

VIEIRA E OS ÍNDIOS: A FORMAÇÃO DE UMA CULTURA HISTÓRICA

Hadassa Kelly Santos Melo¹
Regina Célia Gonçalves²

Este trabalho, fruto das investigações que temos desenvolvido junto ao Programa de Iniciação Científica PIBIC/UFPB/CNPq, nasceu das discussões travadas no seio do grupo de pesquisa *A Conquista do Rio Ruim: a Companhia das Índias Ocidentais na Capitania da Paraíba (1634-1654)*, vinculado ao Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional, NDIHR, da UFPB.

Nesta pesquisa temos, por objetivo principal, a análise do discurso elaborado por Antônio Vieira sobre os indígenas nos sermões que proferiu na década de 50 do século XVII, época na qual encontrava-se na missão junto aos índios do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Pretende-se recuperar a fala de Vieira enquanto membro da Companhia de Jesus, a responsável pelo trato com o gentio da terra desde o início da colonização portuguesa, ainda no século XVI, para perceber a formação de uma cultura histórica sobre o indígena que desconsiderava a complexidade cultural destes agentes bem como as lógicas próprias que regiam suas sociedades.

Durante a elaboração deste trabalho uma pergunta (dentre as tantas que surgem no decorrer do processo de (re)construção das versões que os historiadores dão ao passado) foi, e é, nosso norte, nos inquietando e motivando nossas pesquisas: que imagem Vieira imprime aos povos indígenas? Ou seja, que idéias circulavam em torno do universo no qual o jesuíta e os *brasis* estavam inseridos e onde mantiveram e construíram relações que necessariamente implicaram nas ressignificações de suas próprias culturas? Partimos da hipótese de que esse processo resultou, também, na produção de uma cultura sobre os povos indígenas que, dizemos, histórica, pois além de estar circunscrita a um determinado momento histórico do qual o pensamento vieirino é produto, expressa os pensamentos português e jesuíta sobre os mesmos.

Necessário, portanto, se faz delinear o que entendemos por cultura histórica, conceito com o qual dialogamos para (re)contar as histórias que surgiram do contato entre europeus e povos nativos do Brasil e, no nosso caso específico, entre os jesuítas e os *brasis* do estado do Maranhão e Grão-Pará em meados do século XVII.

¹Aluna do curso de Licenciatura em História da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: hkellymelo@click21.com.br. Bolsista PIBIC/UFPB/CNPq

² Orientadora. Docente do Departamento de História e dos Programas de Pós-Graduação em História e de Arquitetura e Urbanismo da universidade Federal da Paraíba. E-mail: reginacgoncalves@oi.com.br

Tomamos o conceito de cultura histórica porque ele nos permite (re)pensar os fenômenos culturais considerando a sua historicidade sem desconsiderar, contudo, que estes se transformam, se rearticulam, estão circunscritos às demandas presentes no cotidiano e frente às particularidades dos indivíduos que se encontram e trocam experiências no processo histórico. Repensar porque, muito se tem dito sobre a relação entre europeus e indígenas no Brasil, contudo, o tipo de conhecimento que se tem produzido sobre o assunto, por vezes, tende a minimizar a atuação destes enquanto agentes produtores de cultura à medida que vão tomando, para si, a lógica do outro sem esquecerem da sua própria: o *eu* e o *outro* encontram-se simultaneamente formando o *novo* que não deixou de ser o velho mas não é o novo inteiramente³. Isso significa que “nem tudo que se produz é transmitido e nem tudo que é transmitido é recebido”⁴, uma verdade para o assunto que nos propomos a analisar.

A produção de uma cultura histórica passa, embora nela não se esgote, pela linha tênue da relação que as sociedades mantêm com o passado, através da psicologia coletiva da época⁵. Consideramos que os sujeitos formadores de uma determinada cultura histórica expressam a mentalidade histórica de suas épocas. O padre Vieira é um destes formadores, sintetizando as idéias que circulavam e proclamando, via púlpito, um tipo de pensamento dominante, o pensamento português e, também, o pensamento jesuíta sobre o indígena derivado de suas experiências na missão.

