
Civilizar e integrar: o discurso jesuíta sobre o indígena brasileiro

*Leandro Henrique Magalhães**

Resumo: O presente artigo propõe uma discussão em torno do projeto civilizador português nos séculos XVI e XVII, em especial no que se refere à ação junto aos nativos americanos. Entendemos que a política colonial pretendida pelos povos ibéricos esteve marcada pelo debate entre Sepúlveda e Las Casas e, de modo especial, pela concepção de soberania das nações indígenas proposta por Francisco de Vitória. Utilizamos ainda dois importantes jesuítas que atuaram em momentos distintos na América Portuguesa: o Padre José de Anchieta, que a partir de sua Doutrina Cristã estabeleceu padrões de demonização da cultura indígena, elemento fundamental para a ação missionária e para o processo de conversão, e o Padre Antonio Vieira, que entendia o nativo americano a partir da perspectiva da restauração portuguesa, tendo-o como súdito em potencial da Coroa lusitana em um momento de implantação da nova dinastia.

Palavras-chave: processo civilizatório, discurso jesuíta, Padre José de Anchieta, Padre Antônio Vieira.

Abstract: The present article proposes a discussion over the Portuguese civilizing project during the sixteenth seventeenth century, specially on what concerns the action upon American natives. It's understood that the colonial policy intended by Iberian peoples has always been marked by the debate between Sepulveda e Las Casas, in special, by the conception of sovereignty of Indian languages proposed by Francisco da Vitoria. It's also analyzed two Jesuits who worked on different moments in Portuguese America: Priest Jose de Anchieta, that, based on his Christian Doctrine established demonetizing patterns of Indian Culture, main element to the missionary action to the conversion process, and Priest Antonio Vieira, who understood the American Native from the perspective Portuguese Restoration, a potential Lusitanian Crown Citizen at the moment of the establishment of a new dynasty.

Key words: civilizing project, jesuit speech, Priest José de Anchieta, Priest Antônio Vieira.

* Professor no Centro Universitário Filadélfia (UniFil). *E-mail:* leanmaga@bol.com.br

Civilizar e integrar: aspectos gerais

Este texto propõe uma discussão a respeito do projeto civilizador português na América, em especial no que se refere à questão indígena, sua legislação e o papel evangelizador dos jesuítas neste processo. A princípio, entendemos que todo processo civilizador pressupõe uma concepção de mundo em que uma dada sociedade é considerada superior a outra, devido a aspectos religiosos, étnicos ou tecnológicos, dentre outros. A noção de superioridade desperta o desejo de fazer do outro, do diferente, um igual, em um processo de integração social, geralmente violento e marcado pela intolerância a todo aquele que se opõe.

A problemática da intolerância está vinculada também à concepção de que há uma única verdade, uma única solução para os problemas individuais, indicando o caminho para a felicidade. Há uma imposição da verdade que não admite a alteridade, elemento que podemos identificar, nos séculos XVI e XVII em Portugal, na Inquisição e na ação evangelizadora jesuítica, tendo em vista o desejo de eliminar as diferenças e constituir um corpo único no interior da Igreja católica, discurso que, não raro, esteve vinculado a elementos messiânicos e à noção de Quinto Império. Este seria, de acordo com Vainfas (1995, p. 23), um dilema não apenas ibérico, mas europeu, que passava pelo reconhecimento do outro a partir de um inventário das diferenças que separariam o americano do homem ocidental, e pela afirmação do ego, que levaria à rejeição do desconhecido pela animalização e demonização.

A concepção de civilização dos séculos XVI e XVII esteve profundamente marcada por dois elementos centrais: a expansão ultramarina, que pressupunha não apenas a chegada dos europeus no continente americano, mas, essencialmente, a intensificação dos conflitos com os mouros. Estes eram os antigos inimigos da cristandade e dominavam o comércio de especiarias no Oriente, grande motivador da aventura ultramarina. Outro elemento são as reformas religiosas, que fizeram dos reinos ibéricos baluartes de defesa do cristianismo, levando a constituição da Companhia de Jesus e da Inquisição, primeiro na Espanha, depois em Portugal, cujo objetivo era atuar junto aos cristãos novos, os judeus conversos. Muitos destes, fugindo das perseguições inquisitoriais, acabaram por se estabelecer nas possessões ultramarinas, nas Índias e na América.

Devemos ter claro que o modelo de civilização ibérico, pautado na defesa e expansão do cristianismo, não afeta apenas os nativos americanos,

mas também mouros e judeus. É neste sentido que devemos entender o famoso debate entre Sepúlveda e Las Casas, assim como as concepções de Francisco de Vitória, autores que marcarão o entendimento acerca da diferença na América Ibérica e que compartilham dos elementos apontados, sendo seus representantes. Entendem as questões sobre a natureza do índio como secundárias, não negando a humanidade daqueles que esperam converter. (ADORNO, 1993, p. 176-186). O que distingue os autores não eram seus objetivos, seu fim, mas os meios de os alcançarem.

