

As murtas do Padre António Vieira: A representação vieirina sobre os povos indígenas no Brasil colonial

HADASSA KELLY SANTOS MELO ¹

Era 22 de Setembro quando começa a partir a frota que seguirá para o Brasil. Nela seguem os voluntários recrutados por Vieira, um a um, para o mundo novo já tão conhecido dos portugueses desde tempos de outrora, mas ainda enigmático para os que desempenhavam uma função primordial para a expansão ultramarina do Reino português: a salvação de almas, reduzindo-as a Deus e, concomitantemente, ao seu representante direto, sua Alteza Real. O destino final era a Capitania do Maranhão e Grão-Pará², onde o Pe.Vieira chegava como superior da missão para organizar os trabalhos de catequese junto aos povos indígenas daquele espaço, cuja situação era, segundo ele, de “desamparo e necessidade espiritual extrema” (AZEVEDO, 2008:233).

Da experiência missionária cunhada por Vieira nos idos da década de 50 do seiscentos, surgem vários escritos que podem ser utilizados como fontes para a reflexão do trabalho jesuíta junto às populações indígenas do Brasil. Nossa proposta é analisar os escritos de cunho religioso, os sermões³, escritos por Vieira enquanto missionário, buscando perceber e analisar o discurso produzido por ele sobre esses povos.⁴

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: melo.hadassa@hotmail.com

² “Quando nos referimos ao Maranhão, estamos falando do imenso território que começa a noroeste da capitania do Ceará, onde encontrava termo a ocupação efetiva do espaço pelo Império português, e vai até a desconhecida divisa com o Vice-Reinado do Peru. (...) Em dias de hoje, o Maranhão corresponderia aos Estados que compõem a chamada Amazônia legal (Amazonas, Pará, Amapá, Rondônia, Roraima, Acre, Tocantins) e mais os atuais Piauí, Maranhão e, por vezes, o Ceará, muito embora essa transposição para dias atuais seja bastante pobre em termos descritivos. Na prática, o Maranhão terminava até onde alcançavam os interesses privados dos grupos lusos pernambucanos que fizeram a conquista.” (CARDOZO, 2002: 13-14).

³ Nosso *Corpus* documental é composto pelos seguintes sermões, elencados por nós como sendo representativos da atuação do Pe. Vieira enquanto pregador. São eles: “Sermão da Quinta Domingo da Quaresma” (1654), “Sermão da Sexagésima” (1655), “Sermão da Primeira Oitava da Páscoa” (1656), “Sermão do Espírito Santo” (1657), e “Sermão da Epifania” (1662). Todos eles publicados em PÉCORA, Alcir. *Sermões*. Tomos I e II. São Paulo, Hedra, 2001.

⁴ A presente pesquisa, vale salientar, surgiu a partir do Grupo de Estudos “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, sub-grupo do “Estado e Sociedade no Nordeste Colonial”, cadastrado no CNPq. O Grupo supracitado é coordenado pela Prof^a Dr^a Regina Célia Gonçalves, nossa orientadora.

Queremos, então, a partir dos relatos do jesuíta, demonstrar a formação de uma Cultura Histórica sobre os povos indígenas que os desconsiderava enquanto agentes do seu processo histórico, procurando, inclusive, perceber como a igreja, representada pela Companhia, teve de reformular-se frente a complexidade cultural das sociedades nativas.

A imagem que Vieira imprime aos povos indígenas, ou seja, as idéias que circulavam em torno do universo no qual ambos estavam inseridos, resultaram, também, na construção de um modelo, de uma Cultura sobre eles que dizemos, histórica, pois além de estar circunscrita a um determinado momento histórico do qual o pensamento vieirino é produto, expressa os pensamentos dominantes sobre os indígenas nessa época.

