “padres” teriam interferido na ideologia nativa por uma via inversa: apoderando-se de uma “força” ou “energia” que é *Tupã angaturã* [algo ligado à chuva, ao trovão e às potencialidades da criação do fazer, como também do poder e do (desfazer) destruir] nele investem as significações atribuídas à divindade cristã. Nada melhor para os padres da Companhia de Jesus estarem alinhados ao lado deste importante fenômeno, ouvindo-lhe a voz potente, rogando-lhe por chuva e falando daquilo que ele lhes falou. Nada melhor, ainda, para os padres que estarem ao lado do grande poder das “vingativas” tempestades àqueles que não querem obedecer aos padres.

Esta inversão é pronunciada pela voz dos temerosos personagens do mal Aimbirê e Guaixará no *Auto da Pregação Universal*, se nos colocarmos enquanto espectadores e não apenas leitores. Tupã é *aiepykára*, vingador, pois “limpou” isto é aniquilou os indígenas do Paraguasú.

Aimbirê para Guaixará

Maéne, tupinambá
Paraguasúpe ndaroéra
iTupã osybae puéra
Opakatú jamombá.
Nitibangái sembiroéra..

Olha os Tupinambá que
estavam no Paraguasú,
Tupã os limpou.
Todos estão destruídos,
nem angá deles sobrou.²

(Anchieta, 1977, p. 124)

Os Tupinambá do Paraguasú foram destruídos por um Tupã “guerreiro” (talvez os canhões) aliado dos portugueses, já que o terceiro governador do Brasil, Mem de Sá, foi o responsável por esta destruição. Segundo conta a história, estes índios tornaram-se inimigos dos portugueses e estavam se aliando aos franceses do Rio de Janeiro. Isto talvez esclareça o Tupã vingador do teatro anchietano. Anchieta, por sua vez, conta a “guerra do Paraguasú, de maneira poética em seu épico *Des Gestis Mem de Sá*.

Mas este poder destruidor de Tupã poderia ser visto, por aqueles que não conheciam os seus poderes guerreiros, como associado ao poder destrutivo das terríveis tempestades tropicais que deveriam causar grandes estragos. Para ilustrar o temor que representava Tupã enquanto fenômeno natural e não divindade, basta ler algumas descrições da época como esta do capuchinho francês Ives D’Evreux que viveu no Brasil no início do século XVII:

Os trovões e relâmpagos são sem comparação alguma, mais fortes e freqüentes no Brasil do que no mundo velho, especialmente no tempo das chuvas, são horríveis os trovões, parecendo abalar-se a terra, e um relâmpago dura mais do que doze na Europa... Durante esse tempo não saem de casa os selvagens e nem o mais valente se atreve a por o nariz fora da porta, e eu mesmo sem ser dos mais timoratos fartei-me de medo embora ninguém visse a queda do raio. (D’Evreux, 1874).

² Guaixará e Aimbirê são os personagens do mal irão se contrapor neste diálogo ao Karaibebé, o personagem do Bem aliado dos padres e de Tupã.

Muitas das tragédias provocadas por Tupã (tempestades), que aconteciam no Brasil quinhentista aparecem descritas, narradas, contadas por cronistas, que mostram a importância ou pelo menos o quão assustadoras deviam ser. Transformou-se em peça de teatro medieval na voz do maior representante do teatro de todos os tempos, Shakespeare. Mas Anchieta também descreveu em algumas de suas cartas este fenômeno e seus efeitos. Entre elas uma tempestade de granizo acontecida entre os índios.

Os dias passados, depois do sol posto, veio um grandíssimo vento com chuva de granizo, que fazia tremer as casas, arrebatou os telhados, e fez grande estrago nos bosques: mandou o Padre (Luiz da Grã) que se juntassem os escravos, e o solito confugio da oração, e tomando consigo ao Irmão Manuel Chaves intérprete, andava de casa em casa visitando a todos, para saber se havia acontecido algum desastre com a caída das casas, acudindo com a medicina corporal e espiritual, e a todos fez ajuntar na Igreja, que parecia lugar mais seguro, admoestando-os, que pedissem a Divina ajuda: alguns velhos doentes e meninos fez trazer à casa até o outro dia, que finalmente em todos se viu também um sinal da Divina Sabedoria, que parece que nenhuma coisa se podia, e devia fazer melhor do que se fez. Pelo que, não sem razão, estiveram todos com o Padre, assim índios como os Portugueses, a quem também pregou mui a miúdo aqui, e em outras povoações com grande edificação dos ouvintes. (Anchieta, 1988)

Não é muito difícil imaginar para as tabas cobertas com palha o que aconteceria diante de uma tempestade tropical nas florestas. Se Tupã é o trovão e a tempestade, e ao mesmo tempo um fenômeno natural e uma divindade sobrenatural ligada aos abarê, que falava para os abarê, então sob o olhar do indígena, em uma lógica simples, esta ligação poderia ser confirmada. Tupã destruiu as casas dos índios, mas não a casa dos abarê, muito menos ao que tudo indica a Tupã-oka (igreja).

