

## O jesuíta: um tradutor de dois mundos

Lenin Campos Soares  
Bacharel e Licenciado em História/ UFRN  
[lenincampos@hotmail.com](mailto:lenincampos@hotmail.com)

### Resumo

Este artigo visa reconhecer a posição do jesuíta como tradutor entre os dois mundos que se chocam na colonização do Brasil através das cartas jesuítas do período de 1597 até 1706 relacionadas a capitania do Rio Grande, vinculando-se as discussões que Foucault introduz a análise de discursos.

### Palavras-chave

Jesuítas – Tradução – Rio Grande

### Abstract

This paper wants acknowledge the position of the Society of Jesus to translate the worlds who are shocking in Brazil's colonization using the Jesuits letters of 1597 still 1706, with some relation with the Rio Grande, do a link with Foucault's ideas about the speech analyze.

### Key-words

Jesuits – Translation – Rio Grande

“A descrição (da realidade indígena) implicou forçosamente em traduzir o observado (e ao observado), de forma que pudesse ser apreendido e integrado na ordem geral das idéias ocidentais”

Maria Emilia Monteiro Porto

## Introdução

Visamos neste artigo reconhecer dentro das cartas jesuítas relativas ao Rio Grande, escrita no período de 1597 até 1706, como o jesuíta se apresenta como um tradutor, isto é, como é que ele se torna uma figura entre dois mundos, o mundo hispano-português (isto porque trataremos basicamente do período da União Ibérica) e o indígena. Sendo que este “mundo hispano-português” e este “mundo indígena” dizem bem mais que dois grupos humanos, também representam a fronteira entre o civilizado e o não-civilizado (isto, é claro, sob a ótica européia). Ou seja, não nos fixaremos unicamente no problema da aculturação, apesar de considerarmos, e toda a historiografia sobre a América concorda, um fato importante do contato interétnico. A relação entre o jesuíta e o espaço também será tratada, juntamente com as leituras que o jesuíta fazia do índio que habitava esse espaço.

Dividiremos o artigo em três partes: primeiramente, como introdução, trataremos da colonização da América portuguesa, explicação necessária para localizar em que tempo e porque o Rio Grande pode ser considerado como uma fronteira, em seguida vamos falar da relação entre o jesuíta e o espaço nos séculos XVI e XVII, já baseados nas Cartas Jesuítas do Rio Grande, o porquê do jesuíta ser importante no âmbito das fronteiras, e, finalmente, como o jesuíta agia no papel de tradutor, também fundamentado nas Cartas Jesuítas do Rio Grande.

Todavia, primeiramente, apresentaremos os documentos com os quais trabalharemos: as Cartas Jesuítas do Rio Grande são uma série de documentos que estão arquivados no Arquivo Histórico Ultramarino, em Portugal, e no Arquivo Histórico da Companhia de Jesus, na Itália, além de algumas publicadas, nem sempre na íntegra, na História da Companhia de Jesus no Brasil, do padre Serafim Leite. Essa produção será observada sob uma ótica influenciada pelos trabalhos de Michel Foucault<sup>1</sup>, o que nos permite entender que estas cartas não se excluem da categoria de discursos e por isso necessitam de uma atenção mais apurada, pois, como eram produzidas dentro de uma instituição, não eram escritas de forma aleatória, ou seja, existia regras na forma que os jesuítas escreviam.

Fernando Torres-Londoño corrobora nossa afirmação ao dizer quais são as regras que controlavam a produção de um discurso nas cartas dos jesuítas: “uma boa parte das cartas teria sido produzida com o propósito claro de edificar, na expressão ascética da época, que apontava para as ações que serviam para manifestar a presença divina, estimular a fé do próximo e infundir piedade”<sup>2</sup>.

Isto acontecia porque a espiritualidade inaciana colocava todas as ações do indivíduo a serviço de Deus: o registro escrito, a ação de escrever, seria então mais um espaço para edificar, converter e pregar, e ao mesmo tempo uma forma de manter o contato e o controle entre os membros da congregação. A carta é o espaço para fazer os noviços entenderem qual o grande desafio que se

apresentava na conversão já que eram lidas para todos os membros da Companhia e também é o espaço de mostrar e fixar, para que no futuro seja lembrada a imagem da Companhia de Jesus.

As informações presentes nas cartas não se deviam unicamente ao espírito de controle ou ao desejo de matar curiosidades. Elas seriam recolhidas e enviadas à Europa constituindo textos diferenciados, produzidos como parte de um projeto missionário que estava sendo construído e para o qual o poder sempre foi uma referência fundamental. E nessa construção da missão, a escrita cumpriu um papel estratégico<sup>3</sup>.