Uma questão teórica se impõe à nossa análise: o conceito de Cultura Histórica que é usado frequentemente pelos historiadores. Le Goff (2004) coloca que a construção de Culturas Históricas está intimamente ligada à relação que as sociedades mantêm com seu passado através da psicologia da época. Avançando nessa discussão e colocando outros elementos para nossa análise, Flores (2007) nos diz que a elaboração de Culturas Históricas extrapola a relação que as sociedades mantêm com o passado e tenta inventariar a produção, transmissão e recepção do conhecimento histórico. O autor nos diz ainda que essa produção foge ao *locus* do historiador e pode ser forjada por outros sujeitos, como os jornalistas, os literatos, a mídia impressa ou televisiva, o senso comum, o cinema, enfim, todos que podem e se aventuram pelas ruelas do passado produzindo suas versões sobre ele. O que estamos querendo dizer é que, além do historiador, outros sujeitos imprimem representações sobre os processos históricos das sociedades. Essa assertiva concorda com Gomes (1996), quando nos diz que o historiador não detém o monopólio da produção do conhecimento histórico.

A reflexão do historiador, seja ele amador ou não, sobre a experiência histórica das sociedades, é, portanto, uma representação sobre elas, uma visão impregnada de crenças religiosas ou pagãs, posições políticas, e que traz em si a marca do lugar social que ocupa na sociedade que o cerca e que o acolhe ou não. O conceito de representação (Cf. SCOTT (org.) 2010) com o qual estamos trabalhando vem da sociologia e foi postulado por Durkheim. Ele esclarece que as representações são produtos coletivos e são caracterizados por serem fenômenos mentais compartilhados e que constituem a base de qualquer cultura. Esse termo durkheimiano designa as crenças, os valores, os

símbolos e as várias maneiras de ver o mundo em uma sociedade. Durkheim sustenta que o mundo só é inteligível aos indivíduos mediante o uso de conceitos que lhes permitem organizar as experiências do cotidiano. Esses conceitos compartilhados fazem as pessoas operarem em relação ao mundo. A realidade é, portanto, sempre socialmente construída. Segundo Durkheim, as representações coletivas contêm uma “consciência coletiva” ou “percepção social” que é externa aos indivíduos: ela preexiste a eles e persiste depois que eles morrem, de modo que os indivíduos já nascem num mundo pronto, já formado por representações coletivas, sendo que apreendem ou não essas estruturas formadoras dos valores, crenças, símbolos e etc. Essa possível apropriação é feita por meio da socialização (Cf. DURKHEIM, 2009, DURKHEIM, 2007 e MOSCOVICI, 2009).

As representações coletivas são compartilhadas pelos indivíduos em sociedade por meio da comunicação. A comunicação é o canal pelo qual elas circulam na sociedade. Essa circulação permite que passem de um indivíduo para outro e possam ser reproduzidas, no entanto, essa socialização não é feita de forma total, os indivíduos sempre “desviam, modificam e inovam criativamente”(SCOTT, 2010: 177) o conteúdo e a forma das representações.

Isso significa que as expressões oriundas do pensamento vieirino sobre as populações nativas, são representações da psicologia coletiva da época moderna na Europa. A produção de conhecimento sobre elas forma uma cultura característica do século XVII, cunhada muitos anos antes, quando o Pe. Vieira ainda não estava em cena em busca da salvação das almas no Brasil.

Nossas fontes nos dão valiosas informações sobre a atuação da Companhia de Jesus no Brasil, especialmente na Capitania do Maranhão e Grão-Pará, alvo de nossa investigação, no que se referem as suas adaptações por ocasião da complexidade cultural dos povos indígenas por ela tutelados. Outrossim, fornecem ainda, impressões sobre o ambiente colonial que abrigava concomitantemente colonos, indígenas e jesuítas.

À época em que o Padre Antônio Vieira chega ao Maranhão, lá pelos idos de 1653, a região que abrangia também a parte Amazônica, ainda carecia de uma organização mais efetiva por parte dos portugueses. Ali a Companhia de Jesus, a grande

responsável pelo trato com o gentio da terra desde o século XVI, só intensificou sua presença a partir dos idos de 1600.⁵

A Companhia de Jesus, que deve ser entendida como parte da resposta dada pela Igreja Católica aos questionamentos que surgiram por ocasião da Reforma Protestante, representava para a época, uma inovação no que diz respeito ao modo através do qual pregava o evangelho. Em contraponto com as Ordens mais antigas, que se detinham muito mais na contemplação e primavam pela clausura, criadas para servir a Deus de dentro dos mosteiros afastando-se do mundo como forma de evitar os pecados, a Companhia era criada para ser itinerante e, portanto, para levar o evangelho a toda criatura em qualquer lugar do mundo conhecido ela carrega em si um duplo propósito: a simbiose entre o projeto expansionista ibérico e o católico. Os documentos que fundamentavam a Ordem eram os *Exercícios Espirituais* e as *Constituições*, escritos que regulamentavam o cotidiano do jesuíta e a administração da Ordem.