Segundo Élio Chaves Flores, para além da forma como uma determinada sociedade mantém relações com o passado, a “Cultura Histórica procura inventariar a articulação entre o processo histórico e a produção, transmissão e recepção do conhecimento histórico”⁶. Todos sabemos que o historiador não é único produtor do conhecimento sobre o passado das sociedades, pois jornalistas, cineastas, literatos, a experiência do senso comum através dos mais velhos que o contam puxando o fio da memória, uma gama de amadores aventuram-se por esses caminhos e fabricam suas versões de acordo com seus interesses particulares e/ou de quem os contratou. O profissional da História é também motivado pelos seus interesses, pelas

³Um estudo sobre como os povos indígenas operam esse jogo de rearticulações entre culturas distintas pode ser encontrado no relatório final do projeto “Povos indígenas o período do domínio holandês”: Uma análise dos documentos tupis (1630-1656). Este projeto esteve em execução entre agosto de 2007 e julho de 2009 e foi financiado pelo PIBIC/UFPB/CNPq sob coordenação da nossa orientadora. Os desdobramentos das discussões que foram travadas resultaram na publicação de um capítulo – com o mesmo título do projeto - no livro *Ensaio sobre a América Portuguesa*, organizado por professores do Departamento de História da UFPB e lançado no ano de 2009 (In: OLIVEIRA, Carla Mary S., MENEZES, Mozart Vergetti e GONÇALVES, Regina Célia (orgs.). *Ensaio sobre a América Portuguesa*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2009, p.39-51).

⁴FLORES, Élio Chaves. Dos ditos e dos feitos: História e História cultural. *Saeculum* – Revista de História (16), João Pessoa, jan/jun. 2007, p. 3.

⁵LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas, Ed. Unicamp, 2004, p. 47-48.

⁶FLORES, Élio Chaves. *Op Cit.*, p. 84.

suas posições políticas, seu lugar na sociedade, sua(s) crença(s) religiosa(s). Deste modo, sendo a produção destas culturas algo tão diversificado (e seletivo) são também diversificadas, as recepções destas. É exatamente por isso que nem tudo se transmite e que, em consequência, nem tudo é recebido. Mas partamos para o contexto do Maranhão e Grão Pará, palco dos acontecimentos nos quais Vieira estava envolvido na missão com os indígenas.

Quando chegou ao Maranhão, a região (que também incluía a Amazônia) era ainda bem jovem em termos de organização colonial portuguesa. Estas terras haviam sido motivos de muitas querelas entre franceses, holandeses e portugueses desde o século XVI, de quando datam as primeiras tentativas de conquista do território pelos povos do Ocidente europeu. Na parte amazônica por sua vez, não foi diferente, tendo sido a mesma conquistada depois de anos de várias disputas com as principais potências marítimas, com a ajuda dos religiosos da Companhia de Jesus. Dentre os jesuítas pioneiros nestas empresas estavam os padres Francisco Pinto e Luís Figueira (1607), o primeiro nem chegou às terras do norte do Brasil por conflitos⁷ com os indígenas nas proximidades do Ceará.

A presença efetiva e intensificada da Companhia de Jesus no Maranhão deu-se somente anos mais tarde com o intuito de, também, transformar estrategicamente os naturais destas terras em aliados da Coroa contra os “hereges invasores” de França e de Holanda. Somente em 1653, na véspera de Santo Antônio, a 16 de janeiro, o padre Vieira entra em cena nas terras do Maranhão desembarcando em São Luís. Com uma calorosa recepção, Vieira demonstra uma alegria comparada à de “entrar no céu”⁸, alegria dissipada logo após, ao constatar o árduo trabalho que teria nessas terras. Vejamos as primeiras impressões que teve do Maranhão:

O desamparo e necessidade espiritual que aqui se padece é verdadeiramente extremo; porque os gentios e os cristãos todos vivem quase em igual cegueira, por falta de cultura e doutrina, não havendo quem catequize nem administre sacramentos: havendo, porém, quem cativa e quem tire, e, o que é pior, quem o aprove; com que portugueses e índios todos se vão ao Inferno⁹.

