

AFLUENTE

Revista Eletrônica de Letras e Linguística

O TEMPO CRISTÃO E O ATRASO DOS POVOS: OS ÍNDIOS NAS LETRAS COLONIAIS BRASILEIRAS

THE CHRISTIAN TIME AND THE UNDEVELOPMENT OF OTHER CULTURES: THE NATIVES IN COLONIAL BRAZILIAN LETTERS

Gustavo Pinho Nagel

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

gustavo.nagel@gmail.com

Resumo: Até o advento do cristianismo, os mais diversos povos viam o tempo como circular. O universo tinha os seus ciclos, como as estações e os astros, e vivia-se uma ciranda de eterno retorno. Uma das principais inovações judeo-cristãs foi a compreensão linear do tempo, que agora tem um começo e um fim, irrepetíveis. Este trabalho tem a intenção de demonstrar o quanto essa mudança altera as relações entre os povos, a ponto de criar, no Ocidente cristão, a ideia de atraso cultural. Para isso, comparam-se as visões de Michel de Montaigne, homem imbuído da cultura clássica então recuperada pelo Renascimento, e Padre Antonio Vieira, uma das principais figuras do Contrarreformismo Ibérico, a respeito dos nativos do Novo Mundo, a fim de identificar o quanto elas são condicionadas pela adesão à ideia cristã de tempo.

Palavras-chave: Montaigne; Vieira; Progresso; Tempo.

Abstract: Until the emergence of Christianity, time was seen by the various people around the world as circular. The universe had its own cycles, just like the seasons and the stars, in a succession of eternal return. One of the main Judeo-Christian innovations was the linear comprehension of time, which has now a beginning and an end, both unrepeatably. The intention of this work is demonstrate how this modification changed the relations between different societies and made possible, in the Christian world, the idea of undeveloped cultures. With this purpose, we compare the differences between Michel de Montaigne, a renaissance man, and Padre Antonio Vieira, one of the main characters of the Iberian Counter-reformism, whit regard to the natives of the New World, and then try to discern in their thoughts the influence of the Christian idea of time.

Keywords: Montaigne; Vieira; Progress; Time.

De acordo com o antropólogo Frédéric Rognon, a antropologia, enquanto “ciência da alteridade cultural”, está fadada a ser um “apêndice dos debates ideológicos internos do Ocidente”, e a fazer de seu objeto — os membros das mais diversas sociedades não ocidentais — meros álibis (ROGNON, 1991, p. 12). Se com a antropologia, apesar de toda a pretensão à neutralidade científica, ainda é assim, imagine-se com os demais discursos sobre o outro. É sempre de si que os homens falam quando falam dos outros,

AFLUENTE

Revista Eletrônica de Letras e Linguística

uma vez que o diferente só pode lhes interessar ou repelir segundo os próprios valores. De qualquer forma, Montaigne não fala sobre os nativos do Novo Mundo da mesma forma que o Padre Antonio Vieira. Esse trabalho, além de apontar as principais diferenças quanto a esse respeito entre esses dois autores, pretende sugerir um porquê para essa diferença.

Dentre as inovações judaico-cristãs, sobressai-se uma nova compreensão do tempo. Até o advento do cristianismo, os mais diversos povos viam o tempo de modo circular. As épocas tinham seus ciclos, como as estações e os astros. Vivia-se uma ciranda, mais ou menos estrita, de eterno retorno. Já o tempo cristão, que segundo o primeiro livro da Bíblia teve um começo específico, trata de acenar para um fim. A própria organização do cânon bíblico (fechado no séc. IV) é indício dessa mudança. A Bíblia cristã começa com o Gênesis e termina com o Apocalipse. O Gênesis descreve a criação do mundo (o começo); o Apocalipse, o retorno de Cristo e a consumação dos séculos (o fim). A Bíblia, portanto, descreve um caminho ascendente, é o testemunho progressivo da revelação divina. Para Oscar Cullman, a partir do momento em que se fala de um começo e de um fim, de uma *arkhé* e um *télos*, “a representação adequada do tempo é a linha reta” (CULMANN, 2003, p. 89). Nas palavras de Santo Agostinho:

Os filósofos pagãos introduziram ciclos de tempo em que as mesmas coisas seriam restauradas e repetidas pela ordem da natureza, e afirmaram que esses rodopios de idades passadas e futuras prosseguirão incessantemente. [...] A partir dessa zombaria, são incapazes de pôr em liberdade a alma imortal, mesmo depois que ela atingiu a sabedoria, e acreditam que ela está incessantemente caminhando para uma bem-aventurança falsa e incessantemente retornando a uma miséria verdadeira. [...] É apenas através da sólida doutrina de um curso retilinear que podemos escapar de não sei quantos falsos ciclos descobertos por sábios falsos e enganosos (in WHITAKER, 1993, p. 79).

Ora, se é verdade que a perspectiva evolucionista só foi formalizada filosoficamente no século XVIII — nesse período, filósofos franceses começaram a reler todo o passado humano a partir das prerrogativas da razão, e enxergaram na história a história de um “progresso unilinear desde a ignorância e superstição dos humanos

AFLUENTE

Revista Eletrônica de Letras e Linguística

primitivos até a racionalidade científica de seus próprios tempos” (PACE, 1992, p. 144) — a postura típica do pensamento evolucionista, entretanto, é absolutamente constatável na Europa desde pelo menos o começo das relações entre colonizadores e nativos do Novo Mundo. E tal postura se caracterizaria, segundo Pouillon, pela certeza de pertencer a uma sociedade que está no topo da escala das sociedades existentes e ver nesta sociedade o ápice do caminho que os demais grupos humanos devem percorrer (in PACE, 1992, p. 148).