As cartas são normalmente relatórios, porém um relatório diferenciado. Nelas os jesuítas diziam o que estava acontecendo em cada uma das missões, escrevendo uma vez ao ano para o padre *general*, o qual recolhia todas as informações de cada capitania e reescrevia uma carta maior que era enviada a Roma. Nestas cartas os jesuítas falavam o que estavam desenvolvendo entre os índios e colonos, os problemas que aconteciam e as impossibilidades de realizar o que a Sé, em Roma, impunha. As cartas escritas em 1597, por exemplo, são escritas pelo padre *general* Cláudio Aquaviva indicando como proceder com os índios nas missões (“Usar grande cautela e *circumspección*”) e como realizar as inquisições públicas; já em 1598, o mesmo padre afirma que nenhum padre deve permanecer sozinho nas missões e que houvesse uma missão em cada aldeia<sup>4</sup>, contudo numa carta de 1600, o padre Francisco Pinto avisa ao padre *general* Aquaviva que tal tarefa é impossível porque não existem padres suficientes<sup>5</sup>. Ou seja, as cartas, apesar de relatórios, eram também o espaço de contestação dos superiores, e onde o embate entre a teoria e a prática sobre a missão, utilizando o termo de Fernando Novais<sup>6</sup>, se mostrava efetivamente. Mas, finalmente, nos voltaremos basicamente nas cartas ao discurso sobre o “outro”, e assim também ao discurso do jesuíta (como um homem europeu) sobre si mesmo, exatamente por causa da oposição com aquele “outro”.

Caso pareça, não estamos aqui tentando demonstrar a riqueza deste tipo de documento, isto já é óbvio, até porque cada pesquisador reconhecerá nesta documentação elementos os quais outros não terão acesso dependendo das questões que mais o instiguem a pesquisar. Ou seja, se nos voltássemos para desvendar todas as possibilidades que esta documentação possui, daríamos a nós mesmos uma tarefa virtualmente impossível. Tentamos aqui apenas apresentar um pouco a documentação com o qual trabalharemos, e demonstrar alguns problemas inerentes ao material epistolar jesuíta.

Talvez aqui seja o momento em que é necessário parar e caracterizar uma definição que será importante para nosso trabalho: o que vem a ser fronteira; já que tencionamos mais adiante discutir a importância do jesuíta nesse espaço. Geograficamente o sentido de fronteira pode se aproximar com o de limite ou divisa, ou seja, o sentido de fim de um território e o encontro com outro. Aqui utilizamos um outro conceito, mas amplo que este. Fronteira, para nós, se caracteriza por um espaço de movimento e choque, onde espaços e, principalmente, culturas diferentes estão em choque permanente, causando transformação que implica em movimento, isto é, o espaço em que dois

mundos diferentes entram em contato. Não é um espaço caracterizado pelo elemento material, o fim de um território (o solo), apesar de manter-se intrinsecamente ligado a este.

A melhor metáfora que podemos usar para representar a fronteira seria uma parede invisível e intangível que se formaria a partir da fronteira física (a qual trataremos como limite para evitar mal-entendidos), parede que alguns possuem a capacidade de atravessar, porém outros não conseguem sequer ver através dela.

Assim, o espaço do Rio Grande é uma fronteira tanto quanto São Paulo dos bandeirantes, como é apresentado pela historiografia, tal qual Laura de Mello e Souza e Sérgio Buarque de Holanda <sup>7</sup>, pois em ambos os locais, nós podemos encontrar duas culturas entrando em choque/contato: os índios e os europeus.

Segundo Sérgio Buarque de Holanda, São Paulo desenvolveu-se com mais liberdade e abandono do que as outras capitanias. A ação colonizadora na capitania paulista foi um processo de adaptação às condições específicas do continente americano, e, por isso, não se fixou logo de imediato: primeiro, “retrocedeu a padrões rudes e primitivos (o padrão dos índios): espécie de tributo exigido para um melhor conhecimento e para a posse final da terra” <sup>8</sup>, para depois se implantar algo parecido com que existia na Europa.

Segundo Robert Wegner <sup>9</sup>, a fronteira em Sérgio Buarque de Holanda, baseada em Frederick J. Turner, historiador americano do século XIX, se modifica em três estágios bem marcados: no primeiro estágio o europeu tenta adaptar-se as condições que encontra; no segundo estágio, os europeus criam uma cultura “compósita” na qual se reúnem elementos europeus com elementos nativos; no terceiro estágio, tenciona-se reconstruir o mundo civilizado europeu, abandonado no início do processo. Este processo, porém não ocorre de forma tão demarcada, cada estágio se mistura com o anterior, e muitas vezes ocorrem simultaneamente <sup>10</sup>.