Os conhecimentos tecnológicos dos padres, para a construção de suas casas e igrejas, certamente muito mais desenvolvidos do que a dos indígenas, é certo que fizesse com que diante de uma intensa tempestade de granizo extremamente destrutível para as habitações indígenas, tivesse um efeito muito menor para as igrejas e casas de taipa dos padres. Assim para os índios, que deveriam sofrer muito mais do que os padres com as tempestades em suas ocas de palhas, deveria ser algo realmente mais “confortável” abrigar-se na Tupã-oca, junto aos padres, que ainda curavam suas feridas e febres. É provável que este conforto material mesmo e um certo conforto estético espiritual: a reza, os cantos, as palavras faladas em sua língua o tupi, tenham aproximado os índios dos padres ao mesmo tempo que aproximou os padres de Tupã. Talvez com os conhecimentos que tinham os jesuítas sobre o tempo e ainda por circularem navegando ou andando de norte a sul, ou de sul a norte, eles não pudessem em alguns momentos “prever” algumas chuvas e tempestades. Talvez, também, a igreja aos poucos para as tába que ficavam nas proximidades não tenham se transformado em um refugio de Tupã para os índios.

Coisas, entretanto, que jamais saberemos e que fica como especulação. O que sabemos através da carta de Anchieta é que após uma grande e destruidora tempestade de granizo muitos índios foram se “tratar” na igreja. Através do diálogo anchietano, confirmamos, também, que a igreja passou a chamar-se Tupã-oka, literalmente casa de Tupã.

Mokoñó Temiminó
Tupã-óka ri sekóu
Abaré rapiaraúpa.

Alguns Temiminó
estando dentro da Tupã-oka
Obedecendo os abaré “estão deitados”
(Anchieta, 1977, p. 124)

Esta ligação material dos padres com este fenômeno celeste, que era temido e também desejado pelos índios, afinal o trovão é o anunciador das tempestades e também das chuvas, pode com certeza ter levado a uma intenção ainda maior que desejavam eles: uma “divindade” que se assemelhasse à divindade cristã, Deus, mas que não tivesse relação com os caraíbas e pajé guasú. Um elemento da vida indígena temido e desejado que pudesse ser onipresente, onisciente mesmo sendo material, e que estivesse fora de alcance. No mesmo diálogo Aimbirê fala ao personagem do bem, o karaibebé, sobre uma certa desconfiança com que os índios tinham da onisciência de Tupã.

Aimbirê

Añe. Ijurúpe, ño, Tupã rerobiára rui.
Ndeiteé. Opyá pupé
Ojemongetagetábo,
Tupã momburukatuábo,
“Seapisó aúpe e,
Tupã xe repiáka? Ojábo.
Añe, ekoá sapyá!

Certamente. Eles na boca de Tupã acreditam,
ainda assim. Eles dentro do fígado (entranhas)
ele estão rogando muito
e a Tupã fazem muitas maldições
dizendo eles: “Tupã, com efeito, olha
para mim?
Vai realmente me apanhar de surpresa?”
(Anchieta, 1977, p. 124)

Não é difícil imaginar a transformação deste fenômeno da natureza, o trovão, que era segundo Anchieta sagrado: “Nenhuma criatura adoram por Deus, somente os trovões cuidam que são Deus, mas nem por isso lhes fazem honra alguma, nem comumente têm ídolos, nem comunicação com os demônios” (Anchieta 1988, p. 339), na divindade cristã. Tupã que tem voz potente fala para os padres e em sua boca os índios “evangelizados” acreditam, mas de quem duvidam a onisciência, para apanhá-los de surpresa. Ivo D’Evreux conta o que ouviu dos índios a respeito daquilo que eles tinham aprendido ser Tupã e sobre as promessas que os índios tinham ouvido dos europeus:

Também vos disse, que os selvagens ficavam muito admirados quando viam seus semelhantes; batizados, discorrer em sua língua sobre coisas altas, profundas e tão novas, como as que conheciam por seus intérpretes, e diziam uns aos outros – como é que esta gente fala tão bem de Tupan, como os padres lhes tem ensinado tão belas coisas, quaes as que nos contam: como nossos filhos sabem mais do que nós, nossos padres, e mais remotos antepassados, que embora vivido muito nada nos contaram como estes Padres: por força faltaram com Deus... Dizem-nos que seu rei é poderoso, que os ama, e nos ajudará em quanto eles estiverem conosco. Ah! Porque não somos mais moços para ver as grandes coisas, que farão os padres em nossas terras! Eles construirão com pedra grandes igrejas como há em França. Trarão belos estofos para ornar o lugar, onde desce Tupan. Mandarão buscar as grandezas de Tupan. (D’Evreux, 1974, p. 205)

A palavra é sagrada para os índios, através da “boa fala” dos velhos, caraíbas e pajés que ouvem os ancestrais, eles podem viver a memória, o passado, a história das tabas e, também, é ela que torna o futuro, para o guerreiro, uma “terra sem males” visível, existente. Agora, Tupã também fala, não para os pajés e caraíbas e sim para os

abará. Fala de novas leis, costumes, cristãos espirituais, contra as leis e costumes tradicionais, materiais, dos ancestrais. É, possível sentir a importância que deram os índios a esta "revelação" através da "boa fala" dos padres sobre o poder de Tupã e da igreja, por intermédio da fala de seus filhos, sobre o lugar que Tupã desceria. Ficaram admirados os índios de seus padres os pajés ou caraíbas, ou antepassados nada terem falado a respeito de Tupan, e agora, coisa totalmente diversa e incomum para eles, seus filhos sabiam mais sobre Tupã do que eles, que eram mais velhos e que conheciam as tradições, o passado da taba. Esta admiração tem razão de ser, segundo explica Câmara Cascudo, porque Tupã não representava para os índios "algo" que tivesse alguma relação com as tradições rituais e religiosa para os indígenas, ou ainda por ter algum poder sendo uma adaptação proposital dos padres da companhia justamente por isso:

O grande deus popular, deus intermediário para os índios era jurupari³ que foi crismado em diabo, o princípio do mal, Tupã é uma criação erudita européia, branca artificial. Seu culto foi dirigido pelos padres da catequese. É o princípio do Bem. Nada mais lógico que essa tática dos jesuítas, por todos os títulos admiráveis, em frente ao absorver prestígio de Jurupari. Tupã deus que fala pelos trovões e vê pelo caracol dos relâmpagos e raios é tão literário como Júpiter tonante acastelador de nuvens e marido de Juno (Câmara Cascudo, 1983, p. 54)

É bastante lógico que os jesuítas querendo mexer e remexer nos costumes dos índios e conduzi-los à religião cristã, aos costumes cristãos, usasse na sua pedagogia, seja o catecismo ou o teatro, um símbolo que os indígenas conhecessem, mas cujo poder reconhecido por eles pudesse ter uma ligação com os padres, material, mas também religioso, cuja fala poderosa, como, aliás, a fala dos ancestrais que ouviam os caraíbas, fosse "entendida" pelos abará e narrada para os índios, fosse uma "ñeengatú", "boa fala", e que dissesse da "terra sem males" o "paraíso" e de costumes, no caso novos. Era preciso criar uma divindade que fosse ao mesmo tempo desejada e temida pelos índios como Tupã, a tempestade e também a chuva, mas que principalmente não estivesse incluída entre os espíritos ou entidades próximas aos pajés ou caraíbas. Tupã enquanto temível (tempestade) poderia ser o vingador daqueles que desrespeitavam os padres, como os tupinambá do Paraguasú; poderia, por ser um fenômeno celeste, vigiar a todos, ou aqueles que por ventura tivessem vontade de voltar a velha vida; sua voz poderia ser potente, tanto quanto a dos ancestrais, pois Tupã (a chuva) era o gerador, criador para aqueles que se aproximassem dos abará (homem diferente) seus profetas, os pai⁴ diferentes, e lhes ouvissem a fala, que era a mesma de Tupã, poderiam ter proteção na Tupã-oka, alimentos, e quando morressem alcançariam a "terra sem males", não aquela em que viviam os ancestrais e sim a de Tupã, dos pai abará. Não era mais uma terra sem males para lá dos grandes montes ou do Paraguasú, grande mar, mas no céu. A fala do padre Fernão Cardim, visitador da Companhia de Jesus é sintomática quanto a relação que os nativos faziam entre Tupã e as dádivas ligadas a natureza que este fenômeno, associado pelos jesuítas em divindade, poderia prover.