Nesse pequeno trecho de uma das primeiras cartas (25/01/1653) que enviou do Maranhão ao príncipe Dom Teodósio podemos, a um só tempo, perceber que já aparecem as

⁷O padre Francisco Pinto foi vítima de ataque dos índios Tocarijus no alto da Serra da Ibiapaba, no ano de 1608, quando celebrava o santo ofício.

⁸AZEVEDO, João Lúcio de. *História de Antônio Vieira*. Tomo I. São Paulo, Alameda, 2008, p. 251.

⁹Citado em BULCÃO, Clóvis. *Padre Antônio Vieira: Um esboço biográfico*. Rio de Janeiro, José Olympio, 2008, p. 126.

questões centrais que envolviam os indígenas daquelas terras, as causas de tantas querelas entre a Companhia de Jesus e os colonos portugueses, animados, ambos, pelos distintos objetivos que, uns e outros, tinham em relação ao trato com os naturais da terra: os primeiros desejavam impor-lhes uma nova cultura através da religião católica, salvá-los dos próprios portugueses que, por sua vez, queriam-nos seus escravos para os trabalhos com a terra. Essas querelas, inclusive, foram a causa da futura expulsão de Antônio Vieira junto com seus companheiros jesuítas das missões do Estado do Maranhão em 1661.

A imposição desta nova cultura pelos jesuítas, é vista por Azevedo como a colocação de um “jugo brando” que seria efetivado “segregando-os, até onde possível, dos europeus que com suas violências os destruíam”¹⁰. Esquece-se o “historiador” português a origem da Companhia, sua conterrânea e propagadora dos ideais de um Estado bifronte que cumpria simultaneamente as funções temporais e atemporais de uma empreitada como esta de “descobrimento” de outras terras: recrutar para si novos súditos engrossando as fileiras das guerras empreendidas contra outros países para garantir a efetiva dominação do território (e dos seus naturais) e alcançar os seus corações tornando-os servos de Cristo. Por isso, como pensou Bosi, a colonização é um processo “totalizante, cujas forças motrizes poderão sempre buscar-se no nível do *colo*: ocupar um novo chão, explorar os seus bens, submeter os seus naturais. Mas os agentes desse processo não são apenas suportes físicos de operações econômicas”¹¹, pois nessas relações encontram-se o material e o simbólico e ambos possuem uma carga significativa de violência.

Percebemos que todas as investidas da Coroa portuguesa (ou de qualquer outra coroa) seja por via religiosa ou política, implicam primordialmente na submissão e/ou transformação do outro. O indígena é, portanto, figura central nesse embate. No Maranhão de Vieira não foi diferente, em torno do indígena circulavam as duas forças que disputavam entre si a sua sujeição de modos diferentes. O indígena do século XVII é descrito pelo padre Vieira, tal qual o de tempos anteriores, como alguém impossível de se transformar completamente e, por isso, comparado às estátuas de murta, pela dificuldade e trabalho que demandava no seu trato. Trata-se de um agente histórico que, inclusive, obrigou a reformulação da própria Companhia de Jesus que, no Brasil, precisou, ao contrário do que se instituíra na época da sua criação, fixar os pregadores. A pregação fixa, com a introdução dos aldeamentos, significou, talvez, a

¹⁰ AZEVEDO, João Lúcio de. *Op Cit.*, p.251.

¹¹ BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 15.

maior mudança na lógica de trabalho dos jesuítas junto aos povos conquistados no continente americano ou em qualquer outra parte do mundo¹².

A questão central nas atribuições dadas ao indígena por Vieira gira em torno da tese da inconstância da alma selvagem. O público nativo do Brasil, mesmo contando com séculos de contato direto (físico) ou indireto (simbólico/cultural) com a cultura européia, não havia ainda perdido suas características tradicionais e, ao contrário, resignificando o que lhe era alheio, por vezes eram a “confusão verde de murtas”, brutos e avessos ao novo modo de vida que por meio da catequese se pretendia introduzir, ora comportando-se como bons cristãos, recebendo sem réplicas e resistências os sacramentos do rito católico. Essa é, inclusive, a ponte de que se utiliza Viveiros de Castro para a identificação do “problema da descrença no século XVI brasileiro”¹³.

