

## O COMBATE COM A SOMBRA – A ALTERIDADE INDÍGENA EM ANTÔNIO VIEIRA

Carla Oliveira (UERJ)

[oliv\\_carla@hotmail.com](mailto:oliv_carla@hotmail.com)

Ana Lúcia Machado de Oliveira (UERJ)

[analuciamachado54@terra.com.br](mailto:analuciamachado54@terra.com.br)

### RESUMO

O presente trabalho é fruto de uma pesquisa em desenvolvimento sobre as figurações do outro nos escritos jesuíticos, sobretudo em Antônio Vieira. Tendo como ponto de partida uma encenação ocorrida na corte francesa, em 1550, que contou com a participação de índios brasileiros e marinheiros franceses – todos partilhando a língua ameríndia, os mesmos gestuais e a ausência de roupas –, este texto tem como objetivo fazer algumas reflexões sobre o embate com a alteridade, debruçando-se na figura do índio. Para isso, enfocaremos, especialmente, os sermões e cartas de Vieira, trazendo apontamentos acerca de questões fundamentais para uma boa compreensão de sua obra: como sua atuação política; sua visão providencialista no que diz respeito à Conquista da América; seu posicionamento diante da “inconstância” indígena e dos costumes dos nativos; a relação entre as escravizações indígena e africana e a catequese para o inaciano. Como apoio teórico, serão utilizados os trabalhos de João Adolfo Hansen, em “A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro”; Alcir Pécora, em “Vieira, o índio e o corpo místico”; Luiz Felipe Alencastro, em *O trato dos viventes*, entre outros.

### Palavras-chave:

Antônio Vieira; índios; escravidão; alteridade.

### 1. Introdução

“*Oipota, Órogueroñevangakoyvype. Ó’ropytamiva, Orevemiariro’ikuery, Nembopyta’ikuerype. Oipota! Yvypotyraryogerojekuaa.*”<sup>64</sup> – “Queremos, encher a terra de vida. Nós os poucos [Mbyá] que sobramos. Nossos netos todos, os abandonados todos. Queremos que todos vejam, como a terra se abre como flor.” (SEQUERA; DIEGUES, 2006, p. 61)

Em 1550, em Rouen, na presença dos reis da França, Henrique II e Catarina de Médicis, e de toda a corte, houve uma memorável festa, em

---

<sup>64</sup> Tradução de Douglas Diegues a partir de um canto Guarani-Mbyá, coletado por Guillermo Sequera, em *Kosmofonia Mbyá-Guarani*.

que os presentes puderam apreciar uma encenação espetacular: uma disputa entre tupinambás e tabajaras, que contou com a participação de cinquenta ameríndios cativos e um grupo de 250 marinheiros franceses – todos nus –, ostentando bananas e papagaios. O relato dessa apresentação, segundo Ferdinand Denis (2011, p. 30), foi “o primeiro monumento iconográfico [publicado na França] que a imprensa do século XVI forneceu do belo país”.

Chamada de *sciamachie*, que significa “o combate com a própria sombra”, a luta representada era um tipo de exercício praticado por povos antigos “que consistia em agitar os braços e as pernas como uma pessoa que lutasse com a própria sombra” (VAINFAS, 1995, p. 23-4)<sup>65</sup>. Os franceses que atuaram ao lado dos índios brasileiros, além de partilharem a ausência de trajes, tinham o conhecimento da língua dos adversários e reproduziam os modos dos “selvagens” com espantosa precisão. Estavam, os europeus, diante de um espelho.

Tão interessante quanto esse episódio é a obra “Adoração dos reis magos”<sup>66</sup>, de Vasco Fernandes, pintada algumas décadas antes, entre 1501 e 1506. Pela primeira vez na arte ocidental, o quadro insere a figura do índio no papel do rei Baltazar, que habitualmente aparecia como um homem africano. Embora em segundo plano, o tupinambá está no centro da tela e mistura em seu traje elementos europeus, como camisa e calções, e indígenas, como toucado de penas, colares de contas coloridas, pulseiras de ouro, brincos de coral branco e flecha.

A representação, como afirma João Adolfo Hansen (1998, p. 347), é pacífica e eleva a figura do índio. Mas há, ainda, outro aspecto primordial na pintura, que fornece uma pista da ambiguidade do tema que pretendemos abordar neste trabalho: na obra, à frente do ameríndio, o Menino Jesus tem na mão esquerda uma moeda de ouro cunhada com as armas de Portugal, fazendo alusão ao secular desejo de riqueza que veio a reboque das Grandes Navegações e também demonstrando o protagonismo da Igreja neste ambicioso projeto de poder.

---

<sup>65</sup> Este texto partiu da leitura da obra *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, de Ronaldo Vainfas, que descreve o inusitado festejo. Tal relato chegou até os dias de hoje graças a Ferdinand Denis, que publicou o livro *Une fête brésilienne*, em 1850, a partir de escritos que circularam na Europa em 1551.

<sup>66</sup> A obra encontra-se no Museu Grão Vasco, em Viseu, Portugal.

As imagens desses “iguais”, frente a frente, lado a lado, são poderosas e sugerem, de certa maneira, uma paridade entre esses homens, mas que pressupõe uma sujeição à Coroa, uma submissão ao Cristo. Complexidades parecidas podem ser encontradas nos textos de Antônio Vieira, que, mesmo à luz dos dias de hoje, mais de 500 anos passados desta grande empreitada colonizadora da humanidade, ainda suscitam debates a respeito do papel concedido ao ameríndio naquele rigoroso esquema social contrarreformista, como comprova um recente artigo de Alcir Pécora, no jornal *Rascunho*, em maio de 2019.