A Companhia de Jesus representou, no século XVI, a inovação; um ineditismo de ação, de procedimentos e regras que contrastavam com as Ordens mais antigas. A combatividade, o caráter militante, a organização interna coesa e disciplinada – uma verdadeira companhia militar – são aspectos vinculados à cultura barroca, à tradição cruzadista medieval que Inácio de Loyola soube traduzir e adaptar às novas contingências. Posteriormente, Anchieta, na Colônia portuguesa do Novo Mundo, demonstraria em sua atuação missionária, essas características, frutos de seus exercícios na Companhia. (COSTA, 2007: 21)

No entanto, para a evangelização dos naturais do Brasil não era possível simplesmente repetir a lógica de evangelização que era utilizada pela Companhia em outras nações. Aqui, a especificidade do público que receberia a palavra de Deus impôs a essa instituição grandes reformulações, como forma de adaptação a esse mundo, “Novo Mundo”. Nas terras do Brasil a Companhia de Jesus teve não somente que modificar o seu código, fazendo associações entre o português e o tupi e formando uma nova língua, a “língua geral do Brasil” para que ambos pudessem se entender e houvesse, enfim, comunicação. Para além da palavra falada, é bastante conhecido o

⁵ A conquista da região Amazônica no Século XVI pelos portugueses contou com a colaboração de religiosos da Companhia de Jesus, dentre os quais estiveram os padres Francisco Pinto e Luís Figueira sendo que o primeiro nem sequer chegou às terras do norte do Brasil, pois foi vítima de ataque dos índios Tocarijus no alto da Serra da Ibiapaba, no ano de 1608, quando celebrava o santo ofício.

recurso do teatro, utilizado em larga escala pelo Pe. Anchieta⁶ como forma de adentrar a sensibilidade indígena. A atmosfera de medo dos cenários, por exemplo, sempre colocando um mundo maniqueísta, onde bem e mal se enfrentavam, servia para introjetar no inconsciente indígena um “Mundo Novo” que passava pela religião, mas que representava um novo modelo de vida e de percepção do ambiente no qual viviam, aos moldes do estilo de vida europeu. Segundo Castelnau-L’Estoile (2006:19) “a conversão implica ao mesmo tempo transformar os costumes dos índios e ensinar-lhes os elementos essenciais do dogma cristão”.

A evangelização se torna sinônimo de ocidentalização e o projeto missionário é analisado como projeto de transformação não somente das almas, mas igualmente das práticas culturais, dos sonhos, do inconsciente. A ênfase é colocada sobre os mecanismos de recomposição e sobre as diferentes formas de mestiçagem cultural (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006: 24)

Percebemos que todas as investidas da Coroa portuguesa (ou de qualquer outra coroa) fosse por via religiosa ou política, implicava 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 dele 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.

Como podemos perceber, a readaptação do projeto missionário visava não somente ganhar os corações indígenas para compartilharem com os padres a vida de afastamento do pecado, mas também apresentar-lhe representações do mundo europeu que deveriam ser reproduzidas na colônia.

⁶ Um estudo do *Auto de São Lourenço* pode ser encontrado no já citado trabalho de Costa (2007) que busca, numa perspectiva dialética, perceber como indígenas e jesuítas foram transformados a partir do contato de ambos no ambiente colonial, a partir do estudo pormenorizado do teatro de Anchieta.

