

Adone Agnolin

Jesuítas e Selvagens

A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI – XVII)



FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

JESUÍTAS E SELVAGENS



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Carlos Gilberto Carlotti Junior

Vice-Reitora: Maria Arminda do Nascimento Arruda



FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Paulo Martins

Vice-Diretora: Ana Paula Torres Megiani

Catálogo na Publicação (CIP)
Serviço de Biblioteca e Documentação da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo
Maria Imaculada da Conceição – CRB-8/6409

A274 Agnolin, Adone.

Jesuítas e selvagens [recurso eletrônico] : a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII) / Adone Agnolin. -- São Paulo : FFLCH/USP, 2022.
10.938 Kb ; PDF

ISBN 978-85-7506-429-0

DOI 10.11606/9788575064290

1. Catequese – Aspectos culturais (Séculos 16 e 17) – Brasil.
2. Catecismos – História; Aspectos antropológicos (Séculos 16 e 17) – Brasil. 3. Língua tupi. 4. Jesuítas. 5. Mediação cultural. 6. Missões religiosas (Séculos 16 e 17) – Brasil. 7. Período colonial – História – Brasil. I. Título.

CDD 981.03



Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e autoria e respeitando a Licença *Creative Commons* indicada

SERVIÇO DE EDITORAÇÃO E DISTRIBUIÇÃO

Rua do Lago, 717 – Cid. Universitária

05508-080 – São Paulo – SP – Brasil

Tel. (11) 3091-0458

e-mail: editorafflch@usp.br

DOI 10.11606/9788577064290

ADONE AGNOLIN



JESUÍTAS E SELVAGENS:
A NEGOCIAÇÃO DA FÉ
NO ENCONTRO CATEQUÉTICO-RITUAL
AMERICANO-TUPI (SÉCULOS XVI-XVII)

 **fflch**
FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

São Paulo, 2022

NOTA PRELIMINAR

Resultado de uma pesquisa de Pós-Doutorado realizada entre 2000 e 2003, o presente trabalho desenvolve-se ao redor das problemáticas que se desprendem dos catecismos jesuíticos, compostos para a evangelização dos índios do Brasil nos séculos XVI e XVII. Esses textos (manuscritos) circulavam abundantemente, desde o começo da segunda metade do século XVI e foram reordenados para publicação somente na primeira metade do século seguinte. Os textos e seus contextos nos revelam ricos, complexos e, às vezes, poucos estudados aspectos que, além de peculiares resultados doutrinários, apontam para situações dialógicas e um característico encontro entre culturas (ocidental/indígenas).

Operando com conceitos e categorias gramaticais, retóricas, teológico-políticas e metafísicas, que não existiam nas línguas (e consequentemente, nas culturas) indígenas (brasileiras), em seus catecismos tupi os jesuítas encontraram-se na necessidade de produzir uma “língua geral da costa” que teve a função de se tornar o primeiro e fundamental mecanismo que devia permitir empreender o difícil trabalho de tradução: cultural além de linguística. Mas a descontextualização linguística realizada pelos missionários produziu, ao mesmo tempo, significações peculiares do lado da perspectiva cultural indígena. Essas últimas significações, não plenamente administráveis (às vezes, até mesmo, impensáveis, *a priori*) por parte dos jesuítas, acabaram constituindo e alimentando aquele característico hibridismo linguístico e cultural que caracteriza os textos catequéticos em tupi: “jesuítico”, inevitavelmente, só até certo ponto.

A nova gramática e a nova semântica, que surgiram dentro desse peculiar processo histórico de encontros culturais, serviram para tornar possível a pragmática do novo sistema operacional *sub specie religionis*, isto é, sob o ponto de vista (estruturante) daquela que resulta ser a “redução” mais significativa (a *possibilidade* interpretativa) de alteridade cultural para o Ocidente. E se a alteridade indígena americana encontra-se “reduzida”, em princípio, dentro dessa perspectiva “religiosa” ocidental, os institutos mítico-rituais indígenas transformaram-se, por sua vez, ao mesmo tempo em que operaram uma perspectiva religiosa (catequética) ocidental.

PREFÁCIO

JESUÍTAS E SELVAGENS NA AMÉRICA PORTUGUESA DOS SÉCULOS XVI-XVII: RECIPROCIDADE DE UMA 'CONSTRIÇÃO' E 'REDUÇÃO' A MÚLTIPLAS ENTRADAS

“No princípio era o Verbo,
e o Verbo estava perante Deus,
e o Verbo era Deus” (São João, I, 1)

1. A REDUÇÃO A MÚLTIPLAS ENTRADAS

Compelle eos intrare (São Lucas, XIV, 23): é esta a obrigação evangélica que, entre as outras, se impôs aos próprios missionários em função da realização de sua obra de conversão. É isto aconteceu também no contexto missionário americano da primeira Idade Moderna. Todavia, o imperativo do *compelle intrare* acabou se impondo, sobretudo, sem o pronome com o qual aparece no Evangelho de Lucas. Esta particularidade é significativa na medida em que parece evidenciar como o processo de conversão americana (mas não só) se manifestou, em seu contexto, de forma bastante complexa, por causa das características diferenças de seus interlocutores: indígenas e missionários.

“Entrar pela porta (razão) deles, para sair pela nossa...”: assim sugeriu Inácio de Loyola definindo a estratégia de penetração missionária jesuítica. Com relação à citação de São Lucas das palavras de Cristo, que se referiam aos convidados à festa, o próprio Loyola, então, parece realizar uma interessante inversão do convite, pelo menos em sua estratégia inicial, para que os próprios missionários se convidem (e a eles se impunha) de participar à “festa” das outras culturas...

O jogo da metáfora em relação ao *Compelle Intrare* da missionação jesuítica na primeira Idade Moderna indica, enfim, a peculiar sofisticação que o imperativo (sem o pronome) assumiu junto e com os missionários da Companhia de Jesus. Em vista disso, portanto, se devemos e podemos falar de “violência” do imperativo catequético, é necessário que estabele-

leçamos também o significado que a expressão adquire, com e em todas suas modalidades. É de tal modo que podemos descobrir como, muitas vezes, esta violência não se encontra tanto no “movimento de entrada” perante as culturas indígenas: aliás, muitas vezes verificamos como, com os Jesuítas, esta entrada é “doce” e “sedutora” (Adriano Prosperi, *Tribunais da Consciência*). E se, não raramente, constatamos também como isto possa valer para os dois lados do encontro, parece evidente que esta violência se manifesta, ao contrário e sobretudo, no sucessivo movimento missionário da “saída” dessas culturas: enfim, esta violência se manifesta sobretudo naquela espécie de viagem de volta à própria cultura teologicamente orientada que revela o despertar de um sonho ao qual, às vezes, parece reduzir-se a concreta experiência histórica vivida pelos missionários (em sua adaptação às culturas locais) e dos indígenas (em sua vida pregressa, em relação à reorientação teológico-missionária).

E a propósito desta recíproca reorientação teológica do encontro intercultural deveremos colocar em relação, também, o imperativo evangélico de São Lucas com a identificação do Verbo (*logos*) de São João (I, 1). Este “verbo” (o *logos* grego que pode ser identificado com a “razão” e cuja utilização é invertida, em relação ao Evangelho, no convite/sugestão de Santo Inácio), de fato, antes de identificar-se com Deus, na concreta prática missionária se constituirá como a matéria prima (tanto ocidental e missionária, quanto americana e indígena) a ser plasmada com a finalidade de compor o campus comunicativo e as modalidades, sempre teologicamente orientadas, do encontro. Mas tudo isso revelará, todavia, interessantes e inesperados resultados, inicialmente não previstos por parte dos próprios missionários.

2. ‘ENTRAR PELA PORTA DELES’: A PERIGOSA ADAPTAÇÃO JESUÍTICA

Aspecto fundamental da cultura europeia da primeira Idade Moderna – para nos entendermos, a estação que é compreendida entre o *Il libro del Cortegiano* de Baldassare Castiglione (Veneza 1528) e o *Galateo overo de’ costumi* de Giovanni della Casa (Veneza 1558) –, como bem evidenciou a obra de Norbert Elias (*O Processo Civilizatório*, 1939), a elaboração de códigos de comportamento colocava em destaque uma nova noção de personalidade que insistia na capacidade de adaptação, acomodação e flexibilidade em relação aos outros indivíduos.¹ Nesta di-

¹ Do alto de sua autoridade, o próprio Erasmo de Rotterdam ofereceu uma importante contribuição para esta elaboração de códigos que, em sua imensa fortuna, legaram-se

reção, em dois âmbitos aparentemente heterogêneos em relação à cultura laica e humanista, se (re)elaboraram as novas estratégias de penetração missionária e de instrução catequética modernas. Não é por acaso, então, que, segundo Adriano Prospero², o antigo convite apostólico de São Paulo, expresso na carta aos Coríntios, segundo o qual era necessário “adaptar-se aos interlocutores para conduzi-los a Cristo”, encontrou justamente no momento mais significativo desta época – aquele da polêmica religiosa da Reforma – um motivo de profunda meditação: no interior das lacerações provocadas pela diferença religiosa interna ao próprio cristianismo, a adaptação/acomodação acabou por tornar-se uma obrigação dos “fortes” na fé, que deviam respeitar assim as exigências dos “fracos”. E a acomodação veio se definindo como (e acabou por tornar-se) uma versão aceitável da “simulação” ou – talvez seria melhor dizer, com os termos do célebre tratado seiscentista de Torquato Accetto – uma verdadeira “dissimulazione onesta”.³

É também a partir dos conflitos religiosos internos (de uma violência interna, portanto) à própria Europa que a Companhia de Jesus amadurece uma profunda experiência em matéria de adaptação. E, no fundo, tratava-se de uma matéria pronta a ser utilizada, mas também aperfeiçoada, através de uma natural reelaboração frente às peculiaridades das novas situações culturais: como nas técnicas de “conquista espiritual” das populações extraeuropeias por parte dos missionários.

Nessa perspectiva, no interior do mais amplo espectro das diversas situações culturais,⁴ elaborava-se o moderno método jesuítico que implicava a renúncia à afirmação do próprio ponto de vista missionário, “approvando quel ch’è degno d’esser approvato e sopportando e dissimulando alcune cose, se ben non siano ben dette né fatte”.⁵ É assim que, no

estritamente à literatura pedagógica e catequética: a própria catequese, segundo a ótica humanista da época, já não podia mais ser realizada a não ser partindo da base de um fundamental “processo civilizador”.

² Adriano PROSPERI, “Il Missionario”. In: *L’Uomo Barocco*, Rosario VILLARI (Org.), Roma-Bari, Laterza, 1991, veja-se, principalmente, pp. 187-202 (“Missionari e Galateo”). Citação às pp. 192-193.

³ Torquato ACCETTO, *Della Dissimulazione Onesta* (1641). Salvatore Silvano Nigro (Org.). Turim: Einaudi, 1997. Em relação a esse aspecto, veja-se também Rosario VILLARI, *Elogio della Dissimulazione: la lotta politica nel Seicento*. Roma-Bari, Laterza, 1987, sobretudo o primeiro capítulo, onde o autor trata dos modelos de interpretação, da legitimidade e legitimidade e da função política da dissimulação na Idade Barroca.

⁴ Mesmo, por exemplo, entre aquelas das Índias orientais e ocidentais, ou das “Índias internas” europeias.

⁵ Segundo as palavras do jesuíta Polanco, em suas *Industriae* MHSJ. Cf. *Polanci Complementa*, 1969: p. 829 e seguintes.

interior do revolucionário percurso espiritual inaciano, reencontrava-se “a inteira emoção presente na estratégia da adaptação”.⁶ Finalmente, é nesta perspectiva que o campo da adaptação jesuítica e a conseqüente acomodação missionária colocaram em cena uma nova experimentação *do e no* encontro intercultural que, antes de poder revelar a complexidade de suas formas de “violência”, se destaca pela “periculosidade” de seus resultados.

3. CATEQUESE TUPI: A NEGOCIAÇÃO DA FÉ ENTRE INVENÇÃO DO TUPI E ENCONTRO RITUAL

Delinea-se, assim, a complexa contraposição entre adaptação/violência, acomodação/perigo, obrigações recíprocas, mas fortemente diferenciadas (um *compelle intrare*: mas com qual saída?). É esta, em termos gerais, a problemática contextual na qual se insere o estudo proposto especificamente por esse livro: trata-se, enfim, da realização de um “encontro catequético-ritual”, ensejando uma “negociação da fé” no contexto americano e, particularmente, naquele da América portuguesa, através dos catecismos jesuíticos produzidos em uma língua tupi: uma negociação que, por sua vez, revela-se enquanto preciosa *inventio* operativa missionária. Este da *invenção* e estruturação de uma unidade linguística tupi⁷ resulta ser um tema específico que desvenda uma problematização contextual mais ampla – aquela do encontro catequético-ritual – reveladora de um espaço intersticial da análise histórico-crítica dos encontros interculturais (não só modernos?) particularmente complexo, não linear ou contraditório, às vezes bifronte ou até mesmo oposto em vários de seus processos. Poder-se-ia falar, quem sabe, neste sentido, de uma ‘constrição’ e ‘redução’ a múltiplas entradas como resultado do processo catequético/civilizacional realizado, de algum modo, pelos missionários jesuítas no contexto americano e, particularmente, naquele da América portuguesa. Um tema, um problema e uma complexidade historiográfica que, possivelmente, dizem respeito, por além que às questões ligadas à História

⁶ Segundo quanto já destacado pelo precioso trabalho de Girolamo Imbruglia que sublinhava como “predispor-se à mudança radical, renunciar à identidade eram os caminhos que conduziam a Deus através da vida no mundo e não em sua negação. Crença possível para os jesuítas em virtude daquele seu unir e não separar Deus do mundo; decorrência daquela sua vontade de «procurar Deus nosso Senhor em todas as coisas»”. Girolamo IMBRUGLIA, «Ideali di civilizzazione: la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600)». In: Adriano PROSPERI e Wolfgang REINHARD (Org.), *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*. Bolonha: Il Mulino, 1992, p. 301.

⁷ Adone AGNOLIN, *L'invenzione del Tupi: imprese coloniali e catechismi indigeni*. Bologna, Centro Editoriale Dehoniano (EDB), 2013.

das Missões ou dos Encontros Interculturais, também a uma necessária revisitação da História Indígena e da História Colonial.

É nesta perspectiva geral que se insere – e dela se desprende – este trabalho. Tendo em vista a complexidade dos temas nele tratados e a já volumosa consistência desse livro, não pretendemos nos alongar ulteriormente nesta nova Introdução à sua 2ª edição. Além do mais, já por si só o trabalho apresenta, originariamente, duas outras introduções: aquela sua própria (“Reduzir a Palavra Indígena: mecanismos e peculiaridades da política linguística na catequese americana dos séculos XVI-XVII”) e o Prefácio - proposto aqui, nessa versão do livro, como Posfácio –, generosíssimo, da amiga e colega Laura de Mello e Souza. A estas, portanto, reenviamos para mais específicas pontuações e detalhes que permitam entender sua conexão com a perspectiva problemática geral aqui traçada.

Finalizando as notas dessa nova apresentação, enfim, basta dizer aqui que justamente ao redor dos dois primeiros temas dessa introdução, aqui brevemente sintetizados (e propostos como motivos de ulterior problematização e possível investigação), se destaca o problema específico e se desenvolvem as análises das fontes documentais postas e propostas no centro da investigação: aquelas das modalidades de “negociações da fé”, se quisermos, e de seus instrumentos. De fato, as problemáticas apontadas pelos primeiros dois itens dessa introdução – “redução a múltiplas entradas” e “perigosa adaptação jesuítica” – podem até serem sugeridas como possibilidades de condensar, de algum modo, os temas centrais dos diferentes capítulos do livro. Partindo do problema central da Catequização jesuítica, trata-se daqueles que dizem respeito à problemática catequética da Tradução (1ª Parte), da Tradição (2ª Parte), da relação entre Ortodoxia Doutrinária e Ortoprática Sacramental (3ª Parte), para se chegar às considerações historiográficas relativas à relação entre Política Linguística e Evangelização (4ª Parte) e, finalmente, às considerações relativas às Gramáticas Sociais do Encontro Ritual (5ª Parte).

Com a grande satisfação de ver reeditada, em versão on-line, a publicação desse trabalho após quinze anos de sua primeira edição, enfim, acreditamos e cultivamos a esperança, sobretudo, que ele possa estimular e servir de instrumento (com todos seus limites) para outras futuras investigações historiográficas, no âmbito da História Indígena e Colonial, da História das Religiões e dos Encontros Interculturais: e isto, tanto em relação ao contexto da Modernidade ocidental (ao qual se refere a investigação), mas, também (quem sabe) além dela...

Adone Agnolin

São Paulo, agosto de 2022

SUMÁRIO

Nota do Autor.....	13
Agradecimentos	17

Introdução

Reduzir a Palavra Indígena: mecanismos e peculiaridades da política linguística jesuítica na catequese americana dos séculos XVI-XVII.....	21
Generalidades.....	21
A Construção do Homem na Renascença... ..	22
...e a “Inculturação na Fé” da Catequese	24
Uniformização das Crenças e Controle da Ortodoxia na Conjuntura Americana	26
Desenvolvimento da investigação.....	27

Parte I – Catequese e Tradução

1. Apontamentos Gerais sobre a Catequese: traduzir o <i>verbum</i>	41
2. A Catequese nesse Momento Histórico: traduzir a ortodoxia	47
3. Catecismos Brasileiros Tupi: a catequese vulgarizada	61
As Introduções dos Catecismos Publicados	69
4. A Problemática da Tradução: o “contrato linguístico-colonial”	77
A Comunhão.....	93
A Confissão	99
5. Síntese: Conceitos, Palavras e Gramáticas	109

Parte II – Catequese e Tradição

1. Notas para uma Antropologia das Origens Cristãs	119
O Universalismo da Igreja: proselitismo cristão <i>versus</i> cristologia, doutrina <i>versus</i> heresia	130
2. Problemáticas Históricas Modernas da Catequese	135
2.1. Missões entre Conquista e Reconquista	135
2.2. Assembleia Conciliar e Centralismo Romano: os resultados para uma nova catequese	140
2.3. Novidades Doutrinárias e Tradições Sociais: os sacramentos depois de Trento	150
Os Sacramentos	163
O Batismo	168
A Eucaristia	172
A Confissão	179
O Matrimônio	185
A Ritualidade	187

2.4. As Riquezas do Inimigo: exegese clássica e mediação cultural	188
2.5. As Missões: conservar e propagar a fé entre as populações europeias e extra-europeias	214

Parte III – Doutrina e Sacramentos

1. Catecismos Americanos do Século XVI e Catecismos Jesuítas	
Brasileiros dos Séculos XVI-XVII.....	237
Panorama Geral.....	237
A Fé como Fato Histórico: entre a <i>civitas</i> do Império e a catequese cristã.....	242
Os Instrumentos Catequéticos e a “apresentação da fé”	249
Instrumentos Complementares da Catequese	258
Catecismos propriamente ditos	263
Influências conceituais, teológicas e ideológicas.....	265
Utilização de materiais alheios	271
2. Os Sacramentos entre os Tupi:	
mediações simbólicas e cultura indígena.....	273
A “Rede Demoníaca”: entre excessos e ausências	278
A Bestialidade <i>da</i> língua indígena e sua catequização	285
A Catequização <i>em</i> língua indígena	296
Os Sacramentos entre os indígenas.....	301
O <i>Batismo indígena</i>	304
A <i>Confissão indígena</i>	311
A <i>Comunhão indígena</i>	322
O <i>Matrimônio indígena</i>	331

Parte IV – Política Linguística e Evangelização

1. Política Linguística na Evangelização sob o Vice-Reinado do Peru	341
A Língua (Estorvo) da Cristianização.....	341
O Poder (Ambíguo) da Palavra.....	352
Inserção e Características da Política Linguística Jesuíta no Vice-Reinado do Peru	362
2. Trento em Lima	367
O Transplante da Contra-reforma na América Espanhola: esboço de uma nova perspectiva de indagação.....	367
<i>Primeiro Concílio de Lima (1551-52)</i>	370
<i>Segundo Concílio de Lima (1567-68)</i>	371
<i>Terceiro Concílio de Lima (1582-83)</i>	373
<i>Alguns Decretos publicados na Segunda Acción del Concilio Provincial</i> (<i>Terceiro Concílio de Lima</i>)	375
3. Política Linguística na Catequese Indígena Brasileira	383
A Nova Espiritualidade Jesuítica	387
A Nova Missão Jesuítica	395
4. Da Leitura da Alteridade <i>sub specie religionis</i> à Leitura <i>sub specie grammaticae</i> : entre confissão e exame de consciência	401

Parte V – Gramáticas Sociais e Encontro Ritual

1. Vestígio, Documento, Monumento e Doutrina	425
Herança Renascentista.....	425
Mediação Missionária.....	431
A Escrita da História	435
2. A <i>Missio</i> Europeia entre Selvagens Americanos e Sábios Chineses.....	443
A Alteridade entre Tradição Greco-Romana e Judaico-Cristã	444
A Fratura com a Idade Média	448
As Muitas Formas do Encontro Cultural.....	452
O Gênero da Carta: as cartas que fizeram a América.....	454
História, Geografia e Antropologia: a consciência europeia entre China e América.....	460
3. Antigo e Moderno, Selvagem e Civil: da cronologia bíblica à comparação histórica – a herança da história moderna	475
Antigo e Moderno, Selvagem e Civil na primeira Idade Moderna.....	475
Os Indígenas Americanos entre História Cronológica e Comparação	488

Conclusões: O Encontro Catequético-Ritual Americano

1. Síntese do Percurso e Problemáticas Históricas Anexas.....	499
Das Disputas Doutrinárias acerca da Fé... ..	499
...Para a Fé enquanto Produto Histórico.....	500
Sacramentos Tridentinos e Rituais Sociais.....	502
2. As Novas Gramáticas Sociais do Encontro Ritual:	
para uma nova perspectiva de indagação.....	509
Uma nova ritualidade.....	509
Um impossível policiamento	512
Uma Herança Renascentista: a etnologia histórico-religiosa	515

Apêndice

A Lição Historiográfica do Selvagem Americano: a invenção do <i>outro</i> na construção do <i>nós</i>	521
--	-----

Referências Bibliográficas	537
Fontes Impressas.....	539
Fontes Documentais.....	542
Gramáticas e Vocabulários das Línguas Indígenas Sul-Americanas	545
Bibliografia.....	546

Posfácio	561
-----------------------	-----

NOTA DO AUTOR

[...]

Mestre: *Ojepéramo guekó pupébe marã?*

(Como é que [Deus-Tupã] é um só em seu ser?).

Discípulo: *Ojepéramo guekó pupé, mosapýr pessoa jábamo sekóu: Tupã Tuba, Tupã Taýra, Tupã Espírito Santo.*

(É um só em seu ser, e são três as chamadas pessoas, Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo).

M.: *Mosapýr Tupãnépe aipo Tupã Tuba, Tupã Taýra, Tupã Espírito Santo?*

(São três deuses esses Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo?).

D.: *Aáni: ojepé Tupãnamo guekó pupé, aé añé mosapýr pessóamo ijaóki, ojepé ogekó karaíba jeseára pupéñé.*

(Não: são um só Deus em seu ser, mas de fato se distinguem em três como pessoas na união de um só ser divino).

M.: *Emonãnamo Santíssima Trindade iaé Tupã supé?*

(Por isso chamamos a Deus Santíssima Trindade?).

D.: *Emonãnamo.*

(Por isso).

M.: *Peimojekuákatú aipo Santíssima Trindade rekó?*

(Mostrai melhor o que é essa Santíssima Trindade).

D.: *Tupã ajepéñó biã, aujé aé ané Túbamo sekóu, aé abé Taýramo, aé abé Espírito Sántoramo.*

(Embora Deus seja um só, contudo de fato um é o Pai, um também é o Filho, um também é o Espírito Santo).

M.: *Peimojekuábibéno:*

(Mostrai ainda mais:)

D.: *Tupã ajepéñóñé guekó karaíbetéramo, abaetéramo; ndojaóki sekó karaíbetébiã, aujé pessoa jábamo ojaók: Tuba oikoé, Taýra oikoé, Espírito Santo oikoé, ojepé Tupãnamo guekó ñupé.*

(É um só de fato o ser santíssimo de Deus, todo poderoso; embora não se distinga seu ser santíssimo, contudo as ditas pessoas se distinguem: o Pai é diferente, o Filho é diferente, o Espírito Santo é diferente, e é um só Deus em seu ser).

M.: *Marābépeno?*

(E que mais?)

D.: *Mosapýr pessoaiaé Santíssima Trindade supé [...]*

(Às três pessoas chamamos Santíssima Trindade) [...].

Essa é a doutrina relativa à Trindade que se encontra na “Instrução de Catecúmenos”¹ elaborada pelo jesuíta Pe. José de Anchieta.² A leitura dessa página – isto é, a explicação de Pe. Anchieta para os Tupi, em língua tupi, do mistério da Trindade – representa, ao mesmo tempo, a percepção do primeiro embaraçoso labirinto documental que encontramos e do qual se desprende o estímulo para empreender nossa indagação. Um estudo que se revelaria repleto de surpresas e de percursos, de fato, labirínticos como não imaginávamos, inicialmente, poder encontrar e ter que trilhar. Realmente surpreendente – e revelador de algo que merece chamar nossa atenção – o fato de que uma problemática tão relevante nunca tenha sido estudada antes, em toda sua complexidade, com exceção de alguns artigos seminais.

¹ ANCHIETA, J. (S.J.). *Doutrina Cristã*, I: Catecismo Brasílico. Com texto tupi e português. Introdução tradução e notas do Pe. CARDOSO, A. (S.J.). Incluindo o texto fac-similar (tupi) manuscrito classificado como APGSI N. 29 ms. 1730. São Paulo: Loyola, 1992, p. 2-2v; *Doutrina Cristã*, II: Doutrina Autógrafa e Confessionário. Introdução histórico-literária, tradução e notas do Pe. Armando CARDOSO, S.J. Incluindo o texto fac-similar manuscrito (em português) da Doutrina Autógrafa e texto (tupi) em ortografia moderna (traduzido). São Paulo: Loyola, 1992, p. 1v-2v., no manuscrito.

² Assim como aparece na página 134 do Tomo I: Catecismo Brasílico organizado e traduzido por Pe. Armando Cardoso, S.J.

Conseqüentemente, nos deparamos com um outro fato bastante surpreendente: *a primeira obra literária brasileira impressa* – isto é o Catecismo na Língua Brasílica de Pe. Araújo de 1618, decorrente do trabalho linguístico de Anchieta,³ além de contar com várias outras contribuições de outros *línguas* jesuítas – é uma obra em língua tupi que, ainda hoje, permanece inédita em sua tradução. Fica a pergunta não secundária, à qual não pretendemos responder nesse livro: porque a historiografia brasileira permitiu-se esse “esquecimento” que ocultou, por tanto tempo, uma das problemáticas mais importantes do começo de sua literatura e de sua cultura – mesmo que “religiosa” e ocidental – e que revela o momento fundamental de suas tensões, contradições, conflitos e, justamente por isso, o começo de um processo histórico marcado por mal-entendidos, ajustes e necessárias negociações?

Ainda, antes da Introdução ao trabalho, uma breve justificativa e um esclarecimento quanto ao adjetivo utilizado no título e ao longo do livro: “selvagens”. Obviamente, não utilizamos essa expressão, no trabalho, em sentido pejorativo. Pensamos em utilizá-la, tendo em vista o significado referencial que lhe foi atribuído pela documentação jesuítica da nossa investigação, a partir do século XVI, sobretudo enquanto esclarecedora do modelo (e do embate) catequético representativo da nova e característica espiritualidade jesuítica. Nela torna-se significativo o fato de que o “selvagem” não representa mais um estágio da humanidade a ser negado (como era o caso, ainda equívoco na época, do termo “bárbaro”, quando, efetivamente, seu significado não vinha a corresponder àquele de “selvagem”), para impor a própria realidade de homem europeu: ao contrário, o termo se impõe enquanto estágio básico a partir do qual pensar a humanidade (uma Humanidade finalmente única) segundo um novo modelo universalista missionário construído por etapas. Tratar-se-ia, enfim, de um “grau zero”, base essencial para fundamentar um inédito processo civilizador, na base do projeto catequético. O fato é que, a partir desse pressuposto, a própria conceitualização do selvagem (americano, antes, mas também aquele que ia sendo descoberto, posteriormente, dentro da própria Europa) representa, emblematicamente, o modelo e a estratégia da nova e peculiar modalidade de catequese jesuí-

³ Que já circulava amplamente há pelo menos cinquenta anos, de forma manuscrita, por todo o país e que seria publicado com o título *Arte de Grammatica da Lingoa mais vfada na cofta do Brafil. Feyta pelo padre Iofeph de Anchieta da Cõpanhia de IESV. Com licença do Ordinario & do Prepofito geral da Companhia de IESV*. Em Coimbra per Antônio de Mariz. 1595.

tica que, renunciando à própria língua e à personalidade do próprio missionário, pretendia aprender, antes, e ensinar, depois, a “lei da natureza”, na qual o selvagem ter-se-ia encontrado inserido: e é a certeza e a consciência dessa primeira lei que podia e devia justificar a evangelização jesuítica e, com ela, para nós, a utilização do conceito sintetizada no significante que utilizamos.

AGRADECIMENTOS

Algumas pessoas revelaram-se especialmente importantes para ajudar a focalizar a problemática em sua centralidade e nos oferecer as condições necessárias a fim de poder desenvolver esse trabalho. Somos particularmente gratos a quem tornou possível fundamentar, desenvolver e realizar, finalmente, essa investigação: a Laura de Mello e Souza – que se ofereceu, generosa e, talvez, corajosamente, para assumir a responsabilidade desse Pós-Doutorado junto ao Departamento de História da USP –, pela sua constante e preciosa atenção, ao mesmo tempo, humilde e erudita, e pela sempre total disponibilidade; a John Manuel Monteiro pela intuição, “farejadora” e profunda, com relação à utilização do material catequético, e pela riqueza e pelo estímulo decorrentes de conversas iniciais, fundamentos do projeto de pesquisa: na esperança de que suas indicações encontrem satisfação, pelo menos parcial, nesse trabalho; a João Adolfo Hansen que, com seus artigos seminais, estimulou partes importantes desse estudo: esperamos que, também, possa apreciar, pelo menos, alguns de seus frutos.

À querida amiga e colega Cristina Pompa e, com ela, aos integrantes do Grupo Temático do Cebrap “Missões Cristãs e Populações Indígenas: o problema da mediação cultural”, Paula Montero, Marta Amoroso, Ronaldo de Almeida, José Maurício P. A. Arruti, Marcos Pereira Rufino, Melvina Afra Mendes de Araújo, Artionka Capiberibe, Aramis Luis Silva e Cynthia Nakata: sua amizade, junto às discussões, aos seminários e às pesquisas do grupo, foram um estímulo precioso para verificar a propriedade e afinar alguns instrumentos que a investigação nos havia imposto.

Aos integrantes do Projeto Temático “Dimensões do Império Português” – junto à Cátedra ‘Jaime Cortesão’ e ao Departamento de História da Universidade de São Paulo – que mais recentemente nos ofereceram a possibilidade de compartilhar, no seu interior, o interesse de nossa investigação e que, ao que tudo indica, nos oferecerão, também, a rica possibilidade de afiná-la sucessivamente, tendo em vista as preciosas discussões que se desprendem na complexidade das abordagens relativas ao Império português propostas pelos seus Núcleos Temáticos.

Ao longo dos (quase) quatro anos que dedicamos à pesquisa e ao aprofundamento desse estudo (desde final de 1999 até meado de 2003), outras pessoas foram importantes, ainda, pelas suas mais diferentes, mas sempre relevantes contribuições e pela idêntica amizade: Nicola Gasbarro, para fazer frutificar as sementes da Escola Italiana de História das Religiões; Nicoletta Basilotta, referência sólida e atenta junto à Biblioteca do Arquivo Histórico da Companhia de Jesus em Roma; Renato Ambrosio e Marlene Carneiro de Lucena, pela amizade e pelo afeto, ingredientes sempre fundamentais; e, finalmente, meu filho Adriano, afeto sólido e sempre presente, apesar e contra a distância, com o qual foi apreendendo cada vez mais, ao longo desses anos, a preciosa e saborosa gratuidade do amor.

Um devido e mais que justo agradecimento à Fapesp que, além de financiar a pesquisa, predispôs uma organização institucional ímpar por fomento, acompanhamento e assessoria, de grande competência.

* * *

Finalmente e com um destaque muito particular, à memória do grande mestre Dario Sabbatucci: muitos de seus profundos estímulos encontram-se semeados ao longo do trabalho, esperamos com alguns resultados que tenham frutificado, também, com relação a esse estudo e que sejam dignos de testemunharem sua riqueza e de honrarem (cultuar e cultivar, mesmo) sua memória.

INTRODUÇÃO

REDUZIR A PALAVRA INDÍGENA:

MECANISMOS E PECULIARIDADES DA POLÍTICA LINGUÍSTICA JESUÍTICA NA CATEQUESE AMERICANA DOS SÉCULOS XVI-XVII

GENERALIDADES

Este trabalho pretende levar em consideração algumas problemáticas gerais que decorrem dos catecismos jesuíticos, compostos para a evangelização dos índios do Brasil nos séculos XVI e XVII. Esses textos (manuscritos) circulavam abundantemente, desde o começo da segunda metade do século XVI, e foram reordenados para publicação somente na primeira metade do século seguinte. Os textos – e seus contextos – nos revelam ricos e complexos aspectos que, além de peculiares resultados doutrinários, apontam para situações dialógicas e, de alguma forma, para o encontro entre culturas (ocidental/indígena), perspectiva que interessa particularmente nossa análise.

Nessas situações, de fato, em seus catecismos tupi, os jesuítas operam com conceitos e categorias gramaticais, retóricas, teológico-políticas e metafísicas, que não existem nas línguas das culturas indígenas (brasileiras), por outro lado, para poder realizar essa difícil tarefa, os missionários encontram-se, antes de mais nada, na necessidade de produzir uma “língua geral da costa” que tem a função de se tornar o primeiro e fundamental mecanismo que permita empreender o difícil trabalho de tradução: cultural além de linguística. E a criação dessa “língua geral da costa” será realizada através de dois aparatos externos à cultura (linguística) de que os missionários se utilizam: a estrutura gramatical latina e os modelos de discurso usados nos catecismos ibéricos.

Dentro desse processo, ao mesmo tempo em que valorizam (uniformizando) a língua tupi enquanto instrumento de comunicação, os missionários acabam tornando a própria língua indígena uma matéria – pressupostamente inerte – sobre a qual fundar um sentido que lhe é exterior: realizam, enfim, uma descontextualização de significações que

reorienta, conforme os projetos catequéticos da Companhia, o uso dessa matéria linguística. O processo catequético, todavia, desvendará como essa “matéria” estava longe de se constituir enquanto inerte e passiva: a descontextualização linguística realizada pelos missionários produziu, de fato, também e ao mesmo tempo, significações peculiares, do lado da outra perspectiva cultural (aquela indígena). Essas últimas significações, não plenamente administráveis (às vezes, até mesmo, impensáveis, *a priori*) por parte dos jesuítas, acabaram constituindo e alimentando aquele inevitável hibridismo linguístico e cultural que caracteriza os textos catequéticos em tupi: “jesuíticos”, inevitavelmente, só até um certo ponto.

Esses resultados estão a demonstrar como a nova gramática e a nova semântica, que surgiram dentro desse peculiar processo histórico de encontros culturais, serviram para tornar possível a pragmática do novo sistema colonial *sub specie religionis*, isto é, sob o ponto de vista (estruturante) daquela que resulta ser a “redução” mais significativa (a *possibilidade* interpretativa) da alteridade cultural para a cultura ocidental. A alteridade indígena americana encontra-se “reduzida” dentro dessa peculiar perspectiva “religiosa”, própria da cultura ocidental. Contudo, os institutos mítico-rituais indígenas – absorvidos para serem transformados (quando não rejeitados) – transformaram-se, por sua vez, ao mesmo tempo em que operaram (necessariamente) um alargamento da peculiar perspectiva religiosa (catequética) ocidental.

Conseqüentemente, por se tratar, nesses catecismos, de termos e conceitos que, segundo a tradição ocidental, se configuram como “religiosos”, devemos contextualizar esses textos (e seus operadores) de mediação cultural, levando em consideração o percurso histórico – mais exatamente histórico-religioso – que, do Humanismo à “descoberta” da alteridade indígena americana, se constituiu como base da “criação da Humanidade”. A metodologia da escola histórico-religiosa italiana nos oferece os instrumentos necessários para uma revisão crítica das categorias de análise, a fim de permitir a apreensão da historicidade dos fatos religiosos, que se constitui como o enfoque essencial dessa pesquisa.

A CONSTRUÇÃO DO HOMEM NA RENASCENÇA...

Tal questão insere-se na mais abrangente perspectiva de uma “construção da Igualdade”, expressão que, como entendemos, ressalta uma das características principais do processo histórico-cultural que se realiza no Renascimento. Tratar-se-ia, de fato, do processo de *construção* que

está na base de uma Humanidade cuja conceituação, antes de se propor como dado, constituiu-se como resultado de um percurso histórico peculiar que, unicamente, permitiu sua “pensabilidade”: tal percurso, apoiado em suas profundas bases humanistas, se realiza, entre o fim da Idade Média e a Renascença. Com efeito, através do encontro emblemático entre uma alteridade histórica (os antigos) e uma alteridade espacial (os selvagens), o século XVI representou o momento mais significativo do percurso que constituiu os homens na base de uma mesma estrutura subjetiva e das mesmas representações. Nessa perspectiva, a cultura ocidental encaminhou-se em direção à construção de uma Igualdade, que permitiu a possibilidade inédita de comparação horizontal (distinguindo-se de uma anterior definição de diversidade estabelecida através de uma hierarquização/verticalidade), com os consequentes efeitos de historicização das alteridades históricas e espaciais. Nesse contexto, no século XVI, os homens, tanto do Velho quanto dos Novos Mundos, se constituíram enquanto o Homem que compartilhava uma mesma estrutura subjetiva e as mesmas representações.

A extensão dessa mesma estrutura (o Homem) – para os diferentes sujeitos culturais que, conseqüentemente, se encontravam a compartilhar as mesmas representações (humanas) – permitiu, no século XVI, a possibilidade inédita de uma comparação, finalmente horizontal, das humanidades: uma proto-antropologia de fato. Rompendo com uma anterior definição da diversidade, estabelecida através da constituição e da manutenção da hierarquização e de sua verticalidade qualitativamente conotada, o resultado produziu, como consequência, os efeitos de uma historicização das diversidades (todas humanas) históricas e espaciais: isto é, abriu a possibilidade de colocá-las lado a lado e, portanto, de compará-las.

E essa “nova humanidade” se construiu, justamente, no cruzamento de duas viagens/confrontações, peculiares da Renascença, que representam, juntas e ao mesmo tempo, o renascimento da civilização antiga e o nascimento da nova. Erasmo constituiu-se, sem dúvida, enquanto a síntese mais emblemática – e sua influência será a mais significativa no âmbito religioso – de uma cultura que obriga o novo a se relacionar com o antigo, na determinação de limites necessários e sistemáticos da Civilização. Esta última representa a segunda importante etapa cultural do Ocidente que, depois e na esteira daquela do Direito, estabelece a constituição da Humanidade que, na sua diversa, mas única relação com os diferentes graus de civilização, permite uma comparação de humanidades, colocadas nos distintos degraus desse único processo que se torna,

finalmente, um “processo civilizador”. Dentro desses limites torna-se plausível e possível a mudança, imposta pela descoberta da América, de uma diversidade que não pode mais se configurar como totalmente explicável através das categorias antigas. No interior de uma dupla objetivação relacional, o homem do Renascimento percebe, portanto, sua alteridade em relação à Antiguidade, enquanto *moderno*, e em relação aos selvagens das “Novas Índias”, enquanto *civil*. Esse duplo cruzamento de alteridades constitui-se como base da identidade cultural, que reconhecemos enquanto *civilização moderna*.

Através desse trabalho, acreditamos poder tentar esclarecer os mecanismos pelos quais, no seu contexto histórico específico, a redescoberta e a investigação do mundo clássico (que se estruturou paralelamente à formulação de um determinado ideal e mito humano) prepara, condiciona e estrutura um caminho peculiar para a percepção e a conceituação de uma inesperada “nova humanidade”, apresentada pelas descobertas americanas. O percurso da análise proposta não é (não pode ser) unívoco, na medida em que a própria descoberta do selvagem americano produziu inevitáveis e importantes modificações no processo dessa “construção da Humanidade”, que caracteriza a Renascença.

...E A “INCULTURAÇÃO NA FÉ” DA CATEQUESE

Dentro desta perspectiva, que emerge em toda sua peculiaridade entre os séculos XV e XVI, tentaremos, em seguida, apontar para algumas das características gerais da catequese entendida enquanto *missio*, que se impõe como desvendamento dos *sacra* através do “ministério da palavra”: trata-se de uma das características mais significativas da verdadeira *revolução* cultural realizada pelo Cristianismo, característica sintetizada exemplarmente pelo Deus feito *verbum* na tradição evangélica de São João.

Essa problemática torna-se particularmente significativa em relação ao objeto da nossa indagação. De fato, tanto na Espanha do século XV quanto no(s) Novo(s) Mundo(s) americano(s) verificou-se um dado novo: enquanto, na Espanha, mouros e hebreus tinham adquirido um novo estatuto de alteridade (interna à Europa), a América havia desvendado uma alteridade (externa) nova e desconhecida. Nos dois casos, num primeiro momento, a ideia entusiástica da conversão, de marca profundamente profética, foi causa de uma apressada realização de batismos em massa de hordas de novos cristãos.