Sepúlveda parte da concepção de servidão natural, princípio aristotélico que pressupõe o domínio do mais forte sobre o mais fraco. Não concebe o nativo americano como um ser irracional, mas como alguém que necessita do contato com gente superior para suplantar a selvageria. Aceita o fato de que os nativos possuíam cultura, alegando que a barbárie fora culturalmente apreendida à medida que estes se distanciaram da Palavra, sendo necessário o uso da força para que pudessem compartilhar do reino de Deus, no céu e, antes de qualquer coisa, na terra. Las Casas, por sua vez, entende que o nativo possui razão e vontade próprias, e assim autonomia política para decidir. Não abre mão do processo de evangelização e conversão entendendo, no entanto, que a cooptação deveria ser pacífica e pela pressão da consciência. (ADORNO, 1993, p. 176-186).

Autor importante, principalmente por marcar a política indígena ibérica, é Francisco de Vitória, criador do Direito Internacional e membro da Escola de Salamanca. Defende o uso da força para pregar o Evangelho, mas não para a conversão. Neste sentido, aproxima-se de Las Casas, porém avança em sua concepção política, além de legar um discurso que favoreceria a ação colonial. Vitória afirma que todos os homens são criaturas de Deus e, desta forma, possuem direitos e deveres naturais, independentes de cultura, religião ou política. Dentre estes direitos o principal seria o de liberdade e independência de todos os povos e, neste caso, a conquista prévia não seria lícita, nem para pregar a fé cristã: “Prova-se, em primeiro lugar, pelo direito dos povos, que é direito natural ou derivado do direito natural, segundo o texto das *Instituciones*: ‘O que a razão natural estabeleceu entre todos os povos chama-se direito dos povos.’” (VITÓRIA, 1992, p. 501).

Ao fazer tal afirmação, garante aos povos indígenas o estatuto de nação, colocando-a em pé de igualdade com as européias em formação. No entanto, tal designação serviria de estratégia para a ação civilizadora

ibérica, pois, ao mesmo tempo em que era possível estabelecer alianças com estes povos, também seria possível a declaração de guerra. Vitória alerta, no entanto, que a guerra só poderia ser declarada por motivo justo, como negar estadia ou proibir as relações comerciais entre os povos. Caso isto ocorresse, deveria haver um esforço para encontrar uma solução pacífica e, apenas depois de esgotadas todas as possibilidades, os conflitos seriam inaugurados:

Se os bárbaros quisessem negar aos espanhóis as faculdades acima declaradas de direito dos povos, como o comércio e as outras coisas ditas, os espanhóis devem, primeiro com argumentos e conselhos, evitar o escândalo e mostrar por todos os meios que não vem para lhe fazer dano, mas que querem amigavelmente residir ali e percorrer suas províncias sem dano algum para eles; e devem mostrar isto não só com palavras, mas com argumentos, como este: é próprio do sábio experimentar as coisas antes de dizê-las. Mas se, tendo dado razão de tudo, os bárbaros não quiserem consentir, recorrendo à violência, os espanhóis podem se defender e tomar todas as precauções que para sua segurança necessitem; porque é lícito rechaçar a força com a força. E não só isto, mas também, se de outro modo não estão seguros, construir fortificações e defesas; e se padecem injúria, podem com a autoridade do príncipe vingá-la com a guerra e levar adiante os demais direitos de guerra. (VITÓRIA, 1992, p. 504).

Assim como Las Casas e Sepúlveda, Francisco de Vitória entende ser missão dos espanhóis levar a fé aos povos indígenas, por estarem estes fora da salvação, sendo papel dos cristãos corrigi-los e dirigi-los para a verdadeira fé. Apesar de terem autonomia política e de estarem livres em relação à conversão, não poderiam negar a pregação, sendo esse motivo de guerra justa:

Terceira conclusão: se os bárbaros permitissem aos espanhóis pregar o Evangelho livremente e sem obstáculo, quer recebam a fé quer não, não é lícito por este motivo declarar-lhes a guerra nem tampouco ocupar suas terras.

Quarta Conclusão: se os bárbaros [...] impedirem os espanhóis de anunciarem livremente o evangelho, estes podem [...] pregar-lhes mesmo contra sua vontade e dedicar-se à conversão daquela gente, e, se for necessário, aceitar a guerra ou declará-la. (VITÓRIA, 1992, p. 506).

Tal perspectiva reafirma o fato de que o modelo civilizatório ibérico estava intimamente vinculado ao cristianismo e não a questões étnicas ou culturais. Este é caso, por exemplo, dos cristãos novos, que passaram a sofrer com a ação inquisitorial apenas após a conversão forçada. Este elemento é exemplar também para entendermos a questão indígena: em seu reinado, D. Manuel obrigou todos os não-cristãos residentes no reino que deixassem Portugal ou se convertessem, fato ocorrido antes também em Castela. Assim, alguns judeus e mouros deixaram o reino, outros se converteram, dando início à história dos cristãos novos em Portugal. Ao questionarmos o motivo pelo qual tal atitude não fora tomada em relação aos nativos americanos, que viviam em colônias ibéricas, encontramos a resposta em Francisco de Vitória e na legislação pertinente à questão indígena, ou seja, os nativos tinham autonomia política ao serem consideradas nações e, desta forma, a lei de conversão e a ação inquisitorial não tinham jurisdição sobre eles. Este elemento justifica, por exemplo, a constituição das missões ou reduções jesuítas, quando os índios passavam a viver em locais próprios a ação evangelizadora.