Os primeiros jesuítas, ao detectarem a grande dificuldade que havia para conversão do indígena do Brasil, diziam que os maiores impedimentos que havia eram o que eles chamavam de “maus costumes”. Nóbrega assim descreve os indígenas:

Esta gentilidad no tiene la calidad de la gentilidad de la primitiva Iglesia, los cuales o maltratavam o matavam luego a quien les predicava contra sus ídolos, o creían en el Evangelio; de manera que se aparejavan a morir por Christo; pero esta gentilidad como no tiene ídolos por quien mueran, todo quanto les dizen creen, solamente la dificultad está en quitalles todas sus malas costumbres... lo qual pide continuación entr'el-los... y que vivamos con ellos y les criemos los hijos dea pequeños en doctrina y buenas costumbres(Citado em CASTRO, 2002: 189)

Pelas palavras de Nóbrega, podemos perceber que o problema da conservação do evangelho entre os indígenas não estava no não recebimento da palavra e sim em seus “maus costumes”. Essa é a grande questão pela qual se necessita a continuidade do trabalho entre eles, criando as crianças dentro da doutrina.

A partir deste ponto, partimos para uma questão importantíssima que emerge em nosso trabalho, a reformulação da lógica de evangelização da Companhia de Jesus nas terras de além-mar para que fosse possível o tolhimento diário das “murtas do Brasil”⁷ com a introdução dos aldeamentos.

Mesmo reformulando sua estrutura, a tarefa de salvação das almas não se tornou um trabalho fácil de ser executado. A imagem que Vieira imprime aos povos indígenas por ele missionados, nos sermões que tomamos para análise por ocasião deste trabalho, nos deixa claro que o trabalho era uma empresa extremamente difícil de ser executada. Os motivos são colocados no *Sermão do Espírito Santo* (1657): “primeiro pela qualidade das gentes: segundo, pela dificuldade das línguas” (PÉCORA, 2000: 422).

Ao chegar ao Maranhão por volta de 1653, na véspera de Santo Antão, a 16 de janeiro, o Padre António Vieira já detecta o árduo trabalho que teria nessas terras. As primeiras impressões que o jesuíta teve do Maranhão foram as seguintes:

⁷ Como Vieira se remete aos indígenas do Brasil, querendo dizer que o trabalho junto a eles é uma labuta diária, de tolhimento dos costumes e hábitos que lhes são próprios. Como murtas, necessitam de uma atenção constante, pois apesar de receberem com grande alegria a palavra de Deus, logo retornam ao seu estado de antes, sem forma, como plantas. Essa expressão é empregada no *Sermão do Espírito Santo* (1657), ao qual retornaremos em seguida.

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 Inferno (AZEVEDO, 2008: 233)

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 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.

No *Sermão da Quinta Domingo da Quaresma* (1654) Vieira traça um panorama geral sobre o Maranhão⁸ um ano após seu desembarque em São Luís. Neste sermão e como sempre ocorreu em seus textos religiosos, o autor busca nas Escrituras Sagradas a legitimação do seu discurso. Vieira diz que no Maranhão tudo é mentira e intriga e que o ócio é a causa das mentes vazias. Segundo este sermão os indígenas são perfeitos representantes dessas terras, mentirosos e preguiçosos. Esta descrição dos povos e da terra responde aos intentos do Padre por essa época. Vieira desejava o controle total e absoluto do trato com o indígena, algo que, sabia ele, só poderia ser conseguido através de intervenção real. Nesse mesmo ano, após esse sermão nada animador para os colonos, o jesuíta parte, então, para o reino com o objetivo de conseguir seu intento, novas normas sobre o estatuto dos índios do Maranhão.

É bom lembrarmos que essa não é uma época fácil para Vieira, com o prestígio em queda, pois ele já não se encontrava tão próximo do Rei e, sem dúvida, o malogro de sua atuação como diplomata fora o motivo deste afastamento e também de seu retorno

⁸ Do mesmo ano temos também o *Sermão de Santo Antônio* (bastante conhecido como *Sermão dos Peixes*), onde Vieira fala dos tipos viciosos do Maranhão em analogia com os peixes da região. Seu alvo neste sermão são os religiosos da região que devem ser sal da terra e por isso devem conservá-la na fé cristã, algo que, segundo ele, não estava ocorrendo, pois os padres falavam somente o que os colonos queriam escutar e não os estavam doutrinando conforme as leis da Igreja.

ao Brasil para se dedicar a uma nova tarefa, a salvação de almas. Interessa ao jesuíta, portanto, o convencimento dos outros da importância de sua nova empreitada como forma de não ocultar-se totalmente de El-Rei.