O texto em questão, chamado “Padre Vieira, o índio e a Segunda Escolástica”, procura situar o pensamento do jesuíta, que viveu entre os anos 1608 e 1697, atravessando o segundo século após o achamento da América, período extremamente conturbado, cenário da sangrenta guerra contra os protestantes, do desmantelamento da União Ibérica e da ascensão do audacioso projeto de Império católico português, erigido com a preciosa colaboração da Companhia de Jesus.

Contudo, como enfatiza Pécora, para além de uma contextualização histórica, para adentrarmos na questão indígena em Vieira, é preciso localizar, sobretudo, sua posição, não original, porém dissonante em alguns momentos de parte dos jesuítas, que o inscreve em um quadro de ideias de retomada da Segunda Escolástica (ou neotomismo) do século anterior. Desse modo, o pregador contrapunha-se, especificamente, às teorias que preconizavam a “servidão natural” e a impossibilidade de catequização dos nativos.

Tal entendimento, como veremos adiante, pode ajudar a desfazer certos equívocos – frequentemente apontados por João Adolfo Hansen e Alcir Pécora, cujas obras sobre o assunto são incontornáveis –, em que costumam colocar em Antônio Vieira a etiqueta ora de “pré-iluminista”; ora, ao contrário, de um mero ideólogo a serviço dos colonos exploradores (PÉCORA, 1996).

## 2. *Primeiro ato – Jesuítas no Brasil*

O primeiro contato com os povos indígenas agrícolas semissedentários, que falavam as línguas do tronco tupi e ocupavam o litoral brasileiro, não era baseado na escravidão e sim em escambo, isto é, os ameríndios forneciam o pau-brasil em troca de instrumentos de metal ou armas. Esse arranjo era exitoso, pois os homens ameríndios já executavam

o trabalho de derrubada de árvores e os termos de troca pareciam satisfatórios às suas necessidades.

A configuração colocou-se de maneira diferente a partir do assentamento dos portugueses, do estabelecimento do sistema de capitanias hereditárias e, principalmente, do início da exploração da cana-de-açúcar. Os indígenas do sexo masculino não trabalhavam na roça continuamente, sendo esse um trabalho da mulher. Ademais, sua demanda por machados e armas de fogo estava tornando a relação desfavorável para o colonizador.

Diante desse conflito, passou a haver uma resistência à apropriação portuguesa, que, por sua vez, acabou resultando, entre 1540 e 1560, em uma campanha militar nas capitanias da Bahia e de Pernambuco, em que índios foram capturados para o trabalho forçado nos engenhos, cada vez mais pululantes na costa brasileira (cf. SCHWARCZ, 2018, p. 217). Tratava-se do que se denominava de “guerra justa”, isto é, luta e captura dos que se recusavam à sujeição. Cabe ressaltar que, nesse período, não era possível pensar em qualquer dicotomia entre Estado e Igreja, conforme explica Hansen:

A legitimidade da ‘guerra justa’ contra os bárbaros do Brasil também pressupõe Deus. Então, a ‘guerra justa’ é doutrinada e regrada reciclando-se tópicos medievais do direito canônico. Ela é dada como uma situação de exceção relativamente à centralidade do poder monárquico, tido pelos agentes colonizadores como natural, legítimo e pacífico, porque o pacto que o estabelece está fundado na ética e na metafísica cristãs. A caracterização da guerra como situação de exceção, contudo, desloca e encobre ofato de que o próprio poder central, que se afirma natural, legítimo e pacífico, é também um poder de exceção, uma vez que não há poder naturalmente instituído. (HANSEN, 1998, p. 349-350)

Entretanto, com a chegada da Companhia de Jesus ao Brasil, em 1549, esse processo ganhou outros contornos. A bem da verdade, a encíclica *Sublimis Deus*, de 1537, já proibia a escravização dos nativos americanos, decretando-os dotados de alma. A decisão foi precedida por uma discussão inflamada, cujo ápice deu-se após os massacres promovidos pelos espanhóis no México. Entretanto, essa nunca foi uma questão fechada, tendo o debate se alongado durante todo aquele século. Estudos contemporâneos defendem, inclusive, que a escravização indígena foi concomitante à africana até meados do século XVIII. Além de serem fartas as evidências do uso de ameríndios nos ataques a quilombos, sobretudo depois de 1560, quando o tráfico de africanos começou a se fortalecer (cf. GOMES; SCHWARCZ, p. 260 e 261).

Sob essa perspectiva, temos na literatura jesuítica, neste primeiro momento, um caráter descritivo e antagônico, em que, de um lado, colocavam-se a exuberância e a fecundidade das terras tropicais e, de outro, os maus hábitos dos colonos no que tange a relação com os nativos, como a mancebia e a escravização “ilícita”. Segundo Pécora (1999, p. 393), essa mesma divisão básica entre positividade da natureza e a negatividade dos costumes aplicava-se ao índio, cujos pecados, práticas “contranatura”, afastaram-no do bem. Logo, fazia-se necessário operar essa condução por meio da doutrina e da fé.