A questão de fundo apontada por Las Casas e Sepúlveda e completada por Vitória seria a respeito da natureza indígena e do direito da coroa em conquistar e colonizar os naturais (ADORNO, 1993, p. 175), debate que teria reflexo direto sobre a legislação indígena colonial. Consideramos, assim como Gomes (1991, p. 66), que o debate e a legislação indígena seriam anteriores à conquista, estando presente já nas bulas papais: Bula *Romanus Pontifex*, de 1454 (Papa Nicolau V), que garantia o direito de conquista das terras de bárbaros ou infiéis, sendo destinada aos portugueses; bula semelhante fora destinada aos espanhóis, conhecida como *Inter Coetera*, de 1493 (Papa Alexandre VI). Já sob influência deste debate estão a Bula *Inter Arcana*, de 1529 (Papa Clemente VIII), que garante a necessidade de conversão, se necessário, pela força, e a Bula *Veritas Ipsa*, de 1537, que determina que os índios não fossem propriedade dos descobridores. Trata da questão da liberdade indígena, estando assim próximo da concepção de Francisco de Vitória.

Entendemos que a noção de civilização estava intimamente vinculada à evangelização e à noção de superioridade do cristianismo europeu, sendo obrigação encaminhar os povos para a verdadeira fé. Lembremos que para os europeus, os nativos não possuíam fé, lei ou rei, e assim, não tinham o que opor à ação evangelizadora, sendo este um elemento que demonstra o desconhecimento ou a desqualificação dos

nativos americanos. A conversão e a integração do índio possibilitariam que o outro, o diferente, se tornasse igual. Devemos ter claro que nos séculos XVI e XVII a identidade ibérica estava marcada pelo cristianismo, perspectiva que se altera no século XVIII, em especial a partir da ascensão de Marquês de Pombal, quando é estabelecida política de miscigenação e eliminação racial tanto no que se refere aos povos indígenas, quanto em relação aos cristãos novos. A identidade cristã ibérica garantia aos seus povos uma perspectiva de superioridade não só em relação aos não-cristãos, mas também em relação às demais nações européias, o que possibilita a constituição de discursos messiânicos vinculados à noção de sacralização do reino, de quinto império e de conversão universal sendo que, em Portugal (MAGALHÃES, 2006), tal discurso terá seu exemplo mais acabado com o sebastianismo do início do século XVII.

Os colonizadores visavam à inserção do outro no universo cristão, possibilitando a constituição de um povo de Deus, pautado em um modelo de civilização que objetivava a unidade. Seria um projeto colonizador, uma civilização e uma religião, assim como era um o povo de Deus: “As ovelhas que S. Pedro havia de apascentar, eram as nações de todo o mundo, as quais Cristo queria trazer e ajuntar de todo ele, e fazer de todos um só rebanho, que é a Igreja, debaixo de um só pastor, que é São Pedro.” (VIEIRA, 1951, p. 402-403).¹

Apesar desta perspectiva em torno da unidade, havia uma diversidade de interesses entre colonos, coroa e jesuítas, além de uma diversidade nativa que inviabilizava qualquer projeto homogeneizante, apesar das diversas tentativas. Um exemplo foi a publicação da doutrina cristã e do dicionário Tupi-Guarani pelo Padre José de Anchieta. Em relação à diversidade nativa, havia a necessidade, por parte dos jesuítas, de reinventar suas práticas evangelizadoras, utilizando-se de meios não convencionais como o teatro e a música. Este processo levaria à constituição de formações culturais nem nativas nem européias, pois, ao introduzir novos valores, não se eliminam os antigos, que se adaptam ao novo, guardam suas raízes e possibilitam a manutenção de uma dada identidade.

O desejo de inserção do outro não é recebida de forma pacífica pelos nativos, levando a diferentes formas de resistência que, em muitos casos, não foram entendidas pelos colonizadores e evangelizadores do novo mundo. A heresia, apontada por Vainfas (1995, p. 163), e a inconstância, apresentada por Castro (1992, p. 21-74), são exemplos de leituras européias sobre a dinâmica indígena, sobre a forma como o

nativo se relacionava com a colonização. Este é o caso, também, da idolatria, fenômeno novo para os índios, porém ancorado no passado pré-colonial. Segundo Vainfas (1995, p. 33), existiam dois tipos de idolatria: as ajustadas, quando o nativo apegava-se ao passado para desafiar o colonialismo, levando a um processo de resistência cotidiana e que Héctor Bruit (1991) chama de simulação, e as insurgentes, movimentos sectários, hostis aos europeus, vinculadas a ideais milenaristas, elemento inserido pelo cristianismo, vinculado à idéia de tempo fundador e escatológico com o tempo do fim e do recomeço. Entendemos que a idolatria e o milenarismo indígena são apropriações judaico-cristãs, que ocorreram a partir da releitura de sua mitologia, em especial a conhecida como Busca da Terra sem Mal: lugar distante dos europeus, numa demonstração de resistência e hostilidade ao colonialismo.