Neste espaço, então, de cultura “compósita” é que os hispano-portugueses vão se lançar, para tentar fixar a colonização. Finalmente, como afirma Maria Emilia Porto, “devemos entender que nestes territórios conflituosos (a fronteira) se produziu tanto uma fragmentação da cultura autóctone como o surgimento de práticas dedicadas a uma reelaboração e recomposição sob novos paradigmas dos mundos sociais existentes” <sup>11</sup>.

## **A América Portuguesa: a colonização no século XVI**

O Brasil foi descoberto no início do século XVI, em 22 de abril de 1500, data que fora estabelecida por causa da expedição de Pedro Álvares Cabral. Porém sua colonização só começou trinta anos depois. Mas, como afirma, Fernando Novais <sup>12</sup>, não foi um fenômeno realmente demográfico, isto é, ele não foi impulsionado por pressões demográficas reais, as cidades portuguesas não estavam crescendo de tal forma que precisassem de um escape para uma colônia

além-mar. Segundo Novais, outras nações européias, como França, Itália e Alemanha, tinham uma população muito maior que Portugal porém não se lançaram aos Descobrimientos.

Na América portuguesa, a colonização se deu, na verdade, como um fenômeno político e econômico. O Brasil foi colonizado para que seu território, que interessava aos portugueses por causa de seus “tesouros naturais”, não caísse nas mãos da coroa espanhola, uma perigosa vizinha. Os limites das colônias espanhola e portuguesa sempre foram muito maleáveis, por isso, era necessário ocupar o território com portugueses, foi por isso que foram mandados para a colônia os degredados, por exemplo, e não a parte da população que poderia levar “moral” para a nova terra, esta precisava ser persuadida com mais cuidado para ser convencida a atravessar o perigoso oceano Atlântico para habitar em meio a bestas desconhecidas numa terra estranha e perigosa.

Também foram colonos no Brasil aqueles que queriam enriquecer facilmente, por isso vinham para a colônia explorar os tesouros que a terra de Santa Cruz produzia como o pau-brasil, e mais tarde, as drogas do sertão e o ouro das Minas Gerais, visando depois retornar à Portugal; estes que foram chamados, inicialmente, de brasileiros, aqueles que enriqueciam com o pau-brasil, porém raramente se interiorizavam, permanecendo sempre no litoral. E esta colonização do litoral sempre fora voltada para fora, isto é, não interessava a estes colonos fixarem-se definitivamente aqui, era algo não-permanente.

Este tipo de colonização, sem fixar-se, permanece no Brasil durante muito tempo, mesmo quando o governo português instituiu as Capitânicas Hereditárias, sistema aplicado no Brasil em 1534, tentando fixar o homem ao território, esta “colonização móvel” permanece.

Neste momento, na América portuguesa, havia dois tipos de colonização: um Brasil que era fixo e estável, que forma o eixo da colonização portuguesa<sup>13</sup>, o Norte açucareiro, e uma periferia do sistema, na qual a sociedade se organizava de forma bem mais móvel. Esta fronteira da colonização durante algum tempo se localizou em São Paulo e Minas Gerais, no sul-oeste, com as bandeiras, e no norte-oeste, no Rio Grande, com a pecuária, ou seja, economicamente, eram os espaços que produziram os elementos necessários para a subsistência do centro, o qual se voltava unicamente para o abastecimento de um mercado externo, as drogas do sertão e a carne e o couro, respectivamente.

Mas, quando da morte de D. Sebastião, rei de Portugal, de 1580 até 1640, ocorreu a União Ibérica, na qual as coroas portuguesa e espanhola se uniram sob as ordens de Felipe II, e o Brasil tornou-se parte do mundo espanhol. Destarte, os limites da colônia se ampliaram e assim passou a interessar aos espanhóis a colonização do interior da América do Sul, sobretudo a área da Amazônia, através do litoral brasileiro. Mas para isso a última fronteira da colonização, ao norte, precisava ser ocupada, firmemente ocupada. Esta última fronteira era o Rio Grande.

Durante a segunda metade do século XVI, o Rio Grande estava próximo a um dos maiores núcleos populacionais da colônia (Pernambuco), mas mesmo assim, apesar das tentativas, a capitania continuava pouco povoada. Dentro do sistema de Capitânicas Hereditárias, por exemplo, foi

tentada a colonização do Rio Grande pelo donatário João de Barros e Aires de Cunha em 1535, porém esta tentativa falhou. Outra tentativa de colonização foi iniciada por Pero de Góis e Martim Ferreira, que receberam licenças para explorarem o porto de Búzios<sup>14</sup>, mas a situação continuou com apenas uma rarefeita presença branca no território. Segundo Castello Branco, “os portugueses que se empenharam pela posse da terra, nunca puderam fundar núcleos (urbanos) duradouros, limitando-se, por essa época, ao tráfico dos produtos nativos, no que eram constantemente perturbados pelos franceses que, sabendo melhor, granjearam a amizade dos silvícolas, lograram maiores vantagens”<sup>15</sup>.