O tema da dificuldade de conversão do indígena do Brasil colocado por Vieira no Sermão do Espírito Santo (1657)¹⁴, volta às páginas do passado e refere-se ao início das atividades da Companhia de Jesus na terra, em 1549. Um século depois, os *brasis* ainda se configuravam como um alvo laborioso de ser alcançado pelos trabalhadores jesuítas. O obstáculo a ser superado não era um dogma diferente e sim uma indiferença, uma recusa de escolher¹⁵. É exatamente essa recusa pela opção, essa amorfia, que caracteriza o indígena, no dizer de Viveiros de Castro, essa apatia pelas coisas da fé passou a ser “o traço definidor do caráter ameríndio”¹⁶. Muitos anos antes de Vieira entrar em cena, outros religiosos da Companhia de Jesus já haviam identificado a natureza escorregadia dos indígenas brasileiros. No *Diálogo da conversão do gentio* (1556) encontramos passagens significativas para o que Vieira também constatou depois com as “murtas” do Maranhão: a grande docilidade com a qual recebiam os sacramentos e a posterior recusa, vejamos:

Sabeis qual hé a mor dificuldade que lhes acho? Serem tam faciles de diserem a tudo si ou pá, ou como vós quiserdes; tudo aprovão logo, e com a mesma facilidade com que dizem pá ['sim'], dizem aani ['não']...¹⁷

¹² Sobre a modificação da lógica jesuítica frente às particularidades dos “brasilianos” ver CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Tradução Ilka Stern Cohen. Bauru, Edusc, 2006.

¹³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2002, p. 183.

¹⁴ Sobre a análise do Sermão do Espírito Santo consultar MELO, Hadassa Kelly S. Os Brasis na ótica do Padre Antônio Vieira no Sermão do Espírito Santo. In: *Anais da V Semana de Humanidades: Interface dos Saberes, Formação docente e Diversidade Cultural*, 24 a 28 de maio/ 2010. Guarabira, Queima Bucha, 2010.

¹⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Op Cit.*, p. 185.

¹⁶ *Op Cit.*, p. 186.

¹⁷ In: LEITE, Serafim (org.). *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil*. Volume II (1553-1558). Roma e Coimbra, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957.

O combate a essa falta de crença caracterizada por uma fé fraca deveria ser feito mediante o tolhimento dos costumes dos antepassados, algo que Vieira descreve como “as ações e costumes bárbaros da gentildade” - canibalismo e guerra de vingança, bebedeiras, poligamia, nudez, ausência de autoridade centralizada e de implementação territorial estável¹⁸, ou seja, os “maus costumes”.

Anchieta vai nessa mesma linha e enumera os impedimentos que havia para a efetiva conversão e conservação da cristandade entre os ameríndios:

Os impedimentos que há para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos Índios, são seus costumes inveterados... como o terem muitas mulheres; seus vinhos em que são muito continuos e em tirar-lhos há ordinariamente mais dificuldade quem em todo o mais... Item as guerras em que pretendem vingança dos inimigos, e tomarem nomes novos, e títulos de honra; o serem naturalmente pouco constantes no começado, e sobretudo faltar-lhes temor e sujeição...¹⁹

A impossibilidade de sujeitar o indígena efetivamente através da religião coloca em dúvida a eficiência dos missionários e, também, a sua própria identidade jesuíta, mas colocava-os diante de uma “recompensa” irrecusável: a certeza de sua própria salvação. Por isso podemos pensar e questionar o significado de salvar (no sentido de levar-lhes a religião) indígenas no século XVII para os missionários da Companhia, ou seja, o que significava, para o trabalhador daquela vinha sagrada, *ir por todo o mundo e pregar o evangelho a toda criatura?*