Como texto fundamental de uma religião universalista, o pensamento bíblico, com seu fundo progressivo, requer exclusividade. A Bíblia não narra a história de um povo apenas, narra a história da humanidade como um todo. Jesus de Nazaré não se apresenta — ou, antes, não é apresentado — como salvador do povo hebreu, mas como salvador de todos os homens. Segundo os Evangelhos, Cristo é o “Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo” (João 1:29), razão pela qual seus discípulos precisam ir “por todo o mundo”, pregar “a toda criatura” (Marcos 16). Nas palavras de Auerbach,

[a] pretensão de verdade da Bíblia [...] é tirânica; exclui qualquer outra pretensão. O mundo dos relatos das Sagradas Escrituras não se contenta com a pretensão de ser uma realidade historicamente verdadeira — ela pretende ser o único mundo verdadeiro, destinado ao domínio exclusivo. Qualquer outro cenário, quaisquer outros desfechos ou ordens não têm direito algum a se apresentar independentemente dele, e está escrito que todos eles, a história de toda a humanidade, se integrarão e se subordinarão aos seus quadros (AUERBACH, 1971, p. 11).

Antes da ideia de progresso inerente à concepção cristã do tempo não era assim. Para nós, condicionados a julgar o mundo a partir da civilização ocidental, e a pensar no Ocidente como crivo do que é realmente universal, é até desconcertante testemunhar como um grego do século II — Artemidoro de Daldis, que chegou até nós como o autor de uma obra dedicada à interpretação dos sonhos — olha abertamente para costumes não apenas diferentes, mas diametralmente opostos aos da civilização grega. Em vez de tratá-los como costumes atrasados, como o Ocidente cristão fará com tudo que não era Ocidente, Artemidoro faz uma simples distinção entre costumes universais e costumes particulares: chama de costumes universais não os costumes que todos os povos

AFLUENTE

Revista Eletrônica de Letras e Linguística

pretensamente civilizados deveriam reproduzir, mas sim aqueles costumes que, segundo as notícias de que dispunha, eram achados em toda parte.

Para ele, esses costumes eram a reverência aos deuses — “não há nenhuma raça de homens que seja, de fato, sem deus” —, a educação das crianças, o vínculo de homens com mulheres, a vigília durante o dia e o sono durante a noite, o ato de se alimentar, o descanso após o trabalho, e a habitação sempre sob alguma forma de teto. Depois dessa lista, oferece outra, agora com alguns exemplos de costumes particulares. E dessa vez a surpresa fica por conta da naturalidade do tom, da falta absoluta de escândalo, da ausência completa de censura. Os costumes incomuns não recebem acusação nem combate. São apenas referidos como particulares, isto é, praticados unicamente por aqueles povos e não por outros. Entre esses costumes, o dos trácios marcarem a ferro as crianças nobres, enquanto os demais povos costumam marcar a ferro somente os escravos; o fato de os mossinos fazerem sexo em público, coisa que os demais povos consideram aviltante; o fato de os egípcios terem animais como divindades, etc. (ARTEMIDORO, 2009, p. 31-32).

Como prova o fato de os gregos chamarem pejorativamente outros povos de bárbaros — que a princípio designava aqueles povos que eram incompressíveis por não falarem grego —, claro que algum tipo de exclusivismo sempre houve e haverá. Segundo Rognon, o etnocentrismo é um “comportamento sem dúvida universal” (ROGNON, 1991, p. 34), presente em todas as culturas. Com a exceção dos colonizados, todos os povos se consideram a encarnação plena da humanidade e se julgam habitantes do centro do mundo. A compreensão progressiva do tempo judeu-cristão apenas acrescentou modernamente a esse etnocentrismo generalizado uma característica peculiar, atribuindo a ele uma natureza evolucionista. As diferenças passaram a ser identificadas em termos de defasagem, de atraso.

É só por essa mentalidade — segundo a qual a história do homem é um desenvolvimento linear e progressivo — que, desde os primeiros contatos europeus com os nativos das Américas e da Oceania, pôde-se falar em povos “primitivos” ou “selvagens”. Povos primitivos porque, dentro desse preconceito evolucionista, só podiam estar presos aos estágios iniciais de desenvolvimento humano, dos quais, aliás, os europeus tinham a obrigação moral de os livrar; e selvagens, porque estariam mais próximos ao estado de natureza do que os civilizados. É contra esses preconceitos — que

AFLUENTE

Revista Eletrônica de Letras e Linguística

vigeram na relação entre povos ocidentais e não ocidentais desde os primeiros contatos no século XVI e continuam inegociáveis ainda hoje para a população média ocidental — que se voltam os esforços da antropologia cultural. Porém, desde o advento do cristianismo até a antropologia, não havia outro olhar possível.

Montaigne é um dos únicos que, num primeiro momento, consegue ter um olhar relativamente favorável aos nativos do Novo Mundo, e isso porque os identifica com os primeiros homens dos mitos greco-latinos. A diferença do olhar de Montaigne para o olhar de seus contemporâneos se deve ao esquema prévio no qual ele encaixa aqueles homens. Identificando-os com homens prestigiosos do passado, Montaigne consegue um olhar de certa forma simpático, enxergando neles virtudes perdidas pelos europeus de seu tempo. Diz ele:

Lamento que Licurgo e Platão não tenham ouvido falar deles, pois sou de opinião que o que vemos praticarem esses povos não somente ultrapassa as magníficas descrições que nos deu a poesia da idade de ouro, e tudo o que imaginou como suscetível de realizar a felicidade perfeita sobre a terra, mas também as concepções e aspirações da filosofia (MONTAIGNE, 1984, p. 102).