Os motivos para o “atraso” rio-grandense são muitos, mas, sobretudo, a resistência indígena. Esta é uma das causas que impediram o controle efetivo das terras do Rio Grande pelos portugueses. Por causa disso, somente, em 1597 foi organizada uma nova expedição visando a colonização liderada pelo capitão-mor de Pernambuco, Mascarenhas Homem, e da Paraíba, Feliciano Coelho, juntamente com Jerônimo de Albuquerque Maranhão, os quais tencionavam ocupar definitivamente o território e pacificar os índios. Nesta nova expedição foi finalmente fundada a Fortaleza dos Reis Magos, em 6 de janeiro de 1599, para proteger o território das incursões francesas ao litoral para comerciar com os indígenas, e em 25 de dezembro do mesmo ano, a fundação da cidade do Natal. Mas esta expedição não tornou o Rio Grande um espaço plenamente povoado, durante muito tempo sua colonização se manteve ao redor da fortaleza, protegida dos ataques dos índios. Apenas posteriormente, já no final do século XVII e início do século XVIII que o Rio Grande vai estar mais povoado, sobretudo no interior.

Nesta expedição vieram ao Rio Grande os primeiros religiosos. Com os militares europeus foram enviados dois padres franciscanos: frei Bernardino das Neves e frei João de São Miguel, e dois padres jesuítas, dois soldados de Cristo: primeiro o padre Gaspar de Samperes, um engenheiro militar, responsável pela construção da Fortaleza; e o segundo, padre Francisco de Lemos, um tradutor, especializado na língua indígena.

Mas qual a necessidade da presença de religiosos? Como afirma Laura de Mello e Souza<sup>16</sup>, era inconcebível para um homem deste período meter-se numa empreitada tão perigosa sem a presença de religiosos. Ora, diante da morte muito provável era necessária a presença de um frei ou padre para prestar-lhes os últimos ritos. Contudo a presença dos padres jesuítas e dos freis franciscanos denota uma especialização. Os franciscanos ficavam encarregados das tarefas de capelão da expedição, enquanto aos jesuítas era reservada uma tarefa mais especializada, como foi dito antes: Samperes, era antes um engenheiro, e Francisco de Lemos, um tradutor. Mas porque os jesuítas possuíam essa especialização?

### **Jesuítas e as fronteiras: o espaço no século XVI e XVII**

Segundo Fernando Novais, a religião na Europa tornara-se imprescindível à ordem hierárquica social desde a Idade Média, e nas colônias ela agia como legitimadora da conquista. Para

entender como isso se dá na Idade Moderna, ainda segundo Novais, é preciso entender que os vários processos de transição para a Modernidade ocorrem ao mesmo tempo e estão intrinsecamente ligados e se inter-relacionam<sup>17</sup> – a formação dos Estados Nacionais, o Mercantilismo, as Reformas (Protestante e Católica) e a mutação cultural (o Renascimento e o Barroco). Ou seja, a Igreja Católica reformada alia-se as Coroas para legitimar-lhes e para expandir-se, as Reformas só acontecem por causa do Humanismo renascentista que se transforma em Barroco graças ao ouro das Américas, que também assegura o poder das Coroas absolutistas e da Igreja Católica. Portanto, podemos perceber as sérias ligações entre a Igreja, a Coroa e a vida dos colonos e índios no Brasil.

A criação da Companhia de Jesus, em 1531 pelo padre Ignácio de Loyola, se enquadra em muitas das ações da Igreja Católica para manter sua supremacia religiosa diante da Reforma protestante iniciada pelo monge Martinho Lutero. Por isso, desde cedo, 1568<sup>18</sup>, os Jesuítas foram comuns nas colônias para garantir o domínio da Santa Igreja Católica entre os indígenas e para manter os europeus dentro dos ditames estabelecidos pelo Concílio de Trento, realizado em 1545. Na América Hispânica, os reis católicos chegaram a enviar outras ordens, como franciscanos, dominicanos, agostinianos e mercedários, para fundar missões, mas como afirma Ronaldo Vainfas “nos domínios portugueses foram sempre os jesuítas que, desde os primórdios da expansão, lograram obter a primazia no campo missionário, a começar pela Índia, onde, dirigidos por Francisco Xavier, estiveram antes mesmo do Concílio de Trento. O Brasil não foi exceção a esse quadro, e desde 1500 salientaram-se os objetivos missionários de colonização”<sup>19</sup>.

Os jesuítas então se tornaram essenciais no projeto de colonização português. Especializados pelo seu treinamento militar, e pela característica tridentina da presença de religiosos com vocação, podiam ser utilizados pelas coroas, sobretudo a portuguesa, sem medo. Mas qual o porquê desta certeza em relação aos jesuítas?