Charlotte de Caustelnau-L'Estoile²⁰ nos dá pistas significativas para entender o que representava a salvação do indígena para o evangelista. Nessa relação entre professor/evangelizador e educando/pecador está em jogo nada menos que a própria salvação do missionário, ou seja, a sua salvação dá-se mediante a salvação do outro. O fim expresso da Companhia seria então salvar a alma de seus membros por meio da salvação da alma do próximo, então, salvar o próximo é o meio para se chegar à sua própria salvação. Eis a razão pela qual se buscava a conversão efetiva deste indivíduo mesmo já se tendo diagnosticado,

¹⁸ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Op Cit.*, p. 188.

¹⁹ ANCHIETA *apud* VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Op Cit.*, p 189.

²⁰ In: *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Tradução Ilka Stern Cohen. Bauru, Edusc, 2006.

muitos anos antes, a grande dificuldade e perigo que o ambiente aldeado representava para os missionários²¹.

Mais tarde, quando expulso do Maranhão pela fúria advinda dos conflitos entre os poderes local e espiritual, Vieira propõe que a presença jesuíta é condição da manutenção legítima da conquista da América²² e diz que os portugueses do Brasil são os principais obstáculos à ação missionária entre os indígenas: “... andavam os portugueses sempre com as armas às costas contra os inimigos da Fé [referindo-se aos protestantes considerados inimigos da fé], hoje tomam as armas contra os pregadores da Fé...”²³. Defende, portanto, a realização de missões autônomas no Brasil, sem vínculos com os colonos afim de liquidar o poder destes sobre os indígenas.

Estavam em jogo, nessa época de muitos confrontos, os interesses econômicos da Coroa portuguesa e, de outro, os interesses religiosos e catequéticos defendidos pelos padres da Companhia de Jesus, a causa final das conquistas portuguesas e da glória maior do Reino. Os indígenas convertidos no Brasil, no dizer de Vieira, renovam o nascimento de Cristo²⁴, são a nova cristandade, por isso o jesuíta busca a legitimação da sua fala nas escrituras sagradas, praxe do discurso vieirino, e reclama medidas funcionais da corte lisboeta no sentido de garantir o cumprimento das leis dos Índios na colônia.

Quando escreve e prega o Sermão da Epifania (1662) na Capela Real em Lisboa, o momento histórico vivido pelos padres da Companhia pede medidas pragmáticas. Com o objetivo de persuadir a corte a apoiar missões que não contassem com intervenção de agentes do poder local, Vieira passa a elencar as transformações sofridas pelos indígenas em consequência do trabalho missionário junto a eles:

Aqueles Gentios, que hoje começaram a ser homens, ontem eram feras. Eram aqueles mesmos bárbaros, ou brutos, que sem uso da razão nem sentido de humanidade, se fartavam de carne humana; que das caveiras faziam taças para lhe beber o sangue, e das canas dos ossos frutas para festejar os

²¹O aldeamento representava para o jesuíta um perigo constante. Nesse ambiente todo cuidado era pouco para que não fosse motivo de desvirtuamento. A mais forte tentação pela qual poderia passar os missionários era o pecado da carne e a mulher índia era a encarnação deste pecado, motivo pelo qual, entre outros, no aldeamento deveria sempre haver no mínimo dois padres a fim de um exercer o papel de “vigilante” do outro evitando qualquer possibilidade de pecado e fortalecendo a identidade jesuíta. Cf. CASTEUNAU-L'ESTOILE, 2006: 138-140.

²² VIEIRA, Antônio. Sermão da Epifania. In: PÉCORA, Alcir (org.). *Sermões*. Volume I. São Paulo, Hedra, 2000, pgs. 593-632.

²³ VIEIRA, Antônio. Sermão da Epifania. In: PÉCORA, Alcir (org.). *Sermões*. Volume I. São Paulo, Hedra, 2000, p. 601.