Civilizar e integrar: a demonização da diferença

O projeto civilizador dos povos ibéricos, em especial dos portugueses, passava não apenas pela conversão, mas pela necessidade de livrar os nativos daquilo que consideravam como obra do demônio, como heresia, resultando numa demonização da cultura indígena. (VAINFAS, 1995, p. 25-30). Seria uma visão de fora, do europeu sobre a América, em um processo que Lanciani (1991, p. 21-26) chamou de transferência de valores e conhecimentos europeus para o novo mundo, a partir da necessidade de traduzir algo estranho, não identificável para um sistema simbólico conhecido. Este seria o caso da idéia de selvagem, elemento de classificação do nativo (RAMINELLI, 1996, p. 41) e um conceito europeu, assim como as concepções em torno da bruxaria e do diabo (GINZBURG, 1991, p. 12), pois, de acordo com Michelet: “Somente a Europa teve a idéia nítida do Diabo, o procurou e o desejo.. Só ela adorou o mal absoluto, ou pelo menos o que se supunha ser tal.” (1992, p. 10).

Laura de Melo e Souza, em seu livro intitulado *O Diabo e a Terra de Santa Cruz* também nos apresenta esta discussão, ao afirmar que o europeu buscava confirmar na América aquilo que já se sabia, pautado em sua concepção religiosa e nas idéias de Paraíso e Demonização. (1986, p. 21). Neste sentido, a natureza possuiria um caráter endêmico, desde que dominado e transformado pelo colonizador. Já o homem, o nativo americano, é demonizado, sendo suas práticas tidas como heréticas,

devido ao predomínio do mal. No entanto, a mesma autora nos lembra que a idéia de paraíso passa a ser questionada à medida que o espaço passa a ser conhecido, em um processo de desencantamento do mundo. Assim, elementos que os europeus esperavam encontrar no oriente são transferidos para a América, a última fronteira do conhecimento humano. Segundo a autora, os portugueses teriam sido os grandes responsáveis por esta devassa do mundo, devido ao estabelecimento de novas rotas para as Índias e as viagens em busca do reino do Preste João. (SOUZA, 1986, p. 22).

Apesar do vínculo estabelecido entre demonização e cultura, não houve uma perseguição implacável aos índios, elemento favorecido tanto pela concepção de soberania dos povos, que tem sua expressão maior em Francisco de Vitória quanto pela concepção de que o índio não possuía lei, fé ou rei e, assim, não tinha o que opor aos portugueses. Porém, se não possuíam fé, não haveria comunicação com o demônio, e assim, não só o mal deixaria de existir, como também o bem, questão resolvida com a inserção destes elementos, como veremos a seguir.

Os jesuítas e o projeto civilizatório português

Trabalharemos aqui com dois importantes jesuítas que tiveram papel fundamental no processo de constituição de um modelo evangelizador para o Brasil: o Padre José de Anchieta e o Padre Antônio Vieira. Ao tratarmos de dois missionários de épocas distintas, devemos levar em conta o fato de que o dinamismo da História de Portugal, incluindo aqui a América Portuguesa, não permite que pensemos de forma homogênea dois séculos de história: de meados do século XVI a meados do XVII. Devemos considerar que as relações entre jesuítas e nativos vão se modificando conforme se modificam as pretensões em relação à América e que, até meados do século XVI, este continente fica em segundo plano nas ambições dos portugueses, que têm seu foco nas Índias, local onde se encontrava o grande inimigo da cristandade: os mouros.

Quando o Padre José de Anchieta chega ao Brasil em 1549, encontra um contexto de abandono e liberdade, agravado pelo estranhamento entre os jesuítas e os nativos, tendo em vista as diferenças culturais entre ambos. Visando a garantir o sucesso da evangelização, busca transpor para o imaginário indígena a mensagem católica, entendendo ser necessário o seu conhecimento para que fosse possível a

conversão. O discurso cristão, no entanto, era totalmente desconhecido pelos nativos, que tinham em suas entidades representações tanto do bem como do mal, sem uma distinção clara entre ambos. (BOSI, 1992, p. 68). Uma das estratégias encontradas pelo padre fora o trabalho com a língua Tupi, que conhecia mesmo antes de vir para o Brasil. (ANCHIETA, 1992, p 25). Desenvolve assim um diálogo, um método de catequese para crianças, com a presença de elementos fundamentais para o cristianismo como a Santíssima Trindade e os Mistérios da Vida de Cristo. Sua obra, intitulada *Doutrina cristã*, passa a ser usada em todo o Brasil como modelo de evangelização para os jesuítas.