Mas, de forma curiosamente paralela à ocupação do território, desde logo se percebeu que a simples marca de uma conquista/conversão, na sua representação do processo de cristianização, criava mais problemas do que resolvia. Para tentar resolver esses problemas foi necessário introduzir a confissão, no lugar do batismo, como verdadeira porta de acesso ao Cristianismo. Os sermões e os catecismos constituíram-se como instrumentos fundamentais para a realização desse projeto, preparando o homem para o conhecimento dos mandamentos cristãos e dos preceitos aos quais era necessário obedecer. E o novo corretivo – de uma catequese destinada a corrigir oferecendo uma adequada consciência dos deveres, morais e civis, do (novo) cristão – apareceu como o instrumento essencial para converter não somente as populações selvagens americanas, mas também as massas de “infiéis” e de camponeses não letrados que iam sendo descobertos, cada vez com maior preocupação, dentro da própria Europa cristã.

Nesse novo contexto e com esses objetivos, a explosão da imprensa reorientará o sistema da catequese cristã, deslocando-a, gradativamente, de uma prática pregadora, fundamentada no gênero do sermão, para uma prática propriamente catequética, desenvolvida através da escrita e popularizada pela imprensa.

Nesse sentido, a finalidade explícita da literatura catequética – não só daquela católica – será a de se constituir como instrumento útil à confissão. Com o Concílio de Trento, reforçaram-se as ligações recíprocas da confissão com a consolação das almas aflitas pelo peso das culpas, tornando-a exercício de um poder disciplinar sobre os cristãos enquanto indivíduos.

O momento da confissão se constituirá, portanto, como resultado desse processo de individualização do exame de consciência e como impulso (começo) de um processo disciplinador do indivíduo. Neste percurso, o catecismo devia representar o instrumento destinado a servir de formação – não por acaso há uma “gradação” de textos catequéticos –, até mesmo para os indivíduos que compartilhavam do nível mais baixo da ignorância e que, como destacava o grande jurista teólogo da Escola de Salamanca, o dominicano Francisco de Vitoria, mesmo assim podiam decorar os elementos básicos da fé cristã.

Do lado católico, as ‘verdades da fé’ – aqueles “conteúdos” em que consiste o imperativo catequético pós-conciliar – encontravam sua garantia na aderência de certos conteúdos a uma forma linguística, fixando assim uma interpretação que se tornava a medida de uma ortodoxia in-

dispensável: distante de certas heterodoxias que, em plena época da Contra-reforma deveriam ser prontamente identificadas para poderem ser imediatamente combatidas.

UNIFORMIZAÇÃO DAS CRENÇAS E CONTROLE DA ORTODOXIA NA CONJUNTURA AMERICANA

Mas a situação dos novos povos americanos – diante da nova conjuntura, imposta pelo controle doutrinal do Concílio – coloca novos problemas que não encontravam uma fácil garantia linguística, como aconteceu no caso europeu. Os conteúdos, as verdades de fé firmemente enraizadas numa língua latina, que permitia medir qualquer afastamento em direção à heterodoxia, não encontravam mais esta garantia tranqüilizadora. Na nova situação americana, de fato, tratava-se de fomentar uma conversão que – afastando-se das velhas crenças ‘idolátricas’ ou criando os pressupostos para um “crer” que certos povos não conheciam – não podia correr o risco de ser equívoca ou, pior, de ser instrumentalizada pela circulação de ameaçadoras heterodoxias.

Com a expansão dos horizontes geográficos e, conseqüentemente, daqueles linguísticos e culturais, e com a explosão das diversidades culturais, colocadas lado a lado pelo próprio objetivo catequético, o Concílio de Trento precisou encarar tanto a imposição da nova exigência catequética quanto o velho problema da heterodoxia: novos e distantes espaços culturais impunham inéditos e recentes instrumentos operativos. Todavia, essa novidade não podia transformar, de modo algum, os inabaláveis “conteúdos de fé”. Por isso, se antes mesmo do Concílio de Trento, existiam textos (prédicas, orações etc.) em línguas vernáculas/exóticas sobre a doutrina cristã, o Concílio assumiria a nova importante missão de uniformizar tais textos. Esta obra de uniformização resultou no *Catecismo Tridentino* (mas, de fato, *romano*), elaboração modular de um corpo doutrinário que pudesse permitir sua versão segundo as línguas vernáculas/exóticas e que contivesse as verdades fundamentais da fé cristã, incluindo orações, instruções sobre sacramentos, passos significativos do Evangelho etc.

A “instrução” religiosa necessária (instrução elementar de dogmas e preceitos), que se imporia como fundamental para a admissão aos sacramentos centrais da Eucaristia e da Penitência, poderia, desde então, ser vertida para qualquer língua do novo e vasto orbe terrestre e de sua inalcançável e ameaçadora diversidade cultural, sem correr o perigo de

perder de vista a sua ortodoxia católica garantida, daqui para frente, pelo compêndio dos textos do Catecismo.

O *outro* (a diversidade cultural) e o *mesmo* (a ortodoxia religiosa) se encontram, a partir do século XVI, nos catecismos elaborados nas línguas exóticas americanas e asiáticas – além das africanas também, apesar de não pretendermos levar minimamente em consideração esse contexto no presente trabalho¹ – que, não por acaso, constituem a literatura mais antiga de que, muitas línguas do mundo, dispõem: a escrita/tradução catequética impõe “verdades e conteúdos de fé” (uma ortodoxia) às novas alteridades, fornecendo-lhes os primeiros fundamentos de uma escrita que se contrapõe às suas tradições orais (e ritualísticas), ao mesmo tempo em que, abre espaço para que na “invenção da literatura” (produto cultural propriamente europeu) possam ser inseridas línguas exóticas que permitam à própria Europa ensinar um processo de “encontro” com o outro cujas modalidades pretendemos tentar desvendar neste nosso trabalho.

DESENVOLVIMENTO DA INVESTIGAÇÃO

Numa publicação anterior,² esboçávamos os primeiros problemas que se destacavam de nossa investigação inicial: antes de empreender qualquer tipo de análise, nos pareceu que esses se tornavam de importância nodal para poder fundamentar o trabalho de investigação que, finalmente, aqui propomos em sua complexidade.

¹ Tanto por motivos de economia desse trabalho, quanto por nossa falta de competência a respeito de uma investigação que, a partir dos pressupostos aqui apontados, é destinada a permanecer em aberto. Vale, todavia, destacar a notícia que obtivemos de uma primeira obra, escrita em 1624, com o título de *Cartilha dos Mistérios da Nossa Santa Fé*, composta em língua do Congo por Pe. Matheus Cardozo da Companhia de Jesus (!) e impressa em 1626 (isto é, oito anos depois da publicação do *Catecismo na Língua Brasilica, no qual se contem a summa da Doctrina Christã. Com tudo o que pertence ao Mysterios de noffa fancta Fè & bõs cuftumes. Composto a modo de Dialogos por Padres Doctos, & bons lingoas da Companhia de IESV*; do Pe. Antonio de Araújo, S.J., publicada em Lisboa no ano de 1618), com dedicatória ao rei católico do Congo, D. Pedro Afonso. A obra se constitui – e veremos ao longo do nosso trabalho quanto isso possa se configurar enquanto particularmente significativo – numa tradução, segundo a (pressuposta) língua Congo, realizada pelo jesuíta a partir da cartilha composta pelos Padres Marcos Jorge e Ignácio Martins. A citação se encontra em MacGAFFEY, W. *Religion and Society in Central Africa: the BaKongo of Lower Zaire*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1986, p. 200. Agradecemos à colega Profa. Dra. Marina de Mello e Souza pela preciosa informação.

² AGNOLIN, A. Jesuítas e Selvagens: o encontro catequético no século XVI. *Revista de História da Universidade de São Paulo*, n. 144, 1^o sem. 2001, p. 19-71.

A primeira parte desse livro retoma, portanto e necessariamente, essas problemáticas iniciais que se desenvolvem ao redor da complexa e estruturante relação entre catequese e tradução. Nessa direção, os *Apontamentos Gerais sobre a Catequese* (p. 41) se colocam enquanto instrumentos e estrutura fundamental para contextualizar, antes de mais nada, *A Catequese nesse Momento Histórico* a que se refere a nossa pesquisa (p. 47). No interior dessa perspectiva, portanto, insere-se a análise geral dos *Catecismos Brasileiros* redigidos em língua tupi (p. 61), com um primeiro esboço de suas problemáticas que encontramos delineadas em suas respectivas introduções (p. 69). Essa primeira parte do livro não pode deixar, finalmente, de retomar a inicial *Problemática da Tradução* (p. 77) que se desprende da construção desses catecismos – reservando aqui um espaço inédito para com alguns problemáticos exemplos de traduções linguísticas, antes que conceituais –, retomando, finalmente a *Síntese* da investigação inicial que se refere ao problema dos conceitos, das palavras e das gramáticas (p. 109), decorrentes desses textos e de sua contextualização (americana).

Já na segunda parte do trabalho, que visa levar em consideração a problemática da catequese em sua longa e peculiar tradição cristã-ocidental, pretendemos destacar, inicialmente, a antropologia implícita de suas origens cristãs (p. 119) para tentar traçar as características próprias de um universalismo da Igreja preso entre um “proselitismo cristão” *versus* uma “cristologia” e entre uma “doutrina” *versus* a “heresia” (p. 130). A tentativa de esboçar uma *Antropologia das Origens Cristãs* pretende apontar para a peculiaridade da ação missionária desenvolvida pelo primeiro Cristianismo, levando em consideração as características e o momento constitutivo do movimento religioso decorrente da figura e da obra de Jesus. Como mostram também, além da análise histórica, os textos do primeiro Cristianismo – muitas vezes estudados do ponto de vista exclusivo das idéias religiosas –, sua experiência ritual se constituiu, desde o começo, enquanto um aspecto absolutamente central de sua possibilidade de afirmação.

Mas o proselitismo cristão dessa primeira Igreja universalista correu o risco de se fragmentar nos particularismos de uma “cristologia” concorrente: contra essa ameaçadora possibilidade, o século IV representará o marco característico de uma cristandade que adquire uma forma histórica definida e compactada pela unidade doutrinária e eclesial, fundamentada no caráter majoritário. E se, por consequência, essa unidade será necessariamente sujeita a fracionamentos minoritários, a doutrina eclesial se contraporá, finalmente, nesse século, às doutrinas

heterodoxas que levarão o nome de heresias ou cismas. O fato importante, a partir dessa data, é que, enquanto por um lado os cismas anteriores, não se chocando contra um real fundamento doutrinário, se configuraram como simples rebeliões à autoridade eclesiástica, foi com o Concílio de Nicéia que a heresia adquiriu o significado que a caracteriza até os nossos dias, em contraposição ao dogma. E não foi por acaso que, justamente no século IV, com o edito de Constantino, o Cristianismo tornou-se *religio licita*, isto é, colocou sua candidatura para se tornar religião imperial. Para adquirir o título de religião do Estado romano, o Cristianismo precisava, substancialmente, tornar-se único e universal, como o Império. Isso explica tanto as conclusões conciliares quanto o fato de que foi justamente Constantino que quis o Concílio de Nicéia.

É a partir desse resultado histórico basilar e geral que devemos tentar entender as *Problemáticas Modernas da Catequese* (p. 135), em sua herança doutrinária e em suas novas peculiaridades históricas. Procuraremos fazer isso tratando, em primeiro lugar, da forte relação, característica do começo da Idade Moderna, entre o impulso ibérico da reconquista da península, e a conquista (construção) de um Império, com a consequente reconstrução de seu ideário imperial: nesse contexto terá que ser inserido, antes de mais nada, o conceito moderno de missão (p. 135).

O segundo momento determinante a novidade revolucionária – do ponto de vista social e na longa duração – da catequese moderna será analisado através da relação que se estabelece, nessa época, entre a *Assembleia Conciliar e Centralismo Romano* (p. 140): a imposição do segundo, na parte conclusiva do Concílio tridentino, determinará, finalmente, os resultados inéditos para uma nova catequese. A aceitação dos decretos do Concílio de Trento, confirmados e feitos próprios pelo papado, acabava por reconhecer – e pretendia impor – o poder romano de governo sobre todo o mundo católico, por cima das fronteiras dos Estados nacionais. E é, justamente, nessa direção que a assembleia conciliar confiou ao papado uma específica função de integração do próprio trabalho, em relação a três específicos problemas que não conseguiu resolver antes do precipitado encerramento da reunião conciliar: trata-se do Índice dos livros proibidos, do Catecismo e da Reforma dos livros litúrgicos. Além dessas, uma outra integração, inicialmente não prevista e de fundamental importância para a uniformização da obra catequética, foi realizada com a redação da *Professio fidei tridentina*. Será importante observar aqui que, esses problemas diziam respeito a questões que pretendiam responder aos novos e urgentes problemas postos pela época: a imprensa, a Reforma, a proliferação e a tradução dos textos. Finalmente, todas essas

questões são reduzidas à normatização da produção de dois instrumentos associados e inseparáveis da época: o livro e a doutrina.

A manifestação mais evidente da revolucionária transformação social realizada pela estrutura dentro da qual se inscreve a nova catequese americana, será abordada na relação, inédita, que se estabelece entre as *Novidades Doutrinárias e Tradições Sociais* (p. 150): para tanto, tendo em vista o objeto de nossa investigação, o enfoque privilegiado para essa análise será constituído pela re-configuração doutrinária dos sacramentos depois de Trento, imprescindível ponto de partida para entender a peculiaridade dos resultados catequéticos e doutrinários americanos.

Colocada em cheque, antes, pela crítica humanista à velha escolástica e retomada, de forma nova, para enfrentar os novos problemas postos pela difícil conjuntura histórica, é justamente no século XVI que a “cultura da glosa e da interpretação” adquire uma nova centralidade, tanto pela nova função histórica e cultural que vinha adquirindo quanto pelas críticas vindas do mundo reformado. Nessa situação crítica encontra-se inserido o trabalho de uma ordem que fundava sua pedagogia na importância fundamental da cultura clássica: a ordem jesuítica. Levando em consideração esse fato, o capítulo *As Riquezas do Inimigo* (p. 188) tem o objetivo de esboçar apenas uma análise das características fundamentais da exegese clássica, em relação, sobretudo, aos problemas de mediação cultural e ao uso da alegoria na renovação cultural do catolicismo pós-tridentino.

O capítulo *As Missões*, dessa segunda parte (p. 214), pretende apontar para alguns problemas nodais com relação à transformação do modelo de missão, durante a idade Contra-reformista. Presa no imperativo de conservar e propagar a fé entre as populações europeias e extra-europeias, a fim de alcançar a finalidade de uma necessária e urgente saúde/salvação das almas, a ação missionária, com suas estratégias e seus meios próprios, viu-se obrigada, no plano da organização, a tornar-se uma verdadeira e própria instituição. E, mais uma vez, na circularidade das linhas de organização da experiência missionária entre Europa e países extra-europeus, os jesuítas acabaram por traduzir o modelo da América portuguesa e aplicar sua função, por exemplo, com relação à situação italiana ao redor de 1590: nesta época, de fato, *a missão toma-se*, antes do que um dever ou um encargo individual, *um lugar*.

Levando em consideração a perspectiva de nosso trabalho, a segunda característica importante que pretendemos evidenciar em relação ao modelo de missão, sobretudo no que diz respeito àquela extra-europeia e com

particular destaque para o mundo indígena americano, consiste no fato de que os “rudes” ou os “selvagens”, para os quais o missionário se endereçava, não constituíam apenas um objeto passivo. Expressões antigas e tradicionais (rituais) desses povos se encontravam na base, e garantiam o próprio sucesso, da pregação missionária e de sua específica (estratégica) ritualidade: os (conscientes ou inconscientes) “acomodamentos” dos missionários, fundamentais para a comunicação da mensagem evangélica, abriam espaços para um “encontro” dentro do qual, muitas vezes, a própria “conversão” de rudes e selvagens revelava o ressumbrar de um “acomodamento” desse outro lado do encontro que, muitas vezes, se constituía como a única garantia e possibilidade de dar vida nova e novas formas a expressões antigas e tradicionais de sua própria cultura.

Uma análise mais abrangente dos catecismos americanos dos séculos XVI-XVII permitirá a inserção do nosso trabalho na especificidade desse novo contexto, respondendo ao desafio apresentado pelo novo problema de expansão da fé na América. É quanto pretendemos elaborar na Parte III do livro, *Doutrina e Sacramentos* (p. 237). Dentro dela, em *Catecismos Americanos do Século XVI e Catecismos Jesuíticos Brasileiros dos Séculos XVI-XVII*, tentaremos abordar algumas características gerais dessa catequese americana, a fim de analisá-la, sucessivamente em sua complexidade, frente ao processo catequético impulsionado pela nova e controversa situação cultural europeia. No que diz respeito a essa última, enfim, tentaremos estudar o impacto de suas resoluções na atmosfera Contra-reformista, em conexão com o período pós-conciliar que se refere à compilação e circulação de nossos textos catequéticos brasileiros. E, efetivamente, os sucessivos choques, impostos pelas instâncias reformistas, entre católicos, protestantes e anglicanos, mostram o quão determinante foi, nesses conflitos, a diferenciação que se estabeleceu justamente nas (diferentes) respostas ao (análogo) impacto dos problemas teológicos, e nos instrumentos e práticas de comunicação. E quando falamos em instrumentos da comunicação, não poderemos deixar de levar em consideração dois pontos de extrema importância ao redor dos quais se jogam os conflitos e as conseqüentes peculiaridades que subjazem às diversas orientações religiosas/catequéticas europeias desse período: trata-se das disputas sobre a recente invenção da nova e poderosa técnica da imprensa e sobre a limitação e/ou exploração da nova realidade (finalmente literária) das línguas “vulgares” ou vernáculas.

A partir desses pressupostos, o livro pretende entrar no coração da problemática da nossa investigação. A fim de permitir uma comparação com o destaque que oferecemos anteriormente, com relação à revolu-

cionária transformação social realizada na Europa, isto é, da estrutura doutrinária da nova catequese, o item sucessivo, dessa terceira parte, visa detectar as características mediações simbólicas, que se inscreveram ao redor de *Os Sacramentos entre os Tupi* (p. 273), dos dois lados do encontro, jesuítico e indígena. Dois foram os instrumentos peculiares de tradução (conversão) que se afirmaram como essenciais nessa obra de inscrição: a tradução linguística, junto e paralelamente à consequente e fundamental tradução conceitual. Do nosso ponto de vista, esta última parece identificar-se, decididamente, mais com o instrumento interpretativo do Demônio (anhangá), do que com aquele de Deus (tupã). Nessa direção, tanto a língua, quanto o Demônio constituíram-se, mais do que enquanto instrumentos de simples e pura inscrição/dominação, em instrumentos que levavam em direção a uma inevitável e perturbadora imersão no mundo da cultura indígena. E, de fato, a “conquista espiritual” encontrou-se na necessidade de formular uma primeira forma de redução dessas culturas, estruturando uma rede interpretativa que lhe permitisse, de algum modo, ler e interpretar as práticas culturais indígenas: tratava-se de uma rede redutora que encontrava ao redor do “demoníaco” a estrutura eficaz e cômoda para poder, mesmo que fosse para condenar, abrir-se ao conhecimento dessas práticas. É na própria língua indígena que os missionários descobriam, finalmente uma “bestialidade”, propriamente demoníaca, enquanto língua da falta (conceitual) e, no limite, da falta de linguagem. Todavia, reduzir a língua obrigava, de alguma forma, a adotá-la para poder transformá-la. A “indigenização do Catolicismo”, resultado da busca missionária de encontrar possibilidades de traduções entre as duas realidades culturais, realizou-se, antes e justamente, no plano linguístico. Nesse plano, a apropriação de repertórios culturais indígenas tornava-se de grande importância para a eficácia da evangelização. Esta eficácia manifesta-se (e, ao mesmo tempo, verificase pontualmente) na estrutura que adquire forma ao longo do encontro entre os compromissos linguísticos (culturais) que se realizam nas duas estratégias da *transformação* do significado (“ocidentalizado”) em relação ao signo (indígena) e da *inscrição ex novo* de um signo e um significado ocidental na (estranha) cultura indígena. Parece-nos que, nos dois casos, essa operação tornava-se possível na medida em que se constituía como paralela à primeira distinção importante que vimos impor-se no (e impor o) mistério sacramental, isto é, a correlação entre marca (signo) e graça (significado), entre visível e invisível, entre material e espiritual, entre ver (o signo) e receber (o fruto) etc. Finalmente, reajustado o signo linguístico, para catequizar a própria língua indígena – antes de poder

utilizá-la, para catequizar *por meio* dela – os missionários construía a especificidade dos sacramentos, nos quais podemos entrever, de forma mais emblemática e significativa, um processo constituído, em princípio, por inevitáveis equívocos e mal-entendidos que foram sendo “ajustados” na medida em que se constituía um alargamento dos instrumentos conceituais e linguísticos (construídos *ex novo* ou transformados), para dar conta da inédita situação de catequese. A partir dessa perspectiva, o momento ritual (sacramental) da *prática* catequética representa o momento da verificação dos resultados dessa comunicação, ao mesmo tempo em que se constitui como um reajuste da própria prática sacramental, em seu prestar-se a equívocos, e de sua tradução (ameaçadora) para dentro do mundo cultural indígena. A verificação do momento ritual apontava, enfim, para a fluidez, inevitável, das barreiras linguísticas e culturais, em princípio dadas por adquiridas. Segundo a nossa perspectiva de análise, antes de uma administração dos sacramentos por parte dos missionários verifica-se, nessa peculiar dimensão do encontro cultural, uma recíproca administração, nos rituais sacramentais, dos diferentes paradigmas culturais (indígenas e missionários). A administração dos sacramentos cristãos acaba por se constituir como o espaço privilegiado de um hibridismo cultural que se encontra na necessidade de reescrever essa relação (ritual) com o sagrado, segundo uma nova estrutura, muitas vezes compartilhada, consciente ou inconscientemente, por missionários e indígenas.

A Parte IV, *Política Linguística e Evangelização*, do trabalho (p. 341) pretende aprofundar, portanto, a problemática inerente à tradução. Antes de poder realizar a investigação em relação a nosso específico objeto, todavia, reputamos de grande importância levar em consideração, para uma primeira abordagem comparativa, a política linguística que se destacou em relação à evangelização sob o Vice-reinado do Peru. Essa incursão pela história da América Espanhola faz-se necessária para esclarecer dois pontos importantes: em primeiro lugar, para entender o princípio constitutivo do instituto da *reducción*, propriamente dita, não somente enquanto instituição histórica efetiva; em segundo lugar, para ver como a “política reducionista” se constituiu – pelo que diz respeito à nossa investigação, no nível linguístico – enquanto uma componente fundamental da mais ampla reforma introduzida pelo Vice-rei Toledo no Peru, a partir de 1570. Além disso, e sempre a partir do ponto de vista linguístico (para nós exemplar), consideramos absolutamente apropriada a hipótese de uma transformação da missão enquanto lugar que se constituiu *in primis*, a partir da década de 1550, nos aldeamentos missio-

nários do litoral brasileiro. Enfim, levar em consideração a política linguística que se refere à evangelização sob o Vice-reinado do Peru, servirá, sobretudo, para estabelecer os primeiros passos de uma outra fundamental abordagem comparativa para nossa problemática: trata-se do característico transplante da Contra-reforma na América espanhola, de que tratamos no item sucessivo *Trento em Lima* (p. 367).

Dentro dessa contextualização se insere a análise da *Política Linguística na Catequese Indígena Brasileira* (p. 383) através da qual tentamos detectar o impor-se de suas características na estrita relação que entrevemos estabelecer-se entre a nova espiritualidade dos Exercícios inicianos e a decorrente emergência da nova missão jesuítica. É nessa perspectiva que emergem os mecanismos e as peculiaridades que nos permitem, finalmente, propor uma leitura da alteridade (indígena americana) que, oferecendo-se em princípio na perspectiva categorial mais generalizante dos códigos culturais ocidentais, isto é, *sub specie religionis*, por outro lado se reinscreverá, paralela e necessariamente, *sub specie grammaticae*, isto é, numa dimensão linguístico-gramatical que implementará uma gramatização da consciência através dos momentos privilegiados da confissão e do exame de consciência (p. 401).

Finalmente, a parte V do trabalho, *Gramáticas Sociais e Encontro Ritual* (p. 425), pretende analisar como, definida entre experiência literária e experiência religiosa, a redescoberta do *outro* histórico (em seus textos: os clássicos), realizada pela Renascença, encontra-se posta frente a um desafio e a uma experiência de extrema novidade quando, no final do século XV, encontra uma *alteridade* (o selvagem americano) na contemporaneidade histórica e na distância de um novo e imenso espaço geográfico alargado, mas também definido, pelas recentes descobertas atlânticas. Essa relação entre tempo (histórico e textual) e espaço (geográfico e “experencial”) torna-se tanto mais significativa se nós levarmos em consideração um dos caracteres mais originais da civilização do Renascimento, assim como apontado por Burckhardt: isto é, a “descoberta do mundo exterior”. De fato, é justamente a partir de uma tradição dos clássicos, a começar por Estrabão, que na Renascença manifesta-se a tendência a levar em consideração, juntamente, o estudo da história e o conhecimento geográfico: dentro do “re-nascer” dessa tradição constituiu-se, assim, a moderna geografia humana. E na perspectiva dessa nova ciência renascentista, a relação entre o tempo da história e os espaços geográficos resulta ricamente articulada. Essa convivência do velho e do novo destaca-se não só em relação ao mundo físico, mas também em relação aos outros aspectos da cultura renascentista. Quanto à nossa

investigação vale ressaltar que, por exemplo, se no que diz respeito ao primeiro aspecto Melanchton encontrava-se ao lado da perspectiva tradicional, não parece ser um acaso que em sua atividade religiosa a Patrística assuma uma crescente reconsideração, da mesma forma em que a novidade da sua Reforma se constituirá, não mais somente no retorno ao Evangelho, mas também de forma integrada aos textos dos primeiros séculos da Igreja. O fato é que, se nós identificarmos, nessa época, estruturas antinômicas entre aquelas do conhecimento científico e aquelas que dizem respeito às oscilações e inquietações da vida religiosa, se nós colocarmos uma distinção demasiado nítida entre esses dois universos culturais, correremos o risco de não compreender uma época inteira na qual não existiu, de forma tão distinta, uma separação entre a concepção do homem, a visão do mundo natural e o obséquio para a lei divina. Foi, justamente, esse necessário paralelismo que, frente aos novos conhecimentos que contribuíram para quebrar a unidade do saber medieval, viu nascer as preocupações de natureza moral, antes, e, depois, religiosa: preocupações que encontramos firmemente presentes na *pia philosophia* do Humanismo do Quatrocentos e que, é importante observar, serão desenvolvidas somente na reflexão ética do racionalismo dos séculos XVII e XVIII. Por outro lado, no primeiro momento, frente à reviravolta das idéias e concepções até então estabelecidas e consagradas, como frequentemente acontece, a reação foi aquela de pôr em evidência modos de vida e formas de religiosidade difundidas entre as pessoas. Eis que, levando em consideração a perspectiva de nossa investigação, manifesta-se uma clara vontade de tranquilizar os próprios leitores por parte daqueles que se preocupavam com a salvação das populações indígenas. Assim, por exemplo, Acosta, Francisco Xavier e Gonzalez de Mendoza (entre Peru, Japão e China) insistem sobre os caracteres comuns e algumas identidades de fé dessas populações: estabelece-se, nessa perspectiva, a unidade do gênero humano. O destacar-se dessa estrutura “tranquilizadora” que permitia estabelecer semelhanças e identidades entre diferentes culturas, ecoará, exemplarmente, nos resultados de uma Antropologia (propriamente) missionária que, partindo do pressuposto da unidade do gênero humano, se configurará enquanto “madrinha de batismo” da Antropologia científica.

Portanto, como apontamos em *Vestígio, Documento, Monumento e Doutrina* (p. 425), uma dupla forma de reconstrução dos fundamentos da memória lapida o documento: ao lado (ou, muitas vezes, enquanto fundamento) daquela do historiador ou do antropólogo, aquela do missionário. Trata-se de uma operação essencial para, ao mesmo tempo, ler

a alteridade antropológica e construir o fundamento da memória histórica ocidental, a ser entregue à própria alteridade cultural. A catequese, em toda a problemática levantada por nossa indagação, mas de forma emblemática na constituição do documento (catequético) escrito (segundo o modelo gramatical latino) em língua indígena (artifício cultural produto do peculiar encontro colonial), representa, talvez, a síntese mais significativa e característica desse monumento histórico que toma posse, ao mesmo tempo, do novo território colonial, das consciências selvagens americanas e do estabelecimento das relações entre Ocidente e Novo Mundo. O nosso trabalho tenta estabelecer uma reflexão explícita sobre os processos historicamente determinados de construção desses documentos doutrinários: é dessa forma que, em oposição à visão de uma pressuposta essência de uma certa realidade (por exemplo, religiosa), o nosso objetivo consiste em determinar um contexto no interior do qual emergem os fatos (os textos catequéticos). A própria formação do contexto catequético evidencia as características negociações que se encontram na base da construção desse “objeto”, tão lábil em sua formação, na medida em que é sujeito a um negociado historicamente fundante.

Com relação a esse aspecto, levamos em consideração um dos exemplos mais significativos em *A Missio Européia entre Selvagens Americanos e Sábios Chineses* (p. 443). Deslocando-nos de uma concepção essencialista do documento, para uma concepção do documento-signo – isto é, de um documento que sustenta uma interpretação, passando de uma função de ensino do documento (revelador de um conteúdo), para seu valor performativo que subentende uma retórica da persuasão –, com essa parte do trabalho pretendemos mostrar como: 1) as imagens que os Europeus forjaram dos outros povos, nos séculos XVI e XVII, constituíam quase que um espelho, tanto de sua boa, quanto de sua má consciência; 2) a escrita em língua tupi da catequese jesuítica forjava-se, também, nesta perspectiva performática do documento; 3) e, finalmente, na tentativa de reintegrar o Selvagem no curso geral da humanidade, a obra missionária, também, se configurava como a construção de uma história cronológica dos selvagens. A estratégia influenciará profundamente seu trabalho de mediação cultural, tanto em relação ao Novo Mundo (onde se produz o documento) quanto em relação às culturas europeias: perante o embate das problemáticas levantadas pela novidade da alteridade americana, quase imperceptível, mas inevitavelmente, ia se fragilizando o esforço e a possibilidade de recuperá-la no interior de uma história cronológica que, finalmente, por meio da circulação desse “documento americano”, começava a instaurar a nova e indis-

pensável comparação etnológica. É essa a análise que propomos no item *Antigo e Moderno, Selvagem e Civil* (p. 475).

Nas *Conclusões* do livro enfatizamos a expressão *Encontro Catequético-Ritual* (p. 499), entre jesuítas e tupi, querendo destacar um dos resultados que nos parecem dos mais importantes dentre os que emergem da nossa investigação. Mistura de disciplina, moralidade, sobriedade e atenta administração (espiritual e material), a catequese jesuítica encontrou, em princípio, uma certa dificuldade para se afirmar na estreita e complexa rede de solidariedades e obrigações indígenas, características de sua estrutura social fundamentada na centralidade dos grupos de parentesco. Para tanto, os rituais (“religiosos”) e os sacramentos tornaram-se elementos cruciais para viabilizar, antes de mais nada, a *possibilidade* da inserção da ação catequética. Paralelamente, mesmo que com suas peculiaridades, à complexidade da operação e dos conflitos decorrentes no contexto europeu,³ os elementos de mediação fundamentais – através dos quais, de algum modo, se realiza o encontro (acomodamento a longo, longuíssimo prazo) das duas diferentes perspectivas culturais, tanto na Europa quanto na América – se constituem, justa e significativamente, *também* no contexto americano, ao redor dos rituais e dos sacramentos: elementos cruciais e performáticos da transformação mais característica da sociedade na Idade Moderna.

E, finalmente, em *As Novas Gramáticas Sociais do Encontro Ritual* (p. 509), pretendemos apontar, *a priori*, para algumas importantes considerações gerais que são, todavia, estritamente inerentes aos problemas levantados e que dizem respeito, sobretudo, à constituição das novas gramáticas sociais que surgem do encontro ritual. Tratar-se-ia, de fato, do emergir de:

1) *Uma Nova Ritualidade*: entendendo-se, com isso, a produção de uma forma de ritualidade, nova tanto em relação às novas determinações tridentinas, quanto em relação às tradições indígenas. A “teatralidade (da comunicação) da fé”, no mundo americano, não representa, a partir desse ponto de vista, uma característica própria e exclusiva de uma imposição “religiosa” reservada às populações indígenas. A estrita relação entre forma e função na produção cultural da Contra-reforma caracterizou, de fato, através das estampas devotas, da iconografia religiosa, da arquitetura e do teatro barroco, também a característica “teatralidade barroca” da Europa dessa época.

³ Através dos quais se realiza o encontro entre o catolicismo, tradicional e popular das áreas rurais da Europa, e o novo catolicismo pós-tridentino.

2) *Um Impossível Policiamento*: isto é, a impossibilidade de um “processo civilizador” dos costumes, das crenças e da língua dos indígenas, parece ter constituído, em alternativa, uma “etnologia” missionária. Essa se coloca quase como o pressuposto da invenção de uma linguagem histórico-religiosa que permita, de algum modo, a “redução” conceitual de uma alteridade, de outra forma, ainda e sempre, inalcançável ou alcançável somente segundo a velha perspectiva (hierárquica e vertical) agostiniana e medieval. E será, finalmente, a superação dessa última perspectiva, propriamente “demonológica”, que permitirá fundamentar a linguagem histórico-religiosa (etnológica).

3) *Uma Herança Renascentista: a etnologia histórico-religiosa*. Em relação aos dois primeiros pontos, parece-nos que a nossa indagação (e a documentação que se encontra à sua base) ressalte a ligação dessas problemáticas com quanto está implícito no conceito renascentista de “civilização”, em sua nova oposição ao conceito de “selvagem” e, sobretudo, em sua contraposição revolucionária e alternativa ao estatuto imodificável da “barbárie”. Se a civilização renascentista encontra-se estritamente associada ao surgimento da categoria “selvagem”, este fato permite o estabelecimento de um “olhar estranhado” em relação a situações internas à própria Europa: essas “outras Índias”! Este olhar distanciado repercutirá significativamente nas discussões privilegiadas do direito e da política, aspecto relevante, do percurso cultural posterior, da História Moderna, e se tornará importante no que diz respeito à fundamental lição do selvagem (exótico) americano em relação à nova percepção (de estranhamento) do selvagem (interno) europeu: a apêndice do livro, sobre *A Lição Historiográfica do Selvagem Americano* (p. 521) pretende apenas apontar, finalmente, para um exemplo das sucessivas implicações, propriamente antropológicas, relativas a esse debate e a seu efeito de retorno sobre as próprias culturas indígenas.

PARTE I – *CATEQUESE E TRADUÇÃO*

1. APONTAMENTOS GERAIS SOBRE A CATEQUESE: TRADUZIR O *VERBUM*

A catequese encontra sua origem, seu fundamento e sua instituição no evento originário dentro do qual se colocaria e se desprenderia toda a ação (histórica) do homem. O evento originário é aquele representado, emblematicamente, pelo “E Deus falou”: no texto do evangelista João, este evento inaugural representa o enraizamento, o limite e a potencialidade sobre os quais se ergue o significado da existência do homem. Esta fala de Deus torna-se extremamente significativa com a instituição do *verbum* de João na tradição evangélica (*João* 1, 14). Nesta direção, Cristo, enquanto *verbum* de Deus (isto é, como enviado do Pai) instituído pela tradição cristã, tornar-se-ia o impulso para a Igreja assumir sua missão profética que se constitui como “ministério da palavra”. Partindo desses pressupostos, a *missio* adquire sua função característica de desvendar esse “ministério da palavra”: ela tem a função de “anunciar a obra e a palavra do Mestre a todas as gentes” (*Mateus* 28, 20).

É justamente na missão que se realizaria, portanto, o encontro com os “mistérios” desvendados por Deus em sua *fala*, a qual reivindica um Povo (no Antigo Testamento) ou o Homem (no Novo) como interlocutor pessoal do diálogo.

Esta fala de Deus, considerada como evento originário e fundante, manifestar-se-ia, enquanto a própria revelação de Deus para os homens: a fala apresenta-se como uma *re-velatio* – isto é, a retirada do véu (*velum*) que encobre – e, conseqüentemente, como desvendamento dos *sacra*, aprioristicamente ocultados. Na perspectiva catequética, tratar-se-ia de uma revelação feita (palavra) pelo próprio Deus. Mas, é importante destacar: a revelação prevê, contudo, a necessária e imprescindível participação do homem. Deus fala e funda o evento originário, mas para que essa fala se torne desvendamento (dos mistérios), faz-se necessária a resposta do homem e, neste sentido, a catequese instauraria um “diálogo”. E mais do que no sentido hodierno, esse diálogo se caracteriza, propriamente, pelo seu valor semântico grego (antigo): tratar-se-ia, de fato, de um *dialogos*, um “*logos* que passa através de”, isto é, através do próprio

homem. Do ponto de vista da catequese, que se fundamenta na perspectiva desse evento originário, portanto, a fala de Deus representa, ao mesmo tempo, o texto e o tecido (cf. a comum etimologia do termo *textum*) que veste de sentido a existência histórica do homem.

Ao mesmo tempo em que permitiria, *a priori*, um olhar fugaz no “mistério eterno de Deus”, a revelação cristã aponta, num primeiro momento, para um processo de “desvendamento dos *sacra*”, que se realizará, antes, em relação ao mundo antigo, re-significado na perspectiva da tradição cristã. Dito de outra forma, se a fala de Deus se oferece enquanto sentido da existência histórica do homem, o mundo antigo deve ser “recuperado” à peculiar perspectiva histórica cristã na re-significação que lhe se impõe por dentro desta perspectiva.

Mas, a revelação cristã realizar-se-ia, também, sucessivamente, na sua inscrição ao longo de um caminho histórico da humanidade, tornando os homens *catecúmenos*, isto é, na realização de um projeto (mistério) de Deus que, ao mesmo tempo, transcende a – e se inscreve na – própria história. A transcendência em relação à história é dada ao homem pela fé, enquanto sua inscrição na história lhe é oferecida pela *missio* – o anúncio de Deus, como *misterium*, e do Cristo, enquanto *verbum* –, que impõe ao homem (cristão) uma obra de “inculturação na fé”.

A constituição do encontro entre os homens no processo de *inculturação* da fé teria formado as bases para um novo espaço cultural de *aproximação* entre eles (suas culturas): tanto em relação ao mundo antigo quanto em relação a uma história interna a essa perspectiva aberta pelo Cristianismo. Consequentemente, este último manifesta a necessária formação de novos processos de inculturação da fé, relativos aos diferentes momentos históricos que, por sua vez, apontam para novos modos de “o que” e “como” dizer o *mistério*, o *verbo*: enfim, o evangelho. Abre-se, assim, a perspectiva de uma determinação da história do homem, que se inscreve no paradigma da catequese: tratar-se-ia, neste específico caso, de uma história da comunicação da fé.

A idade pós-apostólica, de Clemente até Orígenes, vê nascer, nessa direção, algumas obras notáveis¹ e, sucessivamente, entre os séculos

¹ Seria importante, a esse respeito, ver a ligação dessas obras (literalmente sua sedução), para com o mundo grego e a Antiguidade clássica. Entre outras obras que apontam para uma possível e rica análise desse aspecto, veja-se GINZBURG, C. *Occhiacci di Legno: nove riflessioni sulla distanza*. Milão: Feltrinelli, 1998. Trad. bras.: *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

III e IV, observa-se a obra de bispos e pastores, que consideram parte importante de seu magistério dar instruções orais e/ou compor catecismos. Trata-se da época de Cirilo de Jerusalém e de João Crisóstomo, de Ambrósio e Agostinho, época e tradição que formam, enfim, a *Traditio* da Patrística cristã.

Além dessa tradição, os Concílios da Igreja representam momentos importantes de direcionamento e de inspiração da obra catequética. No que diz respeito ao tema do nosso trabalho, vale a pena salientar quanto posto em evidência pela *Catechesi tradendae*, em relação à significativa marca deixada, nesse sentido, pelo Concílio de Trento:

O concílio de Trento constitui, a tal propósito, um exemplo que tem que ser sublinhado: ele deu à catequese uma prioridade em suas constituições e em seus decretos; ele encontra-se na origem do “Catecismo romano”, que leva, também, o nome de “tridentino” e constitui uma obra de primeiro plano, enquanto resumo da doutrina cristã e da teologia tradicional a uso dos sacerdotes; ele suscitou na igreja uma notável organização da catequese; estimulou os clérigos para seus deveres de ensino catequético; produziu, graças à obra de santos teólogos, quais Carlos Borromeo, Roberto Bellarmino ou Pedro Canisio, a publicação de catecismos que, em relação a seu tempo, constituem verdadeiros modelos.²

Entre a determinação da história do homem delineada dentro do paradigma catequético e a constituição da *tradição* patrística e conciliar, justamente com o marco do Concílio de Trento, determina-se a ruptura, para nós significativa, da *traditio* na sua forma peculiar de “historicismo catequético”: trata-se do resultado mais significativo trazido pela ruptura protestante, que se realizou no século XVI.³

O fato é que, além do impulso às letras e às ciências, o século XVI apresenta uma geral e significativa renovação da Teologia. Para além da

² Trata-se do artigo (n.) 13 da *Catechesi Tradendae*, de João Paulo II, publicada em 1979, exortação que foi o resultado do sínodo dos bispos a respeito da catequese, realizado em 1977. In: *Catechismo Tridentino: Catechismo ad Uso dei Parroci* Publicato dal Papa S. Pio V per Decreto del Concilio di Trento, que nós consultamos na mais recente tradução italiana do P. Tito S. Centi, O.P., Siena, Cantagalli, 3ª reimpressão 1996 [ed. orig. de 1992].