²⁴ VIEIRA, Antônio. Sermão da Epifania. In: PÉCORA, Alcir (org.). *Op Cit.*,.

convites. E estas são hoje as feras que em vez de nos tirarem a vida, nos acolhem entre si e nos veneram...²⁵

Ou seja, em 1662, cinco anos após a elaboração do Sermão do Espírito Santo, Vieira apresenta os indígenas como murtas completamente moldadas pela mão missionária, colocando-os, inclusive, como protetores das missões jesuítas através das quais eram favorecidos. Aqui não cabe colocar a *inconstância da alma selvagem*, nem a dificuldade extrema de conversão e efetivação da cultura européia sobre o outro. Norteados pelos ventos que os levaram de volta à Lisboa, é hora de lançar mão do discurso sagrado para justificar a necessidade da presença jesuíta no Estado do Maranhão e Grão Pará.

O que Vieira nos diz através do Sermão do Espírito Santo é que os indígenas do século XVII, tal qual os do século XV, não se configuravam como indivíduos que se tornariam cristãos tão facilmente. Escorregadios e indiferentes, segundo o olhar do “colonizador”, os povos indígenas não faziam questão por optar entre serem como o outro ou permanecerem como sempre foram. Para eles era natural serem o eu e o outro simultaneamente. E iam assim, rearticulando essas duas culturas, tomando a forma de uma ou outra quando lhes era oportuno. Aqui entram em choque duas lógicas distintas: para o europeu é necessário que o outro se torne aquilo que ele é, é necessário transformar o outro para que ele se torne civilizado, é preciso que ele adore o seu deus, esconda a sua nudez, tome para si apenas uma mulher, tenha alguém que comande e outros que obedeçam. A sua identidade vem do outro. Em contrapartida, para o indígena, o outro é necessário, pois ele fortalece e reafirma a sua própria cultura. Para ele, a sociedade que é diferente o completa. Podemos dizer que essa inconstância que lhe permitia rearticular a cultura do outro (e transformá-la, como foi o caso já citado da reformulação da própria Companhia de Jesus ao fixar a pregação com a introdução dos aldeamentos) é a forma pela qual as sociedades indígenas resistiam ao outro através da impossibilidade de se deixarem modificar completamente. Esse tipo de relação não é facilmente percebido, embora seja um desafio para a historiografia mais recente que tem tentado cada vez mais perceber os silêncios do processo histórico, ainda mais porque são escassos e diríamos raros, os vestígios do passado indígena produzidos por eles próprios.

A contribuição de Vieira para o pensamento dominante sobre a imagem indígena no século XVII é muito significativa, especialmente se considerarmos que ela é produto do contato direto, da sua experiência *in loco* na missão. As questões que emergem dessa tentativa de colonizar o outro via religião, como o confronto certo e a legião de desafetos

²⁵ VIEIRA, Antônio. Sermão da Epifania. In: PÉCORA, Alcir (org.). *Op Cit.*, p. 604.

oriundos do conflito entre colonos e jesuítas em relação ao trato com o indígena, também aparecem nos escritos de Vieira como um impedimento à efetiva catequização indígena e, em contrapartida, como entraves para a própria salvação do missionário.

A reflexão que temos feito em relação ao tipo de posicionamento que Vieira tem em relação aos brasis via Projeto PIBIC, estão ainda em construção, o que não nos permite, por hora, apresentar resultados que não sejam mais questionamentos e indagações sobre a cultura histórica construída em torno do indígena pela Companhia de Jesus através dos sermões do padre Vieira. O que deixamos aqui são pinceladas do que acreditamos ter sido a real percepção vieirina sobre o indígena, são rastros, pistas, inquietações que foram surgindo ao longo do trabalho com o padre Antônio que tanto nos anima. Quem sabe este possa ser inclusive, tema para outros questionamentos, outras inquietações e outras descobertas, “E quem sabe... os escafandristas virão explorar sua casa, seu quarto, suas coisas, sua alma, desvãos. Sábios... tentarão decifrar o eco de antigas palavras, Fragmentos de cartas, poemas, mentiras, retratos, Vestígios de antiga civilização...”²⁶

²⁶ Futuros Amantes. Chico Buarque, Paratodos, 1993.