A questão do cativo indígena e as querelas que surgiram em torno deste tema na região do Maranhão eram obstáculos que Vieira e seus companheiros desejavam transpor, pois impediam o trabalho de catequização junto aos indígenas e retardavam a sujeição destes através da imposição de uma nova cultura. O problema era impor essa nova cultura mediante as particularidades do público a quem se dirigiam os padres da Companhia. Público que obrigou não somente à modificação da própria língua portuguesa, que se imbrincou com o tupi para que uns e outros compreendessem o que se falava, e que, necessariamente, obrigou os conquistadores a utilizarem outros recursos para essa comunicação, como o teatro por exemplo. A experiência da catequização dos povos indígenas no Brasil também levou à modificação da própria lógica jesuíta, criada para ser itinerante, para levar aos quatro cantos do mundo a palavra de Deus, mas que, aqui, teve de fixar-se introduzindo um novo modo de evangelização com a efetivação dos aldeamentos. Essa é a maior modificação⁹ que sofreu a Companhia de Jesus para adequar-se aos nativos do Brasil. O que nos indica que ambos os agentes, nesse caso, resignificaram suas culturas.

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” (AZEVEDO, 2008: 251). 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 (1992), 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

⁹ Sobre a mudança na lógica de evangelização da Companhia de Jesus ver CASTELNAU-L'ESTOILE (2006).

econômicas” (p. 15), pois nessas relações encontram-se o material e o simbólico e ambos possuem uma carga significativa de violência.

Os muitos anos de convivência nas cortes lisboetas fizeram de Vieira um homem muito astuto. Ele sabia exatamente o que fazer para angariar aliados e principalmente para conseguir do Rei suas benesses. Nesse caso o jesuíta desejava uma nova legislação que normatizasse a atividade indígena. Com esse intento prega o seu mais célebre sermão¹⁰, na Capela Real. Seu objetivo é bem claro, demonstrar ao Rei as dificuldades que havia para o empreendimento das missões no Maranhão. Do púlpito ele convence e retorna ao Brasil com plenos poderes para a organização dos aldeamentos daquela região.

Mesmo com tais poderes, da empresa da salvação indígena ainda não se colhia os frutos dos trabalhos de catequese entre eles. Dois anos após é que Vieira pinta os indígenas como estátuas de murta no já citado *Sermão do Espírito Santo*, demonstrando que as dificuldades para o trabalho com os *brasis* persistem, tanto pelas resistências dos próprios indígenas quanto pelos embates cada vez mais crescentes com os colonos locais que se colocavam com empecilhos para os missionários.

Agora os indígenas não são somente preguiçosos e mentirosos, são a gente “mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo” (PÉCORA, 2000: 422). Vieira pinta o quadro de um indígena que, apesar de demandar muito trabalho do missionário para sua catequização, recebia com grande alegria a palavra de Deus, sem réplicas e resistências. O problema era o que ele chama de “fé incrédula”, e que por isso não era capaz de conservar os ensinamentos dos padres jesuítas. Neste sermão Vieira detecta a impossibilidade de efetivação da religião católica entre os indígenas e os compara às estátuas de murta. Segundo o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2002), o tema deste sermão é “o problema da descrença no século XVI brasileiro” e acrescenta que ele pode ser resumido em uma frase: “o gentio do país [Brasil] era exasperadoramente difícil de converter.” (p. 184). Para Vieira o problema dos indígenas era uma recusa de escolha, uma indiferença ao dogma, uma opção por se manterem sem formas tais como murtas sem tolhimento. Segundo Castro, essa amorfia é o traço definidor do caráter indígena:

¹⁰ Trata-se do Sermão da Sexagésima, pregado em 1655.

Essa proverbial inconstância não foi registrada apenas para as coisas da fé. Ela passou, na verdade, a ser um traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário nacional: o índio mal-converso que, à primeira oportunidade, manda Deus, enxada e roupas ao diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável. A inconstância é uma constante da equação selvagem (2002: 186)