³ Com relação à perspectiva catequética cristã, há numerosos trabalhos que deveriam e poderiam ser levados em consideração. Nessa parte, todavia, nosso objetivo é somente o de entender as características estruturais dessa perspectiva e, para tanto, tentamos esquematizar seus principais aspectos sintetizando o trabalho de LÄPPLÉ, A. *Kleine Geschichte der Katechese*. München: Kösel-Verlag, 1981.

reaproximação e da releitura – com os novos instrumentos filológicos e as novas traduções, em vernáculo – do Antigo Testamento e das obras dos Padres da Igreja, essa renovação da Teologia realizou-se, também, pelo estudo direto das obras de S. Tomás de Aquino. Os dominicanos da Escola de Salamanca e os jesuítas de Coimbra encontram-se à frente dessa renovada e importante tradição de estudos críticos. Entre as figuras intelectuais mais relevantes desse movimento basta citar os nomes de Francisco de Vitoria, Domingos Soto, Belchior Cano, Pedro da Fonseca e Francisco Suárez.⁴

Seguindo a direção das profundas mutações culturais da época, decorrentes da revolução humanista e renascentista, o movimento caracteriza-se por uma penetração inédita nas camadas populares, destacando-se, desse modo, pela rica complexidade nos vários níveis do debate; riqueza que manifestava o seu contraponto no perigo que certa vulgarização da Teologia podia trazer para a ortodoxia católica: principalmente em decorrência da apropriação do debate por parte das instâncias reformistas protestantes.

Todavia, a formação doutrinária europeia do século XVI – com sua conseqüente explosão de catecismos, favorecida pela revolução da imprensa – não representava uma novidade do século. As *Doutrinas Cristãs* compostas para “rudes” e crianças e que grande espaço irão ganhar dentro do novo debate, já se destacavam como instrumento doutrinário durante a Idade Média. Vale a pena evidenciar, entre essas, na Baixa Idade Média, a *Disputatio Puerorum* que, desde o século XI, se apresentava como catecismo, na forma de diálogo, no qual o Discípulo perguntava e o Mestre respondia (disposto em dez capítulos, que tratam, respectivamente: da Criação, de Deus, dos Anjos, do Homem, do Antigo e do Novo Testamento, da Igreja, dos Sacramentos, dos Símbolos e do Pai-nosso); o *Elucidarium sive Dialogus de summa totius christianae theologiae* de Honório de Autun (dividido em três partes: Credo, Mal físico e moral, Novíssimos), no qual é um Mestre quem pergunta a um Discípulo que responde – e a forma do diálogo se tornará a estrutura clássica dos catecismos que estão no centro da nossa investigação; o *De quinque Septenis seu Septenariis* que divide seus “cinco setenários” em sete petições do Pai-nosso, sete bem-aventuranças, sete pecados capitais, sete dons do Espírito Santo, sete obras de misericórdia. Trata-se dos setenários divulgados por Hugo de

⁴ PAGDEN, A. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: University Press, 1982.

S. Vitor e aceites, sucessivamente, em muitos catecismos; e enfim, a *Doutrina Pueril* de Raimundo de Lulo, de 1273, dividida numa parte dedicada às orações e noutra à instrução.

É a partir do século XIV que as Doutrinas começam a aparecer, também, com o nome de Catecismos, dos quais vale a pena lembrar o *Catechismus Vauriensis*, que, influenciado pelos opúsculos de S. Tomás de Aquino, foi composto por decisão do Concílio de Lavour (localidade próxima a Narbona); o *Catechismus Card. Thoresby*, de 1357; e, na Espanha, o *Catecismo do Concílio de Tortosa*, de 1429, o *Catecismo do Card. Cisneros*, em apêndice ao sínodo de Talavera (1496), o *De la Doctrina Christiana*, de André Flores (1522), o *Diálogo de Doctrina Christiana*, de Juan de Valdés (1529), e, enfim, a *Suma de Doctrina Christiana*, do Dr. Constantino Ponce de la Fuente (1543). Esta última obra, em espanhol, destaca-se na menção das Doutrinas que encontramos nas cartas jesuíticas do Brasil, juntamente com a *Doutrina Cristã* do Pe. Marcos Jorge, em português. Isto, obviamente, além das obras dos Padres Anchieta e Luís da Grã.

2. A CATEQUESE NESSE MOMENTO HISTÓRICO: TRADUZIR A ORTODOXIA

Impelida, pelas ameaçadoras “heresias luteranas” que pairavam sobre a Europa, a engendrar mudanças estruturais no seio da Igreja Católica, a Contra-reforma do século XVI mantivera, no final de longas e conturbadas discussões, a interdição/proibição de verter a Bíblia para línguas vernáculas e/ou exóticas. As discussões pautaram-se, de fato, por uma nova exigência que se tornava evidente diante da ameaça representada pela Reforma, encontrando-se, todavia, enraizada na tradição humanista-renascentista. Como consequência da revolução humanista, o imperativo protestante – *Gedanken sind Zollfrei* [“Pensamentos são livres de alfândegas”] – era compartilhado por boa parte dos intelectos iluminados do mundo católico. Permanece exemplar o paralelismo que, na mesma época, ao lado da nova exigência protestante, viu a realização dessa obra de tradução elaborada pelo maior representante europeu da herança humanista, Erasmo de Roterdã.

Se em seus escritos, como apontou Roberto Romano,¹ “Lutero modificou a língua, o imaginário, os valores do cristianismo”, não foi prerrogativa deste último o fato de abrir o caminho “para as formas do pensamento moderno, instaurando a *subjetividade* que dissolveu a Tradição”. Do lado católico, a *subjetividade* começou a instalar-se *apesar* da – e paralelamente à – Tradição.

As modalidades da Reforma protestante obtiveram êxito ao abalar o poder clerical, mas esse resultado constituiu-se apenas enquanto um dos êxitos representativos de uma anterior e mais abrangente revolução cultural. Aquele “divino” que, após Lutero, se encontraria de modo privilegiado na consciência humana, antes dele viu constituir-se uma *consciência* humana que começava por reclamá-lo a si.²

¹ ROMANO, R. Introdução de *Da liberdade do cristão* (1520): prefácio à Bíblia, de Martin Lutero. Trad. bras. de E. J. Paschoal. São Paulo: Ed. Unesp, 1998, p. 7.

² DELUMEAU, J. *L'Aveu et le Pardon: Les difficultés de la Confession* (XIIIe.-XVIIIe. siècle). Paris: Fayard, 1990. O'MALLEY, J. W. *The First Jesuits*. Harvard College, 1993.

Sem dúvida, o êxito luterano, diferentemente do mundo católico, se deve ao fato de que o cristão é assumido enquanto indivíduo, diretamente vinculado ao divino. Mas é importante levar em consideração o fato de que, na interpretação filosófica e teológica dos textos bíblicos, Erasmo e Lutero foram os frutos mais emblemáticos da profunda revolução filológica realizada pelo humanismo italiano.

Lorenzo Valla³ foi, de fato, emérito representante dessa revolução e comum inspirador da obra interpretativa dos dois autores. E, mesmo que Erasmo critique a leitura tradicional dos textos bíblicos em nome de um maior rigor filológico e de um mais atento *decorum* literário, diferenciando-se, por isso, do programa luterano de uma aderência mais adequada do crente *apenas* em relação à Escritura, a revolução filológica que decorreu da redescoberta (literária) da alteridade clássica, produziu consequentemente a descoberta [verdadeira *inventio*, no sentido latino] de um *sujeito*, entendido enquanto *consciência* que se percebe como produto histórico.⁴

Fechado o ciclo dos debates, todavia, enquanto a Igreja Católica se impôs a interdição/proibição de verter a Bíblia para línguas vernáculas e/ou exóticas, por outro lado, os seguidores de Lutero mantiveram, entre os princípios básicos da reforma/reformulação evangélica, o de colocar os textos sagrados da Bíblia ao alcance do vulgo. Será, enfim, esse princípio que, junto àquele da livre interpretação da Bíblia, conduzirá à diferenciação de ramos e subdivisões das várias igrejas protestantes.

A fim de impermeabilizar-se contra a infiltração de uma (por nada impossível) ruptura⁵ da coesão formal no âmbito do Catolicismo, os convulsionados acontecimentos que acompanharam as conturbadas, longas

Trad. bras.: São Leopoldo/RS: Unisinos; Bauru/SP: Edusc, 2004. PROSPERI, A. *Tribunali della Coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*. Turim: Einaudi, 1996.

³ GARIN, E. *Scienza e Vita Civile nel Rinascimento Italiano*. Roma-Bari: Laterza, 1993. *L'Umanesimo Italiano*. Roma-Bari: Laterza, 1994.

⁴ Seria interessante analisar aqui como, no fundo, os dois caminhos apontados pelos dois autores, chegam – em relação à autoridade visível da Igreja Católica e no considerá-la ou menos fonte única de salvação – a resultados diferentes somente em termos político-institucionais; o que seria demonstrado, por exemplo, pelo encontro entre certos ápices místicos que caracterizam tanto Lutero quanto, dentro da Igreja Católica, certos contemplativos (cf. Santa Tereza de Jesus etc.).

⁵ Até mesmo dentro dos confins da Península Itálica, como demonstra, entre outros, o rico trabalho de FIRPO, M. *Riforma Protestante ed Eresie nell'Italia del Cinquecento*. Roma-Bari: Laterza, 1997 [1993].

e várias sessões do Concílio de Trento, encerrado no ano de 1563, acabaram por confirmar o texto da Bíblia, conhecido como *Vulgata*, enquanto texto oficial da Igreja de rito latino.

Preconizado com grande antecipação pela obra de Dante, *De Vulgari Eloquentia*, o clima cultural da Europa renascentista reservava às línguas vernáculas uma atenção de primeiro plano, entregando-lhes um estatuto de “línguas de cultura”. Porém, o latim continuava a representar um importante instrumento linguístico de comunicação entre instituições, estados e países (não é por acaso que o precoce reconhecimento dantesco da eloquência do vulgar foi escrito em latim), garantindo uma divulgação generalizada entre círculos de diplomatas, intelectuais, homens da Igreja e, em parte, de comerciantes, podendo ser lido por um certo número de pessoas e garantindo a possibilidade de uma certa e comum compreensão do texto da *Vulgata* latina. Nesse contexto, e dentro de suas determinações culturais e doutrinárias, a imposição do Concílio de Trento vinha configurando a tradução da Bíblia para as línguas vernáculas como uma forma evidente de heresia e de luteranismo: a tradução corria o risco de se tornar uma traição!

Ora, a dureza teológica do choque doutrinal que explodiu com as teses de Lutero, trouxe consigo a velha linguagem e os velhos instrumentos que pertenciam ao mundo monástico e conventual: linguagem e instrumentos que pareciam ter recuado frente às elegantes ironias da cultura humanista, profundamente enraizada no anticlericalismo da nova moralidade e da nova ética urbana e mercantil. De fato:

Entre *Quattrocento* e *Cinquecento*, havia-se delineado a possibilidade de uma volta à acepção antiga, pré-paolina, da heresia enquanto escolha intelectual possível. Contra à *antiqua gens monachorum*, a cultura arcaizante dos humanistas havia proposto uma reviravolta na noção tradicional de heresia. Se devia-se proceder por anátemas, o que se devia condenar era o erro moral, a prática de vida em contraste com a moral cristã, deixando em aberto o caminho à procura da verdade.⁶

Ao mesmo tempo em que tecia a corrosiva crítica ao mundo dos conventos, a sutil e refinada ironia humanista abria, dessa forma, a possibilidade de redescobrir, com os antigos, também o antigo sentido do

⁶ PROSPERI, A. Op. cit., p. 46.

termo heresia, profundamente diferenciado do significado que se afirmará com a obra de S. Paulo.⁷

E na época da grande revolução da imprensa, as duas diferentes posições podem ser captadas em sua evidente contraposição, justamente através das duas diferentes obras, que apontavam em direção a dois caminhos profundamente diferenciados na escolha do qual ter-se-ia definido, por longo tempo, a história do Cristianismo europeu e, como veremos em seguida, daquele extra-europeu. Trata-se, por um lado, do “manual” (o *Enchiridion*) de Erasmo, enquanto pacífico “punhal do soldado cristão”, e por outro, do *Catecismo* de Lutero, uma obra que, finalmente, se impôs na prática social como definidora de *elementos* claros e *coisas* certas para se acreditar dentro de suas formas rituais bem escandidas. A imposição do catecismo, com a conseqüente derrota da proposta Erasmiana, representou, portanto, a imposição da noção teológica (paulina) de heresia, em oposição à noção (antiga e humanista) de tipo prático e moral. Com o destacar-se da importância do *Catecismo* de Lutero, a maior ameaça que se delineava frente às autoridades eclesiásticas romanas voltava a ser, justamente, a heresia codificada por S. Tomás e por toda a tradição inquisitorial dominicana, isto é, a heresia entendida enquanto “erro do intelecto, ao qual a vontade adere obstinadamente”.⁸ E é justamente por causa de sua resistência no interior da organização político-cristã que, segundo a tradição medieval, o herético configurava-se como um rebelde também em relação ao príncipe. Nesse sentido:

o delito de heresia devia ser absorvido no interior daquele de sedição ou de “lesa majestade”, do qual foi feito um uso cada vez mais vasto a fim de consolidar o poder do soberano. O herético é um traidor (*perduellis*): trair a *fides* comporta o vir menos da *fidelitas* enquanto ligação política, porque o herético rompe seu fundamento e, portanto, torna-se merecedor de qualquer punição.⁹

⁷ Em seu artigo “Empietà ed Eresia nel Mondo Antico”, Arnaldo Momigliano demonstrou como, em relação ao significado antigo (tradicional), a transformação do significado do termo se verificou justamente ao redor dos dois passos de *I Coríntios* 11, 18-19, onde a heresia é apresentada como uma inevitável diferença de escolhas, e de *Gálatas* 5, 19-21, onde as divergências são vistas como obras da carne. E é justamente em *Gálatas* 1, 8-9 que aparece a expressão destinada a uma grande continuidade dentro da tradição normativa da Igreja: “anatema”. MOMIGLIANO, A. Empietà ed Eresia nel Mondo Antico. *Rivista Storica Italiana*, LXXXIII, p. 499-524, 1971.

⁸ Como aparece na definição transcrita, abaixo da imagem simbólica da heresia proposta pelos pintores, na *Iconologia* de RIPA, C. In: *Venetia, apud* Cristoforo Tomasini, 1645, p. 255.

⁹ PROSPERI, A. Op. cit., p. 48-49.

Ora, a imposição do Catecismo de Lutero, em oposição ao Manual de Erasmo, definindo o destacar-se, dentro de formas rituais bem definidas, de *elementos* claros e *coisas certas* para se acreditar, ao mesmo tempo em que reaviva a noção teológica, paulina e medieval, de heresia – interrompendo a nova perspectiva prática e moral apontada pelo resgate realizado pela noção humanista –, torna explícita, também, a oposição fundamental que se ergue no período: aquela entre Inquisição e Concílio.

A bula papal que reaviva a instituição da Inquisição Romana, *Licet ab initio* (de 21 de julho de 1542), do papa Paulo III, seguia a bula papal de convocação do Concílio de Trento, *Initio nostri pontificatus* (em 22 de maio de 1542, sua leitura em consistório; em 29 de junho do mesmo ano, sua publicação). E neste breve período assistimos à declaração de guerra entre Francisco I e Carlos V. A relação desses fatos mostrou que, se o Concílio era o lugar indicado para a paz, ele se opunha, evidentemente, ao tribunal da Inquisição, lugar e instrumento da “guerra espiritual”.¹⁰

A equação (e o paralelismo) Catecismo *versus* Manual = Inquisição *versus* Concílio, nos parece evidenciar que, juntamente com o destaque adquirido pelo modelo catequético de Lutero, se impôs uma compactação do mundo eclesiástico realizada através de um conformismo doutrinal, cujo modelo se tornou a base estável de uma carreira e de uma antropologia (ou melhor, gostaríamos de poder chamá-la de uma “antroponomia”, enquanto construída em uma nova base normativa) eclesiástica que se configurava, conseqüentemente, como a uniformização obrigatória de um conjunto de normas de vida.

Neste contexto, justificando-se com a dura necessidade de defesa da “república cristã”, o novo modelo romano se impunha por meio de uma pedagogia que se exercitava pelos “atos de fé” e pelas sentenças através de seus rituais públicos.

Ao delinear-se o contraste entre penitência como conversão e tribunal das culpas, constituiu-se, nesse sentido, o conflito entre uma religião da consciência e uma religião da autoridade: todavia, nem uma nem outra se manifestam enquanto prerrogativa (exclusiva) do luteranismo ou do catolicismo. Como foi bem evidenciado pela obra de Jean Delumeau, parece-nos que na época que vai do século XIII ao século XVIII, o siste-

¹⁰ A mesma evidência pode se tornar explícita pelo alternar-se das reuniões conciliares com, quando o Concílio era suspenso, a retomada da “guerra espiritual”. PROSPERI, A. Op. cit., parte IV, p. 117-134.

ma cristão, inteiramente considerado, do Ocidente europeu se caracteriza por uma “hiper-culpabilização”, a qual atravessa toda sua cultura religiosa. Delumeau aponta claramente o problema que se enraíza numa desproporção tendenciosa entre senso do pecado e confiança no perdão.¹¹ Nesse aspecto, não havia distinção entre Reforma protestante e Catolicismo: ambos encontravam-se fundamentados nas bases de uma desproporção congênita entre a culpa humana e o perdão divino, bases características da cultura cristã.¹² Se, portanto, “as duas reformas religiosas do século XVI – a protestante e a romana – se esforçaram por acalmar uma angústia crescente (que a própria Igreja havia suscitado) relativa à salvação no além”,¹³ a distinção entre as duas reformas se evidencia pelas diferentes “soluções” propostas para aliviar as consciências agravadas e/ou perplexas por causa do pecado.

A solução luterana para o problema da penitência ia na direção de uma justificação pela fé que, não concentrando mais a penitência num momento temporalmente definido ou numa determinada prática ritual, a estende por toda a vida do cristão. Para os protestantes, “o homem pecador não pode ser merecedor por si mesmo, mas já é salvo se acreditar na palavra de perdão do seu Salvador”. Por outro lado, a solução católica – a da Igreja Tridentina – o fazia destacando que:

os méritos têm um peso para ganhar a salvação, [e se] é um fato que caímos muitas vezes em pecado, então recorremos aos sacramentos, particularmente à confissão. [...] Com certeza, uma tal teologia não era coisa nova: mas foi reafirmada pela Igreja Tridentina com uma insistência até então desconhecida. [...] A confissão [...] oferece uma imensa consolação.¹⁴

Em contraposição, e paralelamente à função (interior) de consolação, juntamente com o sucesso do Catecismo enquanto instrumento de conformismo doutrinal e, portanto, de uniformização obrigatória para um conjunto de normas de vida, a confissão adquiriu uma outra função:

¹¹ DELUMEAU, J. *Le Péché et la Peur: La Culpabilisation en Occident (XIIIe.-XVIIIe. siècle)*. Paris: 1983. *L'Aveu et le Pardon: Les Difficultés de la Confession (XIIIe.-XVIIIe. siècle)*. Op. cit.

¹² Vale a pena ressaltar, nesta altura, a “antropologia negativa” característica de Santo Agostinho que, desde as origens, condicionará este aspecto da cultura cristã.

¹³ DELUMEAU, J. *L'Aveu et le Pardon*, Op. cit., citação da edição italiana [Milão, Ed. Paoline, 1992: p. 41-42].

¹⁴ *Ibidem*, p. 42.

a de servir de controle da preparação religiosa e das idéias dos fiéis. Esse processo, que caminhava em direção à uniformização das idéias e das práticas, tendo em vista uma rígida ortodoxia, já delineava o impulso de conformar a população à vontade do poder laico ou eclesiástico. Dentro do processo histórico (horizontal) confluíram também “as intervenções deliberadas do alto: as autoridades da Igreja Católica foram particularmente solícitas no uso do canal da confissão ou como meio para resolver sem violência os casos de heresia, ou como instrumento de polícia para individualizar os heréticos escondidos”.¹⁵

Essa problemática, preliminarmente analisada, torna-se particularmente significativa em relação ao objeto da nossa indagação: tanto na Espanha do século XV quanto no(s) novo(s) mundo(s), abertos às navegações oceânicas, verificou-se um dado novo justamente em relação ao fato de que, enquanto na Espanha mouros e hebreus tinham adquirido um novo estatuto de alteridade (interna à Europa), a América havia desvendado uma alteridade (externa) nova e desconhecida. Nos dois casos, num primeiro momento, a ideia entusiástica da conversão, de marca profundamente profética, foi causa de uma apressada realização de batismos em massa de hordas de novos cristãos.

Mas, de forma curiosamente paralela à ocupação dos territórios coloniais, desde logo se percebeu que a simples marca de uma conquista/conversão criava mais problemas do que aqueles que pretendia resolver, na sua representação do processo de cristianização.¹⁶ Para tentar resolver esses problemas, foi necessário introduzir a confissão, no lugar do batismo, como verdadeira porta de acesso ao Cristianismo. Os sermões e os catecismos constituíram-se, portanto, como instrumentos fundamentais para realização desse projeto, preparando o homem para o conhecimento dos mandamentos cristãos e dos preceitos aos quais era necessário obedecer. E o novo corretivo, de uma catequese destinada a corrigir ofe-

¹⁵ PROSPERI, A. Op. cit., p. 200. No que diz respeito a toda a problemática inquisitorial, dentro da qual se insere, entre outros, o “instrumento” da confissão, veja-se todo o capítulo: ‘Inquisitori e confessori: prescrizioni’ (p. 219-243).

¹⁶ Tempos, modos e lugares, em relação a essas problemáticas específicas, devem levar em consideração o caso Franciscano no Novo México, fundamento da profunda revolução do processo de conversão/evangelização. Essa definição será importante não tanto para estabelecer uma relação mais nítida com o desenvolvimento da literatura catequética – mais aberta a um rico desenvolvimento desde a imposição do *Catecismo* de Lutero, e à consequente reação catequético-doutrinária Contra-reformista – quanto para evidenciar suas novas e significativas ênfases doutrinárias e propostas aculturativas, estritamente ligadas às novas formas de ler (traduzir) a alteridade cultural (americana).

recendo uma adequada consciência dos deveres, morais e civis, do (novo) cristão, apareceu como o instrumento essencial para converter não somente as populações selvagens americanas, mas também as massas de “infieis” e de camponeses não-letrados que iam sendo descobertos, sempre com maior preocupação, dentro da própria Europa cristã.

Consciência, território e escrita (imprensa) adquirem, portanto, nessa perspectiva, uma paralela e recíproca consistência, justamente graças às estreitas relações que se estabelecem entre esses “elementos” nesse período. Para cada um deles desenvolve-se, ao mesmo tempo, uma textualidade, uma espacialidade e uma (com)sciência próprias. A “Humanidade” se constitui como a palavra que domina o horizonte cultural dessa fase da história, fundando ao mesmo tempo, o nascimento da época do individualismo (e, conseqüentemente, da “consciência”), a comparabilidade entre humanidades diferentes (uma nova territorialidade das culturas, as “civilizações”) e o livro enquanto instrumento para conhecer a si mesmo e para deixar memória de si.¹⁷ E isso, de um ponto a outro das dissidências doutrinárias europeias.

O próprio prefácio do *Catecismo Tridentino*, a fim de justificar a urgente necessidade de sua elaboração e publicação, detecta a estratégia adotada pelos “catecismos dos heréticos”.

Aqueles, pois, que se propuseram a perverter as mentes dos fiéis, tendo entendido que de nenhuma forma era possível alcançar todos com a palavra viva, para infundir nos ouvidos seus discursos envenenados, tentaram conseguir semear os erros da impiedade com um outro meio. De fato, além dos grossos volumes com os quais tentaram expulsar a fé católica (e dos quais, talvez, não é difícil se guardar, por conter abertamente a heresia), escreveram, também, um número quase infinito de livrinhos, os quais com uma aparência de piedade, encontram-se na condição de enganar de forma incrivelmente fácil os espíritos incautos dos simples.¹⁸

À parte o fato do breve parêntese do texto Tridentino não ter sido sucessivamente confirmado, e prescindindo do tom polêmico, fica claro, aqui, a virada em direção à explosão da imprensa, que reorientará – com

¹⁷ Vale a pena relevar algumas indicações que se encontram, entre outras obras, também em CHABOD, F. *Storia dell'Idea di Europa*. Roma-Bari: Laterza, 1999 [1961]. PROSPERI, A. *Storia Moderna e Contemporanea: dalla Peste Nera alla guerra dei Trent'anni*. Turim: Einaudi, 2000.

¹⁸ *Catechismo Tridentino*: Catechismo ad Uso dei Parroci Pubblicato dal Papa S. Pio V per Decreto del Concilio di Trento, p. 24.

todas as reservas que permanecerão, todavia, ainda por longo tempo – o sistema da catequese cristã, deslocando-a, gradativamente, de uma prática pregadora, fundamentada no gênero do sermão para uma prática catequética desenvolvida através da escrita e popularizada pela imprensa.

A estrutura da passagem do Humanismo (de seus resultados culturais mais significativos) para a Contra-reforma pode ser exemplificada na passagem do “nascimento da consciência” para o “exame de consciência” (jesuítico) e do “livro como conhecimento de si” (consciência) para “livro enquanto perdição” (o *Index librorum*).¹⁹ Essa perspectiva nos parece ser exemplificada através da passagem da experiência, enquanto verificação e correção, para a exegese teológica dos livros (sagrados), assim como do saber antigo (dos livros) à garantia doutrinária de uma verdade imposta.

Nesse sentido, a finalidade explícita da literatura catequética (e não só católica) será a de se constituir como instrumento útil à confissão. Por um lado, o convite luterano de cancelar o Purgatório (e, com ele, as práticas que lhe eram conexas) da geografia do além, para poder descansar na segurança da justificação pela fé, havia privilegiado o aspecto de consolação e pacificação para as consciências que se aproximavam da confissão. Por outro lado, em oposição a este privilégio do aspecto meramente consolatório da confissão luterana, o Concílio de Trento reforçou as características da confissão da Idade Média tardia, a qual havia unido elementos de autoridade e de controle social, junto (paralelamente) à oferta de consolação. Com o Concílio de Trento reforçaram-se as ligações recíprocas que a confissão mantinha em seus dois aspectos: aquele da confissão como consolação das almas aflitas pelo peso das culpas e o da confissão como exercício de um poder disciplinar sobre os (e disciplinador dos) cristãos enquanto indivíduos.²⁰

Portanto, abandonado o conceito de uma penitência ritualizada, constituída por uma contabilização das culpas, a perspectiva luterana estendia o sentimento de culpa sobre a vida inteira, reclamando uma radical reorientação (conversão) da vida do cristão. Mas, por outro lado, apesar das diferentes orientações, e apontando para uma necessária “*christiani populi disciplina*”,²¹ a perspectiva católica encaminhava-se, to-

¹⁹ PROSPERI, A. *Storia Moderna e Contemporanea*, p. 102-120.

²⁰ No que se refere a esses aspectos cf. PROSPERI, A. *Tribunali della Coscienza*, p. 262-265, além de todo o importante capítulo XI (La confessione al Concilio di Trento) do livro.

²¹ *Sessio XIV, De Poenitentia*, VII: De casuum reservatione. In: *CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA*. Bolonha, 1973, p. 708.

davia, para uma direção análoga. O resultado comum que se destaca na nova situação histórica é o novo valor semântico adquirido pelo conceito de disciplina. E se podemos relevar suas ascendências, por um lado no mundo monástico e por outro na antiga escola estoíca, é claro que, nesta época, esse conceito de disciplina adquire uma nova força impositiva para a outra dimensão individual que caracteriza de forma evidente o período em questão: a consciência.

Os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola representam, talvez, o exemplo mais emblemático que coloca em relação (e destaca) os novos territórios da consciência, da disciplina e da escrita – juntamente com a força de uma imaginação que “materializa” as imagens dessa consciência, dos seus territórios: estes *exercícios* constituirão os instrumentos fundamentais da *missio* jesuítica nas novas terras americanas.²² O momento da confissão se dá como resultado desse processo de individualização do exame e como impulso (começo) de um processo disciplinador do indivíduo. Neste percurso, o catecismo devia representar o instrumento que podia e servia de formação (e, veremos, não por acaso há uma “gradação” de textos catequéticos), até mesmo para os indivíduos que compartilhavam do nível mais baixo da ignorância e que, como destacava o grande jurista teólogo da Escola de Salamanca, o dominicano Francisco de Vitoria, mesmo assim podiam decorar os elementos básicos da fé cristã.²³

Por um lado, em sua teologia reformada, Martinho Lutero prescreve que o fiel deve pôr-se em contato com Deus somente por meio da leitura solitária da Bíblia, dispensando a (outra) mediação do clero e dos ritos e das cerimônias da Igreja. Desta forma, Lutero acabara por condenar as “tradições humanas” pelo fato de representarem a realização da desvirtuação da palavra de Deus presente nas Escrituras. E “desvirtuação” significava, para Lutero, a presença da ação de Satã, que neste caso se manifestaria “adicionando” algo à palavra de Deus contida essencialmente nas Escrituras.

Por outro lado, em 8 de abril de 1546, a IV sessão do Concílio de Trento declara herética a tese luterana da “*sola fide et sola scriptura*”. Contrariamente à tese luterana, a declaração conciliar evidenciou a importância da (confirmou a) *traditio* como fonte legítima e autorizada de

²² BARTHES, R. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris: Seuil, 1971. Trad. bras.: São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 41-72.

²³ PAGDEN, A. Op. cit. Todo o trabalho de Pagden é de extremo interesse e importância no que diz respeito à problemática teológico-jurídica da Escola de Salamanca e do seu maior representante, Vitoria, em relação à crítica da barbárie dos selvagens de América, fundada na teoria aristotélica dos “escravos por natureza”.

transmissão dos ritos, das cerimônias, do magistério, do ministério e do governo da Igreja Católica. Nesse sentido, tanto as Escrituras quanto a Tradição mantiveram-se, junto à Igreja Católica conciliar e pós-conciliar, como os dois canais autorizados para transmissão da Revelação. Com isso, apenas os teólogos autorizados pelas fontes da Tradição e das Escrituras teriam a *auctoritas* para ler e interpretar o Antigo e o Novo Testamento. Essa autorização exclusiva, fundamento da autoridade das interpretações teológicas, visava garantir a ortodoxia das interpretações escriturais. A edição de um *Index*, em 1558, deu início a uma censura de livros com o objetivo de garantir, de fato, esta ortodoxia interpretativa frente à ameaçadora situação calvinista e aos novos e potentes instrumentos técnicos da imprensa.

As “verdades da fé” – aqueles “conteúdos” em que (como já vimos) consiste o imperativo catequético pós-conciliar – encontravam sua garantia na aderência de certos conteúdos a uma forma linguística, fixando assim uma interpretação que se tornava a medida de uma ortodoxia “indispensável” e, ao mesmo tempo, distante de certas heterodoxias, que deveriam ser prontamente identificadas para poderem ser combatidas.

Mas a situação dos novos povos americanos – diante da nova conjuntura, imposta pelo controle doutrinal do Concílio –, que se caracterizavam por suas peculiaridades em relação aos povos da Ásia já conhecidos, colocava novos problemas que não encontravam uma fácil garantia linguística, como aconteceu no caso europeu. Os conteúdos, as verdades de fé firmemente enraizadas numa língua latina, que permitia medir qualquer afastamento em direção à heterodoxia, não encontravam mais esta garantia tranquilizadora: e isso, justamente por causa da nova e delicada situação. Nesta última, portanto, tratava-se de fomentar uma conversão que, afastando-se das velhas crenças “idolátricas” ou criando os pressupostos para um “crer” que, parecia, certos povos não conheciam, não podia correr o risco de ser equívoca ou, pior, de ser instrumentalizada pela circulação de novas heterodoxias.

Com a expansão dos horizontes geográficos – e, conseqüentemente, daqueles linguísticos e culturais – do orbe terrestre e diante da exploração das diversidades culturais²⁴ – que o próprio novo objetivo catequético

²⁴ De sábios chineses e selvagens americanos, de hindus e incas, sem deixar de lado a própria diversidade interna, aqueles “ignorantes camponeses” europeus, habitantes das “Índias internas” (as “Nossas Índias”, segundo a expressão jesuítica da época), que tanto preocupavam e influenciavam o novo rumo da Igreja Contra-reformista.

co colocava lado a lado –, o Concílio de Trento precisou enfrentar, tanto a nova exigência catequética (com sua forma nova de propor-se), quanto o velho problema da heterodoxia: novos e distantes espaços culturais impunham, todavia, inéditos e recentes instrumentos operativos. Porém, essa novidade não podia transformar, de modo algum, os inabaláveis “conteúdos de fé”. Por isso, se antes mesmo do Concílio de Trento, existiam textos (prédicas, orações etc.) em línguas vernáculas ou exóticas sobre a doutrina cristã, o Concílio assumiria a importante missão imposta pela nova e ameaçadora situação cultural: sobretudo aquela que se impunha à própria Europa católica de uniformizar tais textos. Esta obra de uniformização resultou, conseqüentemente, no *Catecismo Tridentino* (mas, finalmente, *romano*) enquanto elaboração modular de um corpo doutrinário que pudesse permitir sua versão segundo as línguas vernáculas/exóticas e que contivesse essas verdades fundamentais da fé cristã, incluindo orações, instruções sobre sacramentos, passos significativos do Evangelho etc.²⁵

Como aparece no começo do *prefácio* do *Catecismo Tridentino*, este corpo doutrinário se delinea como fundamento sólido que permite evitar o perigo que, de outra forma, nesse momento:

Haveria de temer que aos nossos dias a Igreja, assediada por todos lados, atacada e combatida por tantas intrigas, estivesse no ponto de desabar. Por não dizer das inteiras nobilíssimas províncias que um tempo estavam ligadas com piedade e santidade à verdadeira e católica religião, recebida de seus maiores, enquanto agora abandonada a reta via, afirmam de praticar em modo excelente a piedade afastando-se

²⁵ De fato, num primeiro momento, em 1546, os Padres do Concílio de Trento projetaram a publicação de um breve e sumário catecismo destinado à instrução das crianças e dos ignorantes. Mas ao encerrar-se o Concílio, em 1563, foi sendo considerado mais útil um catecismo de base mais substancial para utilidade dos padres missionários e dos pregadores: os catecismos elementares teriam brotado, em seguida, de forma espontânea. Este foi o resultado do trabalho da comissão encarregada da compilação do texto que se reunia, naquele ano, presidida pelo Card. Girolamo Seriprando. A comissão chegou a dividir as funções dos participantes segundo o esquema tradicional do catecismo (explicação do Símbolo apostólico, Sacramentos, Mandamentos, Reza Dominical etc.), mas em Trento não se realizaram grandes progressos na redação da Obra. Na conclusão do Concílio (sessão de 4 de dezembro), recebido o cargo de levar à realização a compilação do catecismo, o pontífice Pio IV, tendo a seu lado o sobrinho Carlos Borromeo, nomeia uma nova comissão: mais restrita do que a comissão do Concílio e formada, principalmente, por compiladores formados na escola de S. Tomás. A obra foi impressa, finalmente, com a subida à cátedra de S. Pedro, do dominicano Pio V e apareceu na célebre edição romana de Paolo Manuzio em 1566.

totalmente da doutrina de seus padres, não existe uma região tão remota, nem um lugar tão bem protegido, nem um ângulo do mundo cristão, onde tal peste não tenha tentado se infiltrar.²⁶

A força do instrumento da imprensa contra os limites da pregação (“palavra viva”) e a fraqueza da simplicidade dos ânimos incautos abriram a porta aos catecismos dos heréticos. Eis que, a fim de enfrentar tal situação e, utilizando-se da habitual metáfora médica com a finalidade de “adotar um remédio salutar para um mal tão grave e pernicioso”, os Padres do Concílio Ecumênico Tridentino:

não se limitaram a esclarecer com suas definições os pontos principais da doutrina católica contra todas as heresias dos nossos tempos, mas decretaram, também, de *propor uma certa fórmula e um determinado método para instruir o povo cristão nos rudimentos da fé, a ser adotada em todas as Igrejas por parte daqueles aos quais cabe o ofício de legítimos pastores e mestres.*

Com essa finalidade,

os Padres Conciliares consideraram que teria sido da maior importância a publicação de um livro, acompanhado da autoridade do Concílio, do qual os párocos e todos os outros aos quais compete a função de ensinar, pudessem atingir e divulgar normas seguras para a edificação dos fiéis.²⁷

A necessária ‘instrução’²⁸ religiosa (instrução elementar de dogmas e preceitos), que se imporia como fundamental para a admissão aos sacramentos centrais da Eucaristia e da Penitência, poderia, desde então, ser vertida para qualquer língua do novo e vasto orbe terrestre e de sua inalcançável e ameaçadora diversidade cultural, sem correr o perigo de perder de vista a sua ortodoxia católica garantida, daqui para frente, pelo compêndio dos textos do Catecismo.

O *outro* (a diversidade cultural) e o *mesmo* (a ortodoxia religiosa) se encontram, a partir do século XVI, nos catecismos elaborados nas línguas exóticas americanas e asiáticas (mas africanas, também) que, não por acaso, constituem a literatura mais antiga de que, muitas línguas do

²⁶ *Catechismo Tridentino*: Catechismo ad Uso dei Parroci Publicato dal Papa S. Pio V per Decreto del Concilio di Trento, p. 23-24.

²⁷ *Ibidem*, p. 24-25.

²⁸ Termo etimologicamente ligado à derivação grega de *katechismós*.

mundo, dispõem: a escrita/tradução catequética impõe “verdades/conteúdos de fé” (uma ortodoxia) às novas alteridades,²⁹ fornecendo-lhes os primeiros fundamentos de uma escrita que se contrapõe às suas tradições orais (e ritualísticas),³⁰ ao mesmo tempo em que abre espaço para que, na “invenção da literatura” (produto cultural propriamente europeu), possam ser inseridas línguas exóticas que permitam à própria Europa ensejar um processo de “encontro” com o outro, que pretendemos tentar desvendar neste nosso trabalho.

²⁹ Mas, também, às ‘velhas alteridades’ europeias, agora percebidas de nova forma, na perspectiva de uma nova (mas não inédita) ameaça.

³⁰ Veja-se, a esse respeito, o trabalho sempre atual de GOODY, J. *The Logic of Writing and the Organization of Society*, p. 3-5. Trabalho que nos surpreendeu na nossa releitura, por começar sua investigação partindo, justamente, dos pressupostos iniciais propostos na nossa investigação: “Em princípio era o verbo [...]. E era, naturalmente, a palavra de Deus: do Deus que havia criado o mundo ou a palavra de seus profetas e, depois, a palavra do filho que salvou o mundo. Uma palavra não só pronunciada mas escrita em um livro; o Livro Sagrado, a Bíblia, o Testamento. [...] Há uma ligação bastante profunda entre as características destas religiões (judaica, islâmica e cristã) qualificadas ‘universais’ e ‘éticas’, e a escrita com suas modalidades, ou seja, com o meio através do qual crença e comportamento religiosos são em boa parte formulados, comunicados e transmitidos [...]”.

3. CATECISMOS BRASILEIROS TUPI: A CATEQUESE VULGARIZADA

O *Catecismo na Língua Brasileira* do jesuíta Pe. Antonio de Araújo é o primeiro texto catequético em língua indígena brasileira que saiu numa publicação impressa, em 1618.¹ Sua publicação se segue a uma já significativa tradição de traduções catequéticas destinadas às culturas indígenas da América espanhola. O texto de Pe. Araújo constitui o mais longo catecismo composto em língua Tupi e se manifesta (inclusive de forma declarada) como o resultado de uma “obra coletiva” da ação missionária dos jesuítas no Brasil. E essa obra, de fato, encontra-se preparada por alguns importantes textos manuscritos, e por seus artífices mais significativos, do primeiro empreendimento missionário jesuíta no país, desde a chegada dos Inacianos à costa Sul-americana, em 1549.

Entre esses, o texto catequético composto pelo Pe. José de Anchieta é o que mais exemplarmente realizou a primeira síntese significativa desses esforços de traduções (manuscritos) em contínua fase de lapidação, que circulavam pelo território da costa brasileira. Ora, é significativo o fato de que o *Diálogo da Fé* (ou, outro significativo título, *Das Coisas da Fé*)² de Anchieta, se encontre pronto para a publicação antes de 1595, juntamente com a sua *Arte de Gramática*.³ E a esse respeito reputamos

¹ ARAÚJO, A. (S.J.). *Catecismo na Lingoa Brasileira, no qual se contem a svmma da Doctrina Christã*. Com tudo o que pertence ao Myfterios de noffa fancta Fè & bõs cuftumes. Composto a modo de Dialogos por Padres Doctos, & bons lingoas da Companhia de IESV. Agora nouamente concertado, ordenado, & acrefcentado pello Padre Antonio d'Araujo Theologo & lingoa da mefma Companhia. Com as licenças neceffarias. Em Lisboa por Pedro Crasbeeck, ãno 1618. A cufta dos Padres do Brafil. Texto em reprodução fac-similar da 1ª ed., com o título *Catecismo na Língua Brasileira*. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 1952.

² Que levaremos em consideração seguindo o *Diálogo da Fé*, texto tupi e português com introdução histórico-literária e notas do Pe. Armando Cardoso, S.J. e que inclui os textos fac-similares manuscritos classificados como APGSI n. 29 ms. 1730 e ARSI Opp. nn. 22 e sua cópia APGSI n. 33 ms. 1731. São Paulo: Loyola, 1988.

³ *Arte de Grammatica da Lingoa mais vfada na cofta do Brafil*. Feyta pelo padre Iofeph de Anchieta da Cõpanhia de IESV. Com licença do Ordinario & do Preposito geral da Companhia de IESV. Em Coimbra per Antonio de Mariz. 1595.

bastante significativo que, por causa de uma provável falta de recursos financeiros para custear a edição das duas obras,⁴ fosse privilegiada a publicação impressa, em Coimbra, da *Arte de Gramática*, e não a do *Diálogo da Fé*. Este fato parece delinear o quanto, para fundamentar e averiguar os resultados da prática catequética/doutrinária dos missionários, era de fundamental importância entender, antes de mais nada, o significado de práticas e representações culturais indígenas: e esse importante conhecimento só podia ser realizado, de alguma forma, através de um anterior aperfeiçoamento dos instrumentos de tradução linguística e, consequentemente, de sua averiguação na prática da comunicação colonial.