Repare-se como Montaigne inverte a prioridade no binômio natureza-cultura:

A essa gente chamamos selvagens como denominamos selvagens os frutos que a natureza produz sem intervenção do homem. No entanto, aos outros, àqueles que alteramos por processos de cultura e cujo desenvolvimento natural modificamos, é que deveríamos aplicar o epíteto. As qualidades e propriedades dos primeiros são vivas, vigorosas, autênticas, úteis e naturais; não fazemos senão abastardá-las nos outros a fim de melhor as adaptar a nosso gosto corrompido. Entretanto, em certas espécies de frutos dessas regiões, achamos um sabor e uma delicadeza sem par e que os torna dignos de rivalizar com os nossos. Não há razão para que a arte sobrepuje em suas obras a natureza, nossa grande e poderosa mãe (*op. cit.*, p. 101).

Para escapar à superioridade da cultura sobre a natureza, ou à ideia de que os homens aperfeiçoam as coisas naturais, Montaigne, como vimos, recorre ao mito pagão da Idade de Ouro, que no caso greco-latino integra uma concepção circular do tempo. Montaigne “escapa” ao “progressismo cultural” recorrendo a uma ideia própria do entendimento cíclico das eras. Hesíodo e Ovídio iniciam seus respectivos poemas com

AFLUENTE

Revista Eletrônica de Letras e Linguística

uma descrição das várias eras dos homens: Era de Ouro, de Prata, de Bronze, de Ferro... Por meio de Eliade ficamos sabendo que, para o pensamento indiano — o pensamento que, segundo o pesquisador romeno, melhor desenvolveu a concepção circular do tempo —, essas eras são cíclicas. Isso significa que, após o crepúsculo da última era, inicia-se a aurora da primeira, e assim sucessivamente, num círculo de tempo sem fim nem começo (cf. ELIADE, 1992, p. 101-122).

De acordo com G. J. Whitaker, a crença na natureza cíclica do tempo pressupunha a expectativa do Grande Ano, ideia que segundo ele os gregos talvez tenham herdado dos babilônios:

A ideia tinha duas interpretações distintas. Por um lado, era simplesmente o período necessário para que o Sol, a Lua e os planetas chegassem à mesma posição em relação uns aos outros em que estavam num determinado momento. [...] Por outro lado, para Heráclito ela significava o período desde a formação do mundo até sua destruição e renascimento. Segundo ele, o universo surgira do fogo e no fogo terminaria. [...] As duas interpretações foram combinadas, na fase final da Antiguidade, pelos estoicos, que acreditavam que, quando os corpos celestes retornassem, a intervalos fixos de tempo, às mesmas posições relativas que tinham no início do mundo, todo o ciclo seria renovado nos mínimos detalhes” (WHITAKER, 1993, p. 58).

Em seu *O Tempo na História*, Whitaker apresenta uma citação que explica a concepção mais estrita possível dessa perspectiva cíclica, como ela chegará muito tempo depois a ser intuída por Nietzsche, que entretanto apenas a pensava como uma espécie de crivo existencial. Nas palavras de Nemésio, bispo de Emesa (séc. V), a esse respeito:

Sócrates e Platão e cada homem individual viverão novamente, com os mesmos amigos e os mesmos concidadãos. Passarão pelas mesmas experiências e as mesmas atividades. Cada cidade, cada aldeia e campo serão restaurados, tal como eram. E essa restauração do universo ocorre não uma só vez, mas reiteradamente — na verdade por toda a eternidade, sem nunca findar. Aqueles entre os deuses que não são sujeitos à destruição, tendo observado o curso de um período, conhecem, a partir disso, tudo que vai acontecer em todos os períodos subsequentes. Pois jamais haverá qualquer coisa nova senão o que houve antes, sendo tudo repetido até os mínimos detalhes (in WHITAKER, 1993, p. 58).

AFLUENTE

Revista Eletrônica de Letras e Linguística

Na progressão unilinear da história apresentada pela Bíblia, o ponto zero é a Queda. O natural, o primitivo nasce imediatamente após o pecado. Tal não se dá na circularidade pagã, que além do mais apresenta ordem contrária: se a história, de acordo com o Gênesis, progride desde a Queda até a Redenção e da Redenção até a Consumação, em Hesíodo e Ovídio começa-se na Era de Ouro, que vai sendo substituída por outras eras menos prestigiosas, até que este ciclo seja completado pelo retorno ao estado inicial do universo. A Queda judaico-cristã é sucedida por uma linha ascendente até o Novo Céu e Nova Terra; já a circularidade pagã dá-se numa descendente, que prossegue até alcançar o ápice do recomeço.

Se as populações nativas do Novo Mundo são vistas, pela generalidade cristã do período, como fósseis vivos dos primeiros homens, num pensamento classicizante como o de Montaigne, elas acabariam identificadas com os homens mais nobres, com os homens da Era de Ouro. Ao contrário da compreensão cristã, segundo a qual quanto mais próximo do início mais próximo à Queda e portanto mais desconhecedores de todos os benefícios progressivamente alcançados pelos homens ao longo do tempo, Montaigne enxergava na proximidade dos começos a presença de virtudes gradualmente perdidas. “Essas lembranças clássicas costumam ser postas principalmente em estreita relação com a teoria da excelência do estado natural, que já é um traço da *aurea aetas* dos antigos”, confirma o historiador Sérgio Buarque de Holanda (HOLANDA, 2000, p. 229).