No *Sermão da Primeira Oitava da Páscoa* (1656), demonstrando que os problemas com os colonos locais ainda persistem, ele nos diz que os malogros das expedições do sertão que haviam saído em busca de minas de ouro e prata foram obras de Deus. Vieira sabia qual braço seria empregado no trabalho com as minas - o indígena - e adverte que estes não suportavam trabalhos pesados, pois já não suportavam os trabalhos com as lavouras. Esta posição de Vieira acabará contribuindo para a criação de um estereótipo que é, ainda hoje, presente no senso comum da sociedade brasileira e reproduzido de diversas formas, inclusive pela mídia, por exemplo. Estereótipo esse assentado, entre outras características, na idéia de uma certa preguiça e fragilidade dos indígenas (vide o caso da minissérie *Global Caramuru*, na qual o português interpretado pelo ator Selton Melo, serve-se das mulheres nativas em troca de pequenos “apetrechos” como tesouras, querendo demonstrar com isso, uma certa debilidade nessas relações de troca). Na verdade, a questão que envolveu essa posição de Vieira, cumpria a função de evitar ainda maiores conflitos com os colonos locais. A sua insistência quanto à fragilidade do nativo servia para mascarar o real motivo, o não acirramento da situação de disputa entre os jesuítas e os colonos.

Nesse ambiente de acirradas disputas, a situação beligerante entre os poderes temporal e atemporal acabaram por expulsar o padre Vieira e seus companheiros jesuítas das terras do Brasil. A partir daí Vieira dará outro aspecto aos indígenas. Em 1662, já em Lisboa, na Capela Real, o jesuíta prega o *Sermão da Epifania*, peça oratória emblemática para entendermos como o pensamento do Padre muda em relação dos indígenas em decorrência das problemáticas do cotidiano. O objetivo dessa fala, como ele mesmo diz “é a vocação e conversão da Gentilidade à Fé” (PÉCORA, 2000: 593). Ele propõe a renovação do nascimento de Cristo através de novas cristandades resultantes da conversão dos gentios pelos portugueses; os missionários eram, portanto, necessários no Brasil, pois seriam a condição *sine qua non* para a manutenção legítima das conquistas da América.

Para nós é claro o objetivo de Vieira: voltar para o Brasil com permissão real e ter total liberdade na administração dos indígenas do Estado do Maranhão. A imagem que o Padre António imprime ao indígena é a de um indivíduo completamente regenerado pela mão do jardineiro jesuíta e pelo trabalho executado junto a ele

(...) aqueles Gentios [os indígenas], 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 convites. E estas são hoje as feras que em vez de nos tirarem a vida, nos acolhem entre si, e nos veneram como os Leões a Daniel: estas as aves de rapina que em vez de nos comerem nos sustentam como os corvos a Elias, estes monstros (pela maior parte marinhos) que em vez de nos tragarem e digerirem, nos metem dentro nas entranhas, e nelas nos conservam vivos, como a Baleia a Jonas. E assim nos tratam os Gentios e tais Gentios, quando assim nos tratam os Cristãos e Cristãos da Nossa Nação e do nosso sangue: quem se não assombra de uma tão grande diferença?(PÉCORÁ, 2000: 604)

Nesse trecho vemos Vieira colocando o passado em contraponto com o presente, o que eram e o que se tornaram os indígenas missionados pela Companhia no Maranhão; hoje são homens, ontem eram feras, bárbaros, brutos, sem sentido de razão nem de humanidade, fartando-se de carne e sangue humanos; hoje homens, veneradores e protetores dos missionários. Da coisa fez-se o homem por meio da Palavra. É perceptível o esforço de Vieira para humanização destes indivíduos, antes, inanimados, agora, regenerados, salvos, agora homens, graças ao trabalho executado pelos missionários.

Esse jogo retórico que Vieira faz entre a “natureza selvagem” e uma nova natureza indígena, digna de ser comparada a grandes heróis da bíblia como Daniel e Jonas, está presente em todo o sermão dando um tom apelativo a ele. Pedimos licença ao leitor para colocarmos mais uma vez as citações do Padre com a descrição que ele faz do indígena nesse momento de sua carreira missionária. As pausas que se seguem são necessárias, pois nos ajudarão a entender mais claramente como o pensamento de Vieira muda obedecendo as problemáticas que surgem por ocasião das disputas de poder pelas quais passava. Vejamos, então, como eram os missionandos antes do trabalho jesuíta:

Eram nações bárbaras e incultas; eram nações feras e indômitas; eram nações cruéis e carniceiras; eram nações sem humanidade, sem razão, e muitas delas sem Lei (...) que amor será necessário para ser pastor de ovelhas, que talvez comem os pastores, e lhe bebem o sangue? (PÉCORA, 2000: 421).