O outro texto de Anchieta, a *Doutrina Cristã* – hoje editada em dois tomos, um primeiro que reúne o *Catecismo Brasílico*⁵ e um segundo que reúne a *Doutrina Autógrafa* (em português) e o *Confessionário*⁶ –, apresenta-se, juntamente com o *Diálogo*, como a base do *Catecismo na Língua Brasileira* do Pe. Antônio de Araújo.

Ao inserir, os dois textos de Anchieta, modificando-os, o Pe. Araújo acrescentou, também, outros textos que jamais foram traduzidos e analisados. Segundo Lemos Barbosa,⁷ a obra conteria, além do mais, textos do Pe. Leonardo do Vale⁸ – um dos primeiros jesuítas a chegarem ao Brasil, que traduz a *Doutrina Cristã* escrita em 1571 pelo Pe. Marcos Jorge – e também o texto do Irmão Pero Correia – que teria escrito uma *Suma da Doutrina Cristã*. Todos esses dados fazem crer que a obra de Araújo seja inspirada pelos (e enraizada nos) primeiros anos (e pelos primeiros instrumentos textuais) da catequese jesuítica no Brasil. Alguns

⁴ Custeio que cabia aos “padres do Brasil” – como consta, também, do título da primeira ed. do *Catecismo* do próprio Pe. Araújo –, que detinham poucas propriedades rentáveis, naquele momento.

⁵ *Doutrina Cristã*, I: *Catecismo Brasílico*. Com texto tupi e português. Introdução, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso, S.J. Incluindo o texto fac-similar (tupi) manuscrito classificado como APGSI n. 29 ms. 1730. São Paulo: Loyola, 1992.

⁶ *Doutrina Cristã*, II: *Doutrina Autógrafa e Confessionário*. A primeira em português e o segundo com texto tupi e português. Introdução histórico-literária, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso, S.J. Incluindo o texto fac-similar manuscrito (em português) da *Doutrina Autógrafa* e texto (tupi) em ortografia moderna (traduzido). São Paulo: Loyola, 1992.

⁷ BARBOSA, A.L. Introdução ao *Catecismo na Língua Brasileira* do Pe. Antônio de Araújo, reprodução fac-similar da 1ª edição (1618). Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 1952.

⁸ Com efeito, sabemos, através de Viñaza, que o Pe. (‘Abaré Bebé’) Leonardo Nunez tinha, em 1574, um manuscrito intitulado *Doctrina y Confesionario en lengua del Brasil*.

desses textos parecem ser, enfim, entre os mais antigos que se conhecem em língua tupi.

Em 1686 saiu uma segunda edição da obra do Pe. Araújo, organizada pelo Pe. Bartolomeu de Leão, com o título de *Catecismo Brasílico da Doutrina Cristã*.⁹ Em sua obra, Pe. Leão se propôs, inclusive, a expurgar o catecismo de muitos dos acréscimos apresentados, anteriormente, pelo Pe. Araújo, ao mesmo tempo em que ia modernizando a língua e a grafia (quase uma contemporânea e paralela “essencialização” e modernização da doutrina e da língua).

Um ano depois desta segunda edição da obra de Araújo (o que, no fundo, mostra quanto já vimos, isto é, como o Catecismo se configura enquanto obra coletiva), em 1687, é publicado em Lisboa o *Compêndio da Doutrina Cristã na língua portuguesa e brasílica* do jesuíta Pe. João Felipe Bettendorf.¹⁰ No momento em que a língua tupi já ia se transformando em direção à nova Língua Geral (que, constituindo a segunda etapa do processo de desenvolvimento histórico do Tupi, dominaria o século XVIII), sai a publicação dessa última obra (pelo menos, conhecida) doutrinária em língua tupi. Encerra-se, com ela, o ciclo da literatura tupi produzida por jesuítas, que deixará lugar, no século XVIII, às obras publicadas por missionários de outras ordens religiosas, notadamente franciscanas, todas elas compostas em Língua-Geral Amazônica.

A obra de Pe. Anchieta¹¹ é a primeira, entre aquelas de que temos conhecimento, a ser composta em língua tupi. Em relação a esse texto, nos referimos à publicação organizada pelo Pe. Armando Cardoso, S.J., que a encontra dividida em três volumes.

⁹ *Catecismo Brasílico Da Doutrina Christã Com o Ceremonial dos Sacramentos, & mais actos Parochiaes*. Composto Por Padres Doutos da Companhia de JESUS, Aperfeiçoado, & dado a luz Pelo Padre ANTONIO DE ARAUJO da mefma Companhia. Emendado nefta fegunda impreffaõ Pelo P. BERTHOLAMEU DE LEAM da mefma Companhia. Lisboa, Na Officina de MIGUEL DESLANDES, M.DC.LXXXVI. Com todas as licenças neceffarias.

¹⁰ Que nós consultamos na edição fac-similar tardia de 1800: *Compendio da Doutrina Christã na Língua Portugueza e Brasílica*. Composto pelo P. JOÃO FILIPPE BETENDORE, Antigo Missionário do Brasil. E Reimpresso de Ordem de S. Alteza Real o Principe Regente Nosso Senhor por Fr. José Mariano da Conceição Vellozo. Lisboa. M.DCCC. Na Offic. De Simão Thaddeo Ferreira.

¹¹ Excluindo a obra – ainda inalcançável e quase misteriosa – de Pe. Leonardo do Vale ou do tal, improvável, Leonardo Nunez.

Como refere o próprio organizador dos catecismos Anchietaanos,

[...] Conservam-se nos arquivos romanos da Companhia de Jesus três cadernos sobre a doutrina cristã, atribuídos ao Bem-aventurado José de Anchieta.

O primeiro é um texto tupi com tradução lateral portuguesa, cuja história se conhece. Tem na portada o título tardio em italiano *Catechismo in Brasiliano / V. Anchieta*: é um volume de 160 por 100mm e se guarda no Arquivo da Postulação Geral da Companhia de Jesus (APGSI n. 32 ms. 1731: 53 pp.). Não foi citado pelo historiador Serafim Leite.

O segundo é um autógrafo Anchietaano de 13 folhas, com o nome de *Doutrina do V. Padre José de Anchieta / Escrita de sua mesma / Letra*. O título lhe foi dado pelo Pe. João Antônio Andreoni, que colocou o pequeno caderno no princípio de uma seleção de poesias de Anchieta, feita pelo próprio Andreoni, caligrafada por copista e chamada *El Canarino del Cielo*. O precioso autógrafo, encadernado com a seleção, conserva-se no Arquivo Romano da Companhia de Jesus (ARSI Opp. NN. 23). É sensivelmente do mesmo tamanho que o precedente.

O terceiro nos foi transmitido em duas cópias: a mais antiga e mais estragada é a do Arquivo Romano (ARSI Opp. NN. 22), à qual o Pe. Serafim Leite inexatamente chamou *Devocionário Brasílico* por conter orações (HCJB II, 559), título que corrigiu em parte para *Diálogo da Doutrina Cristã*, atribuindo-o a Anchieta (Ib. VIII 28). A outra cópia caligrafada e bem conservada encontra-se no Arquivo da Postulação Geral (APGSI n. 29, ms. 1730: 54 pp.; cerca de 220 por 160mm). Esta segunda, não citada por Serafim Leite, tem na portada o título tardio em italiano *Catechismo in lingua Brasiliana / del V. Anchieta*. Apresenta três páginas como introdução, da mão do Pe. D. João da Cunha, que foi tradutor oficial de tupi no processo dos exames canônicos dos escritos, e explica como se serviu destes documentos.¹²

Consequentemente, como explicita o próprio Cardoso, o *Diálogo da Fé* se ocupa do primeiro caderno, enquanto o tomo I (Catecismo Brasílico) e II (Doutrina Autógrafa e Confessionário) da *Doutrina Cristã* se referem, respectivamente, aos cadernos segundo e terceiro. O *Catecismo na Língua Brasílica* de Antônio de Araújo inclui, por inteiro, o *Diálogo da Fé*, composição do próprio Pe. Anchieta, e a *Doutrina Cristã* que, de fato, foi uma compilação de Pe. Luís da Grã,¹³ traduzida para o tupi pelo Pe. Anchieta.

¹² Pe. Armando CARDOSO. *Introdução histórico-literária ao Diálogo da Fé do Pe. Joseph de Anchieta, S.J.* São Paulo: Ed. Loyola, 1988, p. 19.

¹³ O Pe. Luís da Grã – que chegou ao Brasil em 1553 com Anchieta, mas ficou, no começo, na Bahia – voltou sua atenção à catequese indígena, operando através de intérprete

Conforme vimos acima com relação à formação doutrinária de alguns catecismos europeus, a obra catequética de Anchieta desenvolve, na forma de diálogo entre Discípulo e Mestre, a tradução linguística e conceptual de *mistérios* (como aquele relevante da Santíssima Trindade, que apresentamos na abertura do livro), *ritos* (entre esses os sacramentos, sobre alguns dos quais, como o da Confissão e da Comunhão, deveremos fixar, particularmente, nossa atenção), *rezas* (com destaque, em primeiro lugar, para o Pai-nosso e, depois, a Ave-Maria e o Credo), *contos bíblicos* (Criação do mundo, do homem, queda de Adão) e *evangélicos* (encarnação, paixão, ressurreição, juízo universal etc.), *mandamentos* e, enfim, “*coisas da fé*” que, como já vimos, se constituem como o principal objetivo da ação catequética na perspectiva da nova função da missão, tanto na Europa quanto fora dela, depois do Concílio de Trento.

Sintomático, a esse respeito, o fato de que, reafirmando a importância do binômio doutrinal da fé e da tradição, os parágrafos 7 e 8 do prefácio do *Catecismo Tridentino* sublinham como “a doutrina da fé está contida na Escritura e na Tradição, não menos que no Credo, nos Sacramentos, no Decálogo e na Oração Dominical”.¹⁴ E, lembrando a advertência do apóstolo Paulo a Timóteo – segundo a qual “toda a escritura inspirada por Deus é útil para ensinar, convencer, corrigir e formar à justiça...” (2 *Tim.* 3,16s.) –, sintetiza “o suco desta doutrina salutar em quatro fórmulas distintas, que são: o Símbolo apostólico, os Sete Sacramentos, o Decálogo e a Oração Dominical, ou *Pai Nosso*”.¹⁵

Assim, como evidenciava o próprio Anchieta, numa carta de final de dezembro de 1556,

e explicando por meio de diálogos a doutrina cristã. Chegou em São Vicente em 1555 e aí encontrou um grupo de missionários com maior experiência de catequese indígena. Resolveu, portanto, compilar e aperfeiçoar um catecismo completo. Examinaram-se, então, os termos mais ‘exatos’ da língua tupi para as orações, enunciados e explicações de dogmas, operação à qual deveremos dedicar, na medida do possível, uma certa atenção em nosso estudo e que, nem sempre, chegou a resultados homogêneos. Em 1556, Pe. Grã começou a dar um curso de moral para os candidatos ao sacerdócio (como fazia, então, o próprio Anchieta) em São Paulo de Piratininga. Prefigura-se, assim, uma ajuda de cunho didático, do Pe. Grã a Anchieta, que teria submetido seus *Diálogos* ao professor de moral. O conhecimento da língua e a experiência de catequese dos meninos índios de Anchieta (cuja *Arte da Gramatica da Lingua mais Usada na Costa do Brasil* foi publicada, enfim, em Coimbra em 1595) teriam sido os elementos que o tornavam o tradutor privilegiado da Companhia. Cf. CARDOSO (Ibidem, p. 24-25).

¹⁴ *Catechismo Tridentino*: Catechismo ad Uso dei Parroci Publicato dal Papa S. Pio V per Decreto del Concilio di Trento. Op. cit., p. 29.

¹⁵ Ibidem.

o que principalmente pretendemos, é que [os índios] saibam no que toca aos artigos da fé, *scilicet* [a saber] ao conhecimento da Santíssima Trindade e aos mistérios da vida de Cristo, que a Igreja celebra, e que saibam, quando lhes for perguntado, dar conta dessas coisas. O qual temos que saber as orações de memória, ainda que nisto se põe muito cuidado e diligência, porque duas vezes cada dia se lhes ensina na igreja.¹⁶

Essas instruções-catequéticas, esses diálogos das “coisas da fé”, juntamente com outras obras Anchiéticas – entre as quais encontramos poesias, canções e autos (obras teatrais) –, foram levados, por missionários do Brasil, para o Paraguai, onde parecem ter influenciado a elaboração de outras obras de catequese, como por exemplo, aquela em língua guarani; e foram levadas, sucessivamente, para outras áreas geográficas do país, inspirando o modelo da catequese em língua Kiriri (ou Kariri).

Dessa maneira, aparece constituindo-se a forte influência da obra, anchietana e coletiva (ao mesmo tempo), da Companhia de Jesus, tanto no trabalho da elaboração de uma gramática indígena, quanto na composição de um catecismo segundo a mesma língua: esforço necessária e estritamente correlato!

É o caso do padre jesuíta Antonio Ruiz de Montoya que publica “seu” *Catecismo de la lengua Guarani* em 1640, juntamente com a *Arte de la lengua Guarani* e com o *Tesoro de la lengua Guarani*.¹⁷

Além do trabalho de Pe. Montoya, é o caso, também, da obra de outro padre jesuíta, Luiz Vincencio Mamiani, que, juntamente a seu *Catecismo Kiriri*,¹⁸ de 1698, publica, no ano seguinte, a *Arte da Grammatica da Lingua Brasilica da Naçam Kiriri*.

¹⁶ In: LEITE, S. *Monumenta Brasiliae*, I-IV. Roma, 1956-60. v. II, p. 314 e In: VIOTTI, H.A. (Org.). *Cartas: correspondência ativa e passiva do Pe. Joseph de Anchieta*, S.J. São Paulo: Loyola, 1984, p. 113.

¹⁷ *Catecismo de la Lengva Gvarani, Compvesto por el Padre Antonio Ruyz de la Compañia de Iesus*. Dedicado a la purifsima Virgen MARIA. Concebida fin mancha de pecado original. Com Licencia. En Madrid, Por Diego Diaz de la Carrera, Año M.DC.XXXX. Que nós consultamos na reedição “Publicada nuevamente sin alteracion alguna por JULIO PLATZMANN”. Leipzig, B. G. TEUBNER. MDCCCLXXVI.

¹⁸ *Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brafilica da Nação Kiriri*. Composto Pelo P. LUIS VINCENCIO MAMIANI, Da Companhia de JESUS, Miffionario da Provincia do Brafil. Lisboa, Na Officina de MIGUEL DESLANDES, Impreffor de Sua Mageftade. Com todas as licenças neceffarias. Anno de 1698. Citado na edição fac-similar. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942.

Encontramos, enfim, outra importante obra catequética em língua kariri, a do padre, desta vez capuchinho (francês), Frei Bernardo de Nantes que, mantendo fé no constante objetivo de, como vimos acima, “explicar facilmente as coisas difíceis”, escreve um *Catecismo da lingua kariris*¹⁹ (de 1709), com um significativo subtítulo que destaca como seu catecismo foi “acrescentado de varias Praticas doutrinaes, & moraes, adaptadas ao genio, & capacidade dos Indios do Brasfil”.²⁰

¹⁹ *Catecismo Indico da Lingva Kariris, Acrescentado de Varias Praticas Doutrinaes, & Moraes, Adaptadas ao Genio, & Capacidade dos Indios do Brafil, Pelo Padre Fr. BERNARDO DE NANTES, Capuchinho, Pregador, & Miffionario Apoftolico; Offerecido ao Muy Alto, e Muy Poderoso Rey de Portugal DOM JOAÕ V, S.N. Que Deos Guarde. Lisboa, Na Officina de Valentim da Costa Deslandes, Impreffor de Sua Mageftade. M.DCCIX. Com todas as licenças neceffarias. Que citaremos na edição fac-similar publicada por Julio Platzmann (Leipzig: B. G. Teubner, 1896).*

²⁰ Itálico nosso.

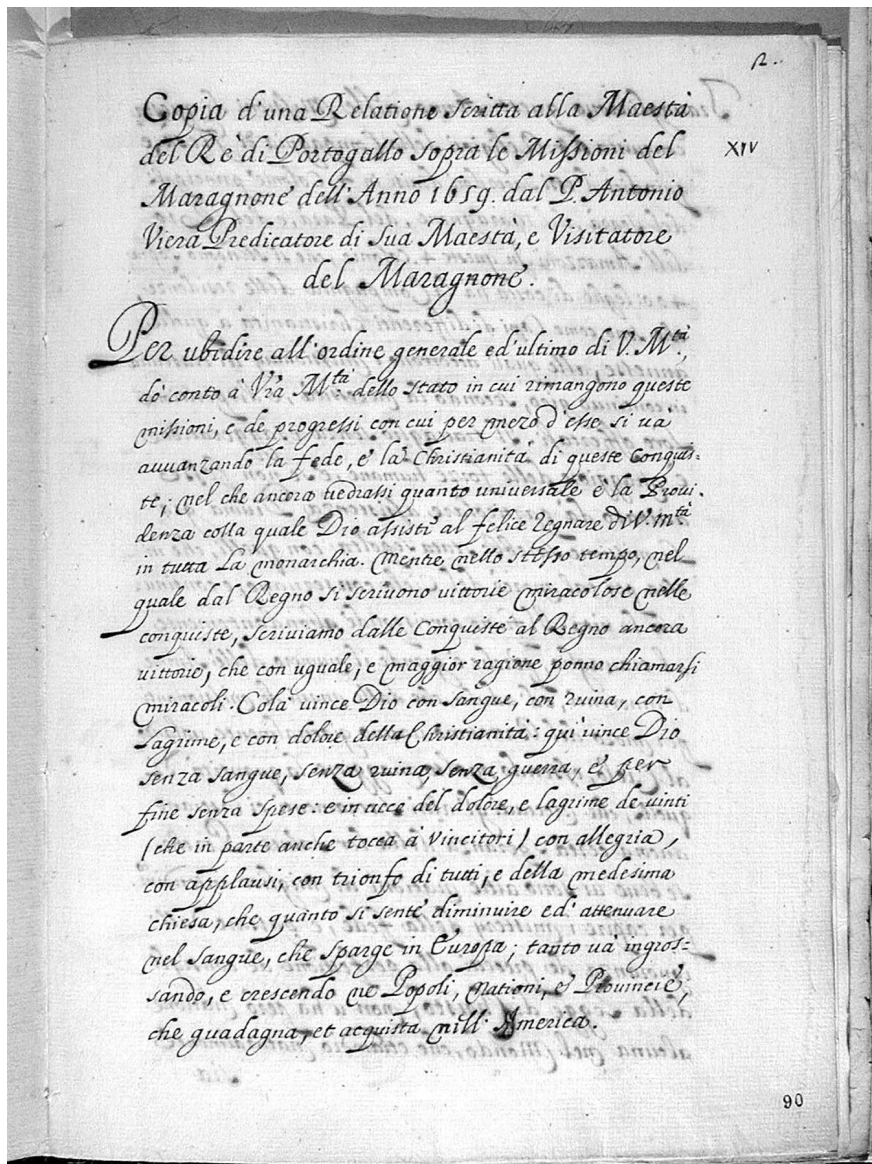


Figura 1. Reprodução de uma cópia da primeira página de uma Relação sobre as missões do Maranhão do ano de 1659, escrita pelo Pe. Antonio Vieira, enquanto visitador, e enviada ao Rei de Portugal. Archivum Romanum S. I., Brasile, n. 9, Brasilia Epistolae 1550-1660.

AS INTRODUÇÕES DOS CATECISMOS PUBLICADOS

A obra do Pe. Araújo teve uma grande e favorável recepção (hoje falaríamos em “sucesso editorial”), colocando-se como modelo e parâmetro para a realização de trabalhos análogos, em termos de redação catequética, nas várias línguas americanas. Seu texto era reputado como o que havia de mais perfeito segundo os cânones da catequese, estabelecidos pelo catecismo romano, e ter-se-ia tratado, nas palavras do Pe. Antônio Vieira, de “um catecismo tão exato nos mistérios da fé, e tão singular, entre quanto se têm escrito nas línguas políticas, que mais parece ordenado para fazer de cristãos teólogos que de gentios cristãos”.²¹ Observe-se, no entanto, que Vieira fala, por um lado, do vernáculo como de “língua política”, e por outro de uma “exatidão dos mistérios da fé” que se coloca como base para a construção de uma hierarquia composta por três termos: o gentio, o cristão (aos quais corresponderia, respectivamente, uma ausência) e o teólogo. A esse propósito, resultaria interessante analisar se, segundo o próprio Vieira, a ausência que se delinea nos dois primeiros termos seria relativa aos “mistérios” (Transubstanciação, Trindade etc.) ou à própria “fé” (isto é, uma presença do crer?); assim como resultaria interessante, ainda, poder verificar se essas características distintivas abririam uma possibilidade de distinção entre os próprios gentis. De qualquer maneira, a construção hierárquica da humanidade, segundo os termos sugeridos por Vieira, se inscreve na direção de uma linha progressiva que parte de uma presença que poderíamos definir de rudimentar ou mínima (quase um “grau zero da fé” e da “política”), para chegar a uma presença ao máximo grau de clareza “teológica” da própria fé.

Podendo ser considerado, portanto, um exemplo típico de conjugação das iniciativas particulares e dispersas dos padres jesuítas (conjugação que representa o esforço constante da Companhia, como podemos ver na “política” jesuítica da correspondência), o *Catecismo* do Pe. Araújo se apresenta enquanto obra coletiva, isto é, como uma etapa nesse projeto, que tem como finalidade corrigir e completar, constantemente, o esforço anônimo de aperfeiçoamento desse instrumento linguístico de imposição doutrinária, que representa, ao mesmo tempo e não secundariamente, também um instrumento de mediação cultural para os missionários da Companhia.

²¹ LEMOS BARBOSA, A. *Pequeno Vocabulário Tupi-Português*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1951, p. X.

Quase todo o texto é redigido em tupi antigo, sob forma de diálogo: a não ser no pequeno Ritual (usado no Brasil ao longo dos séculos XVI e XVII) do livro VII, no qual predomina o latim. E em seu prólogo, preparado pelo (poderíamos chamá-lo, talvez, mais apropriadamente “organizador”) Pe. Araújo, o *Catecismo* nos revela, justamente, alguns importantes aspectos e finalidades da ação jesuítica e de seu fundamental instrumento catequético.

Destaca-se, de imediato, para a Companhia de Jesus, o imperativo da salvação “das almas de seus próximos”, essa se tornando uma “tão heróica ocupação”. Fundando-se nas constituições da própria Companhia e na segunda regra do exame, esta ação não pode subtrair-se à convidativa imposição de disseminar-se em qualquer parte do mundo “para maior serviço de Deus” e, ao mesmo tempo, “para ajudar as almas”. Essa *missio* define-se, portanto, por uma finalidade e uma essencial primeira função:

*Ad maiorem vnionem eorum, qui in Societate viuūt, &c. [?]. Singuli addifcant eius regionis linguam, in qua refident.*²²

E, com relação à prioridade dessa função, é de extremo interesse ver como o autor a fundamenta na autoridade do texto evangélico, para conduzi-la em direção aos objetivos dogmáticos de sua época.

Quam neceffario per a conuerfão, feja efte meyo, moftrou bem o Mestre, & Autor della, quando antes de meter nas mãos de feus Apoftolos a execução della, lhes concedeo primeiro o dom das linguas. *Loquebantur varijs linguis*. Porque como a noticia dos altiffimos myfterios da Feê (taõ importante pera a faluação) naõ tenha entrada no interior da alma, faluo pella porta do ouuido. *Fides ex auditu*, eo que por efte a mete dentro, he a palaura do filho de Deos. *Auditus autem per verbum Dei*: Quem duuida que a commun caçaõ defta diuina palaura fe há de fazer por meyo da lingua da quelle, a quem pretendemos reduzir.

Pera que efte lingua fe aprenda, he mui importante a communicacão com aquelles, cuja lingua fe há de aprender, & efereuerfe nella, o que pòde ajudar pera fe alcançar, & perfeioar fua fciencia, & juntamente o que com elles fe há de exercitar, ou pera os reduzirem do mao eftado, em que vinem, ou pera os perfeioarem, no que forem achados (ibidem, II e III).

²² Prólogo ao *Catecismo na Língua Brasilica* do Pe. Antônio de Araújo, citado, página II, não numerada. Cf. a esse respeito o trabalho de Baêta Neves (1978).

O dom das línguas oferecido aos apóstolos já se oferecia como um dom no sentido antropológico: uma dádiva que espera sua conseqüente contrapartida. E a necessária contrapartida era constituída por uma anunciação dos mistérios de uma Fé que, enquanto tal, era sustentada pelo ouvido. Um *ouvir* que só pode ser colocado como fundamento de uma Fé que seria, de outra forma, negada, enquanto tal, por um eventual *ver* que correria o risco de esvaziar sua substância. Reverter esses mistérios da Fé segundo a língua “daqueles que se pretende reduzir”, se impõe como a estratégia indubitável para alcançar o objetivo missionário da *redução*, ao mesmo tempo em que serve para ajudar a alcançar e aperfeiçoar sua ciência. E isto, segundo o jesuíta, na medida em que, os ‘línguas’ da Companhia, “ocupando-se na conversão, procurem sua [própria] conservação”. A prioridade desse objetivo da *missio* jesuítica é marcada, tornando-se a chave que fecha o prólogo do Pe. Araújo, lá onde ele destaca que:

todos estes Dialogos, inftruções, & mais coufas annexas lhes podem adminiftrar [os missionários] hũa materia de lingoa muy ampla, pera lhes não faltar [...] a neccessaria pera o bẽ efpiritual dos Indios, que pretenderem o entrar, ou depois de entrados conferuarfe no fagrado gremio da immaculada Igreja Romana (Idem: V).

Destaca-se, ainda, no fólio 1, a advertência, comum nas introduções desses catecismos, para a pronúncia da língua “contida” (a expressão é do próprio Araújo) nesse catecismo. Uma advertência que põe na *escrita*, em função da ação catequética dos padres, as características fonéticas de uma pronúncia *oral*: e além da contraposição, vale ressaltar os restritos e reduzidos esquemas fonéticos que a escrita pôde estabelecer, de alguma forma, sem esquecer a necessária uniformização em relação às numerosas e (suspeita-se) importantes diferenciações dialetais indígenas. A esse respeito não podemos esquecer, também, a importância referencial da gramática e dos sinais fonéticos, tomados de empréstimo do latim.

Outro aspecto relevante dessa Advertência é a importância que, não só por seu aspecto fonético, a língua adquire (enquanto problema), também na elaboração dos catecismos e das traduções (problemáticas) que esses deviam realizar. Eis, portanto, a característica comum (e paralela) a toda a produção catequética: a produção de dicionários. A esse propósito, vale sublinhar que o próprio Pe. Araújo parece ter pensado na impressão de um dicionário (“vocabulário”), impressão da qual não temos notícia.

Eis uma breve citação que nos dá conta, enfim, desses problemas:

Pera mayor intelligencia da pronunciação da lingoa conteuda nefte Catecifmo, poremos aqui algũas aduertencias para os lingoas modernos; deixando as mais para o vocabulario, que fe defeja imprimir.
 1. No que toca às fillabas longas, ou breues, fe guardar à o mefmo, que no latim; conforme aos accents, que fe acharem em cima das vogães, fe farão longas, ou breues. [...] (ibidem, I e II).

O *Catecismo de la lengua Guarani* (de 1640), do Pe. Antônio Ruiz de Montoya, numa das *aprovações* para publicação fornecida pelo Prelado de Rio de Janeiro (em 1639), revela que o missionário e seus companheiros encontram-se vizinhos e em contato com a Diocese de Rio de Janeiro e de São Paulo. Este fato revelaria uma característica comum dessas missões pelas quais deseja-se que, à diferença das nações “del Perù, y otras partes de las Indias”, nessas nações do Sul do Brasil e do Paraguai e do Rio de la Plata “fe puedan eſperar otros interefes”, além daqueles pelas riquezas materiais: e isto, através dos instrumentos apontados em conjunto e em estreita conexão: o zelo apostólico, o uso da língua nativa e o muito trabalho.

Nesse sentido, os missionários jesuítas:

han hecho, y hazen grandifsimo fruto, y feruicio à Dios neftro Señor en la conuerſion de aquellos Gentiles, a los quales de Barbaros, y de Seluages, no folamente los conuierthen à nueſtra fanta Fè, pero aũ a la policia Chriftiana, muy en feruicio de Dios u de fu Mageftad.²³

Em primeiro lugar, como já destacamos, a “conversão” se delinea no seu novo e fundamental aspecto de não mais voltar para uma origem (inscrita num passado) de perfeição que teria sido perdida, mas em direção a uma “evolução” (inscrita no futuro) que pretende inscrever as novas populações num “processo civilizador” que se imporia juntamente com o processo de cristianização: trata-se da inscrição numa “dimensão religiosa” ligada à peculiaridade de uma religião (ocidental), caracterizada por uma *fides* que se configura, ao mesmo tempo, como uma *fidelitas* ao ordenamento político (do príncipe).²⁴

²³ No V e VI folho, não numerados, do *Catecismo de la lengva Gvarani* (de 1640) de Antonio Ruiz de Montoya, em sua reprodução fac-similar organizada por Julio Platzmann (Leipzig: B.C. Teubner, 1876).

²⁴ Veja-se, em relação a esse problema, o *De Regimine Principum* de Tomás de Aquino e a historicização do conceito de fé proposto por SABBATUCCI, D. *La prospettiva storico-religiosa: fede, religione e cultura*. Milão: Il Saggiatore, 1990, p. 5-18.

O *policimento* cristão, em termos “civilizatórios”, podia ser imposto aos próprios indígenas, no reconhecimento da sua capacitação: daí a peculiaridade de uma riqueza moral que esperava os instrumentos catequéticos, e conseqüentemente, linguísticos, para ser produzida e realizada.²⁵ E tudo isso, na forma doutrinária (constantemente afinada), nas qualidades (esperadas) e nos pressupostos (fundamentais), comuns a esses catecismos, que eram constituídos pelo fato de tornar “las cofas dificiles facilmente explicadas”,²⁶

*quod itaque per ropufculum hoc mifteria Chrifiti gentibus patefieri velim, ipfafque gentes ignorantiae tenebris offufas fupernae lucis fulgore irradiari.*²⁷

Aos olhos do missionário, portanto, as “trevas da ignorância” configuram-se não como incapacidade – o que inviabilizaria a ação missionária (verdadeiro imperativo da obra de catequização) –, mas como vazio que reclama o ensino de verdades de fé e que revela, de fato, uma surpreendente capacidade de recepção.

La falfa opinion en que eftàn los Indios de incapaces, ha dado fingida efcufa de auentajarlos en la Dotrina Chriftiana a los que por oficio tienen obligacion de enfeñarfela, fi bien la experiencia meftra lo contrario en los pueblos dõde el zelofo cura cuidadofo de llenar fu minifterio, fe defvela en fu enfeñança, con que fe defcubre la capacidad no mediana de los Indios, de que fomos teftigos de los buenos lucimientos defte trabajo. (ibidem, X).

O Pe. jesuíta, Luiz Vincencio Mamiani, juntamente a seu *Catecismo Kiriri*, de 1698, publica, no ano seguinte, a *Arte da Grammatica da Lingua Brasilica da Naçam Kiriri*, na qual, segundo as Licenças da Ordem, destaca-se:

o engenho do Autor em reduzir com tal clareza, & distinção a regras certas, & proprias hũa lingua não só por si mesma, mas pelo modo barbaro, & fechado, que usam os naturaes em a pronũciar, muito mais difficultosa... (ibidem, XIII-XIV).

²⁵ Eis que se entende, mais uma vez, a necessidade, própria também ao Pe. Antonio Ruiz de Montoya, de publicar um “seu” *Catecismo de la lengua Guarani*, juntamente com uma *Arte de la lengua Guarani* e com um *Tesoro de la lengua Guarani*.

²⁶ Assim na III *aprouacion* da obra citada, VII folha não numerada.

²⁷ Segundo a introdução do próprio autor. Na IX folha do catecismo citado, folha não numerada.

Trata-se da capacidade e da possibilidade que, no final das contas, torna-se o imperativo da missão, na estratégia, que já foi a do Pe. Araújo, de aperfeiçoar e esclarecer, na tradução dos mistérios de Fé, a própria língua indígena a fim de que, reduzindo os indígenas, possa-se aperfeiçoar sua ciência e dessa forma, “conservá-los, convertendo-os”.

O mesmo esforço se constituirá, também, como o fundamento da outra obra catequética em língua kariri, a do Frei Bernardo de Nantes que, com o objetivo incessante de, como vimos acima, “explicar facilmente as coisas difíceis”, escreve um *Catecismo Indico da lingua kariris*²⁸ (de 1709), com o significativo subtítulo: “acrescentado de varias Practicas doutrinaes, & moraes, adaptadas ao genio, & capacidade dos Indios do Brasil”.²⁹

Da mesma maneira, como em todas as obras catequéticas passadas em resenha até aqui, o esforço e o objetivo da catequese permanecem fortemente ligados àquele pós-tridentino e ao exemplo modelar constituído pelo *Catecismo Tridentino* o qual releva que:

o Apóstolo [Paulo] indicou tal dever [a obrigação de se adaptar às capacidades de cada um] para todos aqueles que são chamados a esse ministério [da catequese], declarando-se a si próprio “devedor dos gregos e dos bárbaros, dos sábios e dos ignorantes” (*Romanos* 1, 14), para fazer com que se compreenda que no expor os mistérios da fé e os preceitos da vida é preciso adaptar o ensino à compreensão e à inteligência dos ouvintes...³⁰

Partindo dessa breve panorâmica relativa à perspectiva, estratégia, função e finalidade, da catequese jesuítica no Brasil, delineada nas próprias introduções dos catecismos publicados, vale a pena apontar para duas considerações (que aprofundaremos ao longo do livro) relativas ao fato, já acenado acima, de que o século XVI marcou uma grande e significativa mudança na catequese. A partir daí, segundo O'Malley, os catecismos de Lutero “simbolizavam e estimulavam poderosamente uma mudança radical dessa instituição cristã tradicional”. De qualquer maneira, com relação a esse problema, “os jesuítas apareceram justamente quando essa mudança estava ocorrendo e foram inicialmente um aspec-

²⁸ Que citaremos na edição fac-similar publicada por Julio Platzmann (Leipzig: B. G. Teubner, 1896).

²⁹ Itálico nosso.

³⁰ *Catecismo Tridentino*, p. 28.

to independente dela”. Influenciada, enfim, por volta de 1555, pelas preocupações e pelos pressupostos que vinham da Reforma e das mudanças de sensibilidade religiosa que ela representava, duas parecem ter sido as direções principais segundo as quais se manifestou a mudança da catequese nesse século.

Primeiro, o que fora anteriormente apenas a preocupação de poucos indivíduos e de círculos da elite explodiu em agitação e ação, que eventualmente tocaram todas as camadas da sociedade. O ensino do catecismo tornou-se um empreendimento organizado mais sofisticadamente do que jamais o fora em épocas anteriores. Mudou-se do íntimo do coração para o espaço público. A máquina de impressão e a nova fé na educação, que caracterizaram aquela época, inflamaram a mudança e deram-lhe muito de seu caráter. O entusiasmo para a catequese fazia parte da “guerra contra a ignorância e a superstição” que ambos, protestantes e católicos, combatiam tão implacavelmente.³¹

Nas duas direções, portanto, da ignorância (que apontava para um intolerável vazio) e da produção heterodoxa (que apontava para uma ameaçadora proliferação contrária à ortodoxia), abriu-se uma batalha (fundamental) combatida com as armas da catequese. E se em relação ao ataque luterano, a catequese se constituiu como arma comum dos dois lados (uma recíproca “guerra de religião”), com relação à ignorância (o vazio) selvagem, a catequese teve que recorrer à estratégia de se apropriar dos instrumentos linguísticos indígenas para transcreever neles um sentido novo, que permitisse colonizar, propriamente, seu imaginário. A ocupação do território do Novo Mundo deu-se paralelamente à criação, antes, e à ocupação, depois, da consciência e do sentido indígena. E esse processo realizou-se de forma paradigmática, através das armas linguísticas. Mas o produto linguístico que resultou desse processo histórico pôde configurar-se numa, *a priori* insuspeitável e característica “dialética da colonização”, que não foi só linguística.³²

³¹ O'MALLEY, J. *The First Jesuits*. Op. cit., p. 184-85.

³² BOSI, A. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

4. A PROBLEMÁTICA DA TRADUÇÃO: O “CONTRATO LINGUÍSTICO-COLONIAL”

Apontamos acima como (e analisaremos detidamente mais adiante), para fundamentar e averiguar os resultados da prática catequética/doutrinária dos missionários, com relação às culturas americanas, se tornasse de fundamental importância entender, antes de mais nada, o significado das práticas e das representações culturais dos próprios indígenas: e esse conhecimento, indispensável, só podia ser realizado, de alguma forma, através de um anterior aperfeiçoamento dos instrumentos de tradução linguística e, por consequência, de sua averiguação na prática da comunicação colonial.

Desde o começo de sua atuação missionária no Brasil, a escrita constituiu-se, nas práticas jesuíticas de ensino e catequese, segundo gêneros utilitários: tais como as cartas, o auto, o poema didático, o sermão, o catecismo e a doutrina, até a própria gramática. Essa escrita, como já demonstraram bem os trabalhos de Pécora¹ e Hansen,² é sempre uma escrita ordenada retoricamente, isto é, revela sempre uma íntima fusão entre retórica e letras antigas, inevitavelmente entrelaçadas com a teologia política da neo-escolástica.

Nessa perspectiva, por um lado, desde sua chegada ao Brasil, em 1549, os jesuítas defrontaram-se com a dupla, complexa e paralela, tare-

¹ PÉCORA, A. *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo; Campinas: Edusp; Ed. Unicamp, 1994; Idem. *Arte das Cartas Jesuíticas do Brasil*. *Voz Lusíada: Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes*, São Paulo, n. 12-13 (Anais do Encontro Internacional Nóbrega-Anchieta), p. 31-78, 1999; Idem. *Cartas à Segunda Escolástica*. In: NOVAES, A. (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 373-414.

² HANSEN, J.A. *A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro*. In: NOVAES, A. (Org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 347-373; Idem. *Nóbrega e a Missão Jesuítica: os anos heróicos (1549-1570)*. *Voz Lusíada: Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes*, São Paulo, n. 12-13 (Anais do Encontro Internacional Nóbrega-Anchieta), p. 148-162, 1999.

fa de encontrar ao mesmo tempo a maneira de traduzir conteúdos e sentidos da doutrina cristã e os instrumentos linguísticos que lhes permitissem atingir o maior número possível de catecúmenos. Por outro lado, realizava-se uma necessária *política linguística* que exemplifica o quanto foi evidenciado por Vicente L. Rafael, isto é, o fato de que as palavras “*conquista, conversão e tradução*” estão semanticamente relacionadas.³ De fato, como mostra o caso do esforço espanhol em relação às Filipinas,

a tradução da doutrina Cristã segundo o vernáculo nativo, transformou o vernáculo e, ao mesmo tempo, a consciência dos falantes. Da mesma forma, os Tagalog [os indígenas filipinos] tentam ler e se apropriar do discurso Cristão-colonial em sua própria língua, propensa a mudar o significado daquele discurso e, daqui para frente, a verdadeira forma e sentido da herança colonial como um todo.⁴

Nos parece, todavia, que, naquela época, essa transformação do vernáculo e, ao mesmo tempo, da consciência dos falantes se deu sempre através da realização de uma íntima fusão entre retórica e letras antigas, realizada por intermediação da teologia política da neo-escolástica. Nessa perspectiva, como bem relevado por Hansen,

a mesma língua do gentio evidencia a bestialidade e é doutrinada, explícita e implicitamente, como língua da falta e, no limite da ortodoxia, falta de linguagem, nos termos substancialistas da teologia-política portuguesa da Conquista. Genericamente falando, o enunciado jesuítico postula que a língua do índio é marcada pela mudez e pela cegueira próprias de suas práticas pecaminosas que, obscurecendo a visão ou a teoria do Bem, fazem-na imprudente e escura, evidenciando uma natureza *semper prona ad malum*: uma língua desmemoriada do Bem, enfim. O gentio rege-se por inclinação, como gente “*absque consilio et sine prudentia*”,⁵ demonstrando-se também em sua língua a falta de equidade”.⁶

³ RAFAEL, V.L. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1988, p. IX.

⁴ *Ibidem*, p. XII.

⁵ NÓBREGA, M. Do P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Martin de Azpilcueta Navarro, Coimbra-Salvador, 10 de agosto de 1549. In: LEITE, S. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956-1960, v. I, p. 136.

⁶ HANSEN, J.A. Comunicação apresentada em ocasião dos Seminários sobre “Instrumentos da Comunicação Colonial”, realizados na Universidade de São Paulo nos dias 24 e 25 de agosto de 2000.

Não se trata de algo novo no imperativo missionário (ecumênico) cristão. O problema, e a conseqüente perspectiva, se coloca na base da *missio* cristã, pelo menos desde o *De Catechizandis Rudibus* de S. Agostinho.⁷

A catequese, à qual alude o título da obra Agostiniana, já se entendia como *instrução elementar mas, todavia, completa em sua essência*, concedida a quem, não sendo ainda cristão, pedia para tornar-se tal, e para tanto seguia o caminho de preparação que o teria conduzido ao batismo e à plena adesão à comunidade da Igreja. No final deste percurso, ao candidato era “anunciado” Cristo: aquele “*evangelizare Christum*” que evoca o significado etimológico do verbo grego *euangelizo*, isto é, “levar a boa nova”. Mas, além de ser instruído sobre aquilo que devia crer em relação a Cristo (“*quae sunt credenda de Christo*”), para quem começava a fazer parte da unidade de seu corpo (“*ad compagem corporis Christi*”) era importante, também, conhecer a conduta (“*ad vitam moresque pertinet*”) que, de lá para frente, teria regulamentado sua vida de cristão. Desde o começo de sua instituição, o Cristianismo determinava um íntimo nexos entre “as coisas da fé” e a “vida política” do testemunho da mensagem.