Sabemos que a formação jesuíta era extremamente rígida, além do *Radio Studiorum*, fundamentada no ensino de Humanidades, Filosofia e Teologia<sup>20</sup>, havia uma formação que poderíamos chamar tranquilamente de militar. Chamados muitas vezes de soldados de Cristo e com uma hierarquia militarizada, os jesuítas estavam preparados para entrar em guerras em nome da Santa Igreja Católica, ou como é possível observar nas Cartas Jesuítas, eles tinham conhecimentos militares como engenharia e, no caso da conquista, a possibilidade de se mover entre os dois mundos da fronteira, através do conhecimento da língua dos nativos. Portanto seria simples responder nossa primeira questão: porque os jesuítas são importantes nesta realidade? Os conhecimentos dos padres já explicam esta situação. A especialização que ocorria já na educação dos membros da Ordem inaciana os torna mais aptos a poder agir nas fronteiras.

Além disso, desta importância que as Coroas Ibéricas viam nos jesuítas, os inacianos entendiam que estavam cumprindo seu papel na conquista. Eles acreditavam que a “dilatação da fé”, como afirma Edgard Leite<sup>21</sup>, era o primeiro motor da expansão colonial. Acreditamos que este, então, seja o motivo pelos quais os jesuítas se propusessem a participar da colonização destas terras tão

inóspitas, eles estariam abrindo um espaço que a fé católica pudesse ocupar. Preparando o caminho para o retorno de Cristo. Esta visão, inclusive, aparece na carta de Pero Rodrigues a Aquaviva, os jesuítas vem para o Rio Grande, porque a região era “a derradeira porta de conversão do gentio”<sup>22</sup>.

### Os jesuítas entre dois mundos: a capacidade de ver e se mover

Mas como o jesuíta faz isso? Como ele se posiciona entre os dois mundos, alargando as fronteiras em que o mundo cristão e civilizado pudessem atuar? Mas como este processo se evidencia em nossos documentos, as Cartas Jesuítas?

Quando o colono chega à fronteira, ele inicialmente se adapta às condições que encontra. Para isso ele precisa entender o mundo com o qual se depara, esta tarefa se coloca nas mãos dos jesuítas. E para que esta realidade se tornasse acessível, o jesuíta, como um cronista, deveria passar por quatro etapas: a observação da realidade, sua descrição, a propagação, para chegar, finalmente, à compreensão<sup>23</sup>, esta última útil ao colono.

Porém a observação do religioso se diferencia da observação, por exemplo, de um cronista leigo. Existe a dupla necessidade de “agradar” a Coroa e a Deus, pois os jesuítas acabam por serem colocados no papel de tradutores oficialmente, isto é, pelas autoridades locais, sob suas ordens e proteção, e assim ligados a Coroa, como o que aparece na carta de Francisco Pinto a Aquaviva, de 1600:

O Capitão(-mor) e os mais não confiavam muito ainda, mas vendo o Padre em meio dos índios, chegou-se, e lhes disse: *que o que eu dissesse, isto lhes dizia ele.*

Convencidos os Índios de que os Padres não eram os que faziam guerra, antes buscavam o seu bem, *folgavam muito de falar comigo* e parece que quem não falava comigo não ia consolado; e assim me era necessário estar todo o dia tratando e falando, ora com uns, ora com outros (grifo nosso)<sup>24</sup>.

Ou seja, o padre se coloca como o mediador entre os indígenas, perigosos aos olhos portugueses, e os colonos, desprotegidos naquela terra estranha. Neste caso ele se coloca como tradutor das palavras do europeu para o índio, um fluxo que pode ser caracterizado desta forma:

Branco (colono) ⇒ Jesuíta ⇒ Índio (nativo)

Poderíamos pensar agora se essa lógica seria útil para o controle do branco sobre o índio? Acreditamos que, simplesmente, traduzir para os índios as palavras dos brancos não seja um método muito efetivo de conquista, e sim de negociação. Observando sob este ângulo, em que os europeus



têm que negociar paz com os índios, realidade comum no Rio Grande, a idéia do índio desprotegido, infantilizado e frágil tende a destruir-se por si só.

Porém também é dessa forma, traduzindo as suas próprias palavras para o índio que os padres vão poder pregar/converter os índios, aculturando-os, fazendo com que eles assumam a visão de mundo ocidental-cristã. Nesta perspectiva, a habilidade de poder falar com índio era o mais importante para o grande objetivo jesuíta, tanto que os estudantes que pretendiam tornarem-se missionários eram obrigados a aprender a língua indígena, sob pena de não fazerem seus votos, isto aparece na carta de João Pereyra, de 1702, quando ele diz: “Em todas estas aldeas assistem Padres, e em algumas Religiosos também Moços Estudantes para *aprenderem a Língua, sem a qual se não admitem a estudar Philosophia*; e são examinados por quatro Examinadores, e aprovados, ou reprovados com juramento” (grifo nosso) <sup>25</sup>.