Com costumes próprios de sociedades indígenas, carregados de simbolismos que os europeus não compreendem, e com o estilo de vida “simples”, extraído da natureza o necessário para sobrevivência, estas sociedades só poderiam ser verdadeiramente transformadas tornando-se cristãs “por meio da Fé e do Batismo” (PÉCORA, 2000: 421). Em uma passagem do Pe. Anchieta, quase um século antes de Vieira entrar em cena nas missões do Maranhão, ele ressalta que os obstáculos que existem para a conversão do indígena são seus “maus costumes”, “canibalismo e guerra de vingança, bebedeiras, poligamia, nudez, ausência de autoridade centralizada e de implantação territorial estável” (CASTRO, 2002: 189), visão que Vieira reverbera. Nas palavras de Anchieta:

Os impedimentos que ha para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos Indios, são seus costumes inveterados... como o terem muitas mulheres; seus vinhos em que são muito continuos e em tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais... Item as guerras em que pretendem vingança dos inimigos, e tomarem nomes novos, e titulos de honra; o serem naturalmente pouco constantes no começado, e sobretudo faltar-lhes temor e sujeição...(Citado em CASTRO, 2002: 189)

Mas, voltando à questão das línguas indígenas, estas colocam ainda um outro desafio aos missionários, elas exigem do civilizador uma aculturação do seu próprio código. O problema não é a mensagem, *pois são capazes dela*, a questão é agora o destinatário (e esse destinatário é também participante), que clama uma linguagem diferente e “que não pode absolutamente ser a do colonizador.” (BOSI, 1992: 31) Nesse contexto particular, a cultura letrada, que viajou mares infindos, não pode simplesmente repetir os padrões europeus. No Novo Mundo ela não tem alternativas senão inventar, tomar outra forma para atender a esse novo espectador/participante.

A comunicação para catequização dos indígenas era feita através da “língua brasílica” (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006: 151), que não era o tupi¹¹ puramente,

¹¹ Família lingüística da qual faziam parte os primeiros “índios” com os quais os europeus tiveram contato, pois é época em que chegaram os Tupi ocupavam praticamente todo o litoral do que viria a

mas sua invenção era acompanhada do aprendizado deste. Os missionários entendem que para se aprender o tupi era necessário estar entre os missionandos, por isso, por designação da hierarquia romana, os jesuítas passavam temporadas nas residências indígenas. Esse “estágio lingüístico” era indispensável para o bom entendimento do tupi, mas representava um grande perigo para o jesuíta em formação, sendo portanto, um evento difícil de ser organizado. (Cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006: 151-156)

O caso é que, como estamos tentando demonstrar, a Companhia de Jesus teve de sofrer várias acomodações, imbricando-se à cultura local como uma estratégia para alcançar seu intento, a salvação das almas e a própria salvação do jesuíta, em contrapartida. Não somente o código e os modos de falar foram modificados frente as particularidades dos nativos do Brasil, mas também a lógica de pregação, com a introdução dos aldeamentos originando no país uma pregação fixa pelo trabalho constante que as murtas do Brasil demandavam dos missionários. Vieira surge como missionário quando estas modificações já estão em curso há muitos anos e, mesmo assim, o trabalho de catequização entre os indígenas não dá mostras de frutos duradouros e efetivos sendo marcado por disputas de poder e pela grande dificuldade cotidiana de lidar com essa gente especial, tanto pela qualidade dela, inconstante e que não demonstrava interesse na escolha de um dogma, demonstrando sua capacidade plástica nas relações que empreenderam junto aos europeus, quanto pela barreira da comunicação pela grande quantidade de línguas e pela pronúncia cerrada sendo mais um obstáculo a ser superado.