Não tem nome próprio que expliquem a Deus, mas dizem que Tupã é o que faz os trovões e relâmpago, e que este é o que lhes deu as enxadas, e mantimentos,

³ Segundo Câmara Cascudo, no Rio de Janeiro o diabo mais conhecido era o añanga.

⁴ Pai era o termo reverencial com que os índios chamavam aos seu caraíbas ou pajés, aliás pai(es) e como passaram a chamar à alguns padres: pai abará.

e por não terem outro nome mais próprio e natural, chamam a Deus Tupã. (Cardim, 1980, p. 88)

Na fala do personagem do bem, o Karaibebé, Tupã é provedor produtor de almas e corpos, responsável pela vida.

Karaibebé

Abatépe, erimbaé,
Pemaéramo resé,
Miausúba meengaúbi?
Tupã ae
Okaraíba pupé
iánga, seté moñángi

Que abá diferente,
algum dia, ultimamente,
como vossas coisas, escravos, falsamente deu-os?
Tupã mesmo,
dentro do terreiro a alma
e o corpo deles fabricou

(Anchieta, 1977, p 127)

Añángusú mixyra: diabão assado?

É possível perceber também no teatro de Anchieta, que os añánga (espíritos malfazejos das matas) ou iurupari mantiveram suas características de “algo” que aterrorizava a todos os índios da floresta, como foi descrito por todos os cronistas da época, sem sequer se parecer com o diabo cristão medieval.

Guaixará se apresenta ao karaibebé

Guaixará kaguára, ixe,
Mboitiningusú, jaguára,
Moruára, moroapyára,
Andirá-guasú bebé
Añánga morapitiára

Guaixará bebedor de cauim. Eu sou
o grande cobra cascavel, jaguára,
comedor de carne humana, queimador
de gente. Grande morcego voador,
añánga trucidador.

Aimbirê se apresenta ao Karaibebé

Xe jiboia, xe sokó,
Xe tamuiusu Aimbirê
Sukurijú, taguató
Tamanduá aty ralebó
Xe añánga moropé

Eu sou jiboia, sou sokó,
eu sou o grande tamoio Aimbirê,
sucurijú, gavião grande,
Tamanduá, gaivota voadora
eu sou añánga dos que estão no Caminho

(Anchieta, 1977, p 127)

É importante destacar que estes dois personagens deste auto de Anchieta, o *Auto da Pregação Universal*, que se autoneciam añánga, espíritos malfazejos das matas temidos pelos indígenas, muitas vezes almas de indígenas covardes que se tornavam o perigoso e terrível jaguar, ou a cobra, enfim, animais dos mais perigosos das matas brasileiras, representam em cena chefes indígenas guerreiros, e agem em muitas cenas conforme os caraíbas e pajés⁵ agiam, segundo os relatos dos viajantes europeus. Aparecem nesta fala se apresentando ao personagem do bem, o Karaibebé, que entrara em cena neste momento, como sendo añánga em suas características de zoofomas próprias dos espíritos malfazejos das matas muito diferentes do diabo cristão, essência do

⁵ É importante mencionar o fato que era possível, e até comum, um chefe guerreiro com o tempo e tendo alguns poderes transformar-se em pajé, feiticeiro.

mal. Nada melhor, para Anchieta e os padres da Companhia que alinhá-los, já que os nativos temiam estas figuras, ao lado dos inimigos dos padres nas aldeias: os chefes indígenas, os caraíbas, os pajés, os feiticeiros, a velhas, os bebedores de cauim, os antropófagos, as ...

Tupã angaturã é (um fenômeno) bondoso, trazendo vida para as matas, e sobretudo para os aldeamentos dos jesuítas, para suas plantações, criações, etc. (com quem está com os padres e segue-lhes o ensinamento) e castiga (com tempestades e canhões) quem não está com os padres. Deste modo, no teatro de Anchieta, para aqueles que insistem em seguir a vida e a tradição nativa estes terão, além de se ver com Tupã, a continuar enfrentado as matas com seus aňanga, que nada mais são que o espírito malfazejo dos chefes indígenas, dos caraíbas e pajés, velhos, velhas que quando morreram se transformaram em animais ferozes, como o jaguar⁶, por terem sido mal (segundo o que os padres pensam ser mal), perseguem os índios nas matas, sendo, na realidade, inimigos dos padres jesuítas.