Falar com o índio em sua própria língua tornou-se tão fundamental que, como se sabe, se criou uma Língua Geral que permitisse aos jesuítas comunicarem-se com qualquer dos índios que encontrassem. Claro, que como a Língua Geral (que possuía gramática e dicionários) fora uma construção dos próprios jesuítas, ela não representaria realmente a voz indígena, porém ela era entendida por um sem número de tribos que povoavam o litoral brasileiro, isto é, funcionava, estabelecia-se a comunicação, sendo assim os jesuítas poderiam introduzir seu universo para que este se tornasse acessível aos índios.

Mas pensando neste fluxo do branco para o índio, nós nos perguntamos imediatamente: o “contra-fluxo”, isto é, o movimento de traduzir a cultura do índio para o branco também ocorria? Acreditamos que sim, e também podemos afirmar que esta tarefa era ainda mais importante para a colonização efetiva do território do que a aculturação do índio, moldando-o como um europeu.

Os colonos que chegavam às terras brasileiras tinham que aprender a sobreviver naquele território e, para tanto, seus conhecimentos europeus eram inúteis. Por isso absorver a cultura indígena era extremamente necessário e, anterior à absorção era necessário que esta cultura tornasse-se inteligível para o europeu. Tal papel então coube ao missionário, que vai permitir ao índio explicar seu modo de vida e seu ambiente, contar quais ervas e animais são comestíveis ou venenosos, qual a melhor forma de sobreviver naquele ambiente. Esta modificação da cultura do colono é o que Sérgio Buarque de Holanda chama de formação de uma cultura compósita, mestiça <sup>26</sup>, ou o que Janice Theodoro vai classificar como barroca <sup>27</sup>.

Mas, como, efetivamente, aparece nas cartas o fluxo Índio ⇒ Branco?

Em algumas cartas os índios aparecem bem diretamente, inclusive em algumas das cartas o padre reproduz a fala do índio. São exatamente nestas aparições do índio que ele se mostra traduzido para o olhar europeu. Por exemplo, a imagem do índio normalmente é descrita como fantástica, como nas cartas de Andreoni <sup>28</sup> ou a de Pero Rodrigues <sup>29</sup>, respectivamente uma de 1706 e outra de 1599; e também como ingênuo: o índio é aquele que precisa conhecer a palavra, como na carta de Pero Rodrigues citada anteriormente, quando ele diz que os índios querem ser convertidos,

querem conhecer a palavra. Ele se diferencia do herético protestante e mouro exatamente por isso, ele é aquele que não conhece a palavra, e por isso ainda pode ser salvo basta que os jesuítas os evangelizem. Esta é a primeira imagem que vai traduzir o índio, todavia não é a única forma que ele e sua cultura serão traduzidos.

Um elemento que demonstra esta preocupação do jesuíta de tornar acessível ao europeu o mundo, e seus habitantes, que ele tenta descrever na carta, é a tradução dos nomes dos índios, como na carta de Pero Rodrigues a Aquaviva <sup>30</sup>, na qual é citado “Mar-Grande”, “Pau-sêco”, “Camarão-Grande”, “Braço-de-peixe”, “Braço-preto” e “Pedra-verde”. Aqui a língua indígena é traduzida, “ao pé da letra”, porém esta tarefa na verdade não traduz o elemento cultural que é a língua. Tradutores modernos reconhecem hoje que a tarefa de traduzir é mais do que simplesmente transmutar palavras de uma língua à outra (o que o jesuíta fez com os nomes), juntamente com as palavras, o contexto cultural na qual uma determinada expressão é usada precisa ser também transposto.

Em outras palavras queremos dizer que é inútil a um tradutor manter-se fixo nas palavras, isto é, nos símbolos. O tradutor precisa manter-se fixo ao significado, utilizando os símbolos que mais lhe convierem para transmitir a mensagem. Isto é o que Pero Rodrigues faz numa carta de 1599, ao transcrever a fala de um índio. Ele diz: “Ninguém tema êsses cobardes, aqui vai minha *espada!*” <sup>31</sup> (grifo nosso)

Nesta fala um elemento inexistente na cultura indígena é imposto a fala de um índio potiguar *Pau-sêco*, a espada, mas porque o padre jesuíta comete este erro de tradução? Na verdade não é um erro, pois, provavelmente estas não foram as palavras que o índio disse, a construção verbal provavelmente também não fora essa (já que o tupi não possui tempos verbais, por exemplo), se é que alguma palavra realmente foi dita, todavia a figura da espada representa exatamente a idéia de guerreiro que o jesuíta quer representar sobre a figura do chefe (ou *principal* na linguagem das cartas), utilizando um *elemento acessível* aos europeus que lerão a carta em Portugal.