Em segundo lugar, a segunda parte do título do escrito de Agostinho tornava evidente um termo denotativo dos destinatários (“*rudes*”) da catequese que, nas versões do começo da época moderna encontrará várias traduções (“*idiotas*”, “*rudes*”, “*simples*” etc.) significativas em relação aos diferentes territórios da missão. Em contraposição a esses casos, naquele contemplado por Agostinho os candidatos à evangelização eram chamados de *rudes* (“*não cultivados*”), *mesmo se instruídos*, caso estivessem numa condição de ignorância relativa ao conhecimento de Cristo e à essência do viver cristão. Tratar-se-ia de um vazio em relação à doutrina cristã e, conseqüentemente, aos costumes por ela impostos. No caso dos indígenas americanos, todavia, não se trata – como a expressão muitas vezes será conotada no século XVI – de uma *tabula rasa*: nela foram se inscrevendo práticas abomináveis que, distanciando o índio do Bem, denunciavam a presença do demônio, ou, no melhor dos casos, fazia com que o indígena não conseguisse pensar segundo a ordem

⁷ *De Catechizandis Rudibus*. Tradução italiana de G. Vignini (Milão; San Paolo Ed., 1998). Texto redigido entre 399 e 405, portanto, após a sua nomeação de bispo, ocorrida em 395 e que se deu pela grande fama de que Agostinho gozava junto ao mundo cristão. Tratou-se do período mais intenso de dedicação aos seus escritos.

da Verdade eterna e necessária, tornando-se desprovido tanto das letras “F”, “L”, e “R”,⁸ na sua língua, quanto da Fé, da Lei e do Rei, em sua vida.

E, neste ponto, a interpretação moderna busca sua autorização fundamentando-se no (e, ao mesmo tempo, transformando o) que constituía o núcleo da profunda análise da linguagem em Agostinho. Este, enfim, no próprio *De Catechizandis Rudibus*, relevava como

a intuição nos atravessa o espírito quase com a rapidez de um relâmpago, enquanto a palavra procede lenta, prolixa e de forma totalmente diferente [...]. A intuição, porém, imprime de forma surpreendente na memória pegadas que permanecem no breve tempo de emissão das sílabas e são, de fato, essas pegadas que nos permitem modular os signos sonoros daquilo que nós chamamos “língua” (latina, grega, hebraica ou qualquer outra), seja quando tais signos são só pensados, seja quando também são expressos com a voz.⁹

Na própria “antropologia negativa” de Agostinho,¹⁰ a Luz/Lei (celeste) reflete-se nas (é transmitida às) “coisas que passam”. Eis que, mesmo reconhecidos enquanto humanos, desde a bula de Paulo III (*Sublimis Deus*) de 1537, os índios carecem de Luz, aos olhos de Nóbrega, e sua própria língua é a “marca da bestialidade”, “língua da falta” e “estrutura estruturante”, diria certa antropologia contemporânea, de suas práticas pecaminosas (“estrutura desestruturante”, diríamos hoje, na perspectiva jesuítica de então).

É nessa dimensão que a política linguística, de que falamos acima, torna-se um indispensável instrumento de catequese. É, num território onde as tradições narrativas se constituem de forma essencialmente oral, o primeiro passo que cabe aos missionários é o de “reduzir” – antes mesmo dos indígenas (isto é, antes do *ethos* social de suas culturas) – suas próprias línguas sob o modelo da escrita e, por consequência, do alfabeto e das regras gramaticais latinas. Enquanto instrumento de tradução de conteúdos e sentidos da doutrina cristã, essa redução linguística criava (até onde foi de alguma forma possível) uma, mesmo que improvável,

⁸ O fundamento que está na base dessa concepção é elaborado, todavia, pelo próprio S. Agostinho: é da visão interior do que se sabe que nasce a visão do que se pensa e, logo, do que se expressa. *De Trinitate*, XV, XIII, 22.

⁹ S. AGOSTINO. *De Catechizandis Rudibus*. Op. cit., p. 17-18.

¹⁰ “Quem, de fato, nesta vida vê, a não ser de forma confusa, como num espelho? Nem mesmo o amor é tão forte para conseguir penetrar, dissipadas as nuvens da carne (*“Camis disrupta caligine”*), no esplendor eterno do céu, do qual todavia recebem luz também as coisas que passam”. *Ibidem*, 2.4, p. 19.

“língua geral da costa”. Paralelamente e ao mesmo tempo, realizava, dessa forma, uma conquista, uma conversão e uma tradução, por meio de uma imposição (conceitual): processo que abria o terreno para uma espécie de “encontro” (mesmo na sua expressão de “choque”) que, pelos problemas vislumbráveis na escrita jesuítica desse “dialeto colonial”, pôde, de alguma forma, nos deixar os rastros (as pegadas) de uma significativa incompreensão e/ou impossibilidade de tradução que, como tentaremos analisar nesse estudo, pode nos revelar algo precioso.

O fato importante, a respeito do nosso documento histórico, o Catecismo, é que, se a própria língua do gentio representava uma evidência, digamos, “material” da bestialidade, na obra catequética jesuíta essa matéria era destinada a ser plasmada para transformar, paralelamente, a bestialidade de seus falantes. Antes de “construir” catecismos, tratava-se, para os missionários, da necessidade de doutrinar (construir gramaticalmente) a própria língua indígena. Eis o problema e o estabelecimento do verdadeiro compromisso catequético:¹¹ partindo de pressupostos catequéticos, quando escrevem em tupi, produzindo discursos doutrinários dirigidos aos índios aldeados, os jesuítas produzem conceitos e categorias gramaticais, retóricas, teológico-políticas e metafísicas que não existem nas culturas das populações indígenas brasileiras: e, de modo especulativo em seus instrumentos linguísticos, na matéria destinada a ser modelada, por parte da catequese missionária.

A essa altura de nossa abordagem inicial, seguem logo abaixo alguns exemplos dos compromissos linguísticos resultantes de um “contrato colonial”, do qual será definitivamente impossível alcançar o processo de subscrição ao longo de sua constituição histórica. A exemplificação desses compromissos linguísticos poderá nos fornecer, esperamos *a priori*, algumas indicações sobre a forma segundo a qual se constituiu, com um certo grau de performatividade, a comunicação catequética americana: isto é, com quais dificuldades e limites, entendimentos e desentendimentos, por qual pragmatismo, às vezes, redundante num determinado e não irrelevante, “fazer vista grossa” a respeito de alguns pseudo-entendimentos.

Os compromissos linguísticos (culturais) materializados na língua, que pudemos inicialmente entrever e caracterizar, correspondem a:

¹¹ Um verdadeiro *Contrato Colonial*, segundo a feliz expressão de Vicente L. Rafael.

1. a introdução, sem mais nem menos (mas, às vezes, com algumas justificativas propostas pelos próprios artífices da introdução do termo), de palavras portuguesas ou latinas;
2. curiosos neologismos (como palavras compostas, em parte por um termo português ou latim e por outra – geralmente o sufixo – por um termo tupi);
3. a seleção e o destaque de um significado essencial, dentro da floresta de significados, de uma específica palavra (significante) indígena;
4. construções sintáticas bastante peculiares para construir conceitos (ou funções institucionais) que não encontravam soluções linguísticas satisfatórias na língua indígena;
5. especificações a respeito das relações entre significante e significado com relação a determinados símbolos etc.

Num primeiro momento, pode-se (e deve-se) evidenciar como essa comunicação linguística encontra-se constituída entre a escrita jesuítica e a língua indígena (até certo ponto claramente distintas), entre o produto histórico e cultural de uma ou outra parte. Mas, uma análise mais atenta com relação ao lugar (cultural) dos dois interlocutores, mostra claramente um hibridismo do próprio ato comunicativo e de seu processo. De fato, esse é constituído por uma locução que – muito mais do que uma simples interlocução – coloca em cena a representação de um diálogo (catequético) que, atrás da “realidade” da imposição monológica (a direção do Mestre-jesuíta que reduz, literalmente, a resposta participativa do Discípulo-indígena a um simples consenso) desvenda um encontro de diferentes sentidos (em princípio, extremamente prováveis). E os sentidos diferenciados se encontram numa matéria linguística (nova) que, em sua contínua mobilidade, revela uma tentativa de acomodação, realizando-se também paralelamente como instrumento comunicativo performático.

Este é, de alguma forma, o resultado linguístico (material) da catequese jesuítica em língua indígena, sobre o qual, é preciso determo-nos em nossa investigação.¹² Aqui em seguida, começaremos a apontar para alguns desses resultados, a fim de exemplificar a problemática que estamos esboçando. Esses exemplos serão retomados e aprofundados, suces-

¹² Quanto às Gramáticas e aos Vocabulários das línguas indígenas sul-americanas a que fizemos referência para nossa análise das traduções, reportamo-nos aqui às indicações que se encontram nas referências bibliográficas. A Eduardo de A. Navarro vai, além do mais, o agradecimento por sua atenção e ajuda em nos introduzir nos primeiros (essenciais) rudimentos da aprendizagem do tupi antigo.

sivamente, no desenvolvimento do trabalho que nos proporcionará o necessário alargamento da análise a respeito dos resultados (problemas) linguísticos, decorrentes e específicos, aqui apresentados.

Dois exemplos, um do primeiro e um do quarto tipo, daqueles que definimos e esquematizamos enquanto “compromissos linguísticos (culturais) materializados na língua”, nos são fornecidos desde as primeiras linhas do *Diálogo da Fé*, manuscrito do Pe. Anchieta.¹³

À pergunta do Mestre: “*Marāpe imongaraibipýra renōindábeté?*”

Responde o Discípulo: “*Cristãos*”.

A resposta do discípulo, em sua familiaridade linguística, soa muito estranha dentro do texto tupi. Todavia, manifesta claramente uma escolha:¹⁴ a de não traduzir a adjetivação *Cristão*, assim como o seu substantivo *Cristo*.¹⁵ Para tanto, encontramos até uma justificativa fornecida pelo próprio missionário, a fim de introduzir, sem mais nem menos, esta e, veremos, outras expressões portuguesas/latinas: esta justificativa se fundamenta no fato de que também nas línguas europeias verificou-se o mesmo com relação à adoção de termos gregos, hebraicos etc., para expressar conceitos que não pertenciam às línguas europeias. Se, no caso europeu, a estratégia de fato funcionou – isto é, o termo adotado permitiu introduzir o conceito estranho –, conseqüentemente, podia-se supor, não teria sido diferente o resultado imposto pela estratégia linguística jesuíta.

Ora, a pergunta do Mestre apresenta uma situação não incomum nos catecismos dessa época. Traduzida em português, corresponderia a: “Qual é o apelido [o legítimo nomear] dos que ‘são batizados’”; a tradução portuguesa foi proposta dessa maneira pelo próprio manuscrito de Anchieta. Porém, entrevemos aqui um problema que, provisoriamente,

¹³ *Diálogo da Fé* do Pe. Joseph de Anchieta, S.J., op. cit., manuscrito fólio 2 (da numeração contida no próprio manuscrito), texto em ortografia moderna à p. 119. Para os fins de nossa análise, aceitamos a proposta gráfica de nova transcrição do texto Anchietano manuscrito, do Pe. Armando Cardoso, responsável pela introdução histórico-literária e pelas notas do texto, na edição consultada e já citada: é levemente diferente daquela do Pe. Anchieta, e, todavia, por não comprometer a nossa análise, e por tornar mais clara e acessível a leitura – quanto às características fonéticas de algumas vogais e a alguma acentuação – caracteriza-se por sua utilidade para quem não tiver um conhecimento mínimo da língua tupi.

¹⁴ Precisaremos e tentaremos entender seus “porquês” ao longo de nossa análise.

¹⁵ Ou *Jesú Cristo*: na decifração do texto manuscrito do Anchieta, nos parece tratar-se da transcrição em sua forma latina *Jesu Christo*, sucessivamente *Jesu x.º*. Neste mesmo lugar, manuscrito fólios 2 e 3, além de *Jesu Cristo* encontramos grafado, da mesma forma, em português *Santa Maria, Santa Cruz, Spirito Santo* (latinizado?) e *Santos*.

esquematzamos como sendo do quarto tipo (em relação à tipologia proposta acima). Essa escolha de Anchieta torna evidente um exemplo interessante da peculiar estratégia de construções sintáticas, finalizadas à construção de conceitos que não encontram soluções linguísticas satisfatórias na língua indígena. O termo *batizado* é construído com uma palavra que condensa quatro termos tupi: o substantivo *y*, que indica, neste caso, a *água*; o verbo *monhanga* (contraído), que significa *fazer*;¹⁶ o substantivo *karaíba* (que nos abrirá, em várias situações de traduções catequéticas, uma grande problemática, sobre a qual, necessariamente voltaremos) que, subtraído à denominação de – como podemos defini-lo? –, *sacerdotes itinerantes* (?), *pajé* (?),¹⁷ passou a indicar, sucessivamente, para os indígenas, tanto o *homem branco* quanto, por intermédio da instrumentação linguística realizada pelos catecismos missionários, *o que é sagrado* [os *sacra* latino]; e enfim, o sufixo *pyra*, que serve para indicar *parte próxima*, *o que está próximo*, *próximo de*.

Portanto, Pe. Anchieta traduz literalmente o termo *batizado* em tupi com a expressão que, grosso modo, corresponderia a: “feito pela água o que está próximo do sacro (sagrado)”.

Um outro exemplo nos permite desenvolver a análise de forma comparativa com o catecismo do Pe. Araújo. O problema, e o consequente compromisso catequético, diz ainda respeito ao primeiro tipo de compromissos linguísticos traçados. Com relação ao *Sinal-da-Cruz*, se utiliza dentro do texto tupi, tanto no *Diálogo da Fé* Anchietano, quanto no *Catecismo* do Pe. Araújo,¹⁸ o termo *Santa Cruz* (*S. Cruz*, em Anchieta, *Sancta Cruz*, latinizado, em Araújo). Para que possa ser compreendido, de alguma forma, em seu valor semântico e, sobretudo, para que seja entendido em seu valor de “signo”, no texto de Araújo segue-se a expressão *raangába recè*,¹⁹ onde o sufixo (*r*)*ecè* determinaria, neste caso específico, causa e/ou finalidade, e o termo (*r*)*a’ang-aba* significaria algo

¹⁶ Um “fazer *ritual*”, na perspectiva ocidental.

¹⁷ Dever-se-ia analisar aqui, em termos antropológicos, a importante função cultural exercida pelo ‘karaíba’ tupi, função que teria “justificado” a forte perseguição colocada em cena, desde o começo de sua atividade missionária, pelos jesuítas. Daqui, à primeira vista, o paradoxo dessa adoção do termo ‘karaíba’ em seus catecismos.

¹⁸ Obra citada, na qual – tratando-se de fac-similar – não há numeração própria, mas conserva-se a numeração originária da publicação (não sempre isenta de alguma imprecisão): neste caso, trata-se do fólho 13 (Capítulo I).

¹⁹ No caso do texto do Pe. Araújo, já que não houve alteração gráfica do texto tupi (assim como não houve tradução) deixaremos a grafia proposta pelo próprio autor.

como *sinal*, *imagem*, *marca*. Poderíamos, portanto, traduzir de forma literal esta tradução tupi de Araújo como sendo “por sinal (marca) da Santa Cruz”. Ora, comparativamente, é interessante observar que, na pergunta do Mestre proposta pelo texto de Anchieta (que introduz a simples resposta do Discípulo-catecúmeno, *Santa Cruz*), ele escolhe traduzir este *sinal* com a expressão *Jekuapába*, que, traduzida literalmente do tupi, significaria algo como “meio de conhecer-se (*ie-kuáb-a*)”. A tradução de Anchieta aponta, nos parece, de forma mais clara e esclarecedora ao mesmo tempo, com relação ao sentido traduzido por Araújo: a representação do gesto como forma de identidade.

Uma indicação do Catecismo de S. Agostinho parece ecoar, aqui, à distância. Diz, de fato, o *De Catechizandis Rudibus*:

as idéias devem ser antepostas às palavras, como o é a alma ao corpo. Por consequência, devem ouvir [os catecúmenos], de preferência, discursos verdadeiros em vez de eloqüentes, assim como ter amigos sábios em vez de belos.²⁰

E continua:

Sabemos, além do mais, que não chega outra voz aos ouvidos de Deus a não ser aquela que vem do profundo do coração. Dessa forma, quando tenham ouvido pastores (*antistites*) e ministros da Igreja invocar Deus usando barbarismos e solecismos, ou não compreender as palavras pronunciadas ou dividi-las de forma errada, não deverão sorrir deles: não porque tais erros não devam ser corrigidos (e o povo possa, portanto, responder “amem” àquilo que pode compreender com clareza), mas porque devem ser tolerados com espírito de caridade por parte de quem aprendeu a bem falar, como no foro [este] depende do som da voz, assim na Igreja depende da substância da reza. Eis porque um discurso no foro pode, às vezes, ser chamado de boa dição, nunca bênção (*bona dictio* em contraposição a *benedictio*).

Justificativa e incentivo à missão catequética – e, não secundariamente, contraposição à oratória política romana, para Agostinho –, desde seu início, a catequese funda a justificativa de um – como defini-lo? – “arranjo” entre *mensagem* e *palavra*. Todavia, apesar disso, há uma aten-

²⁰ Cf., a esse respeito, a inversão literal dos princípios da retórica latina clássica que resultará, no decorrer da citação que relatamos a seguir, na contraposição agostiniana entre *forum* e Igreja, proposta através do jogo etimológico entre um declarar/dizer (*bona dictio*) e um ben(di)zer (*benedictio*, consagração).

ção constante na tradução jesuítica (ou, como nesse caso, na nova transcrição de um significado estranho a um significante indígena) que se encontra, ainda e também, na função fundadora da *missio* cristã. Não é por acaso que Agostinho reitera que, “Quanto ao sacramento que estão por receber, aos mais perspicazes é suficiente ouvir o *significado* do rito”,²¹ insistindo, porém, sucessivamente, sobre a necessidade de se deter por mais tempo e de se servir de um número maior de similitudes com os catecúmenos mais lentos no entendimento, e isso, para que não subestimessem a realidade a que assistem.

Mas é, sobretudo, a atenção ritualista, resultado do momento dramático em que se insere o Concílio de Trento, e o conseqüente resultado em termos catequéticos dessa atenção, que torna significativa a relação entre Signo, Símbolo e Identidade cristã. Eis, por conseguinte, que no *Catecismo Tridentino*, sob a análise do “Símbolo da Fé”, reencontramos essa (re)estruturação da função do Símbolo:

Os cristãos devem, portanto, conhecer, em primeiro lugar, as verdades que, animados pelo Espírito divino, os santos apóstolos, mestres e doutores da fé, distribuíram nos doze artigos do Símbolo. Tendo, de fato, recebido do Senhor a ordem de ir, como seus embaixadores, no mundo inteiro, para anunciar o evangelho a cada criatura, decidiram redigir uma fórmula da fé cristã que permitisse a todos a *unanimidade do sentimento e da profissão* e removesse qualquer possibilidade de cisma entre os *chamados à unidade da fé*, aperfeiçoando-os na *unidade do espírito e de crença*. E depois de tê-la composta, os apóstolos chamaram esta *profissão de fé e de esperança cristã*,²² *Símbolo*; seja porque resultante das várias sentenças postas pelos indivíduos em comum, seja porque dela teriam podido se servir, quase como de um sigilo e de palavra de ordem, para distinguir facilmente os desertores e os intrusos falsos irmãos, propensos a adular o evangelho, daqueles que se haviam alistado sinceramente na milícia de Cristo. (1996, p. 34).

E em estreita conexão com esse problema da identidade cristã, com relação à ameaçadora situação da Reforma na Europa e, não por

²¹ *De Catechizandis Rudibus*, op. cit., p. 35-36.

²² Itálico nosso. É interessante observar, a este propósito, o evidenciar-se de um subjetivismo e de uma unanimidade do sentimento que ganharam um relevante espaço em relação à revolução Humanista e à criação da Humanidade, características que destacamos como uma das peculiaridades (mas, conseqüentemente, não novas) da cultura Humanista e Renascentista.

último, em conexão com uma demoníaca atuação idolátrica que pairava, ameaçadoramente, entre os indígenas americanos, vale a pena levar em consideração a preocupação sucessiva, no texto de Anchieta, quando, no diálogo entre Mestre e Discípulo (daqui para frente M. e D.), o missionário-catequizador é convidado a indagar, a fim de eliminar, de qualquer forma, um equívoco que aparece como fortemente ameaçador em relação à leitura indígena dos (novos) símbolos (materiais) cristãos. E não parece um acaso o fato de que o esclarecimento discursivo siga imediatamente a pergunta acima:

M. *Abápasé sumarã?* (*Quem é nosso inimigo?*)

D. *Añanga* (*O Demônio*)²³

E eis o esclarecimento no diálogo que se abre:

M. *Ojerokýpe asé Cruz supé?* (*Havemos de fazer reverência à Cruz?*)

D. *Ojeroký* (*Havemos de fazer reverência!*)

M. *Marã ybyrá supéñépé asé jerokýu?* (*Daí, como diante do pau a gente reverencia?*)

D. *Aáni; saangábijára supéé, sesé omaenduáramo*

(*Não, apenas na condição de nos lembrar diante do seu significar*)

M. *Abápe Cruz raangábijára?* (*O que significa ‘Cruz’?*)

D. *Jandé Jára Jesu Cristo. (Nosso Senhor Jesus Cristo!)*²⁴

E, mais para frente, continua Anchieta:

M. *Marã itãñépe, koipó ybyrá, ñaúma imoñángimbýra ñépe asé omoeté?* (*Como a pedra, ou o pau, o barro de que são feitas [as imagens] honra a gente?*)

D. *Aáni; saangábijaráé, saangábamo sekóremeñé, sesé omaenduáramo.*²⁵
(*Não, o que significa na condição de significar, para nosso lembrar!*)

²³ Sobre essa identificação, também, vale a pena levar em consideração a função cultural exercida por essa “figura” indígena tupi, e isso para tentar descobrir por quais aspectos, com relação à(s) cultura(s) tupi, os missionários puderam selecioná-la para uma identificação com o Demônio da cultura ocidental.

²⁴ A propósito da Cruz como emblema do *lenho sagrado*, vale a pena conferir o Catecismo de S. Agostinho, a p. 65!

²⁵ *Diálogo da Fé* do Pe. Joseph de Anchieta: Manuscrito fólhos 3 e 4, texto em ortografia moderna à p. 122-123.

Antes de mais nada, evidenciamos o fato de que, com relação a Jesus, Maria e os Santos, não se usa o verbo *adorar* mas o verbo *fazer reverência* (lit. *inclinarse*), correspondente à tradução tupi *Jeroky* (verbo intransitivo). Seria interessante poder averiguar (coisa que não nos parece possível), neste caso específico, se o fato seria determinado pela ausência de uma expressão tupi que exprima melhor o nosso verbo *adorar* (e seria uma situação plausível, como plausível seria a escolha do verbo *inclinarse* com seu profundo aspecto cerimonial, que “acomodaria” tanto o ritualismo tupi quanto aquele jesuítico) ou por uma deliberada escolha (condicionada pela atmosfera contra-reformista) de não confundir o sentido pleno de *latria*, que só se aplicaria a Deus, com aquele de reverência que pode também caber aos santos.

Juntamente com a atenção reservada à “confusão idolátrica” que pôde ser vista como *uma* das confusões características da cultura indígena,²⁶ este último problema representa, talvez, aquele mais evidente com relação à atenta articulação de perguntas e respostas doutrinárias da nossa última citação: neste lugar, o que mais preocupa parece ser não só o fato de não contribuir para alimentar essa confusão, mas de deixar claro – ou pelo menos tentar esclarecer nos limites impostos pela língua indígena – a diferença entre o Signo e sua Significação, entre as Imagens e sua Essência, entre a Matéria e sua Representação, destacando como a primeira série de termos serve para entender melhor o significado (profundo) da segunda série de compromissos linguísticos.

Todavia, é importante observar como, por meio dessa estratégia catequética diante da alteridade (distante) americana, colhe-se (ou pelo menos nos parece que se evidencia claramente este aspecto) a oportunidade para, de alguma forma, responder às acusações protestantes. Trata-se de um aspecto sobre o qual teremos que prestar grande atenção e que deveremos levar em consideração e aprofundar no momento da comparação entre catecismos indígenas (americanos) e catecismos europeus.

A introdução, sem mais nem menos (mas, às vezes, com algumas justificativas propostas pelos próprios *línguas* missionários que introduzem o termo), podia dar-se, às vezes, de forma correlata com a adoção de uma palavra significativa tupi (e que sucessivamente podia ser – e acon-

²⁶ Ver a esse respeito o problema desta “confusão” – própria dos camponeses castelhanos assim como dos índios americanos – como é tratado pelo De Vitoria e pela Escola de Salamanca: entre outras, cf. as obras citadas de Pagden, *The Fall of Natural Man*, e de Prosperi, *Tribunali della Coscienza*.

tecerá muitas vezes – até estendida a grupos indígenas não-Tupi) utilizada para apontar um conceito ou uma figura que pertenciam ao universo cultural e religioso ocidental. Exemplos disso se encontram em todas as obras doutrinárias analisadas. Em alguns casos, devemos procurar uma justificativa nossa que, diferentemente daquelas missionárias, seja pelo menos plausível. É este o caso das três pessoas da Trindade que aparecem nessas mesmas páginas do catecismo de Anchieta²⁷ e no começo do catecismo de Araújo.²⁸

Tupã Túba, Tayra, Spirito Santo, mosapý abá, ojeþé Tupã
[lit.: Junto com o (Anchieta traduz em nome do) Pai, Filho e Espírito Santo, três pessoas, em conjunto “Deus”],

assim, responde o discípulo à pergunta do mestre sobre as formas de “se benzer” (traduz o próprio Anchieta: mas devemos observar que o termo por ele usado “*jobasab*” significa, literalmente, *cruzar-se o rosto* e só por extensão foi utilizado como significando *benzer-se, fazer o sinal da cruz*). A mesma fórmula é utilizada por Araújo, em sua função de invocação (só temos uma variante gráfica e a denominação da terceira pessoa aportuguesada: *Tûba, Taîra, Eþpirito Sancto...*).

Ora, no caso da segunda pessoa, a escolha é bastante lógica, dentro da especificidade dos nomes de parentesco tupi: de fato, na cultura indígena, esses nomes levam em consideração o (e distinguem-se pelo) sexo da pessoa e de seu parente, o sexo do parente (se paterno ou materno), o fato de (o parente) ser mais velho ou mais novo²⁹: isto é, os nomes de parentesco indígenas levam em consideração a relação social, sendo mais comumente usados do que o nome próprio. No nosso caso, (*t*)*a’yra* representa logicamente o nome do *filho de homem* (em contraposição, por exemplo, ao nome de *filho de mulher*, que seria *membyra*). A “conotação sexual masculina” do Deus cristão parece não deixar alternativas à escolha.³⁰

Por um lado, porém, a figura do Espírito Santo nunca encontrará uma sua tradução tupi, nem nos textos Anchietaanos, nem no catecismo

²⁷ Manuscrito fólio 3: no texto em ortografia moderna à p. 121 da obra citada.

²⁸ Fólio 13 do livro primeiro do *Catecismo na Língua Brasileira*. Citado.

²⁹ NAVARRO, E.A. *Método Moderno de Tupi Antigo: A língua do Brasil dos primeiros séculos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999 [1. ed. 1998], p. 104 e 184.

³⁰ Vale a pena, além do mais, observar – na forma de simples evocação – o, pelo menos curioso, somar-se da coincidência de um Cristo evangélico visto, também, enquanto *filho do homem* [mas o contexto e o significado são outros].

de Araújo; assim como não a encontrará no *Catecismo de la Lengua Guarani* do Pe. Antonio Ruiz de Montoya e nem no *Catecismo Kiriri* do Pe. Vincencio Mamiani ou no *Catecismo da Língua Kariri* do Frei Bernardo de Nantes. Por outro lado, desde logo e em todos esses textos, encontramos a “identificação” da primeira pessoa da Trindade com *Tupã*, com uma exceção que nos parece bastante significativa. Para com os (próprios) Kariri, Frei Bernardo de Nantes utiliza o termo *Inhinho* para identificar o Deus cristão, enquanto o Pe. (jesuíta) Vincencio Mamiani, continua utilizando o termo *Tupã*. Colocamos o termo identificação entre aspas: e isto porque não nos é dado saber *a priori* em que medida o termo constituía-se como um instrumento linguístico (coisa que nos aparece mais provável) e o quanto essa mesma “figura” indígena tupi poderia ser pensada, pelos jesuítas, paralelamente, com a figura do Deus cristão.

E aqui, o “encontro (catequético)” revela todo o limite do nosso próprio universo linguístico (cultural).³¹ Parece bastante claro que o “instrumento linguístico” *Tupã* não se constitui como uma escolha casual para que os missionários possam apontar, com ele, o Deus cristão. Mas se o *Tupã* indígena se oferecia como instrumento linguístico para essa tradução, enquanto estava ligado ao trovão e ao raio, deveríamos problematizar (e tentar explicar) porque os jesuítas escolhem utilizar o termo *Deus*, por exemplo, na China, em vez de utilizar seu *Tien*, e o que acontece nos outros encontros catequéticos com os Impérios da América central. Além do mais, deveríamos tentar conceber como o *Deus* cristão podia aparecer enquanto *Tupã* aos olhos das populações indígenas.³² Da mesma forma deveríamos procurar as razões (justificativas) de um impor-se generalizado da tradução *Anhangã* por *Demônio* (mas isso não acontece nos dois catecismos Kiriri).

“Mistério” por excelência da cultura religiosa cristã, levando em consideração quanto dissemos acima, a Trindade devia-se tornar um mistério bastante complexo para as culturas indígenas. Será interessante confrontar, a este propósito, o livro III do *Catecismo Brasílico na Doutrina Cristã* (vol. I) de Pe. Anchieta com o livro II do *Catecismo na Língua*

³¹ Cf. o problema (histórico religioso) no falar de “identificação”, de “figura(s)”, de “divindade(s)”. Para tanto, será interessante observar o que é analisado pela obra de SABBATUCCL, D. *Sui Protagonisti di miti*. Roma: La Goliardica, 1981.

³² E em relação a esse aspecto, será interessante procurar tais “respostas” ou, melhor, problematizar tais “convergências” pela análise e confronto com a obra de SABBATUCCL, D. *Politeismo*. 2 v. Roma: Bulzoni, 1998 [v. I: Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto; v. II: Indo-iranici, Germani, Cina, Giappone, Corea].

Brasilica do Pe. Araújo, praticamente iguais, assim como o *Catecismo de la Lengua Guarani* de Montoya, no capítulo IV (“Sobre los Artículos”, pp. 48-54), o *Catecismo Kiriri* do Pe. Mamiani, no capítulo II (“Dos Misterios que se contém no Credo”, pp. 42-46) e, enfim, o *Catecismo da Língua Kariris* do Frei Bernardo de Nantes (na parte intitulada “Ensino de Deus como Trino”, pp. 17-19). Em todos os catecismos aparece evidente a preocupação de definir o mistério de forma que as três pessoas não se confundam com três “deuses”: para tanto, e com relação à definição doutrinária do mistério, a distinção das três pessoas fica clara e correlata à unicidade da sua divindade. Essa unidade em sua divindade, também é relevada pela ausência de uma prioridade temporal de uma entre as três figuras.

Mas, também, temos de levar em consideração o fato de que a Virgem Maria pôde ser definida, logo em seguida no texto de Anchieta,³³ *Santa Maria Tupāsý* (isto é, *mãe de Tupã*). Se neste caso, pela “identificação” entre *Deus* e *Tupã*, a mensagem é clara no contexto católico, será difícil imaginar o que pode ter ocorrido dentro da cosmologia indígena com a imposição de uma “figura materna” associada ao Tupã indígena.

E, além de Tupã, a construção de um neologismo curioso acabou se impondo nos sistemas doutrinários compostos segundo o vernáculo tupi:³⁴ trata-se da expressão *karaibebé*, pela qual se impõe o destaque da curiosa – e por isso interessante – ressemantização da expressão *karaíba* (apontada acima), em várias situações, as quais acabam por traduzir o *sagrado* que se junta, nesse caso, ao verbo tupi *bebé* e que significa *voar*. O anjo tornar-se-ia, dessa forma, uma *santidade voadora*, expressão na qual o termo *santidade* representa talvez o núcleo polissêmico mais significativo para entender a transformação de sentido mais forte na terminologia tupi, mas, ao mesmo tempo, a mais evidente possibilidade de uma outra leitura dessa *santidade* por parte das populações Tupi.

O termo *pecado* é um daqueles que mais parece controverso. Pela primeira vez, a tradução desse termo apresenta soluções diferentes dentro da própria obra anchietana. De fato, às vezes Anchieta usa o termo português dentro do discurso tupi, outras vezes traduz pecado por *angai-*

³³ *Diálogo da Fé* do Pe. Joseph de Anchieta. Op. Cit.: Manuscrito fólio 5, texto em ortografia moderna à p. 124.

³⁴ Isso não vale para o Guarani de Montoya, que utiliza o próprio termo, em língua espanhola, *Angeles*, assim como para com os kiriri: Mamiani usa uma outra expressão kiriri, e, enfim, Bernardo de Nantes usa *anjós*.

paba. O termo em língua indígena, ao contrário, é utilizado uniformemente pelos outros autores: termos próprios nos dois catecismos kiriri, e o mesmo (contraído) *angaijá* no guarani de Montoya. No tupi, *angaijá* indica *mal*, *maldoso* e *angaijá* indicaria *a maldade*; infelizmente, parece que o resultado das novas transcrições dos vocabulários afetaram profundamente a possibilidade de pensar de modo menos metafísico (ocidental) este conceito de *mal* indígena. Ao que nos parece, é interessante pensar (ou poder pesquisar), em que medida a expressão tupi pode derivar dos dois termos: o primeiro, *angá*³⁵ e, o segundo, *(t)up-aba* que significa, literalmente, *lugar do estar deitado* e que passou a indicar *leito*, *lugar de pouso*, *pousada*. Coisa que viria a ser definida como um – novamente a dúvida: como poderíamos chamá-lo? – estado psíquico (?), que corresponderia a um *estar deitado da alma*.³⁶

Vistos os problemas que, nestes primeiros e genéricos termos, se apresentam no “encontro de tradução”,³⁷ e vista a complexidade e quantidade de problemas e de palavras que se constituem, *a priori*, de forma “equivoca” – e que, num primeiro momento,³⁸ nos assustam pelo tamanho da empresa –, temos que levar em consideração, todavia, o fato de que todos esses elementos nos apareceram importantes na medida em que se constituem como os elementos primários para a “construção da tradução” e, portanto, gostaríamos que servissem apenas enquanto modelos exemplares desta específica construção. E com a finalidade de integrar nossa análise tendo em vista os problemas apontados no começo de nosso trabalho (veja-se a introdução) – e que estão voltados para os problemas internos à nova discussão que se determinou na Europa em relação ao violento debate entre Reforma e Contra-reforma –, acredita-

³⁵ Este termo, tão complicadamente traduzido por alma e que na língua tupi indicaria, mais propriamente, uma *sombra*, imagem que não cabe perfeitamente na materialidade do termo!

³⁶ Ou, talvez melhor, como sugere a possível tradução do termo *angá* apontada na nota anterior, um *estar deitado na sombra*.

³⁷ Mas haveríamos de falar, no plural, de encontros de traduções, na medida em que só podemos suspeitar o encontro do outro lado, aquele indígena – na sua pluralidade linguística e cultural – que podemos intuir, numa primeira aproximação antropológica, segundo as possíveis confusões que podiam se determinar em suas diferentes perspectivas culturais.

³⁸ Já fizemos uma primeira listagem desses problemas linguístico-culturais em relação a toda a obra catequética de Anchieta. E, se tem sido um grande trabalho, precisamos evidenciar que seria necessário fazer o mesmo para com as outras obras catequéticas, a fim de entrecruzar os dados para uma análise comparativa.

mos ser importante, nesse primeiro momento, abordar a questão da catequese em língua indígena levando em consideração os importantes (para a Igreja Católica) institutos sacramentais da Comunhão e da Confissão,³⁹ na exemplaridade de seus elementos e modelos da “construção (muitas vezes, necessariamente, equívoca) da tradução”.

A COMUNHÃO

Começando um primeiro esboço da análise da Comunhão (p. 140-142 do *Diálogo da Fé* do Pe. Anchieta⁴⁰), logo no início, nos deparamos

³⁹ **Em Anchieta** encontramos essas instituições tratadas na parte *Sacramentos*:

A Comunhão às pp. 140-42 da publicação citada do *Diálogo da Fé*, citado em ortografia moderna, tirado da *Doutrina Cristã*, I [manuscrito fólhos 49v-50v]; e um outro texto incluído às p. 214-217 do vol. citado da *Doutrina Cristã* (tomo I), em ortografia moderna, tirado da *Doutrina Cristã*, II [manuscrito fólhos 33-34v].

A Confissão às pp. 144-147 da publicação do *Diálogo da Fé*, citado em ortografia moderna, tirada da *Doutrina Cristã*, I [manuscrito – incluído na publicação do *Diálogo da Fé* – fólhos 47v-49]; e um outro texto incluído às p. 209-212 do volume *Doutrina Cristã* (tomo I), em ortografia moderna, tirado da *Doutrina Cristã*, II [manuscrito fólho 30v-32v]. No que diz respeito à confissão temos, também, e sobretudo, que incluir o importante texto do Confessionário, que aparece na *Doutrina Cristã* (tomo II) às p. 77-104 [da qual não se encontra, na publicação, o texto manuscrito, mas que reenvia à *Doutrina Cristã*, I, fólhos 51-67v e à *Doutrina Cristã*, II, fólhos 43-54].

Em Araújo encontramos a formulação catequética no que diz respeito à Comunhão no Quinto Livro (“Diálogos dos sete Sacramentos”), fólhos 86v-89 (da ed. fac-similar citada). E a respeito da Confissão, no mesmo livro, fólhos 89v-91. Como no “Confessionário Brasílico” de Anchieta, encontramos, também, um Confessionário, no Sexto Livro (“Do Confessionario pella ordem de hūs, & outros Mandamentos”), fólhos 96v-113v (levando em consideração, também, a “anotação, fobre os nomes de parentefco, pera intelligencia das circumftancias, que podem occorrer na Confiffão”).

Em Montoya interessa observar o capítulo X (“Sobre los Sacramentos”), às p. 126-129 a respeito da Confissão e às pp. 129-133 a respeito da Comunhão. Isso, além da parte intitulada “Lo que contienen quatro tratados” onde no terceiro (tratado) encontra-se “como fe há de conffear, y comulgar”, pp. 233-254, além do Confessionário, pp. 286-302.

Em Mamiani há uma breve introdução sobre os sacramentos (p. 11). No capítulo V (“Dos Sacramentos”) encontramos sua formulação doutrinária sobre a Comunhão às pp. 118-126 e sobre a Confissão às pp. 126-134. Sempre sobre a Confissão, é importante ainda levar em consideração o Capítulo III da Terceira Parte, “Interrogatório da Confissão”, p. 169-192.

Em Bernardo de Nantes encontramos o “Ensino do Sacramento da Penitencia”, p. 76-81; e o “Ensino do Sacramento da Communhão”, p. 81-86. Além do mais, é de se analisar o “Roteiro de Confiffão”, às p.125-149. Encontramos, também, o “Discurso do Sacramento da Penitencia”, p. 310-338; e o “Discurso do Sacramento da Eucaristia”, p. 338-363.

⁴⁰ Citado em ortografia moderna. Texto que se encontra na *Doutrina Cristã*, I. Manuscrito – incluído na publicação do *Diálogo da Fé* – fólhos 49v-50v.

com um problema aparentemente muito significativo. Trata-se, vale a pena notar, da mesma retranscrição que será realizada por Pe. Araújo, no ‘Diálogo Quarto’ do Capítulo V (*Da Sanctima Eucharistia*).

Pergunta o Mestre:

Marãpe amó Sacramento, jandé ánga posánga, réra?

[lit.: Qual é certo sacramento, de nossa alma remédio?]

Responde o Discípulo:

Tupã rára [lit.: O tomar (pegar, apanhar) de Deus]

Deixando de lado, por enquanto, a não tradução de *Sacramento*, assim como acontece sucessivamente com o termo *hóstia*, é, no mínimo, curiosa a escolha linguística do termo *rára*.

No Capítulo XXI do *Catecismo de la Lengua Guarani* do Pe. Ruiz de Montoya, o esclarecimento dá-se de forma diferente. À pergunta inicial “*Mbaepe fantifsimo Sacramento*”, segue a resposta “*Hoftia, hae Caliz y confagrapira, ypi pêne Iefu Chrifto abáramo guécó rehebé Tupã namo cuecórehe bé oĩ*”. Para começar, além de juntar o termo espanhol *caliz*, Montoya constrói um neologismo para introduzir *consagrado*: o termo *consagrapira* realiza a introdução do termo hispânico na língua indígena (guarani, no caso) colocando-lhe o sufixo *pira* (lit. *o que é chamado*). O próprio Montoya traduz, também, sua própria tradução como tendo escrito: “*Es Hostia, y Caliz consagrado, em que eftá la Humanidad, y Diuinidad de Chrifto*”. Porém, à nossa dúvida de como o missionário pode ter traduzido esses conceitos de humanidade e de divindade, nossa pesquisa linguística responde que *abáramo* significa apenas *na condição de (como) homem*, e que *Tupã namo* está por *na condição de (como) Tupã (Deus)*. O ato do comungar é relevado, por Montoya, pelo verbo *recebê-lo* (segundo sua própria tradução). Todavia, notamos a particularidade da partícula *Poĩ* (do verbo *poiúmboĩbo*: não encontramos o significado explícito de toda a palavra guarani) significando [poĩ(-io-), trans.] *alimentar, dar de comer*.