No caso do teatro de Anchieta, Aimbire⁷ e Guaixará, personagens do mal no *Auto da Pregação Universal*, eram chefes Tamoios, talvez os maiores inimigos dos portugueses, e estavam ao lado dos franceses e contra a Companhia de Jesus. Nada melhor para o teatro que usa signos visuais (certamente estas personagens deveriam estar caracterizados de jaguar, ou cobra, morcego etc.) e mostrá-los aos indígenas como os temíveis e covardes aňangas.

Conclusão

Não há Deus ser espiritual, ou o diabo essência do mal nesse auto anchietano, pois mesmo que os jesuítas quisessem encontrar na religião dos indígenas brasileiros divindades que poderiam ser re-significadas por divindades cristãs, isto não aconteceu, não havia na religião indígena uma divindade poderosa que poderia ser Deus, nem mesmo demônios universais, ex-temporais, celestes – espirituais. A religião dos nativos do Brasil era mais material, mesmo que acreditassem em espíritos surrando-os e matando-os pelas matas. Estes espíritos maus, no entanto, circulavam pelas matas transformados em jaguar, cobras, morcegos etc. Havia sim a terra sem males, desejo de todo indígena, lugar para onde se dirigiam as almas dos valentes, mas encontrava-se em algum lugar para lá do Paraguasu, do grande rio, ou de alguma montanha, isto é, tinha existência geográfica.

⁶ Os indígenas, segundo os relatos de quase todos os cronistas, acreditavam que quando morriam se tivessem seguido a tradição, sido guerreiros (os homens) iriam para a terra sem males (lugar com localização geográfica em que a guerra terminava, as plantas nasciam espontaneamente etc.) viver com seus ancestrais, porém quando tinham sido covardes ficariam vagando (transformados em animais, o jaguar, pelas matas e assustando, matando os índios. Anchieta quis inverter em seu teatro esse princípio religioso dos indígenas prometendo a terra sem males para aqueles que vivessem com os padres nos aldeamentos. Para aqueles que mantivessem a tradição, entre elas comer carne humana, ficariam vagando pelas matas como os chefes Aimbirê e Guaixará os aňanga do auto da *Pregação Universal*.

⁷ Anchieta quando esteve refém dos tamoios de Iperoig, hoje Ubatuba, conheceu e teve muito medo do chefe tamoio Aimbire (momento em que temeu por sua vida)

Assim, Anchieta em seu teatro, agiu inversamente do que pensamos nos dias de hoje, ou seja, manteve o caráter mais material da religião indígena e associou o bem ao lado do que poderia ser bom para os indígenas como Tupã, no caso a chuva, as plantações ou o Tupã vingador, destruidor das tempestades e guerras. O que não fosse bom, as tradições dos nativos, mal do ponto de vista dos jesuítas, associou ao lado dos personagens do mal. Um exemplo disso além de Tupã e dos añánga é a presença em cena da figura do karaibebé – literalmente caraíba voador.

Os caraíbas eram as figuras mais admiradas e amadas da religião indígenas, eram eles os únicos que podiam circular pelas matas livremente e visitar mesmo tribos inimigas. Eram festejados os caraíbas por onde passassem. Mantinham através de sua fala sagrada as tradições indígenas, justamente aquela que Anchieta condena em seu teatro. Não havia na sociedade indígena inimigo maior para os padres jesuítas que os caraíbas...

O personagem do bem do auto anchietano é um Karai – voador. O Karaibebé é, neste caso, um caraíba amigo dos padres, de Tupã e pode livrar aqueles que seguirem com ele e com os padres dos perigosos añángas, os personagens do mal, Guaixará e Aimbirê.

REFERÊNCIAS

ANCHIETA, José de, Auto da Pregação Universal. In: **Teatro de Anchieta**; Originais acompanhados de tradução versificada, introdução e notas pelo Pe. Armando Cardoso S.J. São Paulo: Loyola, 1977.

_____. **Cartas**: informações, fragmentos históricos e sermões. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1988.

BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 9.ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

BARBOSA, L. A. **Pequeno vocabulário tupi-português**. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1967.

CARDIM, F. **Tratados da terra e gente do Brasil**: introdução de Rodolfo Garcia. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1980.

CASCUDO, L. C. **Geografia dos mitos brasileiros**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1983.

DERRIDA, J. **A farmácia de Platão**. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.

D'EVREUX, I. **Viagem ao Norte do Brasil, anno 1613 a 1614**. Maranhão: [s.n.], 1874.

EDELWEISS, F. G. **Estudos tupis e tupi-guaranis**. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira, 1969.