Outro modo é apresentar como os índios vêem os padres, deste ponto de vista seria possível adentrar o mundo do índio, demonstrando em parte como os nativos viam a chegada dos padres e colonos. A exemplos disso temos as cartas de Pero Rodrigues ao general Cláudio Aquaviva, de 1599 <sup>32</sup>, e a carta de Pero de Castilho, de 1613 <sup>33</sup>. A primeira diz que os índios ao verem os padres vinham em sua direção, a nado se preciso, bradando *Abaré! Abaré!* Que segundo o padre Rodrigues significa padre, ou na carta de Castilho que afirma que os índios o chamavam de “*Paí Perú*, mestre do grande *Mejaguaçu*”.

## Os colonos: considerações finais

Finalmente, poderíamos aqui concluir que com certeza o papel dos jesuítas como mediadores entre os índios e colonos realmente ocorreu. Percebemos que este papel se apresenta quando o

jesuíta se coloca entre o índio e o branco, como um tradutor autorizado, traduzindo o mundo do índio para o mundo do branco, e o do branco para o índio. A ordem de tradução do jesuíta se apresenta como no seguinte gráfico:

Índio  $\Leftrightarrow$  Jesuíta  $\Leftrightarrow$  Branco (colonos)

Como é possível perceber o jesuíta é o intermediário entre os dois mundos: o do índio e o do colono, e que ele pode ver e se mover através da fronteira, e inclusive é perceptível nas cartas que ele é o mais indicado para estar neste espaço. Podemos concluir isso porque nas cartas o jesuíta só aparece na capitania do Rio Grande quando esta demonstrar ser uma fronteira. Nas cartas há uma lacuna entre 1650 e 1700, isto é, um período em que a colonização no Rio Grande se estabiliza e a fronteira avança para o a capitania do Ceará, porém em 1680, com a “Guerra dos Bárbaros”<sup>34</sup>, o Rio Grande retorna ao seu estado de fronteira e aí as cartas reaparecem no contexto rio-grandense, a fronteira recua para o Rio Grande e os jesuítas retornam com ela, para domar-lhe.

Mas chegando a esta conclusão, uma nova questão se ergue: o colono não poderia agir como tradutor também, observando e lendo o mundo do índio diretamente? Ele não poderia também, após entrar em contato com a cultura indígena, agir como tradutor e mover-se na fronteira? Nada, teoricamente, impediria. Porém, não possuímos documentação para reconhecer esta produção, tais como um diário íntimo. Daí, como pensar esta possibilidade?

Pensando na ordem da ação que ocorreria, os colonos, ao traduzirem o mundo indígena não o traduziriam para um outro. Isto é, os colonos (os colonos do Rio Grande ou os bandeirantes paulistas) ao traduzir o mundo indígena o fariam para eles mesmos, não para difundi-lo entre os de além-mar, mas para poder sobreviver na nova terra. Ou seja, poderíamos representar, graficamente, assim:

Branco (colono)  $\Rightarrow$  Índio  
eu  $\Rightarrow$  outro

Seria de um fundo mais prático, menos retórico, e mais subjetivo. Diferente da ação do jesuíta, responsável por transmitir um mundo para outras pessoas, os signos que o colono usava para ler o mundo dos índios podiam ser mais pessoais, enquanto o jesuíta, tradutor oficial, deveria utilizar termos que tivessem um alcance maior na sociedade. Ou seja, a mesma tarefa ocorria tanto com o colono quanto o jesuíta, porém o *modus operandi* das duas categorias era diferente<sup>35</sup>.

A dicotomia *Eu – Outro* não seria a mesma. Para os jesuítas e colonos a observação do outro é o que mais os caracteriza como Modernos<sup>36</sup>. Tal consciência só se forma com os Descobrimentos, quando a Europa é exposta a diversas culturas completamente estranhas ao seu modo de viver. Daí o Outro surge como entidade, reclamando seu lugar, enquanto o Eu afirma-se sob o manto da

civilização. A consciência de que os índios são um outro, diferenciados de si mesmo, é a consciência de que eu sou o civilizado e o outro o bárbaro. Mas para o jesuíta durante o processo de tradução, seus leitores também se constituem em um outro, é como se o Eu do jesuíta fosse ainda mais individualizado que o Eu dos colonos, ainda ligados a um Eu coletivo europeu. Talvez pela exposição à cultura indígena tal individualização se forme no âmago do missionário, suas crenças sejam postas em xeque, e para mantê-las ele se adapte (para corroborar esta informação, sabemos que alguns missionários enviados a Ásia, no mesmo período, foram convencidos por muitos preceitos filosóficos orientais, e, inclusive, tentaram incluir tais preceitos no cristianismo católico)? Mas como responder esta questão?