Diante de um conhecimento incipiente, o nativo também aparece representado pela metáfora aristotélica da folha em branco, absolutamente aberto à doutrina católica, como na primeira carta de Manuel da Nóbrega (1517-1570) em 1549:

[...] Todos estes que tratam comnosco, dizem que querem ser como nós, senão que nom tem com que se cubrão como nós, e este soa inconveniente tem. Se ouvem tanger à missa, já acodem, e quanto nos vem fazer, tudo fazem: assentão-se de gíolhos, batem nos peitos, aleventão as mãos ao ceo; e já hum dos principaes delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado, e em dous dias soube ho ABC todo, e ho insinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser christão e nom comer carne humana, nem ter mais de uma molher e outras cousas; soamente que há-de ir à guerra e os que cativar vendê-los e servir-se delles, porque estes desta terra sempre tem guerra com outros e asi andão todos em discordia. Comem-se huns a outros, digo hos contrarios. Hé gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos, fazem tudo quanto lhe dizem. [...] (NÓBREGA, 1955, p. 20-1)

É relevante exemplificar a figuração do indígena, ainda, em José de Anchieta (1534-1597), partidário da “via amorosa”, defendida pelos inicianos, que postulava a conversão por meio do ensino e de outras tentativas de interação, como o aprendizado das línguas nativas por parte dos religiosos (PÉCORA, 1999, p. 395). Portanto, deparamo-nos com uma literatura com uma atuação prescritiva, em que o jesuíta realiza um impressionante trabalho escrevendo textos em tupi, vide o trecho do poema abaixo, “Da Assunção”<sup>67</sup>, em que a palavra “pecado” surge sem uma tradução possível. É como se, nessa luta com a língua, Anchieta fosse derrotado em alguma medida, ao só conseguir inculcar na linguagem do ameríndio a palavra em questão em português, um significante sem significado para os índios.

---

<sup>67</sup> As traduções dos trechos em tupi para o português utilizados neste trabalho são de Eduardo de Almeida Navarro.

## *Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos*

*Ejorixeangekýia*  
*tasónenderopesýka*  
*nderodakêuiguapika*  
**pecadosuixyía**

Vem para arrebanhar minha alma  
para que eu vá te adorar  
assentando-me diante de ti,  
dos pecados tendo medo (ANCHIETA, 1989, p. 576) (grifo meu)

Gênero de muito prestígio à época, o diálogo também foi utilizado pelos jesuítas na figuração do indígena. Cabe lembrar que, durante o recorte temporal abordado aqui, os textos reproduziam modelos antigos, emulando, assim, os padrões gregos e romanos, ideais às produções da *forma mentis* do século XVI e XVII. Geralmente escolhido para um tratamento dialético de questões polêmicas, o gênero confere à obra um cunho filosófico, favorecendo o contraponto de concepções colidentes.

No *Diálogo da Fé*, também de autoria de Anchieta, há uma seção que comenta o primeiro mandamento, atacando diretamente a figura do pajé, opositor direto dos missionários na disputa pelo controle da espiritualidade dos nativos e talvez mais importante ator a ser tirado de cena, para a glória do processo de destrabalização, imprescindível ao triunfo da cristandade.

– *Abáabépe aipo Tupã ñeéngaoiaby*  
– *Pajé rerobiasára*

– Quem mais quebra o Mandamento de Deus?  
– Quem crê nos feiticeiros (*Id., ibid.*, p. 198)

Com o passar do tempo, além de a Companhia de Jesus ter de enfrentar a diversidade assustadora das línguas e a inospitalidade do desconhecido território, logo veio à tona a questão da “inconstância” indígena. A insistência dos índios na prática de seus costumes, o que os religiosos chamavam de “vícios”, como a poligamia, a antropofagia, a nudez, o consumo das beberagens etc., impôs um imenso desânimo em parte dos jesuítas no que diz respeito ao sucesso da catequese.

Sobre essa característica “peculiar” do ameríndio, há uma infinidade de registros em Nóbrega, Anchieta e Vieira (como veremos a seguir), que explicitam essa “terrível” objeção à conversão. A porosidade da alma selvagem fazia com que os nativos acolhessem às mensagens do deus dos europeus, sem, no entanto, abrir mão de suas divindades, abarcando ambas.

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, que tem um trabalho sobre o perspectivismo ameríndio, escreveu um texto acerca do assunto, cujo título “O mármore e a murta” faz alusão ao “Sermão do Espírito Santo” de Vieira, pregado em 1657, em que explica a concepção dos jesuítas à época de que aos ameríndios não faltava o entendimento, mas as outras duas potências da alma, que eram “remissas e fracas”: a vontade e a memória (CASTRO, 1992, p. 23). Por isso a necessidade premente de parar o espírito nômade ameríndio em reduções, aldeamentos jesuíticos, onde as crianças nasceriam “livres” do pecado.

Entretanto, nem todos religiosos permaneceram esperançosos sobre essa empresa missionária, estabelecendo-se, então, uma encruzilhada: de um lado, os crentes na conversão do índio, à revelia de todas as enormes dificuldades, onde é possível posicionar Vieira algumas décadas a seguir; de outro, os partidários da “guerra justa” ou oscilantes, como é o caso célebre de Nóbrega, conforme comprova a carta abaixo, escrita no ano de 1558:

Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrúpulos, porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa e terão serviço e vassalagem dos índios e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas [...].