Anchieta vê a necessidade de forjar um discurso maniqueísta, utilizando-se de palavras e mensagens bíblicas que tivessem similitudes com as crenças nativas. Esta tradução de símbolos acaba criando uma simbologia própria, que escapava do controle do jesuíta e se diferenciava da cosmologia nativa. Segundo Alfredo Bosi: “A nova representação do sagrado assim produzida já não era nem a teologia cristã nem a crença tupi, mas uma terceira esfera simbólica, uma espécie de mitologia paralela que só a situação colonial tornava possível.” (1992, p. 65).

O discurso maniqueísta proposto por Anchieta passa pela necessidade de construção da idéia do mal, primeiro passo para a demonização dos costumes e práticas indígenas. Para tanto, utiliza-se de elementos e termos reconhecidos pelos índios, como *Anhangá*, que passa a ser identificado com o universo dos maus hábitos, ou seja, da antropofagia, poligamia, embriaguês e fumo, e *Angaibabba*, elemento fundamental para a identidade indígena, que passa a se vincular a coisas do mal, da alma perversa. Podemos citar ainda alguns exemplos da inserção da idéia de mal, como na Confissão Geral, quando os nativos eram obrigados a admitir o pecado frente aos padres jesuítas. (ANCHIETA, 1992, p. 46):

Eu confesso
minhas lembranças de coisas más
minhas más palavras,
minhas obras pecadoras,
a Deus e à Santa Virgem Maria
e ao anjo São Miguel
e a todos os Santos
e a ti, senhor padre:
eu mesmo fui pecador,
eu fui pecador,

eu fui grande pecador.
Por isso eu peço
a Santa Virgem Maria
e ao anjo São Miguel
e a todos os Santos
e a ti, senhor padre:
para que todos por mim
roguéis a Deus.

São inseridos aqui termos e concepções estranhos ao nativo, como a denominação de santos e da Virgem Maria. Estes, quando ditos aos nativos, aparecem sem tradução, por não fazerem parte de sua cultura e concepção de mundo. A adaptação fazia com que muitos adquirissem sentido diverso do esperado. No credo, por exemplo, fala-se que cristo foi pregado em um travessão de lenho e desceu ao profundo da terra, além de denominar a Virgem Maria de *abá bykába puéra ejma*, ou sem toque anterior do homem e anjo de *karaibebê supebê*, padre de *pay abaré* e pecador de *angaipáb*. (ANCHIETA, 1992, p. 141). Esta simbologia está presente em outros momentos da doutrina cristã, como nos textos intitulados “Da Criação do Mundo” (p. 160) e “Do Sinal da Cruz” (p. 187-188).

Da Criação do Mundo

M: A quem Deus criou outrora para povoar o céu? / D: Os anjos.

M: Eram bons todos outrora quando Deus os criou? / D: Eram todos bons.

M: Tornaram-se maus alguns depois? / D: Tornaram-se maus também.

M: Como os tratou Deus quando procederam assim? / D: Transformou-os em demônios, lançando-os no fogo.

M: Passaram alguns neste mundo? / D: Passaram.

M: Que sucedeu? / D: Vivem tentando, tentando a gente querendo o que peque.

Do Sinal da Cruz

M: Qual o sinal dos Cristãos? / D: A Santa Cruz.

M: Por que? / D: Porque nela morreu Nosso Senhor Jesus Cristo, para satisfazer por nós e para nos livrar do fogo do diabo.

M: Que diz a gente persignando-se? / D: Diz: “Pelo sinal da Santa Cruz ...”

M: Por que a gente põe o sinal da Cruz em sua testa? / D: porque diz: “Livre-me Deus das lembranças de coisas más da gente.”

M: Por que a gente o faz em sua boca também? / D: Porque diz: “Afasto Deus as más palavras de minha boca.”

M: Por que a gente também o põe em seu peito? / D: Porque diz: “Afasta-me Deus das obras más que nascem do coração da gente.”

[...]

M: Por que a gente se benze tantas vezes? / D: Porque diz: “Livre-me Deus dos meus inimigos em qualquer ação minha.”

M: Quem é inimigo da gente? / D: O demônio.

Anchieta, ao diabolizar a cultura indígena, passa a entender suas práticas como heréticas. Neste sentido a heresia serve como meio de integrar o outro, de inseri-lo em uma mesma genealogia divina, apesar de tornar-se meio de resistência por parte dos próprios indígenas (VAINFAS, 1995, p. 31). A diabolização deve ser entendida como prática necessária para que o processo de evangelização pudesse ter continuidade e que elementos de identidade entre nativos e portugueses pudessem ser estabelecidos. Ao apresentar o mal, passa a entender os que aceitam pelo menos a pregação como aliados e aqueles que se opõe à ação dos portugueses, como inimigos, e assim, passíveis de guerra justa. É o que sugere o Auto da Festa de São Lourenço, onde Guaixará, líder Tamoio que tomou S. Sebastião e S. Lourenço aparece como rei dos Diabos, tendo como criados Aimbirê e Saravaia, e como companheiros Tataurana, Urubu e Jaguaruçu. No auto estão presentes ainda a figura de Imperadores Romanos como Valeriano e Décio e de São Sebastião, Padroeiro do Rio de Janeiro, e São Lourenço, Padroeiro da aldeia de São Lourenço:

Tema: Após a cena do martírio de São Lourenço, Guaixará chama Aimbirê e Saravaia para ajudarem a perverter a aldeia. São Lourenço a defende, São Sebastião prende os demônios. Um anjo manda-as sufocarem Décio e Valeriano. Os imperadores recordam façanhas, quando Aimbirê se aproxima. O calor que se desprende dele abrasa os imperadores, que suplicam a morte. O anjo, o temor de Deus e o amor de Deus aconselham a caridade, a contrição e confiança em São Lourenço. Faz-se o enterro do santo. Meninos índios dançam. (ANCHIETA, 1995, p. 45).