Dentro do esquema cristão de tempo linear, a alternativa para um olhar favorável ao selvagem seria identificá-lo com o homem pré-Queda, habitante ainda do Éden — alternativa em todo caso vedada pelos dogmas da Igreja que, desde a vitória de Agostinho sobre Pelágio, afirma as consequências peremptórias do pecado de Adão sobre a natureza humana. Nas palavras do Apóstolo Paulo, na Epístola aos Romanos, tão enfatizadas e defendidas por Agostinho: “Porque todos pecaram e estão destituídos da glória de Deus” (3:23). Na direção contrária à perspectiva clássica, Buarque de Holanda assim apresenta a visão estritamente cristã:

Por outro lado, a ideia da corrupção deste nosso mundo e da natureza, em consequência do Pecado e da Queda, acha-se implantada em todo o sentimento e pensamento cristãos, e deita claramente suas raízes nas Sagradas Escrituras. Não custaria distingui-la já no Gênesis, quando alude à maldição divina lançada sobre a própria terra, que passaria agora a dar cardos e abrolhos. E ainda, para também recorrer ao Novo

AFLUENTE

Revista Eletrônica de Letras e Linguística

Testamento, naquele passo da Epístola aos Romanos (8:22), onde está dito que toda a criação, e não somente a espécie humana, “geme e padece até hoje por culpa do primeiro homem (*Ibidem*).

Contrariamente a isso, o que vai dizer a poesia clássica sobre os homens da Idade de Ouro? Em *Trabalhos e dias*, de Hesíodo, poeta grego do século VII a. C., os homens desse período são descritos assim:

Primeira de todas entre os humanos de fala articulada, fizeram os imortais que têm moradas olímpias uma raça de ouro. Eles existiram no tempo de Crono, quando este reinava no céu; como deuses viviam, o coração sem cuidados, sem contato com sofrimento e miséria. Em nada a débil velhice estava presente, mas, sempre iguais quanto aos pés e às mãos, alegravam-se em festins, fora de todos os males, e morriam como que vencidos pelo sono. Tudo o que é bom possuíam: a terra fecunda produzia seu fruto espontaneamente, muito e de bom grado. Eles, voluntária e tranquilamente repartiam os trabalhos, tendo bens abundantes. Ricos em rebanhos, eram queridos dos deuses bem-aventurados. (HESÍODO, 2012, p. 74-75).

Já as *Metamorfoses* de Ovídio, poema romano um pouco mais “recente”, apresenta o mesmo período da seguinte forma:

A primeira idade [dos homens] surgida foi a do ouro, em que, na ausência de qualquer justiceiro, espontaneamente, sem a coerção das leis, praticavam-se a honestidade e a boa-fé. Inexistiam os castigos e o medo, não se liam as palavras ameaçadores gravados no bronze, nem a turba dos suplicantes temia diante do juiz, mas todos se sentiam seguros sem o justiceiro. O pinheiro cortado na montanha ainda não descera até o mar para ir a países afastados, e os mortais não conheciam outros litorais além do seu. Os fossos escarpados ainda não cingiam as fortalezas; não existia o tubo recurvado da trombeta de bronze, não existiam os capacetes e as espadas: ausentes os soldados, os povos, em segurança, levavam uma vida tranquila e sem cuidados. A própria terra, imune, não tocada pelo ancinho, não ferida pela relha do arado, ofertava espontaneamente todos os seus frutos. Fartos dos alimentos produzidos sem qualquer esforço, os homens colhiam os frutos do medronheiro e os morangos na montanha, os pilritos e as amoras se prendiam às moitas de espinheiros, e as glandes tombavam do copado carvalho. A primavera era perene, os zéfiros suaves acariciavam com seu doce sopro as flores nascidas sem sementes. Sem demora, mesmo a terra não arada ostentava searas, e os campos sem trato branquejavam com as pesadas espigas. Corriam, então, rios de leite, corriam rios de néctar, e o dourado mel escorria da verdejante azinheira. (OVÍDIO, 1983, p. 13)

AFLUENTE

Revista Eletrônica de Letras e Linguística

Com base nos relatos de pessoas que haviam estado no Novo Mundo, e no encontro pessoal que teve com os tupinambás levados até Rouen, Montaigne foi capaz de identificá-los, de alguma forma, com a raça de ouro de que falavam os referidos poemas. O que Montaigne via de similaridade entre os selvagens do Novo Mundo e a raça de ouro do mito clássico, ele mesmo explica:

É um país, diria eu a Platão, onde não há comércio de qualquer natureza, nem literatura, nem matemáticas; onde não se conhece sequer de nome um magistrado; onde não existe hierarquia política, nem domesticidade, nem ricos e pobres. Contratos, sucessão, partilhas aí são desconhecidos; em matéria de trabalho só sabem da ociosidade; o respeito aos parentes é o mesmo que dedicam a todos; o vestuários, a agricultura, o trabalho dos metais aí se ignoram; não usam vinho nem trigo; as próprias palavras que exprimem a mentira, a traição, a dissimulação, a avareza, a inveja, a calúnia, o perdão, só excepcionalmente se ouvem. Quanto a República que imaginava lhe pareceria longe de tamanha perfeição! “São homens que saem das mãos dos deuses”. “Como essas, foram as primeiras leis da natureza”/ A região em que esses povos habitam é de resto muito agradável. O clima é temperado a ponto de, segundo minhas testemunhas, raramente se encontrar um enfermo. Afirmaram mesmo nunca terem visto algum epilético, remeloso, desdentado ou curvado pela idade. (MONTAIGNE, 1984, p. 102).