Em seu *Compendio da Doutrina Christãa*, o Pe. Betendorf (p. 56 da obra citada), põe de outra forma a pergunta que já contém o que era a resposta do *Catecismo de Anchieta*. Diz, de fato: *Bãepe Sacramento Tupã rára, coĩpo Eucharistia iába?* [lit.: Qual o sacramento de tomar Deus, chamado Eucaristia?]

Qualquer que seja a cautelosa escolha semântica ou a estratégia de tradução do sacramento da Comunhão, parece-nos evidente que não há possibilidade de uma escolha doutrinal que possa subtrair a ação eu-

carística à sua conotação – por outro aspecto evidente na própria *traditio* católica da instituição sacramental – de um:

- *comer Deus* (uma *teofagia*), que devia pelo menos suscitar uma curiosa atenção para com uma cultura que estruturava seus valores fundamentais justamente ao redor da prática antropofágica;
- ou, quanto menos, de um *tomá-lo* que, caso a ação verbal tupi não conotasse a ação alimentar (como acontece, por exemplo, na língua portuguesa), todavia evocava fortemente um apanhar que devia e podia curiosamente ecoar, a mesma prática ritual da captura do inimigo que se constituía como o fundamento da prática antropofágica e de sua troca ritual das vítimas sacrificiais.⁴¹

E, a complicar essa curiosa evocação, devia se tornar tanto mais significativa a sucessiva explicação catequética, detalhada e longamente elaborada justamente a partir da (e levando em conta a) polêmica eucarística da Europa para com os protestantes. Eis, a seguir o diálogo proposto pelo manuscrito de Pe. Anchieta, no *Diálogo da Fé* (e reproposto de forma análoga pelo texto de Pe. Araújo) – que desta vez vamos reproduzir somente segundo a própria tradução de Anchieta, não considerando, a uma primeira análise do texto tupi, que haja aqui relevantes problemas caracteristicamente linguísticos –, que se desenvolve a esse respeito:

M.: “E, porventura, na hóstia está Jesus Cristo?”

D.: “Nela está”.⁴²

[...]

M.: “Nela está sua divindade, seu corpo e sua alma?”

D.: “Nela estão”.

M.: “A gente o vê?”

D.: “Não o vê”.

M.: “Mas o que somente a gente vê?”

⁴¹ Cf. FERNANDES, F. *A organização social dos tupinambá*. São Paulo: Hucitec; Brasília: UnB, 1989 [1948]; *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1970 [1952]. Seja-nos permitido, também, apontar nosso trabalho: AGNOLIN, A. *O Apetite da Antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico*. Alteridade e identidade no caso Tupinambá. São Paulo: Humanitas, 2005.

⁴² Identificação fundamental do catolicismo, enfatizada logo no começo.

D.: “Só o que era pão”.

M.: “E cozido o pão, logo está nele?”

D.: “Não”.

M.: “Quando verdadeiramente?”

D.: “Antes de o levantar, só depois de o padre pronunciar sobre ele as antigas palavras de Nosso Senhor Jesus Cristo”.⁴³

[...]

M.: “E se partir a hóstia em muitas, muitas partes, em cada uma das partes Nosso Senhor Jesus Cristo está?”

D.: “Em cada uma está”.

M.: “Está [em cada parte] exatamente como [estava] naquele inteiro?”

D.: “Exatamente”.⁴⁴

⁴³ Eis aqui a presença do mistério da transubstanciação, tão marcadamente presente e importante na polêmica europeia entre católicos e protestantes.

⁴⁴ A insistência sobre esse “dado” é muito importante na medida em que serve (serviu por muito tempo), na Europa, para o catolicismo proteger-se contra o delinear-se da heresia corpuscular e do atomismo, que ainda constituirão, por exemplo, no âmbito europeu, o centro da acusação contra Galileu. A possibilidade do determinar-se da heresia corpuscular e atomista nasceu, de fato, com o sucesso que a física substancialista da luz e do calor foi ganhando, até Galileu, opondo-se à metafísica tradicional das qualidades aristotélicas e, ao mesmo tempo, superando as metafísicas herméticas. Essas últimas, em nome de uma conciliação com algumas passagens da Escritura e dentro do espírito contemplativo que as despertava, responderam à exigência de um naturalismo cristão como aquele do humanismo neoplatônico de Marsílio Ficino e de Giovanni Pico della Mirandola: os mais cultos e abertos ambientes teológicos de Roma, inclusive o próprio cardeal Bellarmino, podiam reconhecer, portanto, essa filosofia, por seu valor religioso. Ora, tanto Galileu quanto toda a tradição ao redor da qual se desenvolvia sua filosofia – inspirando-se na filosofia da natureza redescoberta e revitalizada pelo humanismo neoplatônico, com a difusão do *De Rerum Natura* de Lucrécio e dos *Pneumatica* de Héron de Alexandria – interessava-se pelas novas e sedutoras perspectivas do atomismo em física. Assim Galileu chegou à verificação experimental de que o atomismo se constituía como uma hipótese de pesquisa legítima e fecunda que podia confirmar a validade das idéias de Demócrito, contrastando com a concepção aristotélica do mundo. O *Saggiatore* galileiano (publicado em Roma em 1623) apresentou, de fato, um programa que oferecia uma teoria corpuscular de todos os elementos da natureza e de todos os fenômenos perceptíveis: o mundo da (nova) experiência sensível era visto como um intenso movimento de partículas de matéria. Contra essa ameaçadora perspectiva levantaram-se os cientistas jesuítas que viam o perigo do impor-se da verdade heliocêntrica e da consequente impossibilidade física da cosmologia aristotélica. E a concordância da palavra da Bíblia com o geocentrismo de Aristóteles era apenas um dos argumentos vinculatórios para os jesuítas, na necessidade de manter a exegese bíblica dentro da tradição escolástica.

M.: “*Que venera a gente, quando o padre ergue o cálix, é esse o vaso de metal somente?*”⁴⁵”

D.: “*Não; mas o sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo que está mesmo nele*”.

M.: “*Mas não foi vinho mesmo que nele puseram?*”

D.: “*Embora vinho, logo ao pronunciar o padre as antigas palavras de Nosso Senhor Jesus Cristo, tornou-se seu sangue*”.

M.: “*Só o seu sangue está nele?*”

D.: “*Não está o seu sangue, o seu corpo também, a sua alma, a sua divindade também, exatamente como está na hóstia*”.

M.: “*E se esse vinho estivesse como se fossem muitas, muitas gotas, Cristo Nosso Senhor estaria em cada, cada gota?*”

D.: “*Em cada uma estaria*”.⁴⁶

[...]

Mas, nessa delicada parte doutrinal, encontramos também algumas variações significativas dentro da própria obra anchietana. Assim, por exemplo, no texto tirado da *Doutrina Cristã II*,⁴⁷ à pergunta do Mestre do porque Cristo instituiu esse sacramento, responde o Discípulo:

Para dizer: “Seja meu corpo comida da alma deles” [toikó xe reté iánga remiúramo]; amando-nos muito, querendo ficar junto de nós.

Isso porque:

Como nós morremos de não comermos algo aqui, assim ali nossa alma morreria se não comesse o corpo de Jesus Cristo.

Seria importante poder detectar se esse texto manuscrito precedeu, em sua elaboração inicial, o outro (resposta que, infelizmente, não podemos encontrar) na medida em que, se assim fosse, quanto acabamos de citar poderia representar uma tomada de consciência missionária em ter dado, mais uma vez, demasiado espaço à especularidade entre *teofagia*

⁴⁵ Eis aparecer, por trás dessa pergunta, a necessidade de prevenir o sempre ameaçador “culto idolátrico” indígena, ameaça e reação doutrinária que encontraremos em vários lugares dos diversos catecismos em língua indígena.

⁴⁶ Depois de ter afastado a possibilidade (o perigo) de tornar um objeto idolátrico o próprio cálix, em toda essa última parte repete-se quanto foi visto (doutrinaria e jesuiticamente sim, *repetita iuvant*) – a respeito do mistério da transsubstanciação, em conexão com a defesa contra a possível heresia corpuscolar e atomista, desta vez em relação ao vinho da celebração eucarística.

⁴⁷ Manuscrito: fólios 33-34v.

(católica) e *antropofagia* (indígena).⁴⁸ Se fosse assim, a expressão poderia ter chegado a criar não poucos estorvos e, conseqüentemente, ter-se-ia imposto sua eliminação.⁴⁹

Nessa mesma estrutura de instrução catequética se desenvolve a argumentação de Pe. Montoya que, todavia, se detém, com mais exemplos, no problema da transubstanciação: este declara abertamente o mistério, diferentemente de Anchieta, usando o termo português em sua própria tradução. Da mesma forma, alarga, também, os exemplos trazidos para a compreensão dos mistérios referidos.

No *Catecismo Kiriri* do Pe. Mamiani, na breve introdução sobre os sacramentos (à p. 11 da obra fac-similar citada), observamos que se encontra uma longa expressão kiriri por ele próprio traduzida por eucaristia. Infelizmente, nosso desconhecimento do vernáculo kiriri não nos permite verificar o texto em língua indígena e a eventual correspondência (ou limite) do significado segundo a expressão vernácula. E a curiosidade fica tanto maior quanto mais, pelo que nos parece, deve ter sido bastante artificiosa a retranscrição kiriri deste sacramento. O mesmo não parece, neste caso, verificar-se com a tradução do termo *penitência*.

No capítulo V (Dos Sacramentos) sobre a Comunhão (p. 118-26), na própria tradução portuguesa, diferentemente dos catecismos analisados até aqui, Mamiani usa, para descrever o mistério eucarístico enquanto corpo e sangue de Cristo, o termo “*espécie da hóstia & do vinho*”. Segue-se a formulação catequética análoga à que encontramos até aqui, com uma sucessiva inovação do uso da expressão “*figura & acidentes da hóstia & do vinho*” [que lembra os “*acidentes da matéria*” da longa polêmica eucarística a que fizemos referência], com a conseqüente “*destruição da substância do pão e do vinho*”. Outra característica distintiva das anteriores instruções é aquela que diz respeito ao modo de receber a hóstia e às prescrições rituais que se seguem ao ato.

No outro catecismo kiriri, o de Bernardo de Nantes, na parte sobre o “*Ensino do Sacramento da Communhão*”,⁵⁰ a comunhão aparece, logo no começo, enquanto “*o mayor & o mais excellente dos Sacramentos*”. Pela primeira vez, no texto de Bernardo de Nantes delinea-se uma

⁴⁸ Juntando-se um curioso *querer ficar junto de nós* que parece corresponder ainda mais à “*disponibilidade*” com que o cativo tupi, proverbialmente, se entregava a seu cativo.

⁴⁹ Trata-se, todavia, de uma hipótese não verificável.

⁵⁰ Às páginas 81-86 da edição fac-similar citada.

presumível caracterização indígena do sacramento: “que chamais vosoutros *aparências brancas*”. As cautelas linguísticas da tradução jesuítica desaparecem nesse texto, tanto que o autor denomina, sem mais nem menos, este sacramento da Comunhão enquanto *manjar* e o ato é definido como um *comer o Corpo de Jesu Cristo*. Ainda pela primeira vez, juntamente à substância do pão, se nomeia a farinha de mandioca, deixando transparecer o que, desde o começo, devia ser uma substituição comum na prática missionária do Brasil e que, também, devia levantar alguns problemas interpretativos, implícitos no valor simbólico da mandioca por parte da cultura indígena (entre esses, por exemplo, vale a pena lembrar que a farinha do tubérculo constituía o alimento privilegiado dos guerreiros nas expedições de aprisionamento dos inimigos). O resto da instrução percorre os lugares comuns que já vimos, principalmente em relação ao texto do Pe. Mamiani, mesmo que com um menor desenvolvimento de exemplos a fim de explicar o mistério.

Quanto ao ‘Discurso do Sacramento da Eucaristia’ (p. 338-63) é interessante, por enquanto, observar que se constitui como um encontro bastante curioso (e peculiar deste texto) de uma escrita catequética com uma forma expositiva características dos sermões. Por esse e pelos outros aspectos que sublinhamos e que, também, veremos a seguir, parece evidenciar-se uma peculiaridade da obra do frei capuchinho Bernardo de Nantes em relação à obra catequética jesuítica em sua complexidade.

A CONFISSÃO

O grande espaço dedicado, em todos os catecismos, à Penitência, revela a importância que este sacramento assumia para os jesuítas, tanto em sua ação missionária, quanto em relação ao destaque que, para eles próprios, adquiria o exame de consciência, analisado, em seus detalhes, nos fundamentais *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio.

O primeiro texto anchietano relativo à Confissão, do qual começamos por propor uma primeira investigação a respeito da tradução catequética do sacramento da penitência, é o texto da publicação do *Diálogo da Fé* (op. cit., p. 144-147), na parte que trata dos Sacramentos.⁵¹

O início do diálogo reapresenta um destaque que caracteriza tanto o início do diálogo sobre o sacramento da comunhão quanto aquele so-

⁵¹ Citado em ortografia moderna, encontra-se na *Doutrina Cristã*, I. Manuscrito – incluído na publicação do *Diálogo da Fé* – fólhos 47v-49.

bre o sacramento da confissão: tanto o primeiro (como já vimos acima) quanto o segundo são explicitamente definidos, no texto tupi, enquanto *remédios* (*posanga*): o primeiro, *da alma*, o segundo, *contra os pecados*. E o *remédio* oferece-se, depois do batismo, enquanto instrumento ao qual pode-se recorrer ritualmente todas as vezes que se tenha “transgredido a lei de Deus”.

Confessar é traduzido por *ñemombeú* que, na língua tupi, parece determinar, de forma característica, o falar que implica descrição, narração, um contar que se revela enquanto anunciar, mais do que, propriamente, um confessar no sentido cultural ocidental (cristão). E o proceder da confissão, a fim de obter o perdão, se configura como um “arrepender-se muito de seus pecados passados não querendo voltar a eles” (*oimoasý katú oangaipaguéra, serojebýpotáreyma*). Trata-se da *contrição*, que aparece grafada em português no interior do outro texto tupi,⁵² em ortografia moderna, tirado da *Doutrina Cristã II* (manuscrito fólio 30v-32v). E nesse ponto, entre a *contrição* e a sucessiva insistência no dever de confessar todos os pecados cometidos, revela-se toda a insistência posta pelo Concílio de Trento sobre essas problemáticas em relação (segundo quanto vimos acima) ao duplo canal da confissão enquanto consolação e enquanto tribunal das culpas.

A descrição doutrinária relativa ao eventual esquecimento (de algum pecado) desenvolve-se longa e atentamente, e nela vemos que o Deus-Tupã perdoaria segundo uma forma verbal tupi que nos parece corresponder, em sua raiz verbal (*in*), mais a um *estar quieto* do que propriamente a um *perdoar* no nosso sentido. Um *estar quieto* do Deus-Tupã que, todavia, exige um contínuo exame de consciência para que, quando se achar o que se esqueceu, deva-se confessá-lo. E este *examinar-se* é traduzido por *oñeangerekó* que, como poderíamos imaginar, revela para um tupi um *preocupar-se consigo, um cuidar de si* que dificilmente podia ser entendido, inicialmente, pelo que o termo *exame* queria apontar. *Iñyrõnamo* por *perdoar*?: parece que traduz-se constantemente *perdoar* por *acalmar, aplacar* (Deus-Tupã).

Não podia, sucessivamente, faltar o destaque para a figura e o poder do sacerdote enquanto *Abaré asébe Tupã moñyrõmo...* [lit.: O sacerdote (cf. *abaré*) para a gente Tupã-Deus apazigua], diferenciando muito a mensagem linguística tupi da tradução que encontramos ao lado do manuscrito anchietano, expressão que, diferentemente dessa última su-

⁵² Incluído às páginas 209-212 de *Doutrina Cristã*, I.

gestão do missionário, transforma, de alguma forma, o sacerdote em um *apaziguador*. Ele aparece, aqui, também, enquanto *substituto* (*rekobiáramo*) do Cristo.⁵³

Fica evidente, ao longo do texto, a insistência sobre o que Deus-Tupã não perdoa, com toda a ambiguidade implícita no verbo tupi usado por *perdoar* (*ñyrō* ou *nhyrō*).

Destacam-se, sucessivamente, outros importantes aspectos como o segredo da confissão, sua importância em ocasião da Páscoa (definida com a expressão tupi – de novo bastante equívoca, portanto – que está por *grande jejum*) e em proximidade da morte: características que encontramos na problemática da confissão evidenciada pelo próprio Concílio de Trento.⁵⁴

Além da novidade do aparecimento do termo *contrição*, no interior do diálogo tupi da *Doutrina Cristã*, permanecem as características que detectamos, até aqui, no próprio *Diálogo da Fé*. As perguntas do Mestre (veja-se, por exemplo, a nona) parecem revelar um maior cuidado em garantir um efetivo arrependimento diante da “inconstância” indígena. Também adquire um destaque peculiar o fato de que o sacerdote se configura enquanto mediador necessário do *perdão/apaziguamento* de Deus-Tupã.

Sobretudo no que diz respeito à confissão, temos também que incluir o importante texto do *Confessionário* anchietano, que se encontra na *Doutrina Cristã* (tomo 2, p. 77-104).⁵⁵

Colocando-se, desde o começo, enquanto defensor da prática da confissão, mesmo que por intermédio dos intérpretes (ao contrário da posição do bispo Sardinha), Nóbrega entendia, dessa forma, produzir uma “performatividade” da prática, enquanto algo que pudesse adquirir (encontrar um fundamento *ex nihilo*) um significado obtido pela própria repetição (encenação) da prática, e isto, claramente, a fim de produzir, literalmente na prática, uma noção de *pecado* que, como já vimos acima, parecia não ter correspondência nas categorias gramaticais, linguísticas e culturais tupi. A composição do *Confessionário* de Anchieta parece tensionar-se e constituir-se, portanto, como o esforço paralelo para poder

⁵³ E, portanto, o próprio Cristo podia ser representado enquanto *apaziguador*!.

⁵⁴ Vejam-se p. 148-149 do *Diálogo da Fé*.

⁵⁵ Do qual não há, na publicação, o texto manuscrito, mas que reenvia à *Doutrina Cristã*, I, fólhos 51-67v e à *Doutrina Cristã*, II, fólhos 43-54.

construir linguística e culturalmente esta espécie de memória artificial que realiza propriamente a escrita jesuítica enquanto uma *poética*.

O *Confessionário* produzido por Anchieta é elaborado partindo de um “acolhimento e instrução inicial” que revela o fundamental valor consolatório da confissão, ao mesmo tempo em que, todavia, torna evidente a inutilidade do esforço de fugir do ocultamento de certas culpas frente à onividência de Deus-Tupã. Essa parte inicial se detém longamente nessa dupla dimensão consolatória/impositiva da confissão. É interessante, também, observar como, nesta necessidade que se determina em “declarar o vir menos (*transgressão*) a uma lei (*fala sagrada?*) do Deus-Tupã”, apareçam aqui⁵⁶ as grandes transgressões indígenas aos olhos dos jesuítas, isto é:

opákatú mbaéaiba rerobiáguéra, [toda coisa má que foi crença (traduzido por superstição)]
nde poromotáreyaguéra, [teu ter sido inimigo de gente]
nde poropotáraguéra, [teu ter querido (desejado) gente (traduzido por sensual)]
nde mondarōaguéra, [teu ter roubado (traduzido por “ser ladrão”)]
nde sabeyopóra, [tua marca do embriagar-te]
mbaé poxy resé nde araaá aporeyaguérabéno [de coisas feias tu agitado ainda não desististe]

Resulta evidente, portanto, nessa parte do texto, a declaração de aberto combate aos “costumes” indígenas (aos fundamentos de sua cultura) no que diz respeito às marcas comuns por meio das quais os jesuítas percebiam e descreviam esses costumes, isto é, a superstição (às vezes denominada idolatria: um crer na falsidade, um erro em relação ao “objeto” do crer), a guerra para a captura de inimigos (destinados a alimentar o sistema ritual da antropofagia indígena), a sensualidade (seus costumes sexuais), o embriagar-se (em relação ao ritual, estritamente ligado ao ritual da guerra e da antropofagia, da cauinagem) e, dentro de outras ações genericamente definidas *más*, a ação de roubar que representa uma peculiaridade, no contexto indígena onde este ato, geralmente, não era percebido como uma característica comum.

No que diz respeito ao exame, proposto sucessivamente, em relação aos mandamentos, vamos apontando aqui os aspectos que mais chamam atenção justamente por seu abrir-se à preocupação com os costumes

⁵⁶ Em *Doutrina Cristã*, I, manuscrito fôlio 52v.

indígenas, preocupação que se destaca enquanto norteadora da ação da catequese missionária no Brasil. A esse respeito é interessante observar como as perguntas que se seguem ao primeiro mandamento (*adora um só Deus*, lit.: *honrar só Tupã*), saem no encaixe, na parte final, em direção ao combate serrado ao pajé e à instituição cultural que ele representava, tão temida e concorrencial em relação ao trabalho dos missionários.

Ereixubánukárpe abá amó pajé supé? [tu chupar deixaste alguém
algumas vezes pelo pajé?]
erejesubánukárpe pajé angipába supé? [tu chupar deixaste o pajé teu “mau
espírito” (?)⁵⁷]
ereñemoṗajépajépe erimbaé? [tu muito te fizeste pajé outrora?]
ereimoupíxuarpe pajé, serobioá, isuí ekysyiábo? [te fizeste conforme ao
pajé, acreditando e tendo medo dele?]
eremosángiúkárpe abá amó, nde rausúbáguámarí? [tu deixaste remédio
para alguém (a fim de) teu obter amor dele?]
*ererobiárpe pajé ṗorapití moangaúba, jekaraímoñánga, morangiguána
pitángñeénga, Guajupíá moraséia, marakáporaséia, mosausúba?*
[tu acreditaste no pajé fingindo matar gente deitado, fazendo “santidade”
(karaíba), em auguro (fazendo adivinhações) com fala de criança, em
dança do Guajupíá (= “espírito do pajé bom”), em dança de maracá,
em sonhos?]

E, além do exame em relação às práticas indígenas que dizem respeito aos pajés e às suas relativas crenças, ou em relação à guerra indígena (veja-se o quinto mandamento), destaca-se, pelo comprimento, pela atenção e pelos detalhes (muitas vezes picantes) do exame, o sexto mandamento que, sozinho, ocupa metade da parte do *Confessionário* dedicada aos mandamentos.

Talvez, os problemas apontados por esse mandamento e a peculiaridade do olhar missionário para os *pecados* de que trata merecessem um capítulo à parte, a ser desenvolvido ao redor de um enfoque problemático que poderia ser caracterizado, de alguma forma, como “tradução, normatização e produção de uma ‘perversão’ da sexualidade indígena”, e que poderia ou deveria, de alguma forma, ser integrado com as problemáticas do trabalho desenvolvido até aqui.

⁵⁷ Veja-se, porém, por *angaiṗába* quanto já dissemos acima. Vale ressaltar que nossa tradução literal dessas duas primeiras perguntas evidencia, contrariamente à tradução proposta, um *pecar* não por vontade, mas por *omissão*, por não-determinação. Este nos parece um fato importante em relação à peculiaridade da colocação da cultura indígena na percepção/representação constituída por parte dos missionários.

Justamente pelo comprimento desse sexto mandamento – e levando em conta as dificuldades de uma possível tradução literal, como temos tentado realizar até aqui – vamos apenas apontar, aqui, todavia, algumas das perguntas na tradução que encontramos ao lado do texto transcrito em ortografia moderna na edição citada (organizada por Armando Cardoso) que, infelizmente, não inclui o original manuscrito de Anchieta. De qualquer maneira, para um necessário confronto, vamos levar em consideração (e faremos referência, quando for necessário), juntamente o *Catecismo na Língua Brasileira* do Pe. Araújo, em sua edição fac-similar (citada) que nos oferece um, também comprido, texto em tupi que se desenvolve segundo o mesmo esquema do de Anchieta.

As perguntas – que desta vez vão decididamente ao enalço e se formulam com uma fartura de particulares sem pares – se seguem ao mandamento “não desejes gente sensualmente” [do verbo *poropotar* que em tupi parece significar simplesmente *querer, desejar*]. As primeiras perguntas colocam-se em função de um *desvendar a desordem* característica, segundo a perspectiva missionária, da relação de “casamento” indígena, perguntando, por exemplo, “com quantas mulheres vives?”, se “vives com uma que é casada com outro (ou que já foi casada)?”. Mas, já desde o começo, algumas perguntas começam a dirigir-se para uns detalhes que sucessivamente serão cada vez mais picantemente particularizados. Assim, por exemplo, pergunta-se se “forçaste [mas o verbo tupi usado por Anchieta, *mombuk*, significa literalmente *furar*] alguma menina, violentando-a [segundo o verbo tupi de Anchieta, *mokuára* também significa *furar*], estuprando-a [*mondoróka* significa *dilacerar, rasgar*]”. Passando, a seguir, a perguntas a respeito de abraços, beijos, já se indaga sobre “toque das – e olhar com mau desejo para as – virilhas”.

O exame do confessorário volta-se, então, à indagação de particulares sobre a masturbação (sempre em relação ao homem), perguntando a respeito do ato de tocar o próprio membro excitando-se (diz a tradução proposta, mas o verbo *moagüyagüy* significa, de fato, *sacudir, fazer vibrar*), do provocar-se querendo poluir-se etc., com algumas repetições das perguntas, diferenciadas por mínimos detalhes que fazem pensar na tentativa (necessidade?) de detectar todas as formas das práticas de masturbação indígena. As perguntas procuram detectar, também, possíveis práticas homossexuais ou de assunção de papéis femininos nas relações entre homens indígenas. Provocar uma mulher, tratá-la como meretriz, propor-se como alcoviteiro (isto é, como intermediário de relações amorosas), ou o simples consentimento de que alguém faça isso, às vezes parecem constituir-se como condições igualmente graves de *peca-*

do. A referência a situações de concubinato, às relações onde havia um certo grau de parentesco (no texto definido até de *grau de irmandade*), certas indicações de promiscuidade, tudo isso revela algo que, segundo o próprio organizador e tradutor desse texto, o Pe. Armando Cardoso, devenda “o pormenor evidente de ser este confessorário muito antigo, pois ainda se fala de costumes indígenas que, anos depois, já não existiam, quando a cultura colonial foi se impondo em aldeias e vilas, com suas casas de privacidade familiar”. E, todavia, parece que Pe. Cardoso não se dá conta da contradição evidente em seu comentário quando, continuando, quer confirmar tudo quanto foi dito (suposto), relevando como “já o confessorário de Antônio Araújo, pouco mais breve e diferente, supõe cultura religiosa e social mais adiantada” [sic!]. E aí a evidente contradição: “mesmo assim há pormenores semelhantes e até iguais”.⁵⁸

As perguntas sobre masturbação masculina visam, também, distinguir o caso em que isso se dá pensando em (ou desejando) uma mulher. Mas não parece, à primeira vista, dar-se uma ordem clara na organização dessas perguntas. Parece um embaraçado (seja-nos permitida a expressão) disparar um pouco para todos os lados para detectar possíveis faltas, na angústia que algo pudesse escapar ao exame do missionário que, neste caso, se assume como o responsável em criar uma “consciência do pecado”: e isso nas ações, às vezes, normais/comuns, ou, evidentemente, por ele mal entendidas, do indígena tupi. Nessa perseguição de perguntas em todas as direções, voltam questões: sobre o poluir-se, sobre a “traição” à esposa, sobre as gestualidades (às vezes cruamente descritas) das práticas e da exibição/manipulação do membro. Uma breve parte conclusiva dessas interrogações (p. 93-94) parece, finalmente e de alguma forma, organizar-se sobre pensamentos, desejos e fantasias, onde, todavia, destaca-se sua relação, ainda, com a prática (finalidade) da masturbação.⁵⁹

⁵⁸ Pe. Joseph de Anchieta. *Doutrina Cristã*, II. Op. cit., p. 92.

⁵⁹ Na sua ingenuidade (religiosa) é, todavia, significativo o destaque do próprio Pe. Cardoso que, a esse respeito, comenta: “era preciso insistir também nos pecados interiores de maus desejos, para a delicadeza de consciência, a que o índio não estava acostumado; com maior atenção às más inclinações interiores, ele se afastaria mais facilmente de quedas de ação”. Op. cit., p. 95. É claro que as perguntas de um historiador seriam bem outras: porque seria preciso insistir *para a delicadeza de consciência?* porque haveria, de outra forma, uma *queda* de consciência? qual o grau que oferece a medida da delicadeza e/ou da consciência? etc. Perguntas e análises que estão incluídas ao longo do percurso de nossa investigação.

Segue uma parte destinada, segundo o catecismo, a admoestar (“*Quod Deus avertat*”) quem eventualmente tenha respondido sim ao interrogatório (um verdadeiro “tribunal da consciência”) proposto antes. E o “processo de culpabilização” – de fato, uma das formas (talvez a privilegiada) para impor um “processo civilizador” – começa por interditar, a partir desse momento da confissão, a união com a esposa por tornar-se incompatível com as práticas (pecaminosas) confessadas. O confessor se propõe, com essa injunção, o objetivo mínimo de aplacar (*mojerekoápa*⁶⁰) Deus, sugerindo, no entanto, uma vivência do homem com a própria esposa que não prevê mais uma união sexual, mas que contempla o fato (a injunção) de que ela se torne de “esposa a irmã”. O texto não deixa entrever a temporalização desta “expição”, pela qual haveria de se ganhar o *perdão*, as *pazes* (*ñyrõnamo*), de Deus-Tupã.

Uma outra série de perguntas se destinam, então, às mulheres, “principalmente *mimboáia* (criada)”. A começar pela eventual cessão de algum companheiro à própria manceba, ou ao entregar-se como alcoviteira para alguns; pelo festejar uma “conduta antiga” (que se intui como má conduta), ou por um “enfeitar-se querendo homem que te desejasse sensualmente”; por um subtrair-se à casa do próprio senhor para ir com alguém, ou por um jazer sobre a própria manceba como chocarreira: e tudo isso até chegar a perguntas tecidas em detalhes (sempre bastante picantes). Assim, por exemplo, é formulada uma dessas perguntas: “toca-te em tuas virilhas abrindo-as, avermelhando-te, alargando-as, separando-as, ferindo-te?” (p. 95). Sem esquecer a sensualidade/sedução exercida, eventualmente, contra algum menino. Em síntese, constrói-se, aqui também, um *confessionário* que, em relação à sexualidade, tinha o objetivo de detectar todas as minúcias de um *pecado* que se constituía, ao

⁶⁰ Lembramos quanto dissemos antes a respeito do uso na “retradução” jesuítica do verbo *adorar* no lugar do verbo *fazer reverência* (lit. *inclinarse*), correspondente à tradução tupi *Jeroky* (verbo intransitivo). Já relevamos, naquela altura, quanto seria interessante poder averiguar se o fato seria determinado pela ausência de uma expressão tupi que renda melhor o nosso verbo *adorar* (e seria uma situação plausível, como plausível seria a escolha do verbo *inclinarse* com seu profundo aspecto ritualístico, que “acomodaria” tanto o ritualismo tupi quanto o jesuítico) ou por uma deliberada escolha – contra-reformisticamente condicionada – de não confundir o sentido pleno de *latria*, que só se aplicaria a Deus, com o de reverência que pode caber também aos santos. Ora, na tradução de *aplar*, realizada com o verbo *mojerekoápa*, parece significativa a comum etimologia e, conseqüentemente, seu compartilhar um dos aspectos que relevamos acima, isto é, o configurar-se da *adoração* ao Deus-Tupã, como de uma forma de conseguir *aplar-lo*, de *reconciliar-se* com ele, que, portanto, de alguma forma se configura como um *Deus terribilis* (?).

olhar do missionário, no pensamento/vontade (*anseaste, desejaste, pensaste, te encantaste*) e nas ações (*abraçaste, tocaste, acenaste, pintaste*), aparecendo, também, a (possível) rejeição de uma eventual gravidez (“te espremeeste, após homem ter relação contigo, não querendo ter filho?”, “deste à luz outrora de boa vontade?”).

Passa-se, sucessivamente, a uma série de perguntas destinadas à mulher casada. E isto, também, visando os vários graus de ações: assim, por exemplo, em relação ao eventual *consentimento* dado ao marido para ter relações com outras mulheres, em relação ao *ciúme* para com o marido por causa de alguma mulher, em relação à *resistência* ao marido querendo, este, unir-se com ela. Em relação, enfim, à “culpabilização” para com o homem que tenha *deitado* com a própria esposa “quando sucedia seu sangue”, ou que tenha procurado unir-se a uma sua parenta.

No final dessas “indagações confessionárias” – verdadeiros tribunais de uma consciência a ser construída: apesar de se encontrar, também, aspectos consolatórios da confissão –, caso a mulher tenha respondido afirmativamente às perguntas, reenvia-se à *admoestação*, o *quod Deus avertat* que, anteriormente, tinha-se destinado ao homem.⁶¹

⁶¹ A respeito da Confissão seria importante desenvolver, sucessivamente, uma investigação pormenorizada em relação a:

Araújo, op. cit., fólios 89v-91. Como no “Confessionário Brasílico” de Anchieta, encontramos, também, um Confessionário, no Sexto Livro (“Do Confessionario pella ordem de hūs, & outros Mandamentos”), fólios 96v-113v (que leva em consideração, também, a “anotação, fobre os nomes de parentefco, pera intelligencia das circunftancias, que podem occorrer na Confiffão”).

Montoya, do qual interessa observar o capítulo X (“Sobre los Sacramentos”), às p. 126-129 onde se fala a respeito da Confissão. Isso, além da parte intitulada “Lo que contienen quatro tratados” onde no terceiro (tratado) encontra-se “como fe há de confeffar, y comulgar”, p. 233-254, e além do Confessionário, p. 286-302.

Mamiani, onde se encontra uma breve introdução sobre os sacramentos (p. 11). Sobre a Confissão entretém-se às p. 126-134. Sempre sobre a Confissão é importante a análise do Capítulo III da Terceira Parte, “Interrogatório da Confissão”, p. 169-192.

Bernardo de Nantes, que elabora um seu “Ensino do Sacramento da Penitencia”, de p. 76 a p. 81. Além disso há o “Roteiro de Confiffão”, às pp.125-49. Encontramos, ainda, no seu trabalho o “Discurso do Sacramento da Penitencia”, p. 310-338.

5. SÍNTESE: CONCEITOS, PALAVRAS E GRAMÁTICAS

Vistos os problemas que se apresentam no “encontro de tradução”,¹ nos primeiros e genéricos termos até aqui delineados, além da complexidade e quantidade dos problemas e das palavras que se formam de maneira “equivocada”, devemos levar em consideração como, de qualquer maneira, todos esses elementos nos pareceram relevantes, na medida em que se constituem como os elementos primários para a “construção da tradução”.

Em seus catecismos tupi, os jesuítas produzem discursos dirigidos a índios (aldeados). Para tanto, eles operam com conceitos e categorias gramaticais, retóricas, teológico-políticas e metafísicas, que não existem nas línguas das culturas indígenas (brasileiras), das quais eles utilizam para catequizar. O fato é que, para realizar esta difícil tarefa, os missionários encontram-se na necessidade de produzir uma “língua geral da costa” que vem assumindo a função de se tornar um ágil instrumento de tradução, através de dois aparatos externos à cultura (linguística) utilizada: a estrutura gramatical latina e os modelos de discurso usados nos catecismos ibéricos.²

Portanto, esses textos jesuíticos em vernáculo tupi nos apresentam um hibridismo que, além de constituir-se em forma linguística, materializa na própria língua sua constituição de um hibridismo cultural. Os missionários utilizam-se da língua tupi como um instrumento de comunicação e, ao mesmo tempo, como uma matéria sobre a qual se possa fundar um sentido que lhe é exterior: trata-se de uma descontextualização de significações que reorienta, conforme os projetos catequéticos da Companhia, o uso dessa matéria. Matéria, todavia, não inerte – e nos parece importante sublinhar esse fato –, porque, como entrevemos até

¹ Mas teríamos de falar, no plural, de encontros de traduções, na medida em que, só podemos suspeitar a perspectiva do encontro do outro lado, aquele indígena – na sua pluralidade linguística e cultural – que podemos apenas intuir, numa primeira aproximação antropológica, segundo as possíveis confusões que podiam gerar em suas diferentes perspectivas culturais.

² RAFAEL, V. L. *Contracting Colonialism*. Op. cit., p. 27.

aqui, essa descontextualização linguística produz (devia produzir, necessariamente), também e ao mesmo tempo, significações, do lado da outra perspectiva cultural (aquela indígena): e essas últimas nem sempre foram plenamente administráveis (às vezes foram, até mesmo, impensáveis) por parte dos jesuítas. Dessas significações, hoje, só podemos inferir algo na medida em que podemos (antropologicamente) levar em consideração as orientações mais gerais das culturas indígenas americanas.

Enfim, segundo Hansen,

a escrita jesuítica em tupi é uma *poética*, no sentido do verbo *poiein*: produção de uma memória artificial para a língua tupi que a força a subordinar-se à respiração católica, nos casos em que o tupi é metrificado, acentuado, ritmado e rimado, como uma poesia feita à moda medieval e, ainda, quando o tupi é usado no teatro.

Todavia, essa “respiração linguística” deixa de ser exclusiva e totalmente católica, criando um universo, uma *poiesis*, de fato, na qual o artifício não pode constituir-se nem como uma somatória das partes envolvidas, nem como a predominância de uma das duas partes. Neste sentido, a nova memória artificial que faz parte da nova escrita jesuítica, não se configura, simplesmente, como uma verdadeira conversão que, como tal,

conquista[ria] e coloniza[ria], pois sua prática traduz a novidade por meio dos códigos da semelhança e da tradição, que normalizam a diferença e, sobretudo, prevêm medidas que darão conta dela, como redução e subordinação.³

A esse respeito, podemos talvez falar de conversão no sentido de *convergir* em termos de institutos (linguísticos e culturais) que produzem uma suposta normalização da diferença, como novidade, na medida em que fornecerão instrumentos (institucionais) novos para uma nova transcrição da identidade cultural indígena (como, por exemplo, a dos movimentos de contestação) reinscrita por dentro dos modelos oferecidos e reconhecidos, finalmente, pela cultura ocidental.

Isso acontece, também e inversamente, na adoção, por parte dos missionários, de métodos (“retóricas”) propriamente indígenas na comunicação oral (adoção na qual os missionários ficavam, muitas vezes, expostos às censuras), da mesma forma que, na “redução” escrita da pa-

³ Comunicação apresentada em ocasião dos Seminários sobre “Instrumentos da Comunicação Colonial”, realizados na Universidade de São Paulo nos dias 24 e 25 de agosto de 2000.

lavra indígena em função dos objetivos catequéticos, os missionários encontravam-se muitas vezes, “submetidos” ao poder adquirido pela palavra indígena na sua memória (forma) culturalmente transmitida. No esforço dos *línguas*-missionários, tratava-se, sim, de transformar o sentido dessa palavra, mas muitas vezes este não podia ser transcrito livremente, se os missionários queriam estabelecer um mínimo de comunicação, a fim de passar para a imposição de um outro (novo) sentido: a escolha de um termo para fundamentar este sentido (e, com ele, a comunicação catequética) não podia ser nem livre nem ingênua. No que diz respeito à utilização de códigos comunicativos orais, inspirados pela cultura indígena, os jesuítas justificam-se utilizando várias formas de argumentação. Acontece, a esse respeito, algo parecido com o argumento, extremamente significativo, que, por exemplo, Pe. Manuel da Nóbrega utiliza para justificar a necessária (re)utilização, por parte dos missionários, de determinados costumes indígenas:

Se nós abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra nossa fé católica, nem são ritos dedicados a ídolos, como é cantar cantigas de Nosso Senhor em sua língua pelo tom e tanger seus instrumentos de música que eles usam em suas festas quando matam contrários e quando andam bêbados; e isto para os atrair a deixarem os outros costumes essenciais [...]; e assim o pregar-lhes a seu modo em certo tom andando passeando e batendo nos peitos, como eles fazem quando querem persuadir alguma coisa e dizê-la com muita eficácia; e assim tosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, a seu modo. Porque semelhança é causa de amor. E outros costumes semelhantes a estes.⁴

Algo semelhante parece ter ocorrido (necessariamente) na utilização da palavra tupi (mesmo com seu novo estatuto, aquele da escrita) para torná-la veículo da nova “memória artificial” imposta.

Vamos tentar delinear aqui, em síntese, alguns pontos relativos ao que definimos como “uma política linguística”: essa se traduziu na sistematização da *língua geral*. Este fato, porém, ocorria de forma tanto mais evidente quanto menos essa língua geral se mostrava voltada para a comunicação com grupos indígenas tupi – na medida em que esses desapareciam e o *tupi* adquiria as características de uma “língua (voltada para a comunicação) colonial”, – e esse é um fato que tem, do nosso ponto de vista, uma importância notável na construção do projeto catequético do Brasil.

⁴ Manuel da NÓBREGA a Simão Rodrigues, 17 de setembro de 1552, *Monumenta Brasiliae* I, p. 407-408.

Ora, a língua geral dos jesuítas representou o fruto de um longo processo de construção que, na sua primeira fase, se estabeleceu durante toda a segunda metade do século XVI.⁵ Atribuído ao Pe. Leonardo do Vale, o famoso *Vocabulário na Língua Brasileira* foi copiado e recopiado, nesse século, em todos os cantos da Colônia e mesmo nos colégios inacianos da metrópole, para uso dos aprendizes.⁶ Circulou em múltiplas cópias manuscritas constituindo-se, também, enquanto obra coletiva: exemplo da paciência e do engenho dos religiosos no aprendizado e na sistematização, sempre incompletos, da língua indígena.