A visão de Anchieta aqui apresentada também é uma visão de fora, que busca aproximar a poética trovadoresca popular ibérica do Tupi. Cria-se uma simbologia própria, distinta da europeia e das nativas, correndo o risco de o sistema de crenças do nativo perder a unidade. (BOSI, 1992, p. 65). Porém, tal fato não ocorre, pois há uma releitura dos termos indígenas a partir da religiosidade anterior, como os casos do mito da terra sem mal e das santidades, descrito por Vainfas (1995, p. 39-69).

Já o Padre Antônio Vieira preocupa-se com as diferenças em um momento específico da história lusitana, a restauração portuguesa, ocorrida após sessenta anos de domínio de Portugal pela Coroa espanhola (1580-1640), sem perder a perspectiva da necessidade de expansão e conversão, em um processo de definição do lugar que cada qual ocuparia no reino. O avanço de Portugal na América era também o avanço do cristianismo, sendo que o crescimento do reino não estava desvinculado da expansão da Igreja, com a conversão do índio americano significando novos súditos para o rei e a solidificação do domínio português no novo mundo. A partir da conversão, o outro adquire a condição de súdito, como os portugueses peninsulares, tornando-se iguais. A alteridade, nestes casos, era aceita desde que não assumisse um papel ameaçador para a cristandade e para a Coroa. (MAGALHÃES, 1999, p. 45). Para Vieira, a incorporação e integração dos diferentes povos, sob a égide da dominação portuguesa seriam fundamentais para a consolidação da independência e para a promoção da expansão do reino.

Ainda nos tempos de Vieira, o objetivo maior das missões portuguesas era reduzir os povos do mundo a um único povo de Deus, conduzido por um único reino. O outro seria importante à medida que houvesse a possibilidade de inserção na cristandade, transformando em igual, sem perder seu caráter diferencial. Havia a necessidade, por parte dos portugueses, de inserir o índio em uma humanidade, a cristã-ocidental, pois todo homem deveria descender de Adão e de um dos filhos de Noé. Neste sentido, passa-se a enxergar traços de possíveis semelhanças entre o nativo brasileiro e ele próprio, chegando a identificar o indígena como descendente de Caim, o maldito (filho de Noé), além de encontrarem pistas da vinda do apóstolo e pregador São Tomé para as terras do Brasil:

Quando os portugueses descobriram o Brasil, acharam as pegadas de São Tomé estampadas em uma pedra que hoje se vê nas praias da Baía; mas rasto, nem memória da fé que pregou São Tomé, nenhum acharam nos homens [...]; as pedras conservaram memórias do apóstolo, os corações não conservaram memória da doutrina. (VIEIRA, 1951, p. 405).²

A questão da conversão, para Vieira, estava intimamente vinculada à forma como elaborava seu discurso, ou seja, como trabalhava a questão da retórica. Segundo Pécora (1985, p. 5-22), o jesuíta compunha seus sermões a partir de um conjunto complexo que incluiria a pessoa, a matéria, o estilo e a voz, devendo haver coerência entre o que se prega e o que se faz, sendo necessárias boas ações por parte do pregador (pessoa). Além disso, cada sermão deveria concentrar-se em um assunto básico (matéria), que o pregador teria que conhecer e ter respaldo dos comentadores da Igreja (estilo) e, por fim, ter boa voz para persuadir o ouvinte. No entanto, este conjunto não funcionaria por completo se não houvesse graça divina, evitando o pregador a utilização da palavra de Deus para seu próprio fim. Alcir Pécora demonstra então, que, para Vieira, apesar de Deus nunca negar sua graça, não seriam todas as pessoas que a receberiam, mas somente os eleitos por Deus. Mas quem seriam esses eleitos? A escolha recaiu sobre uma nação, Portugal, que teria a missão de propagar a fé católica. No entanto, muitos perdem individualmente esta condição, pois ela dependeria das ações de cada um. Apesar da graça, o pregador deveria ter uma correta interpretação das escrituras, sendo então necessário obedecer à seguinte orientação: 1 – mediação dos comentadores da Igreja; 2 – considerar as propriedades lingüísticas da escritura sagrada; 3 – considerar que Deus, ao fazer uso da língua humana, mantém um distanciamento que o distingue dos homens, sendo então necessário identificar os sinais de um mistério (daí a necessidade da graça); e 4 – os sinais seriam infinitos, como era infinita a sabedoria de Deus.