Não se pode dizer que Montaigne tenha ouvido de seus informantes um relato excessivamente favorável, idealizado. E isso porque, em seus ensaios, o francês se demora justamente nos pontos mais problemáticos para a sensibilidade europeia: o canibalismo, as guerras, a poligamia, a nudez... Como, mesmo diante dessas coisas, Montaigne foi capaz de, levando em conta vários outros aspectos (como a preferência pela ociosidade, a boa saúde, a ausência de propriedade privada, a altivez, as festas), identificá-los com a raça de ouro dos mitos clássicos?

Uma das razões pode ser a certa independência intelectual dos humanistas em relação à Igreja. Segundo Burckhardt, o Renascimento dá origem a uma “nova cultura”, contraposta àquela cultura “sempre eclesiástica e cultivada por eclesiásticos” da Idade Média (BURCKHARDT, 1990, p. 198). O Renascimento cria um universo intelectual mais aberto em paralelo ao restringido pelos dogmas da Igreja. Coincidentemente, tal movimento se dá no mesmo período da descoberta de novos mundos, que reforça ainda mais essa abertura. Com isso, graças à familiaridade de Montaigne com as fontes

AFLUENTE

Revista Eletrônica de Letras e Linguística

clássicas, anteriores ao estabelecimento da visão progressiva de tempo do cristianismo, e o encontro com nativos do Novo Mundo, ele pôde enxergar no selvagem não a bruteza do incivilizado, mas a nobreza das origens.

Lembra Auerbach que, dos humanistas do período, Montaigne é o único que não é um especialista. Todos eram ou teólogos, ou astrônomos, ou filólogos, ou juristas. Montaigne não tinha especialidade alguma (AUERBACH, 2007, p. 148). Em suas palavras, Montaigne era “o leigo na condição de escritor” (*op. cit.*, p. 151). Isso é muito importante porque aponta para a condição não adesista de Montaigne. Apesar de se reconhecer como católico, é nítida sua recusa à tomada de partidos, mesmo num ambiente, ou talvez justamente por isso, dividido em dois partidos religiosos rivais, o católico e o huguenote. De acordo com Auerbach, “o espírito dos *Ensaio*s é absolutamente não-cristão” (*op. cit.*, p. 156). “O autor de um tal livro não conhece o Redentor”, diz adiante (*Ididem*). E porque não conhece o Redentor, está fora da linha do tempo cristã que ascendente desde a Queda até a Redenção e a Consumação.

Ainda no ensaio sobre os canibais, o próprio Montaigne confirma sua independência dos partidos, ao basear o valor de seus informantes no fato de que não tinham compromissos sectários, e por isso podiam narrar as coisas mais conformes elas eram, sem *páthos*:

O homem que tinha a meu serviço, e que voltava do Novo Mundo, era simples e grosseiro de espírito, o que dá mais valor a seu testemunho. As pessoas dotadas de finura observam melhor e com mais cuidado as coisas, mas comentam o que veem e, a fim de valorizar sua interpretação e persuadir, não podem deixar de alterar um pouco a verdade. Nunca relatam pura e simplesmente o que viram, e para dar crédito à sua maneira de apreciar, deformam e ampliam os fatos. A informação objetiva nós a temos das pessoas muito escrupulosas ou mais simples, que não tenham imaginação para inventar e justificar suas invenções e igualmente que não sejam sectárias. Assim era o meu informante, o qual, ademais, me apresentou marinheiros e comerciantes que conhecera na viagem o que me induz a acreditar em suas informações sem me preocupar demasiado com a opinião dos cosmógrafos (MONTAIGNE, 1984, p. 101).

AFLUENTE

Revista Eletrônica de Letras e Linguística

Montaigne parece apontar para a observação desinteressada desses homens simples, em contraposição à observação comprometida dos cronistas mais ou menos oficiais, ora a serviço de ordens religiosas, ora a serviço de reis e príncipes. O informante de Montaigne estava aquém dessas disputas, era um popular, um trabalhador, muito provavelmente só capaz de transmitir seus relatos de forma oral. O contraste com a figura do cosmógrafo, e poderíamos também acrescentar a do missionário ou cronista oficial da corte, é flagrante.

Ora, entre os partidos da época, como já foi dito, estava o movimento protestante, que surge na esteira da emancipação intelectual renascentista ao catolicismo. De acordo Nietzsche, o protestantismo teria sido a reação de uma Alemanha atrasada, ainda medieval, à superação humanista do cristianismo. Daí que culpasse Lutero — a luta do monge — pelo refortalecimento da Igreja com a Contrarreforma, que promoveu um recrudescimento do dogmatismo, e reavivou no catolicismo seu ímpeto exclusivista (NIETZSCHE, 2000, p. 164-165).

É bem no ápice dessa reação contrarreformista — século XVII — que se dá o processo de colonização do Novo Mundo. Os reis católicos de Espanha e Portugal viam-se como responsáveis primeiro pela recristianização da Península (o que eles conseguiram com a vitória sobre os mouros e com a perseguição sistemática aos judeus) e, *moto continuo*, pela incorporação do Novo Mundo ao único mundo possível da Bíblia — conforme as palavras de Auerbach —, por meio da catequese e da colonização.