Poucos cristãos [...] e pouco custo [...] bastaria para sujeitar toda a costa com ajuda dos moradores e de seus escravos e índios amigos [...] (NÓBREGA, 2017, p. 291)

Ao longo de todo o processo de colonização, a política indigenista dirigida pela Coroa Portuguesa seguia conforme os ventos políticos, ajustando-se interminavelmente às leis a cada nova circunstância. Há também inúmeras especificidades em jogo, como o tipo de produto explorado, que demandava uma determinada mão de obra. Além disso, cada etnia se comportava de maneira diversa frente à redução a que era submetida, não obstante a construção europeia ter submetido a vasta pluralidade daqueles povos a um único nome, “índio”, um “animal” que, por deliberação, fora dotado de alma.

Dessa forma, algumas províncias em especial tornaram-se cenários de grandes contendas entre colonos e jesuítas, atores cujos interesses rivalizavam, impondo-se, por exemplo, na recém-conquistada região amazônica, que não dispunha de escravizados africanos, lutas pela tutela dos ameríndios. É nesse momento específico que entra em cena Antônio Vieira, um protagonista nessa disputa; também é nesse contexto que se encontra a gênese das incorreções sobre seus posicionamentos em relação aos índios.

### 3. Segundo ato – Alteridade em Vieira

A escolha em apresentar um trabalho sobre a figuração do índio em Antônio Vieira implica um desafio duplo: além de lidarmos com um autor de envergadura incomparável na língua portuguesa, o tema em questão também é vastíssimo, tendo resultado em longa fortuna crítica, que parece nunca se esgotar. Alcir Pécora (1996), inclusive, afirma que o assunto talvez permita mais entradas do que as necessárias para sua boa compreensão.

Portanto, reconhecendo a densidade do tema e respeitando o espaço disponibilizado, tentaremos nas próximas linhas abordar de forma sucinta algumas chaves de leituras trazidas pelo referido crítico e por outros grandes estudiosos, que muito têm contribuído para a discussão.

Para isso, concentraremos nossa atenção no período que compreende os anos 1652 e 1662, em que Vieira dedica-se à questão indígena, ao deixar a corte de Lisboa, tendo passado por Haia, Roma e Paris. Cabe lembrar ainda que, no Brasil, seu destino é as províncias de Maranhão e Grão-Pará, e que o ano de 1655 é passado na Metrópole, quando o jesuíta trata do cumprimento das leis do Conselho Ultramarino, por conta de problemas de ingerência da Colônia.

Essa pequena nota biográfica desvela uma primeira questão indispensável na análise dos textos do inaciano: sua atuação política. Nos escritos de Vieira, veremos posições imbricadas sempre a “questões muito concretas, ao menos para si e seu ambiente, incluindo-se aí as injunções econômicas, em que pretendia seguramente intervir” (PÉCORA, 1996). Tal atributo levou Antônio Sérgio, historiador português, a examinar a possibilidade de incluí-lo em sua *Antologia dos economistas portugueses*.

Em carta ao rei D. João IV, em 1654, Vieira escreveu um parecer sobre a vinda de um governador ou dois capitães-mores, em que fez queixas acerca da cobiça dos subalternos do monarca, que exploravam os índios no cultivo do tabaco, atrapalhando, assim, a catequese. O trabalho era tão extenuante que assustava os não convertidos e fazia com que os já cristãos fugissem, dispersando o rebanho. No texto, o “papai grande” dos índios ataca diretamente o governo colonial, a quem chama de “ladrão”, e intercede em favor da “pobre gente”:

Este é, Senhor, o sentir de quase todos; mas o meu sentir, e o meu chorar, e o meu lamentar, é que tenho vindo a este Estado, e trazido a ele tantos religiosos muito servos de Deus, só com o intento de o servirmos mais e com mais quietação, e de não tratarmos de outra cousa que da sal-



vação de nossas almas e das desta pobre gente, sem nos divertirmos a nenhum outro cuidado, como até agora pela bondade de Deus temos feito; e que apesar de tudo isto, seja tão poderoso o Demônio neste Estado, e V. M. tão mal servido nele, que os mais nos deveram favorecer, e ainda compadecer-se de nossos trabalhos, por não dizer edificar-se da constância e alegria com que os veem padecer e desprezar, esses sejam os que nos têm posto no maior trabalho de todos, perturbando nossas missões, impedindo o remédio e salvação de tantas almas... (VIEIRA, 1970, p. 404)

Um segundo paradigma essencial a um proveitoso entendimento da posição destinada ao índio na obra viciriana diz respeito à sua absoluta aderência à obrigação evangélica de “pregar a toda criatura”. Tal disposição leva-nos de volta ao intenso debate ocorrido no século anterior, o qual mencionamos acima, que girava em torno da inclusão do índio no corpo místico da igreja.

Em 1546, ocorreu o decisivo Concílio de Trento, no qual foi considerada herética a tese de Martinho Lutero sobre a dispensa da mediação clerical no encontro com Deus através da leitura individual da Bíblia. Nesse sentido, coube ainda uma reação católica, que impôs um decreto conciliar dando amplitude à importância dos ritos e cerimônias, bem como a ratificação do poder da Igreja na instrução, santificação e condução das almas (cf. OLIVEIRA, 2011, p. 3).