E eis que, no século seguinte,

com “o novo descobrimento do Maranhão”, se abria uma nova seara, onde os missionários iriam espalhar o Evangelho, munidos não apenas da palavra de Deus, como também de uma língua indígena e de uma larga experiência de tradução. [...] Foi [nessa época] a língua geral que serviu para estabelecer um campo de mediação entre missionários e índios das mais diversas origens étnicas e linguísticas. A rápida expansão da língua pela Amazônia nos séculos XVII e XVIII constituiu um elemento crucial nos projetos coloniais portugueses, tanto na sua dimensão missionária quanto nas atividades conduzidas por interesses particulares.⁷

É a abertura das missões na Amazônia que estimulou a produção e publicação de novos manuais de gramática – a começar pela *Arte da Língua Brasileira* do Pe. Luís Figueira impressa em Lisboa em 1621 – e de catecismos – como a nova edição do catecismo do Pe. Antônio Araújo (*Catecismo Brasileiro da Doutrina Cristã*, com os acréscimos do Pe. Bartolomeu de Leão, em 1686) e o *Compêndio da Doutrina Cristã na Língua Portuguesa e Brasileira* do Pe. João Felipe Bettendorf (no ano sucessivo, de 1687); sem esquecer a importante experiência de tradução para outras línguas indígenas, como o *Catecismo da Doutrina Cristã na Língua Brasileira da Nação Kiriri* do Pe. Luiz Vincencio Mamiani (de 1698) e o *Katecismo Indico da Língua Kariris* do Frei capuchinho Bernardo de Nantes (de 1709).

⁵ Em relação ao trabalho de Pero Correia, Azpilcueta Navarro, Luís de Grã, Leonardo do Vale e José de Anchieta, que o completa com a publicação da *Arte de Grammatica* em 1595.

⁶ *Vocabulário da Língua Brasileira* [1622]. 2. ed. revista, organização e notas de Carlos Drumond. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1952 (Boletim FFCL, n. 137).

⁷ MONTEIRO, J.M. Traduzindo tradições: gramáticas, vocabulários e catecismos em línguas nativas na América portuguesa. Apresentado no XV Encontro Regional de História do ANPUH (realizado na USP), no dia 5 de setembro de 2000.

Nesse século, todavia, há uma outra língua indígena sul-americana que condiciona a missão da catequese jesuítica, à qual se atribui a denominação de *lengua general*: trata-se da língua guarani. Como revelou Bartomeu Meliá, os jesuítas iriam seguir entre os Guarani do Paraguai a política linguística que, desde 1610, estava bem definida pela estratégia missionária das *Reducciones*, a partir da percepção da qual se tinha plena consciência: que o guarani representava, de fato, uma língua geral.⁸ E isto, junto à importância da relação entre política linguística e exigência doutrinária, torna-se evidente, como foi demonstrado pelo autor, com a aplicação ao Paraguai do mandado do Concílio de Lima de 1583, através de uma ordenação do Sínodo de Asunción de 1603 que dizia:

por haber muchas lenguas en estas provincias y muy dificultosas, que para hacer traducción en cada una de ellas, fuera confusión grandísima [...] ordenamos y mandamos que la Doctrina y Catecismo que se há de enseñar a los indios sea en la lengua guaraní por ser la más clara y hablarse casi generalmente en estas provincias...⁹

A história da língua guarani delineia-se de forma análoga àquela da língua tupi: como os Tupi, os Guarani parecem ter se beneficiado de uma certa unidade linguística em seus deslocamentos e, sobretudo, como no caso do Brasil, alguns viajantes europeus do primeiro período puderam se aproveitar da língua, apreendida em algum lugar, para servir-se dela em outros lugares distantes. E se o moderno lingüista Aryon Dall'Igna Rodrigues¹⁰ pôde afirmar que, apesar de sua enorme dispersão geográfica, as línguas da família tupi-guarani mostram pouca diferença, pode-se, de alguma forma, compreender – apesar do seu justificável (em termos missionários) exagero – a ênfase de uma (certa) unidade linguística extensa, nesses territórios, proposta pelo Pe. Montoya.

Tan universal [esta unidade linguística], que domina ambos mares, el del Sur por todo el Brasil, y ciñendo todo el Perú, con los dos más grandiosos ríos que conoce el orbe, que son el de la Plata [...] y el gran Marañón, a él inferior en nada [...] ofreciendo [...] paso a los

⁸ *Elogio de la Lengua Guarani*: Contextos para una educación bilingüe en el Paraguay. Asunción del Paraguay: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 1995.

⁹ Sínodo de Asunción. Primera parte, 2ª Constitución; ver MELIÀ, B. *La Création d'un Langage Chrétien dans les Réductions des Guarani au Paraguay*. 2 v. Université de Strasbourg, 1969, p. 28-29.

¹⁰ DALL'IGNA RODRIGUES, A. *Línguas Brasileiras*: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 1986, p. 32.

Apostólicos varones, convidándolos a la conversión de innumerables gentiles de esta lengua.¹¹

Porém, ainda hoje, os modernos linguistas indígenas identificam, ao todo, vinte e uma línguas vivas da família tupi-guarani no território brasileiro,¹² sem contar as diferenças dialetais. Levando em consideração esses dois fatos, aparece uma característica importante com relação à família linguística tupi-guarani, a saber, que, apesar de organizar-se por meio de uma curiosa e extensa unidade linguística – e determinando assim a possibilidade dos deslocamentos nômades (e de consequentes novas relações a se estabelecerem) –, a *unidade* das respectivas línguas gerais, tupi e guarani, não se constituía enquanto *unicidade*: característico funcionamento que marcará os objetivos de um Estado ou de uma proposta imperial.

Em relação a esse novo aspecto, como bem salientado por Melià:

a unidade da língua guarani, apreendida como sistema de linguagem que permitia a compreensão mútua de vários grupos indígenas entre si, foi levada em consideração como princípio de outro tipo de unidade: isto é, como *norma* que podia ser promovida entre os falantes dos vários dialetos guarani. *Da unidade como estrutura comum se passava à unidade como norma geral.* A elaboração de gramáticas e a divulgação de escritos constituíram dois dos mecanismos de que se serviam os jesuítas dos séculos XVII e XVIII, tendo em vista a criação, por assim dizer, de uma “língua geral”, que foi a mais representativa do período colonial e à qual se aplicou, um tanto exageradamente, o epíteto de “clássica”.¹³

O caso guarani manifesta-se, assim, como o curioso e significativo paralelismo do processo que se desenvolveu, na segunda metade do século XVI, com a *língua geral da costa*, no Brasil. Não é pouco significativo, a esse respeito, que a analogia da “política linguística”, nos dois exemplos, ecoa tanto no percurso normativo que essas línguas gerais vêm assumindo, quanto nas suas definições referenciais (ao mundo clássico): se a língua guarani se viu atribuir o epíteto de (isto é, pôde ser vista como) *clássica*, em relação ao tupi pôde-se falar (expressão significativa

¹¹ MONTOYA, A.R. [1639]. *Tesoro de la Lengua Guaraní*. Edição fac-similar por Julio Platzmann. Madri: Leipzig, 1876. Prefácio.

¹² DALL'IGNA RODRIGUES, A. Op. cit., p. 33.

¹³ MELIÀ, B. *Elogio de la Lengua Guaraní*. Op. cit., p. 18. Itálico nosso.

da função, inclusive catequética, que era destinada a absolver) do *grego da terra*.¹⁴

Dois são, na nossa opinião, os principais processos segundo os quais se realizava a unidade normativa, linguística e cultural, dos grupos indígenas, tendo em vista a finalidade de fundar uma possibilidade interpretativa jesuítica (ocidental). Por um lado, os aldeamentos nos territórios culturais tupi criavam, com modalidades e intensidade diferentes, aquele *melting pot* que antecipa e será, sobretudo, característico das *Reduções* jesuíticas; e que, determinando movimentos de êxodo, deslocamentos e recolocação dos grupos Guarani, caracterizará também “descimentos”, organizados por missionários, e deslocamentos maciços de populações nativas, realizadas por tropas de resgate, como consequência do “novo descobrimento do Maranhão”. Por outro lado, em decorrência dessas situações – em muitos aspectos paralelas com relação à imposição das duas “línguas gerais” –, tanto a língua tupi como aquela guarani se encontraram na necessidade de serem generalizadas, isto é, normalizadas e normatizadas.

O projeto colonial, necessariamente político e civilizador, característico tanto dos aldeamentos quanto das reduções e das missões na Amazônia, fundamentava um novo sistema dentro do qual deviam se integrar as novas grandes concentrações de povoados indígenas: uma nova gramática e uma nova semântica serviram para tornar possível a pragmática desse novo sistema. A “política linguística” realiza-se paralelamente à redução das populações indígenas. Dessa forma, reduzir as línguas orais (ou a língua, no singular, com suas fundamentais distinções dialetais), com suas próprias “formas retóricas”, à escrita, à gramática e ao dicionário, se constitui como o passo lógico para uma profunda *redução* do discurso e da literatura. Trata-se de uma efetiva “conquista espiritual” das línguas guarani e tupi, conquista que resulta na criação de uma nova linguagem.¹⁵

Ora, segundo a bela definição de John Monteiro, é um fato que:

a conversão podia significar, para os índios, muito mais que uma experiência religiosa: [...] [configurava-se como a] aquisição de um idioma capaz de traduzir os sentidos e os limites da dominação colo-

¹⁴ CASTELNAU-L'ESTOILE, C. *Les Ouvriers d'une Vigne Stérile: Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil – 1580-1620*. Tese (Doutorado). Paris: Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, jan. 1999, p. 149-159.

¹⁵ MELIÁ, B. *Elogio de la Lengua Guarani*. Op. cit., p. 18-19.

nial. [...] A conversão estabelecia um campo de mediação determinando não apenas os contornos da submissão dos índios, como também oferecendo instrumentos para a contestação.¹⁶ [...] [É portanto um fato que, enquanto] instrumentos de tradução, os catecismos, vocabulários e artes de gramática traduziam mais que as palavras: traduziam tradições [...].¹⁷

Todavia, justamente com relação a esse problema (ligado à análise da “literatura catequética” e das problemáticas decorrentes), vale a pena observar como a nova gramática e a nova semântica serviram para tornar possível a pragmática desse novo sistema, *sub specie religionis*, isto é, sob o ponto de vista (estruturante) daquela que se impõe enquanto a “redução” mais significativa – a *possibilidade* interpretativa – da alteridade cultural para a cultura ocidental.

¹⁶ RAFAEL, V.L. *Contracting Colonialism*. Op. cit., p. 7.

¹⁷ MONTEIRO, J.M. Traduzindo tradições. Op. cit.

PARTE II – *CATEQUESE E TRADIÇÃO*

1. NOTAS PARA UMA ANTROPOLOGIA DAS ORIGENS CRISTÃS

Na esteira de uma tentativa, interessante e rica, de esboçar uma “antropologia das origens cristãs”, proposta por dois especialistas, Adriana Destro e Mauro Pesce,¹ queremos apontar, em algumas notas a seguir, uma exemplificação da possibilidade de alargamento da análise no que diz respeito à tradição catequética, em seu afirmar-se no começo da era cristã, e de sua importância em relação às preocupações de nossa investigação. O fato é que, para entendermos a peculiaridade missionária, característica do primeiro Cristianismo, é importante levar em consideração, antes de mais nada, a constituição do movimento religioso decorrente da figura e da obra de Jesus.

Esse movimento se constituiu e se estruturou ao redor do Mediterrâneo Oriental, no coração do século I. Nessa época, uma série intensa de viagens desenvolveu a estratégia da conquista dos centros urbanos para a fundação de pequenas comunidades e, desde cedo, a terra de origem (a Palestina) já não se constituía mais no centro de difusão do movimento. É justamente nesta estratégia de conquista de centros urbanos limítrofes que o Cristianismo, depois de ter-se desenvolvido distinguindo-se da originária religião hebraica, teve que se consolidar em contraposição aos ritos de outras religiões, sem nunca poder deixar de se confrontar com as comunidades hebraicas há muito tempo sediadas nas cidades mediterrâneas.

Ora, em relação à atividade apostólica do movimento religioso inspirado em Jesus, encontramos no Novo Testamento importantes testemunhas, como as *Cartas de Paulo de Tarso* e os *Atos dos Apóstolos*. E note-se, a esse respeito, como são justamente as cartas paulinas que, na época da reforma religiosa, no começo da Idade Moderna, que interessa nosso trabalho, adquirirão uma importância crucial na definição de uma imprescindível *re-forma* eclesiástica que se impõe, definitivamente, no

¹ DESTRO, A.; PESCE, M. *Antropologia delle Origini Cristiane*. Roma-Bari: Laterza, 1995.

século XVI. As sete cartas autênticas de Paulo, compostas ao redor dos anos Cinquenta do século I, testemunham a visão que o apóstolo tinha da vida religiosa das igrejas às quais o autor se dirigia. Através desta visão paulina, pode-se chegar a detectar os problemas culturais que condicionavam as comunidades da Ásia Menor, nesta época. A primeira parte da obra à qual nos referimos, o trabalho de Destro e Pesce, é dedicada, justamente, ao estudo dos problemas que o primeiríssimo Cristianismo encontrava, pelo fato de

não consistir prevalentemente em doutrinas e em concepções abstratas, mas em experiências e em práticas religiosas que se manifestam em agregações comunitárias e que constituem resultados sociais originais. Por isso é lógico que a primeira função antropológica consista no estudo da forma social fundamental através da qual o cristianismo se difundiu, a *ekklesia*, e do seu impacto com a sociedade abrangente e preexistente.²

Se, a esse respeito, no movimento de Jesus constituía-se enquanto fundamental a relação dialética do grupo de discípulos com o parentesco (base de uma das suas mais importantes estruturas sociais),³ ao contrário, para as igrejas da Ásia Menor o impacto mais significativo verificava-se, de fato, com algumas comunidades e instituições religiosas da *polis*. Paulo representa, sem dúvida, um dos fundamentos mais relevantes da teologia cristã, mas ele foi, antes de mais nada – é importante destacar –, um pregador e um fundador de comunidades: será, portanto, no interior dessa sua função cultural primária que teremos que levar em consideração seu pensamento.

O fulcro do pensamento paulino encontra-se na seguinte declaração: “Fé é certeza nas coisas esperadas, é demonstração das coisas que não se vêem” (*Hebreus* 11, 1). O conceito de fé torna-se o elemento essencial da profissão cristã. Mais do que uma fé em Deus, parece tratar-se, todavia, da fé no Reino dos Céus (do Paraíso). De fato, como relevou Sabbatucci, “a esperança (que tornar-se-á virtude teologal juntamente à fé) aponta para o objeto da fé: o Reino dos Céus; a fé certifica o próprio objeto, como real, e nesta função tem o lugar da demonstração científica, ou, como diríamos para nos referir àqueles tempos, filosófica”.⁴ A imortali-

² Ibidem, p. IX-X.

³ Ver a esse respeito o cap. IV, ‘Parentela, discepolato e movimento nel Vangelo di Giovanni’, da obra citada de Destro e Pesce (p. 65-82).

⁴ SABBATUCCI, D. *Monoteismo*. Roma: Bulzoni, 2001, p. 85.

dade da alma, o Deus único que (diferentemente daquele vetero-testamentário) admita as almas dos fiéis em seu Reino, Jesus enquanto Redentor (do pecado original) e Salvador da humanidade (por ter revelado o caminho da salvação ultra-mundana): todas essas são concepções necessariamente correlatas ao Reino dos Céus.

No interior dessa perspectiva cultural, encontramos Paulo enquanto fundador de comunidades: não é por acaso que, a partir desses pressupostos, no pensamento do apóstolo, o neófito configurava-se enquanto “estrangeiro” em relação à ordem ou à estrutura sociocultural de proveniência. É assim que, caso fosse Hebreu, esse neófito devia renunciar à convicção de que a pertença ao povo hebraico e a observância da lei constituíssem uma garantia suficiente para a salvação; e, caso fosse “gentil”, devia afastar-se do próprio culto, considerado “idolatria” pela *ekklesia*. A crítica anti-idolátrica (I *Tessalonicenses* 1, 9-10; I *Coríntios* 12, 2; *Gálatas* 4, 8-12) cortava, dessa forma, a ligação do neófito com as bases religiosas da cultura de pertença.

Na esteira de sua função cultural bem definida, os três critérios classificatórios de Paulo – construídos com base na distinção Hebreus/Gentis (circuncisos/não-circuncisos), escravos/livres (escravidão/liberdade) e na relação entre os dois sexos (matrimônio/celibato) – circunscrevem as diferenças fundamentais das quais depende a identidade da pessoa em sociedade: todavia, na perspectiva da *ekklesia*, para o apóstolo essas diferenças “não são nada” (I *Coríntios* 7, 19), isto é, “não constituem um critério de adesão nem de articulação interna. Disso deriva uma consequência implícita muito significativa: essas diferenças sociais não devem ser modificadas. Modificá-las significaria que há condições sociais necessárias para ser membros da *ekklesia* ou para assumir funções nela”.⁵ Em contraposição a essa última pré-condição, o próprio Paulo observa que, no lugar de se opor àquelas situações ou querer modificá-las, é necessário “ao invés, utilizá-las” (I *Coríntios* 7, 21). Isso significa que, as condições individuais de partida se constituem enquanto

ponto de avio para uma especial re-qualificação das pessoas no interior da *ekklesia*, para uma ressocialização que consiste numa forma diferente de construir ligações e relações religiosas entre os neófitos. [...] As funções externas [dos neófitos] podem ser utilizadas de maneira totalmente alternativa. Em definitivo, os critérios sociais gerais e externos não são simplesmente adotados e replicados na *ekklesia*, mas

⁵ DESTRO, A.; PESCE, M. Op. cit., p. 25.

revirados. [...] Justamente porque há pessoas que estão em posições sociais diferentes é possível encontrar uma unidade na liturgia, que constitui o elemento fundamental da *ekklesia*, e justamente porque elas não podem transferir na sociedade elementos desta unidade, pode-se falar de abertura da *ekklesia* em direção ao exterior”.⁶

A partir dessas características determina-se a estrutura da *ekklesia*, própria da concepção paulina, que abre a perspectiva de um universalismo próprio, peculiar e abrangente, paralelo àquele do Império (romano) no qual – de forma exemplar, sobretudo, com a obra agostiniana – se enxertará na (e fortalecerá sucessivamente a) dimensão universal de uma religião finalmente imperial.

Nesta perspectiva, ainda, é evidente que, longe de propor-se como comunidade (sociedade) globalmente alternativa, a *ekklesia* caracterizava-se, ao contrário, como formação social que se insinuava nos momentos de fricção ou de contraste interno da sociedade mais abrangente: como, por exemplo, nas relações escravo/livre, homem/mulher, circunciso/não-circunciso. Dito de outra forma, de acordo com o pensamento paulino, para as comunidades proto-cristãs não se tratava de realizar uma revolução social, remanejando ou rearticulando as relações estabelecidas pela sociedade segundo uma forma ideal: tratava-se, isso sim, de *realizar um processo de inversão pessoal, no interior do próprio âmbito social*. Na linguagem paulina, a não identificação com “este mundo” implicava um “refazer-se novos” (*Romanos* 12, 2; *II Coríntios* 4, 16), sem propor-se de alterar, aliás respeitando, a função social que devia permanecer invariada. O próprio Paulo explica (*I Coríntios* 7, 29-31) que esta atitude consiste em viver numa determinada condição *como se não* se vivesse inteiramente nela: na *Carta aos Romanos*, o autor esclarece a metamorfose proposta especificando de que maneira esse viver *como-se-não* consistia numa *renovação* da mente:

Não vos identificais com o esquema deste mundo, mas transformai-vos através da renovação (*anakainosis*) da mente (*nous*). (*Romanos* 12, 2).

Não se tratava, portanto, de substituir (subverter) o esquema do mundo dado, mas de transformar o mundo *na própria interioridade* (o “homem interior”, segundo a repetida expressão do apóstolo), vivendo uma realidade diferente e sobrenatural inspirada na “forma” de Cristo. Nesse sentido, segundo Paulo, não havia um projeto político de transfor-

⁶ Ibidem, p. 25-26.

mação da *polis*, mas havia um projeto de transformação interior do homem que se fundamentava no novo *politeuma* – a nova cidadania desejada pelo crente – que se encontra somente longe deste mundo, nos céus.

Na perspectiva paulina, essa nova cidadania e essa nova *ekklèsia* encontravam sua qualificação mais significativa no momento litúrgico. Contrariando a tendência segundo a qual o ato litúrgico necessita de uma instrução e de uma iniciação específicas, destaca-se a esse respeito o fato que Paulo, nomeando “pessoas quaisquer” (*idiôtai*) e “não crentes” (*âpistoi*) enquanto presentes nas reuniões litúrgicas, mostra um evidente interesse para com quem era estranho à *ekklèsia* (I Coríntios 14): a *ekklèsia* paulina encontrava-se aberta em direção ao exterior e, ao mesmo tempo, caracterizava-se por uma mobilidade sócio-religiosa que englobava o mundo, quase sem limites.⁷

Esta mesma mobilidade religiosa aparece testemunhada, também, pelos *Atos dos Apóstolos* em relação aos Gentis simpatizantes, próximos das sinagogas, e se encontra, além do mais, como característica das escolas filosóficas. Em relação a essa mobilidade, aliás, a *ekklèsia* paulina contravém à posição central e centrípeta do Templo: se Deus se manifesta pelo Espírito, Ele se torna presente em qualquer lugar onde os neófitas se encontram. Segundo H. C. Kee, na concepção paulina do crente, enquanto templo de Deus, encontrava-se a ideia da substituição do Templo de Jerusalém como lugar da presença de Deus e do culto.⁸

Ora, no que diz respeito às comunidades cristãs e às suas relações com os diferentes níveis do mundo da cidade será importante levar em consideração os temas da integração, aos quais se referem os *Atos dos Apóstolos*: texto escrito nos anos Oitenta do século I (isto é, trinta anos depois das cartas paulinas) por Lucas, um escritor cristão que, quando jovem, pôde ter sido um colaborador de Paulo, mas que, nesses anos, tem uma visão substancialmente diferente das relações entre as *ekklèsiai* e as cidades da Ásia Menor. Neste texto manifestar-se-á enquanto fundamental, de fato, a necessidade de integração: objetivo que era ausente nas cartas paulinas.

⁷ Essa mobilidade religiosa, por outro lado, é característica do próprio apóstolo Paulo, que do fariseísmo passa para o movimento post-jesuano, assim como dos discípulos do Baptista que passam para aquele de Jesus ou, para lembrar outro célebre exemplo, de Giuseppe Flávio que chega ao fariseísmo depois de uma experiência eremítica.

⁸ KEE, H.C. *What Can We Know About Jesus?* Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1990. Trad. italiana: Turim: Claudiana, 1994, p. 37-38. O autor se refere a II Coríntios 6, 16; I Coríntios 6, 19; Romanos 12, 1 e Efésios 2, 14-22.

A diversidade de natureza social das igrejas em relação às comunidades hebraicas é aqui claramente sublinhada e o redator mostra-se muito atento em manifestar a diferença do modo proto-cristão de penetrar e integrar-se na *polis*. A configuração social das igrejas, que ele imagina, já mudou em relação ao *projeto* paulino de trinta anos antes. As comunidades são apresentadas numa situação de forte expansão e percorridas por frequentes conflitos com a sociedade onde nascem. E, justamente, a acentuação destes conflitos mostra como as igrejas procuraram tornar possível a sua integração com a necessidade de destruir aqueles elementos fundamentais da cultura religiosa da *polis* que consideravam não conciliáveis com a nova visão.⁹

Nesta direção, o que interessa particularmente nossa investigação diz respeito à atividade pública dos pregadores nessa época, centrada ao redor das *performances* originais do primeiro Cristianismo. Junto à organização social cristã, em seu conjunto, eram, enfim, o exorcismo e o rito que adquiriam uma função central nessa atividade pública. E é justamente o texto dos *Atos dos Apóstolos* que focaliza o primeiro, enquanto o *Evangelho de João* estrutura os acontecimentos da vida de Jesus dentro de *performances* rituais. Pondo em relação suas próprias *performances* religiosas com aquelas de outros grupos, os dois textos visavam caracterizar uma classificação própria dos fenômenos religiosos: nesse caso, portanto, através de uma relação que poderíamos chamar de “contrastiva”, vemos emergir categorias e sistemas classificatórios propriamente “cristãos”.

Partindo do quadro elementar segundo o qual em cada *performance* distinguimos os aspectos executivo, cognitivo e transformador,¹⁰ é importante observar, em primeiro lugar, o fato de que nos *Atos dos Apóstolos* encontramos, “de um lado, os discursos que relevam a pregação dos apóstolos e, de outro lado, descrições, até mesmo particularizadas, da sua atividade de cura, taumatúrgica ou exorcista”. E enquanto “a pregação consiste numa verbalização de doutrinas e revelações que têm um poder de transformação interior”, por outro lado, o exorcismo

é um comportamento de tipo ritual e gestual que tem como objetivo, em primeiro lugar, uma transformação do corpo (cura) ou relativa ao corpo (saída de espíritos impuros ou maus) e não se apoia numa transmissão direta ou completa de enunciados doutrinários (mesmo se os pressupõe). [...] Por outro lado, [ainda] as expulsões de espíritos

⁹ DESTRO, A.; PESCE, M. Op. cit., p. X.

¹⁰ Cf. TURNER, V. *The Anthropology of Performance*. New York: Paj, 1986. Ed. italiana: Bologna: Il Mulino, 1993.

são, às vezes, apresentadas pelos *Atos* em contraposição a práticas consideradas mágicas que são derrotadas pelos apóstolos.¹¹

Se a atividade pública dos pregadores, em época proto-cristã, é centrada ao redor de *performances* originais, dentre as quais vimos destacar-se, nos *Atos dos Apóstolos*, a importância do exorcismo, não podemos deixar de evidenciar, também, a característica própria do *Evangelho de João* que, da mesma maneira, estrutura os acontecimentos da vida de Jesus dentro de *performances* profundamente ritualizadas.

Partindo dessa perspectiva performática, vale ressaltar que, segundo o próprio Victor Turner (autor que desenhou suas coordenadas de forma emblemática): “a religião não é só um sistema cognitivo, um conjunto de dogmas: é experiência significativa e significado tirado da experiência”.¹² De fato, todos os sistemas religiosos se caracterizam, por um lado, como um conjunto de crenças e mitos e, por outro, como práticas e ritos, numa inter-relação tão estreita e forte que seu estudo antropológico dificilmente pode analisá-los separadamente. Deste ponto de vista, antes de configurar-se enquanto puros sistemas de conhecimentos, as crenças religiosas desenvolvem-se de forma correlata às funções sociais. Portanto, segundo a concepção de Turner, na multiplicidade dos gestos, das ações, das palavras, das formas de encontro coletivo, enfim, nos momentos específicos do rito, encontra-se o ápice do envolvimento e da eficácia social das crenças religiosas. Nas palavras do autor, a religião “vive enquanto é expressa na *performance*, isto é, enquanto seus ritos representam ‘interesses efetivos’”.¹³

Levando em consideração esse aspecto, resulta significativo que, também nos textos do primeiro Cristianismo – muitas vezes estudados do ponto de vista exclusivo das *idéias* religiosas –, a *experiência ritual* se constituiu enquanto um aspecto central. Com relação a isso, vale a pena destacar como a primeira igreja envolvia os novos adeptos e determinava a peculiaridade de sua experiência religiosa também através dos ritos. E se, por um lado, a estratégia retórica que determina a redação de um

¹¹ DESTRO, A.; PESCE, M. Op. cit., p. 88. Vale lembrar, a esse respeito, que a expulsão dos espíritos realizada pelos apóstolos é intencionalmente colocada em relação com outras três formas de intervenção, isto é, o exorcismo hebraico, a magia e a mântica helenístico-romana (as técnicas mágico-religiosas próprias da *polis*): apresentando-se mais potente que estas outras práticas rituais, o exorcismo apostólico também demonstra carregar consigo uma mudança radical dos setores da sociedade envolvidos.

¹² TURNER, V. Op. cit., p. 115.

¹³ *Ibidem*.

texto segue uma lógica própria que não é aquela da *performance* ritual, por outro lado, pode-se (deve-se), muitas vezes, relevar a relação dialética que perpassa, ao mesmo tempo, a estrutura da narração e a estrutura do rito. Um exemplo significativo dessa relação podemos encontrá-lo no interior de um texto particularmente significativo da cultura proto-cristã: o *Evangelho de João*.

Segundo o sentido próprio da expressão *performance* de Turner, entende-se por rito religioso o “por em cena” de uma série de ações cuja realização torna manifesta e evidente a ação transformadora de Deus: este ‘por em cena’ manifesta uma sequência de ações formalizadas, presididas por um celebrante, manifestadas num determinado lugar e em presença de um público. É, portanto, nessas condições essenciais que a presença de Deus é revelada, isto é, conduzida a formas que podem ser vistas ou ouvidas. Numa palavra, o rito oferece-se enquanto ocasião na qual Deus age (do ponto de vista antropológico: na qual Lhe é oferecida a ocasião para agir) enquanto sujeito.

A ligação entre os gestos (ritualmente executados) ou as palavras (pronunciadas) do celebrante e a manifestação (sempre ritualmente prevista e contida) do divino apontam para a unidade de ação a partir da qual se verifica uma intervenção divina. Expressando por via simbólica as realidades transcendentais, torna-se, de fato, essencial no rito uma parte explicativa: justamente por esse motivo torna-se decisivo o assim chamado discurso iniciático, na ritualidade do qual são desvendados aos neófitos os “mistérios” dentro dos quais é possível colher os *sacra*. Por consequência, além de sua “função informativa”, o rito desenvolve uma função “formativa”, isto é, prevê uma transformação interior da pessoa que assiste ao seu desenvolvimento.

Levando em consideração o fato de que o texto do *Evangelho de João* se desenvolve ao redor do tema central da “hora” de Jesus, Destro e Pesce¹⁴ puderam detectar quatro fases importantes nas quais se desenvolve a narração: 1) *antes* da “hora”, a testemunha do Baptista, do Pai e do próprio Jesus e, posteriormente, a realização dos grandes milagres, que o *Evangelho* denomina “sinais”: esta fase se conclui com a rejeição parcial dos “Judeus”; 2) na segunda fase, Jesus *anuncia* solenemente a “hora” para seus discípulos, antes que o drama comece, para lhes expli-

¹⁴ Obra citada, cf. p. 112-116. Em relação a toda a problemática da relação dialética que perpassa, paralelamente, a estrutura da narração do *Evangelho de João* e a estrutura do rito, cf. todo o cap. VI (*Struttura del Rito e Narrazione*), p. 111-129.

car, antecipadamente, o significado; 3) a terceira fase, que se realiza com a morte de Jesus, sua ressurreição e sua passagem para o Pai, representa aquela do cumprir-se do drama: de Jesus, finalmente, “dentro da sua hora”; 4) enfim, uma quarta fase, aquela na qual o Jesus ressuscitado confere a força e o poder necessários para seus discípulos serem enviados ao mundo, se constitui como a fase *posterior* da “hora”.

No interior desse esquema, o redator narra a produção de uma nova realidade que coincide com a fundação de um novo grupo religioso, que só pode realizar-se através de um conflito com a sociedade (fase I) e de um drama de dimensões cósmicas (morte e ressurreição do Filho): nesse processo ritual, a derrota da força hostil (o cosmo e o “príncipe deste cosmo”) realiza-se através da morte (temporária e ritualizada) de quem será o vencedor final.

Dado o caráter processual e dramático da separação de Israel e do mundo, o *Evangelho* se configura como uma “história de fundação”. Nela se enraíza a comunidade que o redator imagina e à qual se dirige. É como se o *Evangelho* contasse para seus destinatários a maneira segundo a qual eles nasceram e segundo a qual se constituíram os fundamentos daquilo que os qualificam. Pode-se, aliás, acrescentar que se trata da história de fundação de um grupo que se caracteriza pelo motivo de ser minoritário.¹⁵

Dentro da multiplicidade de ações rituais que podem ser encontradas no Evangelho de João, Destro e Pesce sublinham aquelas que jogam uma função fundamental e estruturante: o batismo de Jesus (*João* 1, 26-34), a manifestação da voz do céu (*João* 12, 20-36) e o soprar do Espírito sobre os discípulos (*João* 20, 19-23).¹⁶ Essas três ações rituais adquirem uma função absolutamente essencial na medida em que, para o redator do Evangelho, a história de Jesus é toda dirigida por Deus e determinada por algumas de suas intervenções especiais. Ora, além do fato de evidenciar a intervenção direta de Deus, perante a comunidade religiosa; além de constituir, dessa forma, uma memória do rito que permita uma transmissão mais direta de uma simples instrução doutrinal; e, enfim, além da função de contribuir para o desenvolvimento de uma identidade da comunidade; além de tudo isso, o que torna particularmente significativos os três ritos fundamentais do Evangelho de João é o

¹⁵ DESTRO, A.; PESCE, M. Op. cit., p. 114.

¹⁶ A interessante análise dessas específicas ações rituais desenvolve-se às p. 116-126, da obra citada.

fato de eles terem sido colocados em ocasiões totalmente estranhas com relação àquelas rituais e oficiais hebraicas que, no fundo, acompanham ritmicamente a sociedade religiosa dentro da qual surge e se desenvolve o movimento de Jesus. O fato é que

Jesus é presente na sinagoga e participa ativamente e do interior das grandes festas, da *Pesah* à *Sukkot*, transitando, também, pela *Chanukkà*. Mas o momento de sua investidura divina acontece no interior do rito de um movimento marginal como aquele do Baptista. O rito, aliás, com o qual Deus o empurra definitivamente em direção à sua “hora” se desenvolve num lugar aberto e longínquo de qualquer instituição religiosa oficial. Enfim, a santificação dos discípulos acontece no interior de uma reunião particular do movimento. A dialética entre os ritos hebraicos oficiais e aqueles do movimento parece perpassar, mas também exaltar, a dialética entre um movimento nascente e as instituições religiosas da sociedade hebraica da qual ele, lentamente, se destaca.¹⁷

É na perspectiva dessa formação histórica do movimento proto-cristão que nossos *Apontamentos sobre a catequese*¹⁸ adquirem seu peculiar significado. Nessa direção, e somente nessa, desprende-se, em seu significado pleno, a origem e a instituição do evento originário da tradição evangélica de João: o do *verbum*, constituído pelo anúncio do “E Deus falou” (*João* 1,14). Nele se fundamenta a catequese cristã, partindo dos pressupostos fideísticos de São Paulo, para, em forma ritualizada, inscrevê-los na tradição ritualística e performativa significativamente representada pelo evangelho de João. Dentro desta tradição, o Cristo, enquanto *verbum* de Deus (enviado pelo Pai), tornar-se-ia o impulso para a Igreja assumir sua missão profética que se constituiu, desde os primórdios, enquanto “ministério da palavra”. E, nesta tradição e perspectiva, a *missio* adquiria a função de desvendar esse “ministério da palavra”, tendo a função de “ir anunciar a obra e a palavra do Mestre a todas as gentes” (*Mateus* 28, 20). Como havíamos evidenciado, portanto, na missão realizar-se-ia o encontro com os “mistérios” desvendados por Deus em sua fala: esta fala que reclamava um Povo (no Antigo Testamento) ou o Homem (no Novo) como interlocutor pessoal do diálogo.¹⁹

¹⁷ DESTRO, A.; PESCE, M. Op. cit., p. 129.

¹⁸ Desenvolvidos no começo da primeira parte do trabalho.

¹⁹ Leve-se em consideração, a esse respeito, a importância da distinção (e da passagem realizada pela transformação) Povo *versus* Homem e, paralelamente, aquela da distinção (e da passagem) da *polis* grega, para o Império romano.

Na perspectiva esboçada, então, manifestava-se quanto, na nova “religião”, a revelação de Deus, enquanto desvendamento dos *sacra* aprioristicamente ocultados, constituía-se como operação realizada pelo próprio Deus que, todavia, previa a necessária e fundamental participação do homem. Não havíamos apontado ainda quanto o fundamento dessa participação do homem à realização do projeto de Deus se constituía em suas profundas bases ritualísticas (embora a indagação específica quanto à catequese jesuítica entre os Tupi nos revelara isso): voltaremos, necessariamente, a falar desse aspecto, pelo menos com relação à específica situação catequética do Brasil dos séculos XVI-XVII.

Ao mesmo tempo, sublinhamos como a revelação cristã realizara, num primeiro momento, essa operação de “desvendamento dos *sacra*” – é importante ressaltar, em suas profundas bases ritualísticas – em relação ao mundo antigo: nessa direção, este último teve que passar por um necessário processo de resignificação inscrito, finalmente, na nova e revolucionária perspectiva da tradição cristã. Em seguida, nesta segunda parte do livro, veremos como se inscreve justamente nessa relevante dimensão ritualista a elaboração da exegese clássica pela Patrística cristã, em relação à problemática da mediação cultural.²⁰

Contudo, a revelação cristã realizar-se-ia, também, em sua inscrição ao longo de um caminho histórico da humanidade que transforma os homens em *catecúmenos*, isto é, na realização de um projeto (mistério) de Deus que, ao mesmo tempo, transcende a (e se inscreve na) própria história. O transcendimento em relação à história lhe é dado pela fé (assim como definida por São Paulo), enquanto a inscrição na história lhe é oferecida pela *missio* – o anúncio de Deus, enquanto *mysterium*, e do Cristo, enquanto *verbum* –, que impõe ao homem (cristão) uma obra de “inculturação na fé”: base da reconstituição da ideia, antes, e do projeto, depois, de Império na passagem do século XVI para o XVII.

A constituição do encontro entre os homens no interior do processo de *inculturação* da fé teria constituído as bases para a perspectiva de um novo *encontro* entre os homens (suas culturas): e isso tanto em relação ao mundo antigo, quanto em relação a uma história interna à perspectiva aberta com o Cristianismo. Este último, neste caso, manifesta o constituir-se de sempre novos processos de “inculturação na fé” em relação aos diferentes momentos históricos que, por sua vez, apontam

²⁰ No capítulo 2.4 – “As Riquezas do Inimigo: exegese clássica e mediação cultural”.

para novos modos do “*o que*” (em relação à fé) e do “*como*” (isto é, ritualisticamente) dizer o “mistério”, o “verbo”, enfim, o evangelho. Abre-se, assim, a perspectiva de uma determinação da história do homem que se inscreve por dentro do paradigma catequético: a partir desse contexto tratar-se-ia, de fato, de uma história da comunicação da fé.

O UNIVERSALISMO DA IGREJA: PROSELITISMO CRISTÃO VERSUS CRISTOLOGIA, DOCTRINA VERSUS HERESIA

É justamente em relação ao proselitismo cristão, enquanto colaboração com a obra de Deus, que nos parece tornar-se evidente o fato de que:

- a primeira e fundamental revolução cultural de uma “concepção religiosa” se configura com o *monoteísmo*. A negação de todas as outras divindades para a crença e adoração de uma única divindade representa, segundo as palavras de Raffaele Pettazzoni: “um caráter essencial do monoteísmo [...]. Esta concepção do monoteísmo implica sua posteridade em relação ao politeísmo [...]. Isso não quer dizer que o monoteísmo se desenvolva do politeísmo no sentido da teoria evolucionista [...]. Do politeísmo o monoteísmo não se desenvolve por evolução, mas por negação, isto quer dizer por *revolução*”,²¹
- em segundo lugar, o proselitismo parece configurar-se como uma característica própria e inseparável do monoteísmo. Segundo Dario Sabbatucci: “o proselitismo é uma consequência lógica do monoteísmo. Se se afirma a existência de um deus único, universal, para toda a humanidade, dever-se-ia ver com prazer a adesão de todos os povos a esta afirmação; aliás, sente-se em obrigação de promovê-la com qualquer meio, em resposta à obrigação de fazer prosélitos”.²²

A esse respeito, vale só a pena lembrar como, nesta perspectiva, o Hebraísmo foge dessa última dimensão por caracterizar-se, contrariamente aos outros monoteísmos, enquanto religião étnica e, portanto, não universal; tendo em vista esse fato, compreende-se, então, a manifestação

²¹ PETTAZZONI, R. Monoteísmo e Politeísmo *apud* Segunda edição da enciclopédia *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, posteriormente incluído em: *Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia*. Roma, 1946, p. 34.

²² SABBATUCCI, D. *Monoteísmo*. Roma: Bulzoni, 2001, p. 47.

de uma sua peculiaridade por não ter produzido uma escatologia nem uma soteriologia no sentido cristão e islâmico.²³

O Cristianismo se constituiu, portanto, na base do Novo Testamento e, de forma particular, na base dos Evangelhos e das Cartas paulinas. Mas, levando em consideração seus fundamentos doutrinários, a divindade de Jesus podia ser contestada: foi, de fato, o que ocorreu na perspectiva de uma peculiar teologia que passou a ser conhecida como “cristologia”, porque visava definir a essência do Cristo, aparentemente, de forma independente de sua função de salvação. Essa teologia

nasce no século IV, prolonga-se por uns dois séculos e, finalmente, dir-se-ia que acaba por ter experimentado todas as soluções do problema inerente à natureza do Cristo. Na verdade, o que pôs fim à controvérsia cristológica foi a vitória histórica de uma tese majoritária, aquela que não negava e nem atenuava a divindade de Nosso Senhor Jesus Cristo, isto é, o Senhor dos Cristãos. A vitória foi alcançada no Concílio de Nicéia, de 325, no qual foi desautorizada a tese ariana que negava a consubstancialidade do Pai e do Filho.²⁴

O século IV representa, portanto, o marco de uma cristandade que adquire uma forma histórica caracterizada pela unidade doutrinária e eclesiástica, fundamentada no caráter majoritário e, por consequência, necessariamente sujeita a fracionamentos minoritários que adquiriam o nome de heresias ou cismas. Adquirida no Concílio Ecumênico de Nicéia, esta forma histórica foi sustentada pela necessidade de dar ao Cristianismo das igrejas locais uma forma comum e universal: tratava-se de contê-las todas numa única Igreja.