Se os homens do Renascimento, no contato com uma realidade totalmente outra, levantam hipóteses utópicas, edênicas, e a aproveitam para a crítica da própria realidade, a mentalidade contrarreformista não pensa em nenhuma outra coisa que não seja enquadrar o diferente ao seu esquema, que precisa ser único. Nesse sentido, tudo o mais será julgado pela medida da capacidade em se adequar. O compromisso contrarreformista com a linha ascendente da revelação cristã era tal, que Vieira foi capaz inclusive de fazer a história do futuro, no qual via o mundo pela primeira vez incluído integralmente dentro do escopo da Igreja (cf. VIEIRA, 1982).

Conquanto os selvagens tenham sido objeto inicial de polêmica, a Igreja logo chegou à conclusão que todos os nativos do Novo Mundo tinham plenas condições de serem salvos, isto é, de serem feitos cristãos, de serem europeizados. Por mais difícil que

AFLUENTE

Revista Eletrônica de Letras e Linguística

fosse. As notícias jesuíticas sobre a catequização desses homens e mulheres são, portanto, a crônica dessas dificuldades.

No “Sermão do Espírito Santo”, por exemplo, pregado em celebração ao Pentecostes, evento da descida do Espírito Santo sobre os discípulos de Jesus, Padre Antonio Vieira — uma das figuras mais representativas do pensamento contrarreformista ibérico — começa distinguindo entre dizer e ensinar: “O Espírito Santo (diz Cristo) vos ensinará tudo o que eu vos tenho dito” (VIEIRA, 2000, I, p. 417). Isso porque, prossegue, o pregador diz ao ouvido, restando ao Espírito Santo ensinar ao coração do ouvinte. De onde, para Vieira, as línguas de fogo: “porque as línguas falam, o fogo alumia” (*op. cit.*, p. 418). Depois, distingue ainda os ministérios de duas das três pessoas da Trindade: “Ao filho de Deus, que é a segunda Pessoa da Santíssima Trindade, atribui-se a sabedoria; ao Espírito Santo, que é a terceira Pessoa, o amor” (*op. cit.*, p. 419). A missão do Filho foi uma única nação, Israel; a do Espírito Santo, todas as demais nações “incultas e bárbaras”, entre as quais se contavam os nativos do Novo Mundo.

Os apóstolos são capacitados pelo Espírito Santo a pregar, mas pregar a quem? Cristo responde: “a toda criatura” (*ibidem*). Por que a toda *criatura*, e não a todo homem e mulher? — pergunta-se Vieira. Que responde:

Bem sei eu que são criaturas os homens, mas os brutos animais, as árvores, e as pedras, também são criaturas. Pois se os Apóstolos hão de pregar a todas as criaturas, ao de pregar também aos brutos? Hão de pregar também aos troncos? Hão de pregar também às pedras? Também, diz Cristo: *Omni creaturae*; não porque os Apóstolos houvessem de pregar às pedras, e aos troncos, e aos brutos; mas porque haviam de pregar a todas as nações, e línguas bárbaras e incultas do mundo, entre as quais haviam de achar homens tão irracionais como brutos, e tão insensíveis como os troncos, e tão duros e estúpidos como as pedras (*op. cit.*, p. 418-419).

Mais uma vez — já o havia feito no “Sermão da Sexagésima”, em parágrafo muito semelhante — Vieira usa os animais, as pedras e os troncos como metáfora dos níveis de degeneração dos homens bárbaros. Em um cenário como esse, tendo que lidar com gente de tão baixa qualidade, a missão dos apóstolos é a de “abrandar uma pedra”, “amoldar um tronco”, “meter em juízo um bruto” (*op. cit.*, p. 420), imagens de sensível violência,



já que não se suaviza uma pedra senão com martelo, não se amolda um tronco senão com a goiva, e não se adestra um animal a não ser com chicote.

Nesse mesmo sentido, mais adiante Vieira compara os povos catequizados a estátuas, e procura ressaltar por meio dessa imagem a particularidade dos povos nativos da colônia portuguesa nas Américas:

A Estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão, sempre conserva e sustenta a mesma figura: a Estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se doblam os ramos; mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo, que lhe atravessa os olhos; sai outro, que lhe descompõe as orelhas; saem dois, que de cinco dedos lhe fazem sete; e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde murtas (*op. cit.*, p. 424).

Repare-se que nessa analogia não está apenas a visão pejorativa de Vieira sobre os povos nativos do Novo Mundo, está também uma visão pejorativa da natureza. A natureza é o informe que precisa ser modelado, tornado cultura. O homem sem o cristianismo não tem forma de homem: é a Igreja que o faz homem. Antes de ser modelado pela Igreja, os homens são troncos, são pedras. Por causa disso, o valor desses homens passa a ser medido pelo trabalho que dão em serem feitos à imagem e semelhança dos missionários cristãos.

A dificuldade que os nativos impunham ao trabalho missionário jesuítico era tamanha, que Vieira não podia chegar a outra conclusão que não fosse a de que “a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo” (*op. cit.*, p. 422).

Assim como Montaigne recorreu à Idade de Ouro para explicar os nativos do Novo Mundo à luz de sua filosofia, Vieira lança mão da lenda de Tomé:

Quando os Portugueses descobriram o Brasil, acharam as pegadas de S. Tomé estampadas em uma pedra que hoje se vê nas praias da Bahia; mas rasto, nem memória da Fé que pregou S. Tomé, nenhum acharam nos homens. Não se podia melhor provar e encarecer a barbárie da gente. Nas pedras acharam-se rastos do Pregador, na gente não se achou rasto da pregação; as pedras conservaram memórias do Apóstolo, os corações não conservaram memória da doutrina (*op. cit.*, p. 422).