Nesse instante, há uma contundente redefinição da Igreja como comunidade de fé, magistério e autoridade, conforme apontou Hansen (1998, p. 12), que reservava um lugar para o povo gentio habitante das terras americanas, recentemente invadidas por espanhóis e portugueses. Daí a relevância da Companhia de Jesus, a ordem religiosa que parecia perfeitamente criada a fim de coibir a heresia por meio do ensino e do ministério.

Contudo, havia teorias divergentes à época, principalmente quanto ao método utilizado na incorporação do ameríndio à cristandade. As três ideias centrais na contenda acerca da legitimidade da *justum bellum* (guerra justa) eram: a de Juan Ginés de Sepúlveda, em que a guerra contra os índios é justa e santa por tratar-se de um povo inferior, portanto, servo por natureza, segundo Aristóteles; a de Francisco de Vitória, em que a guerra é um instrumento de efetivação da justiça; e a de Bartolomé de Las Casas, em que a única guerra justa é a de legítima defesa dos indígenas.

Desse modo, é possível localizar o pensamento de Vieira mais distante de Sepúlveda e mais próximo ao de Las Casas, em queo assentimento à catequese indígena era o único propósito a ser perseguido com

obstinação, pois garantiria a compensação necessária das perdas de fiéis imposta pela Reforma Protestante, acrescentando novas almas ao rebanho católico no Novo Mundo.

A leitura de uma carta de 1657, enviada ao Conselho Ultramarino, comprova a força desse empenho. Vieira denuncia a violência a qual os ameríndios estavam sendo submetidos, associando-os ao ouro, ou seja, eram eles a genuína riqueza do Império de Cristo, que estava sendo exterminada em nome de ambições “mundanas”. Entendemos, então, que os nativos eram um bem a ser conquistado, apenas diferindo a ordem dessa riqueza: para os colonos, material; para Vieira, espiritual.

[...] Só a missão dos Pacajás, vulgarmente chamada a *Entrada do Ouro*, teve o fim que tão mau nome lhe prognosticava.

Gastava nela dez meses quarenta portugueses, que a ela foram com duzentos índios. Destes morreram a maior parte pela fome e excessivo trabalho; e também o padre João de Sotomaior, tendo já reduzido à fé e à obediência de V. M. quinhentos índios, que eram os que naquela paragem havia da nação Pacajá, e muitos outros da nação dos Pirapés, que também estavam abalados a descer com ele. Estas, Senhor, são as minas certas deste Estado, que a fama das de ouro e prata sempre foi pretexto com que daqui se iam buscar as outras minas, que se acham nas veias dos índios, e nunca as houve nas da terra. (VIEIRA, 1970, p. 443-4)

Estamos diante de um homem extremamente empenhado na grande missão católica na Terra, na qual caberia à nação lusitana o domínio sobre o mundo gentio, ou seja, reduzi-lo à cristandade. Segundo Vieira, o sucesso admirável das Grandes Navegações nada mais era do que a materialização da providência divina, possibilitando, assim, a emergência do Quinto Império, como atesta sua obra profética *História do futuro* (1718), em que prevê que não apenas as gentilidades, mas todas as nações do mundo seriam conduzidas à fé sob a liderança de Portugal.

Para a concretização dessa visionária monarquia, o “imperador da língua portuguesa” adaptava com perfeição sua fala a cada circunstância e público, fosse ele composto por africanos escravizados, colonos ou estadistas. Essa capacidade de conformação do discurso e sua premissa providencialista podem ser encontradas no “Sermão da Epifania”, de 1662, proferido na Capela Real, em Portugal, após a expulsão dos jesuítas das províncias do Grão-Pará e do Maranhão.

Na peça, que impressiona por sua retórica agressiva em alguns momentos, notamos de novo a utilização da imagem da adoração dos reis magos, em que o pregador insere o ameríndio como ator fundamental (e

submisso), na tentativa de revitalizar a aliança entre sua ordem religiosa e os monarcas, para consolidar o Quinto Império:

[...] Mas o tempo, que é o mais claro intérprete dos futuros, nos ensinou dali a quatrocentos anos que estes felicíssimos reis foram el-rei D. João, o Segundo, el-rei D. Manuel, e el-rei D. João, o Terceiro, porque o primeiro começou, o segundo prosseguiu, e o terceiro aperfeiçoou o descobrimento das nossas conquistas, e todos três trouxeram ao conhecimento de Cristo aquelas novas gentilidades, como os três Magos as antigas [...]

Uma das coisas mais notáveis que Deus revelou e prometeu antigamente foi que ainda havia de criar um novo céu, e uma nova terra. [...] Finalmente, para que ninguém duvidasse de toda esta explicação, conclui que a mesma Igreja nova que vira se havia de compor de nações e reis gentios, que nela receberiam a luz da fé, e sujeitariam suas coroas ao Império de Cristo [...] (VIEIRA, 2014, p. 352)

Para Antônio Vieira, fazia parte dos planos de Deus, ainda, a escravização africana, que eclodia como força mercantil do Estado lusitano. Luiz Felipe Alencastro (2000, p. 37), em *O Trato dos viventes*, menciona que Vieira pediu à Coroa o envio de negros escravizados. O atendimento a tais apelos facilitaria a evangelização dos nativos, liberando-os dos suplícios do cativo, repassando-os, então, a outro povo. Em carta à Câmara do Pará, em 1661, Vieira comenta a “vantagem” da substituição dos índios capturados nas missões sertão adentro pela mão-de-obra escravizada vinda de Angola, reiterando a fragilidade dos primeiros:

E, vindo ao remédio, que se aponta, dos escravos do sertão, posto que eu aprovo muito e o solicitei com El-Rei, insistindo S.M. que todos fossem livres, vejo, porém, que o dito remédio por si só não é suficiente; porque, por mais que sejam os escravos que se fazem, muitos mais são sempre os que morrem, como mostra a experiência de cada dia neste Estado, e o mostrou no do Brasil, onde os moradores nunca tiveram remédio senão depois que se serviram com escravos de Angola, por serem os índios da terra menos capazes do trabalho e de menos resistência contra as doenças, e que, por estarem perto das suas terras, mais facilmente ou fogem ou os matam as saudades delas. (VIEIRA, 1970, p. 558)

Havia para os africanos também um lugar no corpo místico da Igreja: “[...] as mãos e os pés do senhor do engenho”, como afirmou o jesuíta italiano André João Antonil (1649-1716) (ANTONIL, 1982, p.89). A empresa escravagista erigida, que devastou etnias e mais etnias do outro lado do Atlântico, era vista sob a perspectiva de um “milagre”. No “Sermão XIV”, um dos textos da série consagrada à Nossa Senhora do Rosário, datado de 1633, ano que foge do recorte inicial proposto neste trabalho, Antônio Vieira desenvolve de maneira clara esse posicionamento, quando dirige sua fala a negros escravizados. O pregador afirma aos ou-

vintes que seus irmãos que correm livres na savana de seu continente são mais cativos do que eles próprios, cristãos convertidos, almas verdadeiramente “livres” do pecado.

Finalmente, é interessante recuperar a alegoria da murta, utilizada na figuração indígena no “Sermão do Espírito Santo”, de 1657, anteriormente citado aqui, trazendo à baila a concepção do jesuíta sobre o trabalho da catequese, que necessitava de empenho e proximidade, similar ao da jardinagem, em que o índio era o vegetal vivaz que se espalhava inconvenientemente por onde não devia, ao missionário cabendo o “zelo” de um jardineiro fiel, a aparar os excessos, com sua tesoura sempre a postos.

Há outras nações, pelo contrário - e estas são as do Brasil -, que recebem tudo 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 à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam os olhos, para que criem o que não veem; outra vez, que lhes cerceie o que vicejam as orelhas, para que não deem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez, que lhes decepe o que vicejam os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos. (VIEIRA, 1957, p. 205)

Na pregação, destaca-se, ainda, a figura de São Tomé, apóstolo da dúvida, cuja penitência impelida por Cristo foi pregar no Brasil, como afirma Viveiros de Castro (1992, p. 22): “levar a crença aos incapazes de crer – ou capazes de crer em tudo, o que vem a dar no mesmo”. Não à toa Vieira queixou-se no mesmo sermão: “outros gentios são incrédulos até crer; os brasis, ainda depois de crer, são incrédulos”.

Não obstante a tal caracterização que atribui ao índio uma dificuldade no aprendizado, batizada pelo inaciano de “ignorância invencível”, convém assinalar que, no que diz respeito aos “vícios” dos nativos, como a antropofagia, a poligamia, entre outros hábitos vistos por grande parte dos jesuítas como “contra-natura”, Vieira sustentava que esses não poderiam fornecer “causa justa” para a guerra. Também em conformidade com o que preconizavam os escolásticos, essas práticas viciosas poderiam ser eliminadas através do ensino, não significando uma má disposição inata do ameríndio (PÉCORA, 2019).

Essa disposição é comprovada pela carta de 1654 ao Provincial do Brasil: “Muitos há muito rudes e bárbaros, mas por falta mais de cultura

que de natureza. Tenham os portugueses menos cobiça, e logo os índios terão mais entendimento”. O inaciano, inclusive, descreve sem horror nesse mesmo documento uma cerimônia antropofágica da nação da Ilha dos Joanes (atual Ilha de Marajó), em que treze padres foram assados em grelhas de pau e comidos. Tal ritual, na cultura nativa, permitia que os índios “tomassem” seu próprio nome.

#### 4. *Terceiro ato – Conclusão*

Como tentamos demonstrar, para apreender a figuração do outro indígena nos textos de Antônio Vieira é conveniente delimitar a historicidade de seus regimes discursivos (HANSEN, 2008, p. 265), bem como as vicissitudes que constituíram este longo processo de colonização ao qual fomos submetidos. Dessa forma, o epíteto de “protetor dos índios” torna-se incabível, assim como outros tipos de anacronismos, como atribuir ao jesuíta à figura de ideólogo da colonização, antes mesmo da existência do conceito de ideologia.

Contudo, reconhecer tais complexidades não é de jeito nenhum ignorar toda a violência que acoossou os povos indígenas e africanos, ao contrário, trata-se de um enfrentamento mais do que imprescindível para entendermos a constituição do Brasil como um projeto de nação. Tal embate, com esses textos, com esse velho espelho do passado, coloca-se, sobretudo, cada vez mais urgente nos dias de hoje, em que vemos, mais uma vez, um projeto de poder que utiliza covardemente a fé alheia, subjugando os povos indígenas em terras amazônicas. Manuel da Nóbrega e Damares Alves apontam para a mesma ausência de roupa de baixo, só mudando o nome de “ceroulas” para “calcinhas”<sup>68</sup>: o problema é o vento nas partes.