Assim, a retórica seria plenamente exercida somente se fosse dada um testemunho verdadeiro e exclusivo da palavra de Deus. Neste aspecto residiria a grande importância do pregador, pois ele seria um elo entre o divino e o humano, dando aos escritos bíblicos um sentido histórico. Ao se concretizar esta interferência divina, estava-se garantindo a evolução da sociedade. Para Vieira, então, o verdadeiro pregador seria aquele que se preocuparia com os desígnios da História Universal. É a partir desta

perspectiva que podemos buscar uma luz no que diz respeito à questão da alteridade, pois a palavra de Deus só semearia frutos e garantiria o bom andamento da história ao instaurar um duplo conflito: um entre o pregador e o ouvinte e outro entre o ouvinte e ele próprio, sendo pois que do conflito (instaurado a partir da intervenção divina através do orador) surgiria a conversão. Era no lugar da diferença que se esperava a fortificação da palavra de Deus. Esperava-se que o ouvinte questionasse suas posições frente às apresentadas pelo orador. A resolução dos conflitos vividos no momento da pregação seria dada exatamente pela superação dos antagonismos entre as ordens humanas e divinas, o que se denominava conversão.

Como visto, para Vieira, a incorporação e integração dos diferentes povos, sob a égide da dominação portuguesa, seria fundamental para a consolidação da independência e para a promoção da expansão do Reino. Este seria um dos grandes problemas da evangelização jesuíta na América Portuguesa, pois, se os nativos aceitavam com facilidade a palavra de Deus, sem conflitos aparentes, como poderia haver conversão?

Não há gentio no mundo que menos repugnem à doutrina da fé, e mais facilmente a aceitem e recebam, que os Brasis: como dizemos logo, que foi pena de incredulidade de S. Tomé o vir pregar a esta gente? Assim foi (e quando menos assim pode ser): e não porque os Brasis não creiam com muita facilidade, mas porque com esta mesma facilidade com que crêem, faz que o seu crer em certo modo seja como não crer. Outros gentios são incrédulos até crer; os Brasis, ainda depois de crer são incrédulos: em outros gentios a incredulidade é incredulidade, e a fé é fé; nos Brasis a mesma fé ou é ou parece incredulidade. (VIEIRA, 1951, p. 406).³

O nativo só poderia ser entendido como igual, se inserido dentro do corpo da Igreja católica, sendo que os desiguais por natureza tornam-se iguais no organismo coletivo da Igreja. Tal fato pode ser demonstrado em sermão pregado em Portugal, na Capela de Santa Engrácia, no ano de 1662, quando Vieira reafirma que somente através da eucaristia todos os homens tornar-se-iam iguais, apesar de serem “coisas tão diversas”:

Dois ramos de uma grande árvore são muito distintos, e muito distantes; mas porque se unem ao mesmo tronco, ficam também unidos um com o outro. [...] Eu sou a vida, e vós os ramos: e assim como os ramos, pela união que têm com a vida, ficam unidos entre si, assim os que comungamos o corpo de Cristo, pela união que temos com Cristo, ficamos unidos entre nós (p. 125-126). Como pode ser que tantos homens, que são coisas tão diversas, e tão distantes, sejam uma só: [...] Só no mistério da eucaristia se pudera conseguir esta possibilidade, e só no mistério da trindade se pudera achar esta semelhança. (VIEIRA, 1951, p. 126).⁴

Para Vieira era possível o convívio da diferença, desde que fazendo parte da hierarquia da Igreja. O outro estava condicionado à fé, sendo esta a grande missão dos jesuítas e dos portugueses, na América: trazer os brasis para o caminho de Deus, pois só assim fariam parte de um todo e alcançariam a salvação. Porém retoma a grande dificuldade por qual passavam os jesuítas, a questão da inconstância:

Os que andastes pelo mundo e entrastes em casas de prazer de príncipes, vereis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão, sempre conserva e sustenta a mesma figura: a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade que lhe dobram os ramos; mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa o olho, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem dois, que de cinco dedos lhe fazem sete; e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificulosamente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados: resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas uma vez rendidos, uma vez que recebem a fé, ficam nelas firmes e constantes como estátuas de mármore, não é necessário trabalhar mais com eles. Há outras nações pelo contrário, e estas são as do Brasil que recebem o que lhes ensinam, com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta, que em levantando a mão e a tesoura o

jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam a bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que se assista sempre a estas estátuas o mestre delas, uma vez que lhe cortem o que lhe vicejam os olhos, para que creiam o que não vêem; outra vez que lhe cerceie o que vicejam as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez que lhe decepe o que vicejam as mãos e os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. (VIEIRA, 1951, p. 408-409).⁵

A inconstância demonstra que, por um lado, os jesuítas tinham dificuldade de entender as especificidades da cultura indígena e, por outro, que a tentativa de incorporação por parte dos portugueses se deparou com uma sociedade capaz de interagir sem se impor ou se desenraizar, o que dificultou a atuação missionária, além de estabelecer relações estranhas a ambos. Embora o convívio entre estas culturas viesse ocorrendo por um longo período, por cerca de dois séculos, os nativos mantinham sua identidade, forçando os jesuítas a buscar outros meios para concretizar a conversão. Os nativos encontrariam, ainda, no decorrer dos anos, outros meios de manutenção étnica, o que possibilitou a perpetuação de nações indígenas até os dias de hoje.