AFLUENTE

Revista Eletrônica de Letras e Linguística

Por que era tão conveniente a presença de um discípulo de Cristo em solo americano? Porque assim a completa ausência de valores católicos numa parte imensa do mundo ficava atribuída à má qualidade dos povos nativos, e não ao fato de haver mundo para além do que imaginavam ser o único mundo possível. Ora, como já demonstramos, a mente cristã pensa em termos de uma linha temporal linear e exclusiva; pensa o desenvolvimento humano como um processo unitário, todo o mundo submetido a uma só ideia, moldado pela Igreja. Parte tão considerável do mundo absolutamente alheia à linha do tempo do desenvolvimento ocidental, devidamente considerada, é uma força potencialmente implosiva. Vide a vertente crítica que se inicia no pensamento ocidental desde então, e que passa por Montaigne, Rousseau, Sade¹... Se sempre houve um mundo para além do único mundo alegado pelos cristãos, então o mundo do cristianismo não é o único possível. Portanto, encontrar “vestígios” da presença de um apóstolo de Cristo nesse outro mundo se prestou a acomodá-lo à pretensão de exclusividade do mundo cristão: aquele não era um outro mundo possível para além do único mundo suposto; aquela era apenas uma parte do único mundo da Igreja que pelo esquecimento bárbaro daquela gente ficou para trás, defasada em relação a “gregos, romanos, etíopes, árabes, armênios, sármatas e citas” (*ibidem*). E por um motivo muito simples: são tão fáceis em acreditar, que “essa mesma facilidade com que creem, faz que o seu crer em certo modo seja como não crer” (*op. cit.*, p. 423).

Vieira enxerga os índios pelo prisma exclusivo da conversibilidade. Daí a metaforização da inconstância por meio da “estátua de murta”. A Vieira jamais poderia ocorrer pensar nos nativos desde o ponto de vista dos nativos, e ver na volta dos indígenas aos próprios costumes prova justamente da “adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religioso” (CASTRO, 2002, p. 192).

Mesmo a conhecida “defesa” vieiriana dos índios precisa ser compreendida a partir desse ponto de vista. A oposição de Vieira à escravidão indígena não implicava na defesa de sua liberdade propriamente dita. Como já visto, Vieira não tinha apreço algum pelo modo como os nativos viviam, nem por como eles efetivamente eram. Nos sermões,

¹¹ Repare-se como Sade utiliza a mesma analogia de Vieira, em sentido exatamente oposto ao sugerido pela “estátua de murta”: “[a educação prejudica os homens], como o cultivo prejudica as árvores. Comparai, em vossos pomares, a árvore abandonada aos cuidados da natureza, com aquela de que se ocupa a vossa arte, constringendo-a, e vereis qual das duas é a mais bela, e verificareis qual vos dará o melhor fruto.” (SADE, 1968, p. 79).

são frequentes mesmos os insultos: brutos, bestas feras, sem razão. E era justamente por isso que os jesuítas precisavam tirá-los das mãos dos colonos, que não queriam mais do que mão de obra gratuita, enquanto se fazia necessário que, tendo alma como todos os homens, fossem impelidos para dentro da Igreja, e por intermédio da Igreja se civilizassem. Os missionários viviam uma versão ainda religiosa, sacramental, do que viria a ser conhecido como o “fardo do homem branco” pelo colonialismo do século XIX. Nas palavras de Haubert,

a Europa cristã, assombrada, se pergunta se essas pessoas não seriam animais ou até mesmo cúmplices de Satanás. Foi necessário que o papa Paulo III editasse em 1537 uma bula que reconhecia serem os índios efetivamente seres humanos; têm, portanto, todos os direitos dos filhos de Deus. [...] No entanto, mesmo que sejam batizados, continua-se a debater se eles podem receber normalmente os outros sacramentos da Santa Igreja. Parecem tão comumente desprovidos de razão, que a maioria dos teólogos e juristas acabou por acreditar que se devia agir em relação a eles “como em relação a crianças, mas crianças perversas” (HAUBERT, 1990, p. 42).

Os índios eram seres tão embrutecidos que só batizá-los não era suficiente. Os missionários precisavam ainda tutelá-los por completo, gerenciar cada aspecto de suas vidas, a fim de que não voltassem às iniquidades de outrora. Daí a necessidade de tirá-los da mão dos colonos, a necessidade de concentrá-los em aldeamentos dentro dos quais eles poderiam ser ajudados a se comportar como gente digna do céu.

O problema com o cativo indígena, como por exemplo expresso no “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”, estava muito longe de ser um problema moral com a escravidão em si, como torna clara a defesa que Vieira faz, nos sermões do Rosário, não apenas da conveniência da escravidão africana, como do seu benefício. A escravidão indígena é um estorvo para os jesuítas apenas na medida em que ela impede o controle jesuíta sobre os índios, e um índio fadado ao rápido perecimento por meio do cativo fica sem chances de ser salvo — isto é, civilizado — pela Igreja.

Esse comprometimento português com o entendimento progressivo da história, embutido na compreensão linear e ascendente do tempo cristão, não é exclusividade do olhar jesuíta, e ultrapassa mesmo os muros da religião, que ademais permeava toda a cultura de então. Também autores portugueses não religiosos enxergam os nativos do

AFLUENTE

Revista Eletrônica de Letras e Linguística

Novo Mundo e os julgam a partir do ápice que é a própria cultura. E o olhar de quem se considera no ponto máximo só pode enxergar, em tudo o que está fora da própria cultura, a falta. Nas palavras de Guillermo Gucci, “o critério da falta anuncia a vitória da noção ocidental de progresso” (GUCCI, 1993, p. 116).