Sabemos que muitos séculos separam um sermão de Antônio Vieira, proferido em meio à turbulenta contrarreforma, e a fala de Ailton

<sup>68</sup> Trata-se da primeira carta do missionário escrita no Brasil, em 1549, em que Nóbrega diz que não seria “por falta de algumas ceroulas” que “uma alma [deixaria] de ser cristã”.

<sup>69</sup> Damares Alves, ministra dos Direitos Humanos, declarou que meninas da Ilha de Marajó são abusadas sexualmente por falta de calcinhas. Jornal *O Globo*. Disponível em: <<https://blogs.oglobo.globo.com/ancelmo/post/movimento-nacional-de-direitos-humanos-entrou-com-acao-no-stf-contra-damares.html>>. Acesso em 20 de agosto de 2019.

Krenak, na Flip 2019<sup>70</sup>, com a eclosão dos estudos identitários na contemporaneidade e a discussão de conceitos como “lugar de fala”. As lideranças indígenas estão tomando o palco para si.

Entretanto, quer queiramos ou não, essas construções do outro encontram-se tatuadas em nossa memória genética, persistindo, inclusive, em discurso recente do vice-presidente Hamilton Mourão, que reforça o estereótipo do índio preguiçoso<sup>71</sup>, ou na etimologia de nossas palavras, como é o caso de “carimbo”, conforme lembra Alencastro (2000, p. 180). *Karimbo* era o ferrete esquentado na brasa com que se marcava o escravizado no ato de cobrança dos direitos de exportação. Em quimbundo, “marca” dizia-se *karimu*, daí o substantivo e o verbo, “carimbo” e “carimbar”, utilizados em profusão para nomear as práticas cotidianas mais banais, definindo hierarquia e propriedade ou a validação de um simples documento. Essas palavras derivam do gesto e do instrumento que imprimiam chancela legal ao comércio de seres humanos. São palavras contaminadas pela violência.

A carta de Pero Vaz de Caminha<sup>72</sup>, o primeiro texto oficial escrito no Brasil, já escancarava: “o melhor fruto que dela [a terra] se pode tirar me parece que será salvar esta gente”. Em vista disso, afora o interesse estético contemporâneo relacionado à riqueza do engenho e da sintaxe, cuja relevância não foi alvo do presente trabalho, o estudo da figuração do outro nos textos jesuíticos deve ser encarado como uma investigação profícua que nos auxilia na reconstrução de imaginários enos instrumentaliza para melhor transitar, temporalmente, pelos textos dos que viveram a mesma época, como Gregório de Matos, e, principalmente, dos que vieram depois, como: Basílio da Gama, Santa Rita Durão, Gonçalves Dias, José de Alencar, Bernardo Guimarães, Sousândrade, Oswald de Andrade, Mário de Andrade, Gilberto Freire, Sérgio Buarque de Holanda, Guimarães Rosa, Nelson Pereira dos Santos, Darcy Ribeiro, e, finalmente, Daniel Munduruku, Eliane Potiguara, Graça Graúna e Márcia Kambeba.

---

<sup>70</sup> Ailton Krenak é um líder indígena, ambientalista e escritor brasileiro. Esteve na Flip em 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ignySfpQDN0>>. Acesso em 20 de agosto de 2019.

<sup>71</sup> Jornal *O Estado de São Paulo*. Disponível em: <<https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,mourao-liga-indio-a-indolencia-e-negro-a-malandragem,70002434689>>. Acesso em 20 de agosto de 2019.

<sup>72</sup> Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em: <[http://objdigital.bn.br/Acervo\\_Digital/Livros\\_eletronicos/carta.pdf](http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf)> Acesso em 20 de agosto de 2019.

Este é um pequeno trabalho sobre a alteridade ameríndio século XVII, que está sendo apresentado em agosto de 2019, quando a política do presidente da República é, declaradamente, contra os direitos e a demarcação de terras das comunidades indígenas<sup>73</sup>, provocando, assim, o cenário apocalíptico que vemos hoje: a floresta arde e os conflitos entre exploradores e povos indígenas estão cada vez mais acirrados. É tudo imensamente triste. Mas a quem serviria o esquecimento, o silêncio?

Se esta reflexão é boa, em alguma mínima medida, deve-se àsteias de afeto construídas nesta universidade pública (UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro –, sede do XXIII Congresso Nacional de Linguística e Filologia), lugar de acolhimento e escuta. Nesse momento, é possível pensar na *Sobrevivência dos vagalumes*<sup>74</sup>, de Georges Didi-Huberman, um antídoto contra o pessimismo que se instala em nosso tempo. O francês argumenta (com Dante Alighieri): quando o Inferno se impõe, superexposto, aos nossos olhos, e os políticos desonestos resplandecem, gloriosos, os seres humanos transmutam-se em pirilampos (*luciole*); as pequenas luzes, que “gemiam” na vala política, passam a ser diminutas fagulhas que resistem, juntas, ao mundo do terror, emitindo seus sinais e sobrevivendo à brutalidade.

Se o “índio” assim foi batizado por conta de um equívoco geográfico, pois Colombo, em 1492, imaginou ter chegado à Índia, cabe lembrar a curiosa origem do nome “pirilampo”, que, como os ameríndios, fora renomeado por um europeu, o clérigo Rafael Bluteau (1638-1734), organizador do *Vocabulário português e latino*, primeiro dicionário da língua portuguesa publicado no começo do século XVIII. O religioso encasquetou que o povo não deveria chamar um bichinho tão bonito, glória da criação, de “cagalume”, e, durante uma conferência, deliberou que o nome adequado para o inseto radiante seria “pirilampo” (de origem grega, *lampyris*) (SILVA, 2009, p. 1002).