Conclusões gerais

A problemática da civilização esteve presente desde os primórdios da expansão ultramarina, mesmo antes da chegada dos europeus a América. Para os europeus, em geral, e para os povos ibéricos, em especial, o elemento que marcaria sua superioridade em relação a mouros, judeus e indígenas era a fé cristã, tendo em vista a perspectiva de constituição de um império universal. Esta proposta civilizatória visa a integrar o outro, torná-lo igual a partir da conversão. Este elemento demonstra que não se negava a humanidade do nativo, mas se debatia sobre a melhor forma de inseri-lo no cristianismo, elemento presente nos debates espanhóis e portugueses e na legislação ultramarina. Com Francisco de Vitória, os povos indígenas ganham estatuto de nação, inviabilizando, oficialmente, a ação inquisitorial e a escravização do nativo, além de dificultar a ação evangelizadora.

Tendo em vista a perspectiva de integração do outro ao cristianismo, os ibéricos, em especial os portugueses, passam a buscar elementos de identidade. Daí utilizarem-se de conceitos como heresia, idolatria e

selvageria para comportamentos nativos, em um processo de demonização de sua cultura. Havia ainda a necessidade de aproximação entre nativos e portugueses, o que leva jesuítas como José de Anchieta a forjar a idéia do mal, elemento novo para o índio e que, posteriormente, adquiria caráter de resistência, em especial ao reformular suas concepções em torno do Mito da Terra sem Mal. A conversão seria o grande elemento de integração entre portugueses e índios, fazendo destes, além de fiéis, súditos e aliados ao rei de Portugal, elemento que ganha maior importância após a restauração portuguesa, como demonstrado pelo Padre Antônio Vieira.

Esta perspectiva em relação ao outro permanece, pelo menos, até o século XVIII, quando o conceito de civilização passa a vincular-se com aspectos econômicos e racionais, e não mais religiosos. A partir daí a noção de igualdade passa a visar à eliminação dos índios, a partir da miscigenação, idéia predominante durante todo o período imperial. Neste momento o índio passa a ser uma ameaça à hegemonia européia na América, um entrave à civilização, sendo necessário sua incorporação étnica ou eliminação, postura semelhante a que será tomada em relação aos cristãos novos em Portugal.

Notas

¹ Sermão do Espírito Santo.

² Sermão do Espírito Santo.

³ Sermão do Espírito Santo.

⁴ Sermão do Santíssimo Sacramento.

⁵ Sermão do Espírito Santo.

Referências

ADORNO, Rolena. La discusión sobre la naturaleza del indio. In: PIZARRO, ANA (Org.). *América Latina: palavra, literatura e cultura: a situação colonial*. São Paulo: Memorial; Campinas: Unicamp, 1993.

ANCHIETA, José de. *O Auto de São Lourenço*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1995.

ANCHIETA, José de. *Doutrina cristã: Catecismo brasileiro*. São Paulo: Loyola, 1992.

BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRUIT, Héctor Hernán. Derrota e simulação: os índios e a conquista da América. *Resgate Revista de Cultura*, Campinas, n. 2, 1991.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 35, 1992.

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. *Revista Brasileira de História: América, Américas*, São Paulo: Anpuh; Marco Zero, v. 11, n. 21, 1991.

GOMES, Mércio Pereira. *Os Índios e o Brasil: ensaio sobre um holocausto e sobre*

uma nova possibilidade de convivência. Petrópolis: Vozes, 1991.

LANCIANI, Giulia. O maravilhoso como critério de diferenciação entre sistemas culturais. *Revista Brasileira de História: América, Américas*, São Paulo: Marco Zero, v. 11, n. 21. set. 90/fev. 91.

MAGALHÃES, Leandro Henrique. *Olhares sobre a colônia: Vieira e os índios*. Londrina: Eduel, 1999.

MAGALHÃES, Leandro Henrique. *A restauração portuguesa a partir do discurso do Padre Antônio Vieira*. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2006.

MICHELET, Jules. *A Feiticeira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

PÉCORA, Alcir. Vieira: retórica e teologia: um projeto de estudo. *Estudos Portugueses e Africanos*, Campinas: Unicamp, n. 5, 1985.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIEIRA, Padre Antônio. *Sermões*. Porto: Lello e Irmãos, 1951. 15 v.
VITÓRIA, Francisco de. Releituras sobre os títulos legítimos pelos quais os índios

podiam ser sujeitos ao poder dos espanhóis. In: SUESS, Paulo (Coord.). *A conquista espiritual da América Espanhola*. Petrópolis: Vozes, 1992.

Artigo recebido em novembro de 2006. Aprovado em dezembro de 2006.