Critério que se verifica muito facilmente a começar pelo lugar-comum do período, existente desde a primeira carta de Caminha, segundo o qual aos índios faltava fé, lei e rei. Na *História da província de Santa Cruz*, de Gandavo, publicado em 1576, lê-se por exemplo o seguinte:

[A língua que os índios falam ao longo da costa] carece de três letras, convém saber, não se acha nela *f*, nem *l*, nem *r*, coisa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei. E desta maneira vivem desordenadamente sem terem além disto conta, nem peso, nem medida. Não adoram a coisa alguma, nem têm para si que há depois da morte glória para os bons, e pena para os maus (GANDAVO, 2008, p. 122).

E mais: “Esta gente não tem entre si nenhum rei nem outro gênero de justiça” (*op. cit.*, p. 123); “não castiga seus erros, nem manda sobre eles coisa alguma contra suas vontades” (*ibidem*); “Não fazem nenhuma cerimônia em seus casamentos” (*op. cit.*, p. 125); “Todos criam seus filhos viciosamente sem nenhuma maneira de castigo” (*op. cit.*, p. 126); “não há entre eles nenhuma boas artes a que se deem, nem se ocupam noutro exercício, senão em granjear com seus pais o que hão de comer” (*op. cit.*, p. 127); “não possuem nenhuma fazenda, nem procuram adquiri-la como os outros homens” (*ibidem*); “Todos andam nus e descalços, assim machos como fêmeas, e não cobrem parte alguma de seus corpo” (*ibidem*).

O primeiro olhar europeu para os nativos do Novo Mundo só enxerga a falta, e isso porque feito a partir de uma concepção progressiva de cultura, ainda que implícita e não formulada. Nas palavras de Guillermo Gucci:

A fórmula mágica consiste em substituir a realidade humana que se desconhece pela falta. Os indígenas não têm fé, nem lei, nem rei; não marcham ordenadamente nas guerras, não têm justiça, não castigam o malfeitor ou os filhos, não têm a instituição do matrimônio, não têm vergonha “de suas vergonhas”, não têm limites entre os reinos e províncias, não conhecem a imortalidade da alma, não têm sacrifícios nem templos de oração, não estimam os metais preciosos, não praticam o comércio, não compram nem vendem (GIUCCI, 1993, p. 114).

Portanto, “tratava-se” — para os europeus recém-chegados ao Novo Mundo — “de preencher o vazio do ser, de dar-lhe orientação e sentido, de educar a ignorância” (*ibidem*).

Com o compromisso desses homens com a mentalidade cristã reforçada pela Contrarreforma, aquilo que não fosse a Europa cristã não precisaria senão de ser “reduzido” — em sentido seiscentista, conduzido, revertido, transformado; mas por que não também no sentido corrente? — em Europa cristã. Porque só poderia haver uma linha do tempo, e essa ia do Gênesis até o Novo Céu e a Nova Terra do Apocalipse. Os povos que não eram como os europeus, não passavam de resquícios de formas defasadas de existência, diante das quais eles se viam obrigados a contribuir para a sua atualização.

Esses primeiros encontros ensinam a perspectiva que vai predominar nas relações do Ocidente com as demais partes do globo desde então até o advento da antropologia cultural como método. Fora do mundo euroasiático, o que havia eram povos primitivos, isto é, povos “sem história”, que viviam ainda como no começo de tudo. Por essa razão, o rol imenso de faltas listadas pelos cronistas, a imediata constatação do vazio a ser preenchido. Fruto da ideia de que só havia *uma* História, a que começava no Gênesis e passava por eles para chegar até o fim. Em relação a essa História única, progressiva, os nativos do Novo Mundo tinham ficado à margem, haviam sido deixados para trás. Todos os povos haviam avançado, só eles ficaram pelo caminho. Cabia agora aos missionários, aos colonizadores, incorporá-los a essa linha de tempo ascendente.

REFERÊNCIAS

- ARTEMIDORO. *Sobre a interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- AUERBACH, Erich. *Ensaio de Literatura Ocidental*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2007.
- _____. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Editora Paulus, 2002.
- CULMANN, Oscar. *Cristo e o Tempo*. São Paulo: Editora Custom, 2003.
- ELIADE, Mircea. *Mito do Eterno Retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

AFLUENTE

Revista Eletrônica de Letras e Linguística

GANDAVO, Pero de Magalhães. *História da Província de Santa Cruz*. São Paulo: Hedra, 2008.

GIUCCI, Guillermo. *Sem fé, lei ou rei: Brasil 1500-1532*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Edição, tradução, introdução e notas: Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras; Círculo do Livro, 1990.

MONTAIGNE. *Ensaaios*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

OVÍDIO. *Metamorfose*. Trad. David Gomes Jardim Junior. Rio de Janeiro: Ediouro, 1983.

PACE, David. *Claude Lévi-Strauss: o guardião das cinzas*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1992.

ROGNON, Frédéric. *Os primitivos, nossos contemporâneos*. São Paulo: Papyrus, 1991.

SADE, Marquês de. *A filosofia na alcova*. Trad. Martha A. Haecker. Rio de Janeiro: JCM Editores, 1968.

VIEIRA, Antonio. *Sermões*. Org. Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000.

Recebido em: 23 de outubro de 2017.

Aprovado em: 28 de novembro de 2017.