---

## Notas

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. 8.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

<sup>2</sup> TORRES-LONDOÑO, Fernando. Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. In: *Revista brasileira de História*: Tempos do sagrado. São Paulo: ANPUH/Humanitas, 2002. v.22. n.º43. p.12.

<sup>3</sup> TORRES-LONDOÑO, F. *Op.cit.* p.13.

<sup>4</sup> P. General Cláudio Aquaviva para Pero Rodrigues (20/outubro/1597) publicada originalmente na História da Companhia de Jesus no Brasil, tratada daqui por diante como HCJB, do p. Serafim Leite, tomo II, p. 67.

<sup>5</sup> LEITE, Serafim. HCJB, v. V. p. 504-506.

<sup>6</sup> NOVAIS, Fernando A. *Condições da privacidade na colônia*. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p.13-40. v.1

<sup>7</sup> SOUZA, Laura de Mello e. Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações. In: *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 41-82. v.1. e HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Monções*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

<sup>8</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Monções*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1990. p.16.

<sup>9</sup> WEGNER, Robert. *A conquista do oeste*: a fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda. Belo Horizonte: UFMG, 2000. (Humanitas).

<sup>10</sup> É necessário acrescentar aqui que o terceiro estágio realmente não se realizou, historicamente não nos tornamos novamente a Europa, porém esta intenção existia entre os colonos e missionários, por isso o conceito de Sérgio Buarque de Holanda ainda é utilizável.

<sup>11</sup> PORTO, Maria Emília Monteiro. O discurso do missionário: jesuítas e ocidentalização na Capitania do Rio Grande (1597-1759). In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*: Rio de Janeiro: IHGB, 2001. n.º411. p.95-128.

<sup>12</sup> NOVAIS, F. *Op.cit.*

<sup>13</sup> Idem.

<sup>14</sup> BRANCO, José Moreira Brandão Castello. O Rio Grande do Norte e o roteiro de Gabriel Soares. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1949. jan/mar, vol. 202.

<sup>15</sup> Id. Igrejas e freguesias no Rio Grande do Norte. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1952. vol. 215. p.03.

<sup>16</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *Op.cit.*

<sup>17</sup> NOVAIS, F. *Op.cit.*

<sup>18</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados*: moral, sexualidade e inquisição no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

<sup>19</sup> Idem. p.14.

<sup>20</sup> Para mais informações sobre o Radio Studiorum, e a formação jesuíta, ver: WEHLING, Arno. O pensamento jesuíta no Brasil colonial. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: IHGB, 2001 (jan/mar). n.º 410.p.51 -66.

<sup>21</sup> LEITE, Edgard. Concepções jesuítas sobre as relações entre a "conquista espiritual" e a "conquista temporal": séculos XVI e XVII. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: IHGB, 2001 (jan/mar) n.º410. p.11- 22.

<sup>22</sup> HCJB, v.II, p.67

<sup>23</sup> ELLIOTT, J. *El viejo mundo y el nuevo (1492-1650)*. Madrid: Alianza Editorial, 1972. p.31 Apud: PORTO, Maria Emília Monteiro. *Op.cit.*

<sup>24</sup> HCJB, vol. V, p.504.

<sup>25</sup> Arquivo Histórico da Companhia de Jesus, Roma (AHCJ-BRAS), 10, 24V.

<sup>26</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque. *Op.cit.*

---

<sup>27</sup> THEODORO, Janice. O barroco como conceito. In: SCHUMM, Petra (org.). *Barrocos y modernos: nuevos caminos en la investigación del barroco iberoamericano*. Madrid: Vervent, 1998.

<sup>28</sup> AHCJ-BRAS, 4, 104V.

<sup>29</sup> HCJB, v. I. p. 515-525.

<sup>30</sup> Idem.

<sup>31</sup> Idid. p.523.

<sup>32</sup> Ibid. p.517.

<sup>33</sup> HCJB, V. p.512.

<sup>34</sup> A “Guerra dos Bárbaros” foi uma série de revoltas indígenas ocorridas em fins do século XVII e século XVIII, na qual tribos tapuias, sobretudo, se uniram contra brancos, mas também lutaram entre si por rixas próprias ou sendo manipuladas por brancos interessados em tomar-lhes a terra.

<sup>35</sup> Para mais informações sobre o processo tradutório: MITTMANN, Solange. *Notas do tradutor e o processo tradutório: análise e reflexão sob uma perspectiva discursiva*. Porto Alegre: EDUFRGS, 2003.

<sup>36</sup> PORTO, Maria Emilia M. *Op.cit.*