<sup>73</sup> Jornal *El País*. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/11/politica/1554971346\\_439815.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/11/politica/1554971346_439815.html)>. Acesso em 10 de agosto de 2019.

<sup>74</sup> O início da obra *Sobrevivência dos vagalumes*, de Georges Didi-Huberman, desvela uma relação metafórica iniciada com *A Divina Comédia*, em que se coloca, primeiramente, o contraste entre a luz esplêndida do Paraíso (*luce*) e os vislumbres de luz dos “conselheiros pérfidos”, convertidos em vagalumes (*luciole*) no Inferno. Em seguida, a partir de um texto do cineasta Pier Paolo Pasolini (1941), desenrola-se uma inversão em que a luz feérica dos projetores da propaganda de Mussolini é comparada com a *luce* dantesca e a resistência dos corpos antifascista com os pirilampos, as pequenas luzes (*luciole*).

## *Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos*

O uso da palavra sobrevivência, nesse caso, é uma afronta desde o achamento, porém a metáfora da nuvem de pirilampos é oportuna por algumas razões. Primeiramente por contemplara luta contra o genocídio – não apenas simbólico, cultural –, promovido pela perversão da sociedade de consumo, já que a vida é alvo em todas as suas instâncias. Além disso, lembra-nos da palavra-vivência dos Myky<sup>75</sup>, cuja língua não exprime a concepção de “viver”, existindo na linguagem apenas a ideia de “conviver”. Ou seja, no universo mental dos Myky há somente a possibilidade de “viver com”: “viver” é conviver com a terra, as raízes, os papagaios, que recebem o alimento mastigado de sua boca, e com os demais membros do grupo. O sufixo “pi”, segundo esse povo, pode ser traduzido tanto como “ajudar” quanto “estar”, isto é, “caminhar com alguém” é “ajudar a caminhar”.

Como sugere o verso de um canto-poema de amor do povo Kuiruro (do Xingu), traduzido pela linguista Bruna Franchetto (1997, p. 57-64): kukahetekege – “que nasçam asas em nós”. Que sejamos essas pequenas luzes, juntos,agalumes, diante da imensa escuridão.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ANCHIETA, José de. *Poesias*. São Paulo: Edusp, 1989.

ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP. 1982.

BLUTEAU, Rafael. *Vocabulário português e latino*. Lisboa: Oficina Pascoal da Silva. 1720.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Revista de Antropologia*. “O mármore e a murta”. São Paulo: USP, 1992.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Tradução de Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

---

<sup>75</sup> O povo Myky habita a margem direita do rio Papagaio, no Mato Grosso. Disponível em: <[https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo\\_noticia//24265\\_20130218\\_101755.pdf](https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia//24265_20130218_101755.pdf)> Acesso em 11 de agosto de 2019.



DENIS, Ferdinand. *Uma festa brasileira celebrada em Ruão em 1550*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

FRANCHETTO, Bruna. Tolo Kuikuro: Diga cantando o que não pode ser dito falando. In: *Invenção do Brasil, Revista do Museu Aberto do Descobrimento*. Salvador: Ministério da Cultura, 1997

GOMES, Flávio dos Santos; SCHWARCZ, Lília Moritz. Indígenas e africanos. In: \_\_\_\_ (Orgs). *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HANSEN, João Adolfo Hansen. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

MOREAU, Filipe Eduardo. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003.

NÓBREGA, Manuel da. *Cartas ao Brasil e mais escritos*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955.

OLIVEIRA, A. L. M. Pregando a toda criatura: Antônio Vieira e a semente no Mundo novo. In: JOBIN, José Luís; PELOSO, Silvano (Orgs). *Descobrendo o Brasil*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2011.

PÉCORA, Alcir. Cartas à Segunda Escolástica. In: Adauto Novaes. *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. Padre Vieira, o índio e a Segunda Escolástica. Curitiba: Jornal Rascunho, maio de 2019.

\_\_\_\_\_. Vieira, o índio e o corpo místico. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Disponível em: <<https://artepensamento.com.br/item/vieira-o-indio-e-o-corpo-mistico/>>. Acesso em 15 de agosto de 2019.

SCHWARCZ, Lília M.; STARLING, Heloisa M. *Brasil: uma biografia*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCHWARCZ, Stuart B. Escravidão indígena e o início da escravidão africana. In: *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. GOMES, Flávio; SCHWARCZ, Lília M (Orgs). 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SEQUERA, Guillermo. *Kosmofonia Mbyá-Guarani*. DIEGUES, Douglas (Org.). São Paulo: Mendonça & Provazi Editores, 2006.

*Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos*

SILVA, Deonísio da. *De onde vêm as palavras*. Osasco: Novo Século, 2009.

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

VIEIRA, Antônio. *Obra Completa Padre Antônio Vieira: Tomo II paragnética, Volume VIII*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

\_\_\_\_\_. *Obra Completa Padre Antônio Vieira: Tomo II. Volume 1. ed.* São Paulo: Edições Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. *Cartas*. Por João Lúcio de Azevedo (Org.). 3º Volume. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1970.