Podemos perceber então, que o contato entre indígenas e colonos – contato este originário de amplas disputas como vimos desde o princípio deste capítulo – explica a mudança no olhar de Vieira sobre os indígenas que ele expressa em seus sermões, em sua correspondência da época e em seus escritos instrumentais. As demandas cotidianas que envolveram indígenas, jesuítas e colonos no Maranhão do XVII, rearticulam os discursos de Vieira. Cada fala do jesuíta responde a um contexto particular, sendo, portanto, produto dele. Podemos dizer que as disputas corriqueiras em torno da administração indígena entre colonos e jesuítas, pelos objetivos distintos que uns e outros tinham em relação a esse sujeito, norteiam o olhar do nosso Padre quanto este escreve sobre os povos por ele missionados. Essa adaptação dos discursos às

ser o Estado do Brasil. (Cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006:152).

problemáticas do cotidiano demonstra que o Padre Vieira percebe os jogos de poder que envolvem o trabalho de catequese junto aos indígenas no Maranhão sendo mais um obstáculo para o bom andamento dele.

BIBLIOGRAFIA

AZEVEDO, João Lúcio de. *História de Antônio Vieira*. Tomos I e II. São Paulo, Alameda, 2008.

_____. *Cartas*. 4v. Rio de Janeiro, Globo, 2008.

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

BULCÃO, Clóvis. *Padre Antônio Vieira: Um esboço biográfico*. Rio de Janeiro, José Olympio, 2008.

CARDOZO, Alírio Carvalho. *Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653)*. Campinas, São Paulo, 2002.

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.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac e Naiff, 2002.

COSTA, Paulo Eduardo da Silva. *Do Sensível ao Inteligível: O Auto de São Lourenço*. Dissertação (Mestrado) – UFPB. João Pessoa, 2007.

DURKHEIM, Émile. Representações individuais e representações coletivas. In: *Sociologia e filosofia*. São Paulo, Martin Claret, 2009.

_____. *As regras do método sociológico*. 13 ed., São Paulo, 2007.

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

GOMES, Ângela de Castro. *História e Historiadores*. Rio de Janeiro, FGV, 1996.

GONÇALVES, Regina Célia, MENEZES, Mozart Vergetti e OLIVEIRA, Carla Mary (orgs.). *Ensaio sobre a América portuguesa*. João Pessoa. Ed. Universitária/UFPB, 2009.

GONÇALVES, Regina Célia. *Guerras e Açúcares: política e economia na Capitania da Parahyba, 1585-1630*. Bauru, Edusc, 2007.

GRUZINSKI, Serge. *O historiador, o macaco e a centaura: a “história cultural no novo milênio”*. USP, 2003.

_____. *A Guerra das imagens: De Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. Tradução Rosa Freire de Aguiar. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

_____. *A Colonização do Imaginário*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque (org.) *História Geral da civilização Brasileira*. 8 ed. Tomo I. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1989.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas, Ed. Unicamp, 2004.

MAGALHÃES, Leandro Henrique. A Legitimidade da restauração portuguesa a partir do discurso do Padre Antonio Vieira (1641-1661). Curitiba, Aos quatro ventos, 2006.

MELO, Hadassa Kelly Santos. 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.

_____. Vieira e os índios: A formação de uma cultura histórica. In: *Anais do XIV Encontro Estadual de História – História, Memória e Comemorações*. 26 a 29 de julho de 2010. João Pessoa, 2010.

MELO, José Antônio Gonsalves de. *Tempo dos Flamengos*. Rio de Janeiro, Topbooks, 2002.

MELLO, Evaldo Cabral de. *Olinda Restaurada: guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654*. Rio de Janeiro, Topbooks, 1996.

_____. *O Negócio do Brasil*. Portugal, os Países Baixos e o Nordeste Rio de Janeiro, Topbooks, 1998.

_____. *Rubro Veio: O imaginário da restauração pernambucana*. Rio de Janeiro, Topbooks, 1997.

MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e Historiadores*. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese de Livre Docência. Unicamp, 2001.

MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: Investigação em psicologia social*. Petrópolis, Vozes, 6 ed. 2009.

PÉCORA, Alcir (org.). *Sermões*. 2 tomos. São Paulo, Hedra, 2000.

SCOTT, John (org.). *Sociologia: conceitos-chave*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro, Zahar, 2010.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil*. Vol I. Tomo I e II. 10 ed, São Paulo, Itatiaia, 1981.

_____. *História das Lutas com os holandeses no Brasil desde 1624 até 1654*. Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército, 2002.