Nos primórdios dessa perspectiva histórica global – desse importante momento ritual, entre os outros, de definição dogmática – coloca-se a obra de definição eclesiástica que resulta na relevante função que teve a idade pós-apostólica: trata-se daquela época, já brevemente delineada,²⁵ que de Clemente até Orígenes vê nascer algumas obras notáveis e, sucessivamente, entre os séculos III e IV – no interior dessa perspectiva que se encaminha para uma unidade doutrinária e majoritária –, vê surgir a obra de bispos e pastores que consideram como parte importante de seu magistério dar instruções orais e/ou compor catecis-

²³ Em relação às características culturais do hebraísmo, através de uma atenta leitura do Antigo Testamento, veja-se o trabalho citado de Sabbatucci do cap. II ao cap. V (p. 25-80).

²⁴ SABBATUCCI, D. Op. cit., p. 86.

²⁵ Sempre no começo da primeira parte desse nosso trabalho.

mos: é a época de Cirilo de Jerusalém e de João Crisóstomo, de Ambrósio e Agostinho, época e tradição que constitui, propriamente, a *Traditio* da Patrística cristã.

Um fato, todavia, se evidencia: enquanto, por um lado, os cismas anteriores não se destacavam de um pano de fundo caracterizado por um real fundamento doutrinário, eles se configuraram como simples rebeliões à autoridade eclesiástica. Mas com o Concílio de Nicéia a heresia veio adquirindo o significado que a caracteriza até os nossos dias, em contraposição ao dogma. Ora, justamente no século IV, com o edito de Constantino, o Cristianismo torna-se *religio licita*, isto é, põe sua candidatura oficial para se tornar religião imperial. E para adquirir o título de religião do Estado romano o Cristianismo precisava, substancialmente, tornar-se único e universal, como o Império. Isso explica tanto as conclusões conciliares, quanto o fato que foi justamente Constantino que quis o Concílio de Nicéia.

Sem perdermos de vista o objetivo primário, acima apontado, dessas notas a fim de organizar e completar, quando necessário, o trabalho resultante de nossa investigação, pensamos que o alargamento da indagação proposta com elas em relação ao percurso histórico do Cristianismo, permita esclarecer melhor a análise que proporemos em seguida, na terceira parte do livro, sobretudo lá onde trataremos de *Os instrumentos catequéticos e a “apresentação da fé”*, e lá onde, sobretudo através do trabalho de Pagden,²⁶ tentamos apontar para as características e as implicações mais significativas da missão presa entre o imperativo catequético e civilizador, eclesiástico e monárquico.

Levando em consideração esse percurso histórico do Cristianismo – no encaço, ao mesmo tempo, de uma unidade doutrinária e majoritária, de um espaço privilegiado na perspectiva imperial e, conseqüentemente, de uma específica e funcional definição da heresia –, vale a pena destacar a importância (sucessivamente repetida por toda a tradição dos catecismos) de uma clara definição do “símbolo”, enquanto profissão de fé que teria a função de marcar a peculiaridade do cristianismo. Esse “símbolo” contém (sintetiza e solidifica de forma emblemática), enfim, a decisão doutrinária do Concílio de Nicéia. A profissão de fé por ele expressa começa da seguinte maneira: “Acreditamos num só Deus Pai oni-

²⁶ PAGDEN, A. *Lords of all the World: Ideologies of empire in Spain, Britain, and France, 1500-1800*. Yale University Press, 1995. Trad. espanhola: Barcelona: Península, 1997.

potente, criador do todas as coisas”. E até aqui o símbolo conciliar qualificava o monoteísmo cristão. Mas, além disso, continuava: “E num só Senhor Jesus Cristo, gerado unigênito do Pai, Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado não feito, consubstancial (*homoiúsios*) com o Pai”. E, então, calava-se a definição de Jesus na história: “Para nós, homens, e para nossa salvação desceu e se encarnou, se fez homem, sofreu e ressuscitou no terceiro dia, subiu ao Céu, virá para julgar os vivos e os mortos”. Finalmente, enquanto terceiro objeto de crença, se juntava o Espírito Santo, sem que, todavia, se tentasse elaborar, de algum modo, uma definição que lhe dissesse respeito.

Em substância, o fulcro do símbolo de Nicéia encontrava-se contido na definição de Jesus: e não podia ser de outra forma, já que, diferentemente do Antigo Testamento, o “novo pacto” não era tanto com Deus, quanto com o próprio Jesus. E finalmente, para não deixar dúvidas, o símbolo se concluía com um anátema contra quem tivesse colocado em dúvida a eternidade de Jesus que, portanto, se constituía enquanto elemento essencial para a concepção de Deus.

Entrando no mérito dessas questões doutrinárias e do contexto histórico de sua afirmação, mesmo perseguindo, obviamente, seus específicos interesses de pesquisa, Sabbatucci evidenciou²⁷ como, a partir dessa perspectiva, “a cristologia nasceu mal”, isto é, nascia de uma exigência filosófica totalmente ignorada pelos textos neo-testamentários e, todavia, encontrava-se, agora, em condições de poder tirar sua matéria de especulação somente daqueles textos.

Concluindo essas breves notas com vistas a uma abordagem antropológica e histórico-religiosa das origens cristãs, acreditamos que a análise aqui esboçada acerca dos resultados obtidos pelo Concílio de Nicéia – principalmente em relação a uma inédita definição da heresia, em contraposição ao dogma e, por consequência, com o propor-se do universalismo cristão (de uma única Igreja) enquanto religião do Império – possa permitir e sirva para um maior entendimento e uma melhor colocação das funções conciliares que, através dos diferentes contextos históricos, nunca perderam de vista os objetivos fundamentais da Igreja. E no que diz respeito ao nosso objetivo específico de indagação, isso se justifica, sobretudo, a fim de tornar mais clara a base sobre a qual se

²⁷ Já com *La Prospettiva Storico-Religiosa*. Milão: Il Saggiatore, 1990; e agora com *Monoteísmo*, citado.

constituem os objetivos conciliares tridentinos em plena época reformista, assim como as conclusões conciliares, depois das promissoras resoluções alternativas (ao conflito) propostas pela “parte iluminada”, de tradição erasmiana, de um restrito *corpus* eclesiástico.

De fato, além da ligação característica entre Igreja e Império – ou entre poder espiritual e poder temporal, ou religioso e cívico –, enraizada na re-transcrição do modelo imperial romano por dentro de uma Igreja dos primeiros séculos do Cristianismo em busca de legitimação, o Concílio tridentino tornará manifesta uma outra característica cultural propriamente romana: segundo a definição de Sabbatucci, “o Concílio de Trento transforma em cristianismo um possível [isto é, perigoso] gnosticismo. A nossa cultura se explica, dessa forma, sobre o modelo romano [senatorial] da assembleia, capaz de determinar o sagrado e de formular as leis. Generalizando: em cada cultura a atendibilidade é dada pelo consenso. Historicizando: a nossa cultura institucionalizou o convênio fonte de consenso”.²⁸

²⁸ SABBATUCCI, D. *L'oggetto della ricerca storico-religiosa*. Curso monográfico do ano 1987-1988, p. 9.

2. PROBLEMÁTICAS HISTÓRICAS MODERNAS DA CATEQUESE

2.1. MISSÕES ENTRE CONQUISTA E RECONQUISTA

Como bem demonstrou o trabalho de Adriano Prosperi,¹ resultam evidentes os limites geográficos e mentais dentro dos quais se desenvolveu o conturbado Concílio tridentino. Delimitado pelo (e preocupado com o) mundo cristão do mediterrâneo, o desenho conciliar não permitiu que as novas fronteiras religiosas chegassem a fazer parte de suas perspectivas reformadoras e, tanto menos, que pudessem apontar-lhe estratégias e problemas que as novas realidades culturais acabariam, inevitavelmente, suscitando. Mesmo assim, o mundo da Contra-reforma² foi caracterizado por um grande impulso missionário que surgiu como resposta aos urgentes problemas enfrentados dentro de suas próprias fronteiras culturais.

Os termos mais significativamente presentes nas discussões conciliares foram, de fato, aqueles de:

- *reconquista*: antes referida ao território hispânico e, agora, ressignificada frente ao alarmante subtrair-se de novos territórios europeus em favor da Reforma;
- *controle* dos territórios: ameaçados pela circulação das idéias reformistas e heréticas, que encontravam presa fácil na ignorância das doutrinas afinadas pelos teólogos, e que pareciam configurar-se enquanto demasiadamente longínquas daquelas à base do cristianismo (conciliarmente constituído);³
- e, conseqüentemente, *missão*.

¹ PROSPERI, A. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Turim: Einaudi, 2001.

² Em relação a uma problematização da expressão “Contra-reforma” e a uma breve análise das diferenças de perspectiva na indagação historiográfica, ver a Introdução de PO-CHIA HSIA, R. *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

³ E justamente a esse respeito os missionários jesuítas falaram de “outras Índias”.

Mas, a essas expressões estava prestes a juntar-se uma outra realidade que, ao longo do Concílio, estava batendo à porta da (nova) realidade europeia: a *Conquista*. E essas realidades (as realidades expressas por esses quatro termos), em seu conjunto, dominaram a obra e as preocupações das novas ordens religiosas.

Se o problema da “reconquista” havia, por longo tempo, colocado o mundo ibérico diante da elaboração simbólica e do controle dos processos de conquista, no decorrer do Quinhentos, na nova situação histórica que foi se determinando, passou-se a uma presença cada vez mais importante de Roma. Foi, de fato, ao papa Paulo III que se viu confiada e entregue a incumbência de afirmar com clareza, num documento oficial (*Altitudo divini consilii*, 1 de junho de 1537), a plena dignidade humana das populações do Novo Mundo americano: e com esse “reconhecimento”, impulsionado pela ordem dos Dominicanos, abriu-se um espaço fundamental e fundante, ao mesmo tempo, para afirmar a necessidade de empreender a obra de evangelização nos novos territórios americanos.

Mas se, como dissemos, o cenário extra-europeu permaneceu sem influência sobre os trabalhos conciliares, de fato, as decisões do Concílio não podiam deixar de influir sobre a “experiência religiosa” que resultou do encontro com os povos americanos. Eis que, do outro lado do Atlântico, nos Concílios de Lima,⁴ a questão tridentina dos sacramentos e, de forma particular, aquela da penitência, manteve-se dominante e central para orientar os sucessivos concílios provinciais americanos.

Mas é, sobretudo, por dentro e para além das normativas conciliares que as forças decisivas para a penetração do cristianismo tridentino entre as populações “idólatras” foram expressas pelas ordens religiosas e, de forma especial, pelos Jesuítas. Enfim, se nas reuniões conciliares, a “extirpação da idolatria” foi uma função entregue aos inquisidores e aos bispos,⁵ por outro lado, foi graças aos missionários, atraídos pelo modelo apostólico de pregação,⁶ que o Cristianismo penetrou em profundidade.

⁴ O primeiro em 1552, o segundo em 1567, isto é, quando o Concílio de Trento foi oficialmente recebido em todo o império espanhol.

⁵ Para um balanço dessa operação relativa à América, cf.: RAMOS, G.; URBANO, H. (Org.). *Catolicismo y Extirpación de idolatrías*. Siglos XVI-XVIII: Charcas, Chile, México, Peru. Cusco, 1993.

⁶ No que diz respeito a esse modelo apostólico de pregação, cf. o trabalho fundamental de GLIOZZI, G. *Differenze e Uguaglianza nella Cultura Europea Moderna*. Nápoles: Vivarium, 1993. Veja-se, sobretudo, a segunda parte da monumental obra, “Il Nuovo Mondo e la cultura europea”, e com particular ênfase o último estudo dessa segunda parte, “Gli Apostoli nel Nuovo Mondo: monoteismo e idolatria tra rivelazione e religione naturale”.

Todavia, antes que no Novo Mundo, a força do modelo apostólico dos missionários havia encontrado um próprio espaço no velho continente, enquanto reação à fratura da unidade religiosa europeia – decorrente da ruptura da Reforma – e à conseqüente redução do espaço ocupado pelos católicos. É, justamente, com o objetivo e com a obra de reconquista religiosa nos territórios passados à Reforma, antes, e com a finalidade de tornar eficiente o processo de “conquista espiritual” nas terras extra-europeias, depois, que a centralização romana e as instituições promovidas pelo papado assumiram funções decisivas.

A criação de “colégios” especiais, em Roma, destinados à preparação do clero a ser enviado na Alemanha (Colégio Germânico, 1552) ou na Hungria (Colégio Húngaro, 1578), na Inglaterra, Irlanda, Escócia, representa o exemplo mais significativo desta centralização romana das instituições. E, na esteira dessa centralização – mas, sobretudo, destacando-se pela importância de seu modelo intelectual –, emerge a excepcional importância do Colégio Romano fundado pelos Jesuítas em 1556.⁷ Para as terras extra-europeias, finalmente, o processo de centralização institucionalizou-se com a fundação, em 1622, do Colégio “De Propaganda Fide” em Roma. Um acentuado caráter cosmopolita, a ser impresso no pessoal missionário, era sempre presente nos mecanismos formativos dessas instituições. E suas conseqüências serão de extrema importância para a nossa investigação. Desse tipo de formação derivava, e nela se refletia, um tipo peculiar de religião que, em princípio, era destinada a ser divulgada em terra de missão: a fidelidade a Roma e as aspirações universalistas representavam suas características marcantes, em detrimento de qualquer possível ligação com os traços indígenas e com as tradições locais da vida “religiosa”. Isso, obviamente, em linha de princípio: de fato, partindo desse pressuposto básico, para realizar de algum modo essa missão, tornou-se de fundamental importância operar uma “negociação de uma norma missionária”⁸ ou, dito de outra forma, realizar uma “tra-

⁷ Sobre a nova perspectiva educativa das escolas jesuíticas (que se inicia com a abertura da escola de Messina em 1548), os novos programas educativos (ligados à correlação, fundamentalmente humanista, entre “boas letras” e virtude), a superação do *modus Parisiensis* (modelo piramidal das disciplinas, apreendido perante a Universidade de Paris, que culminava na Teologia), a educação jesuítica da *Ratio studiorum*, a formação do clero e o impacto dessas escolas, cf. o capítulo VI (“As Escolas”) do trabalho de O’MALLEY, J.W. *The First Jesuits*. Harvard College, 1993, p. 221-266.

⁸ Título do riquíssimo capítulo 2 (La Negociation d’une Norme Missionaire) da tese de CASTELNAU-L’ESTOILE, C. *Les Ouvriers d’une Vigne Stérile: Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil (1580-1620)*. Tese (Doutorado), defendida em janeiro de 1999, junto à Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Paris, p. 78-183.

dução da religião” – aquela do missionário, para se expandir, e aquela tirada das tradições locais, a ser corrigida – que realizava, necessariamente, um recíproco encontro de “linguagens e traduções”:⁹ esse encontro se constituía, de fato, enquanto negociação que, muitas vezes, passava por cima das intenções explícitas dos próprios atores sociais.

Uma outra característica interna à situação histórica europeia exerceu uma importante função na orientação da obra de conquista religiosa da América. A lição europeia consistiu no exercício de manter os contatos com as minorias católicas para estudar os meios mais eficazes a fim de atrair os não-católicos: era esse o instrumento privilegiado para contrastar o avanço ameaçador da Reforma. Com essa lição, e com a atenção para essa ameaça, o processo evangelizador olhou para as verdadeiras fronteiras da expansão missionária: aquelas extra-europeias. As Índias orientais, o Japão, a China, assim como o Novo Mundo americano, acabaram exercendo, deste ponto de vista, um fascínio coletivo nunca visto antes, fundamentado numa extraordinária ideia do martírio e do sangue derramado para a conquista de novas almas.¹⁰ Os *Indipetae* (isto é, “aqueles que pedem as Índias” como destino) se amontoaram às portas da Companhia de Jesus para serem enviados nas Índias, revelando a explosão inédita – e, muitas vezes, dificilmente administrável até mesmo pela própria poderosa Companhia de Jesus – de um desejo coletivo de ir alhures, em países ignotos, entre novas gentes, para conquistá-las e salvar suas almas. E se “alhures” significou, predominantemente, o mundo extra-europeu constituído pelas terras dos impérios coloniais, espanhol e português, este “alhures” veio a significar, também e progressivamente, graças à habilidade da administração missionária da Companhia, o mundo dos campos europeus: e em relação a esses últimos, a Companhia fazia próprio o objetivo da reorganização da rede das instituições eclesiásticas que, levadas a superar os restritos limites das cidades, foram restauradas e revitalizadas, justamente, a partir dos ditames do Concílio de Trento. Nos novos espaços dos campos europeus, juntamente a um pessoal eclesiástico mais novo e melhor preparado, foram importados novos critérios de ortodoxia: isso fez com que o conflito com a religião tradicional se tornasse inevitável.

⁹ Segundo o sub-título do importante capítulo 2. (Terra de Missão) do trabalho de POMPA, M. C. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. Bauru/SP: Edusc, 2003, p. 57-97. A esse respeito, veja-se, também, o último importante capítulo 9 (A Religião “Tapuia”), p. 339-419.

¹⁰ Cf., em relação a esse específico aspecto, o trabalho de ROSCIONI, G.C. *Il desiderio delle Indie: storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*. Torino: Einaudi, 2001.

Ora, é justamente na obra de revisão das práticas tradicionais, realizada paralelamente àquela de conquista de novos povos, que os instrumentos afinados pelo Concílio tridentino desenvolveram uma função importante: entre todos e em primeiro lugar, a confissão. É através do filtro dos manuais elaborados para a realização desse sacramento que foram “passados em revista” – e ao mesmo tempo construídos – os pecados das populações americanas.¹¹

E se a reformulação missionária dos confessionários segundo as línguas indígenas representa, para a Antropologia Histórica ou para a História Colonial de hoje, a lente privilegiada para entrever os principais institutos culturais dessas populações, por outro lado, eles se constituíram, então, como o momento exemplar do conflito entre uma perspectiva cultural tradicional e a nova imposição religiosa doutrinal: nesse conflito não houve vencedores e vencidos, mas, o que pretendemos demonstrar nesse livro, a realização de um bem mais importante “encontro de equívocos” que está na base do complexo sistema de “aculturação”.¹²

Na constituição desse característico processo de aculturação e de conquista (pelo menos pressuposta), foi sobretudo a mobilidade dos missionários que realizou os mais importantes experimentos e as primeiras (arriscadas, seletivas, equivocadas, experienciais, e finalmente, norteadoras) profundas realizações. Foram, enfim, os missionários, enquanto mediadores culturais privilegiados, que se encontraram expostos à necessidade de levar em conta as diferenças sociais e de cultura.¹³ Justamente por esse motivo, em contraposição ao olhar uniformizador que havia dominado em Trento, o olhar que eles fixaram sobre as diferenças foi aquele que concebia (não encontrava nenhuma outra alternativa a sua disposição) a adaptação ao diferente como a melhor e única maneira para poder realizar a mudança (conversão). E isso devia valer tanto pelas Índias longínquas, quanto pelas “outras Índias”, internas.

¹¹ Cf. AZOULAI, M. *Les péchés au Nouveau Monde: les manuels pour la confession des Indiens (XVI^e-XVII^e Siècle)*. Paris, 1993.

¹² Com todos os equívocos e problemas que esse conceito representa, ainda hoje, na literatura antropológica. Cf., a esse respeito e em função de uma (ainda) possível correta utilização desse conceito, DUPRONT, A. *De L'Acculturation*. In: Comité International des Sciences Historiques, XII^e Congrès International des Sciences Historiques, Vienne, 29 août – 5 septembre 1965. (Ed. orig.: 1966). Tradução italiana: *L'Acculturazione*: per un nuovo rapporto tra ricerca storica e scienze umane. Turim: Einaudi, 1966.

¹³ Assim, por exemplo, na Europa encontravam-se as culturas “folclóricas”, mas existiam, também, diferenças religiosas e culturais explícitas e profundas, como aquelas que no

2.2. ASSEMBLEIA CONCILIAR E CENTRALISMO ROMANO: OS RESULTADOS PARA UMA NOVA CATEQUESE

Mas há um fato importante: a aceitação dos decretos do Concílio de Trento, confirmados e feitos próprios pelo papado, acabava por reconhecer o poder romano de governo sobre todo o mundo católico, por cima das fronteiras dos Estados nacionais. Como bem compreendeu o frei servita veneziano Paolo Sarpi: aquilo que se temeu ao longo dos debates revelava-se, ao encerrar-se do Concílio, o meio mais eficaz do centralismo romano.¹⁴ E é justamente no interior dessas diretrizes que se inserem algumas iniciativas romanas importantes – para os resultados do Concílio, assim como para nossa investigação específica – dedicadas a levar à conclusão e integrar a obra deixada em suspenso pelo Concílio. De fato, a assembleia conciliar confiou ao papado uma função específica de finalização (e de integração) do próprio trabalho, em relação a três específicos problemas que não conseguiu resolver por tempo, antes do precipitado encerramento do Concílio: tratava-se do Índice dos livros proibidos, do Catecismo e da Reforma dos livros litúrgicos. Além dessas, uma outra integração, inicialmente não prevista, mas que se revelará importante para a uniformização da obra catequética, foi, finalmente, a redação da *Professio fidei tridentina*.¹⁵

mundo ibérico dividiam tradições hebraicas e muçulmanas daquelas cristãs. Os missionários desenvolveram verdadeiras técnicas de penetração capazes de levar a população ao momento da “conversão”, recorrendo às tensões internas e propondo formas de pacificação dos conflitos que se revelaram particularmente eficazes no mundo italiano como naquele ibérico. Cf.: COPETE, M.-L.; PALOMO, F. *Des Carêmes après Carême: stratégies de conversion et fonctions politiques des missions intérieures en Espagne et au Portugal (1540-1650)*. *Revue de Synthèse*, IV, n. 2-3, p. 359-380, 1999. A repressão não bastava a resolver o problema, que não era, com certeza, o único: era necessário, também, oferecer um vulto acolhedor da Igreja aos pobres e guiar os cristãos no exercício do exame de consciência preliminar à confissão [nota 13, p. 156: cf. CHÂTELLIER, L. *La religion des pauvres*. Paris, 1993 (trad. italiana: *La religione dei poveri*. Milano, 1994).

¹⁴ SARPI, P. *Istoria del Concilio Tridentino*, org. C. Vivanti. Turim, 1974. 2 v.

¹⁵ Em relação à *Professio fidei*, vale a pena citar o que foi destacado por Prosperi: “[...] O concílio havia tratado dela em maio de 1563, propondo que bispos, curatos, abades e outros eclesiásticos, antes da provisão de seu benefício, devessem prestar juramento recitando um breve texto (no qual, talvez por sugestão dos bispos franceses, se insistia na doutrina da presença real, com evidente função anticalvinista). Pio IV promulgou um texto muito mais amplo (14 de novembro de 1564) que, de lá para frente, fez parte integral das edições dos decretos tridentinos e tornou-se obrigatório não somente para bispos, abades, priores e párocos no ato de assumir seu ofício, mas numa grande quantidade de ocasiões [...]. A *Professio fidei* era tridentina, no sentido de que reassumia

Esses três problemas (ou quatro, com aquele da *Professio fidei*), não enfrentados pelo Concílio, mas por ele apontados em seu encerramento, e cuja resolução foi finalizada sob sua diretiva, resumiram e identificaram, ao mesmo tempo, a obra conciliar. E trata-se, observe-se bem, de questões que pretendiam responder aos novos, urgentes, problemas (desafios) postos pela época: a imprensa, a Reforma, a proliferação e a tradução dos textos. Todas essas questões são reduzidas à normatização da produção de dois instrumentos centrais da época, associados e inseparáveis: o Livro e a Doutrina.

Se essas questões, mesmo que enfrentadas fora do Concílio, acabaram por identificar sua obra, vale a pena observar como, também, a demanda de compactação ideológica e de uniformidade ritual – que permitisse reconhecer as partes em conflito – não encontrou respostas satisfatórias por parte do Concílio. Lembre-se, a esse respeito, a importância negativa assumida por um instrumento de rígido controle censório como o *Index librorum prohibitorum*, de 1559, realizado por Paulo IV. Além desse, não há dúvida que, enquanto obstáculo para a percepção dos conteúdos positivos do catolicismo pós-conciliar, não tiveram um peso menor nem a renovação litúrgica nem aquele catecismo e aquela profissão de fé que foram apressadamente definidos “tridentinos”, sem que tivessem sido produzidos, de fato, pelo Concílio realizado em Trento. Todos esses novos institutos culturais constituíram-se ao redor de preocupações de tipo contra-reformista¹⁶ – tendo em vista um rígido controle da

todas as doutrinas afirmadas pelo concílio, mas era, também, romana porque se concluía com a promessa de obediência à sé romana e ao papa. No quadro das confissões de fé que caracterizam a época inteira – justamente por isso definida ‘idade confissional’ – representou a variante católica do novo modelo de pertença religiosa e eclesial. Em comparação com as confissões anteriores e coevas, desde a ‘augustana’ de 1530 até a ‘reformada’ ou calvinista, ressalta a compresença, naquela católica, da exposição analítica e consciente das doutrinas com o princípio sintético da obediência ao papa: foi sobretudo este segundo elemento a tornar-se dominante, por exemplo, nas abjurações dos processados por heresia. A fórmula sintética ‘*Credo quod credit Sancta Mater Ecclesia*’ se impôs como a forma mais simples e eficaz para cancelar qualquer dúvida sobre as tentações do subjetivismo em matéria de fé”. PROSPERI, A. *Il Concilio di Trento*. Op. cit., p. 100-101.

¹⁶ Assim, por exemplo, no verão de 1562, “sessenta e um teólogos discutiram acerca da comunhão sob as duas espécies (com o pão e o vinho) em resposta a um memorial apresentado pelo embaixador imperial porque fosse concedido o cálix aos laicos, prática central no culto protestante. Alguns teólogos desejavam conceder a dispensa aos protestantes que tivessem voltado à Igreja, mas o teólogo papal, o jesuíta Alfonso Salmerón, atacou a prática. [...] Em 17 de setembro de 1562, durante a XXII sessão, os padres repetiram o caráter de sacrifício da missa e a comunhão aos laicos numa única

ortodoxia e uma forte suspeita para com tudo aquilo que não respondia a um modelo único garantido –, fazendo com que, em Roma, se levassem à realização aqueles legados do Concílio. O caso mais evidente é aquele da compilação do catecismo, publicado em 1566 com o título de *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini* e conhecido, todavia, com o título bem mais eloqüente e apropriado (apesar de geograficamente contraditório) de *Catechismo Romano del Concilio di Trento*.

Opondo-se a toda aquela literatura catequética que caracterizou a primeira parte do século XVI – boa parte da qual caiu sob o machado do Índice de Paulo IV –, esse catecismo foi entendido, inicialmente, pelo menos por parte de alguns padres conciliares, como um texto breve e plano, inspirado em modelos erasmianos. Todavia, em fase de redação, realizada, aliás, por uma comissão composta por três dominicanos, tornou-se uma verdadeira e própria *summa* teológica de sólida estrutura tomista.

Os institutos que resultavam das integrações romanas à obra do Concílio eram finalizados, portanto, a acentuar e fortalecer os aspectos de compactação, ao mesmo tempo, hierárquica e doutrinal. Mas esses objetivos dependiam, além da particular ótica da Sé papal, também do adensar-se dos conflitos religiosos que, com o passar dos anos em relação ao começo do Concílio, eram destinados a exasperar a sensibilidade de suas ameaças. Vale a pena relevar, a esse propósito, quanto já evidenciamos acima, na primeira parte do trabalho, a respeito dos dois modelos, contrapostos, que emergiam, na época da grande revolução da imprensa, enquanto instrumentos que apontavam para caminhos profundamente diferenciados do testemunho do Cristianismo: o “manual” (*Enchiridion*) de Erasmo e o *Catecismo* de Lutero. O primeiro enquanto pacífico “punhal do soldado cristão” e o segundo enquanto obra “definitória de *elementos* claros e *coisas* certas para serem acreditados, dentro de suas formas rituais bem escandidas”.¹⁷ O impor-se do modelo do Catecismo é significativo de uma urgência do enrijecimento e de um afastamento das posições erasmianas: o modelo catequético afirmou-se do lado reformado, mas acabou se impondo definitivamente com sua adoção (resposta) católica.

forma, traçando uma nítida linha de separação com o culto protestante”. PO-CHIA HSIA, R. *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*. Op. cit., p. 32.

¹⁷ Cf. Primeira Parte, “A catequese nesse momento histórico: traduzir a ortodoxia”.

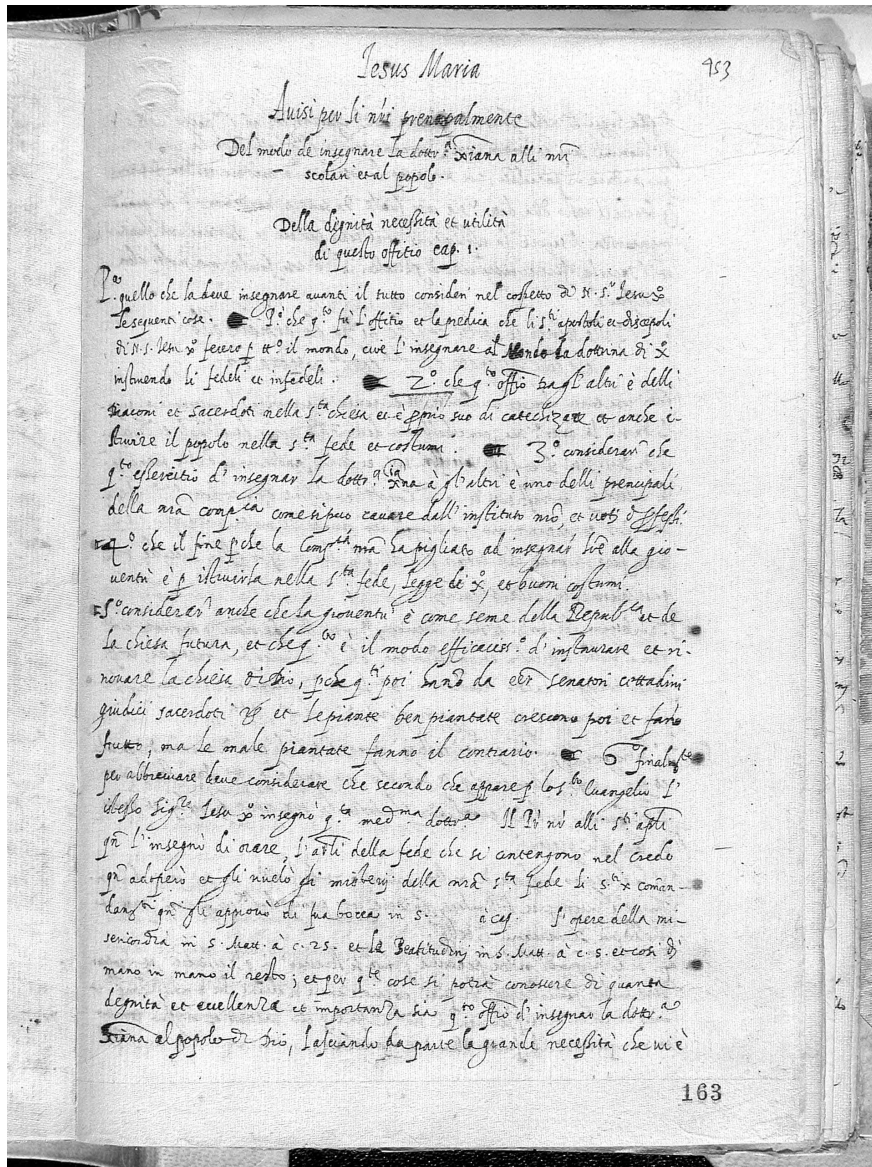


Figura 2. Reprodução de uma cópia da primeira página dos “Avisos ... da maneira de ensinar a Doutrina Cristã...”, Cap. 1, “da dignidade, necessidade e utilidade desse officio”, Polanco, Lainez et alii, *Tratados, Archivum Romanum S. I.*, Instituto 109.

E a “purificação” do modelo luterano prefigura-se, justamente, desde o prefácio de sua “adoção” católica, enquanto modelo de Catecis-

mo, bem romano, de Trento. Desde as primeiras duas linhas – título-síntese do parágrafo 1 (contido no *prefácio*) –, a contraposta clareza doutrinária herdada das diretivas tridentinas deixa bem claro que:

*O homem deixado somente às suas forças não tem condição de adquirir a verdadeira sabedoria, e de reencontrar os meios seguros para conseguir a beatitude.*¹⁸

O parágrafo em questão, portanto, esclarece que:

A capacidade da alma e da inteligência humana é tal que, mesmo tendo tido a possibilidade por si mesma de investigar e conhecer, com muito esforço e diligência, não poucas coisas a respeito das verdades divinas, todavia com somente o lume natural nunca chegou a conhecer e a apreender a maior parte dos meios com os quais se adquire a salvação eterna, escopo principal pelo qual o homem foi criado e formado à imagem e semelhança de Deus. [...] Ao contrário [...] o mistério de Cristo supera a tal ponto a inteligência humana, que se não tivesse sido revelado aos santos, aos quais Deus quis mostrar as riquezas de sua glória no meio das gentes, nenhum teria tido a possibilidade de aspirar a tal sabedoria por meio de qualquer esforço humano que seja.¹⁹

A peculiaridade da versão católica do Catecismo não deixa, portanto, dúvidas. Desde seu começo e mesmo no segundo parágrafo, justamente onde se fala da *origem do excelso dom da fé*, e, portanto, em relação ao cerne da contraposição doutrinária com os protestantes,²⁰ sublinha-se a imprescindibilidade da obra e do ministério dos mestres autorizados, e isso:

¹⁸ *Catechismo Tridentino*: Catechismo ad Uso dei Parroci Publicato dal Papa S. Pio V per Decreto del Concilio di Trento, que consultamos na (e traduzimos da) mais recente tradução italiana do P. Tito S. Centi, O.P., Siena, Cantagalli, 3ª reimpressão 1996 [ed. orig. de 1992], p. 21.

¹⁹ *Ibidem*, p. 21.

²⁰ Vale lembrar o fato de que a doutrina da justificação *sola fide* constituía-se como o fundamento da Reforma. Essa doutrina, profundamente individualista e espiritual, baseava-se, todavia, nos escritos de São Paulo e de Santo Agostinho. Mas suas características minavam, ao mesmo tempo, a autoridade clerical e o valor dos sacramentos católicos. O problema manifestou-se em toda sua complexidade na medida em que, em relação às suas bases paulinas e agostinianas, pôde seduzir vários autoráveis delegados do Concílio (por exemplo, Girolamo Seripando, Bartolomeo Carranza, os cardeais Reginald Pole e Giovanni Morone) mas, pelas ameaças que podia representar para a Igreja instituída, pôde levantar suspeitas de heresia em relação a essas “adesões”.

Pois a fé nasce do ouvir, [portanto] é evidente a perene necessidade da obra e do ministério dos mestres autorizados, para conseguir a salvação eterna [...]. [E] para evitar que alguém recebesse a palavra de Deus dos ministros da Igreja como palavra humana e, ao contrário, a acolhesse qual é realmente, como palavra de Cristo, nosso próprio Salvador estabeleceu de conferir ao magistério deles tanta autoridade a ponto de afirmar: “Quem ouvir vocês, ouve a mim; e quem despreza vocês, despreza a mim” (*Lucas* 10, 16) [...].²¹

E, dessa forma, a “guerra catequética”, deixando cair no chão o “punhal do soldado cristão”, não pôde deixar de lado o tradicional e importante terreno da pregação. Eis que no parágrafo 3 do prefácio de nosso Catecismo, além de se salientar a necessidade de promover com maior empenho a piedade, manifesta-se sua importância a fim de preservar os fiéis dos “falsos profetas”, que surgiram:

para perverter os ânimos dos cristãos “com doutrinas diversas e peregrinas” (*Hebreus* 13, 9). E sua impiedade, treinada em todas as artes de Satã, parece que não encontre mais limites.

E a ameaça revela-se tão viva que, como segue o texto:

haveria motivo de temer que aos nossos dias a Igreja, sitiada por todo lado, atacada e combatida por tantas maquinações, estivesse no ponto de desabar. Para não dizer das inteiras e nobilíssimas províncias que um tempo prendiam-se com piedade e santidade à verdadeira e católica religião, recebida pelos seus superiores, enquanto agora, abandonada a reta via, afirmam de praticar de forma excelente a piedade afastando-se totalmente da doutrina de seus pais, não existe uma região tão remota, nem um lugar tão bem tutelado, nem um ângulo do mundo cristão, onde tal peste não tenha tentado de se infiltrar.²²

É evidente, aqui, o clima de guerra e de assédio que caracteriza e condiciona a síntese catequética das diretivas e das sensibilidades da fase conclusiva do Concílio, que “encomendou” essa obra póstuma. E isso, como vimos anteriormente, com plena consciência por parte católica do fato de que a guerra do lado “herético” foi declarada justamente no terreno da nova e potente aliança entre texto catequético e imprensa, à qual recorre agora o próprio lado católico.

²¹ *Catechismo Tridentino*. Op. cit., p. 21-23.

²² *Ibidem*, p. 23-24.

Aqueles, pois, que se propuseram perverter as mentes dos fiéis, tendo entendido que de nenhuma forma era possível alcançar a todos com a palavra viva, para infundir nos ouvidos seus discursos envenenados, tentaram conseguir semear os erros da impiedade com o outro meio. De fato, além dos grossos volumes com os quais tentaram expulsar a fé católica (e dos quais, talvez, não é difícil se guardar, por conter abertamente a heresia), escreveram, também, um número quase infinito de livrinhos, os quais com uma aparência de piedade, encontram-se na condição de enganar de forma incrivelmente fácil os espíritos incautos dos simples.²³

O parágrafo 4 pontualiza o propósito catequético do Concílio de Trento evidenciando como, pelo “desejo de adotar algum remédio salutar para um mal tão grave e pernicioso”, os Padres conciliares, além de “esclarecer com suas definições os pontos principais da doutrina católica contra todas as heresias dos nossos tempos [...], decretaram também propor uma certa fórmula e um determinado modo para instruir o povo cristão nos rudimentos da fé [...]”. E mesmo que já se encontrassem não poucos catecismos distinguíveis por piedade e doutrina, os Padres do Concílio consideraram ser da “maior importância a publicação de um livro, munido da autoridade do Concílio, do qual os párocos e todos os outros que têm a função de ensinar pudessem atingir e divulgar normas seguras, para a edificação dos fiéis”.

O Catecismo Tridentino, portanto, propõe-se, em síntese, enquanto instrumento de defesa, contra a alarmante multiplicação dos catecismos heréticos, por sua clareza nas definições doutrinárias, por seu propor-se em termos de ágeis fórmulas e de um método de ensino: o resultado de todos esses propósitos, imposição dos tempos turbulentos das controvérsias religiosas, constitui-se, assim, na necessária uniformização doutrinária do catecismo que pode, finalmente, discriminar e afastar a tumultuada babel doutrinária, graças ao ponto de referência essencial que ele próprio vem assumindo. E, para tanto, longe de ter a pretensão de ser exaustivo na compreensão e explicação de todos os dogmas da fé cristã, se apresenta, conscientemente, nos limites explícitos de “instruir párocos e sacerdotes em cura de almas [...], [expondo] somente aqueles pontos de doutrina que podem ajudar o zelo e a piedade de pastores não demasiado versados nas disputas teológicas”.

No seu constituir-se enquanto método de ensino, tendo em vista, sobretudo, o interesse da nossa investigação, é importante levar em con-

²³ Ibidem, p. 24.

sideração o convite explícito – que encontramos no parágrafo 6 – no que diz respeito à “*obrigação de se adaptar à capacidade de cada um*”. Como toda a longa tradição catequética, enfim, o texto sublinha como tem que “ser levada em conta a idade, a inteligência, os hábitos e a condição dos ouvintes, de forma que o mestre se faça todo a todos [...]”. A citação paulina, transcrita como autoridade a esse respeito, confirma essa característica – e essa necessidade do Cristianismo inicial – que será sempre presente, das mais variadas formas – alimentando, todavia, os mais variados equívocos – ao longo da história da catequese ocidental.

O Apóstolo indicou tal dever a todos aqueles que são chamados a este ministério, declarando-se a si próprio “devedor dos gregos e dos bárbaros, dos sábios e dos ignorantes” (*Romanos 1, 14*), para fazer compreender que no expor os mistérios da fé e os preceitos da vida é necessário adaptar o ensino à compreensão e à inteligência dos ouvintes.²⁴

Enfim, a adoção do modelo catequético, enquanto “purificação” do modelo luterano, que prefigurávamos acima, volta em sua parte final, lá onde se fala de:

*A doutrina da fé [que] é conservada na Escritura e na Tradição, além do Credo, dos Sacramentos, do Decálogo e da Oração Dominical.*²⁵

E será justamente a mediação da Tradição que constituirá o “suco desta doutrina salutar em quatro fórmulas distintas que são: o Símbolo apostólico, os Sete Sacramentos, o Decálogo e a Oração Dominical”: elementos que se constituirão como base estrutural dos formulários catequéticos que nos interessa analisar.

Ora, o impor-se do Catecismo – o *modelo* catequético de Lutero – em oposição ao modelo do Manual (de Erasmo), em sua definição de *elementos* claros e *coisas certas* para serem acreditados, reavivando a noção teológica (paulina e medieval) de heresia – em contraposição à perspectiva prática e moral apontada pelo resgate da velha noção, realizada pelo humanismo –, torna explícita, também, a oposição fundamental que se ergue no período: aquela entre Inquisição e Concílio.²⁶ Da mesma

²⁴ Ibidem, p. 28.

²⁵ Ibidem, p. 29.

²⁶ Como bem demonstrou, entre outros, o trabalho de PROSPERI, A. *Tribunali della Coscienza*. Op. cit.

forma e na mesma direção, o adensar-se dos conflitos religiosos ao longo do conturbado percurso do Concílio permite entender o resultado da revisão da *Vulgata*. Essa saiu impressa, finalmente, com a denominação de *Vulgata Clementina*, em 1593. Juntamente à proposta da redação de um catecismo, que se configurasse enquanto um instrumento de abertura para uma teologia positiva e não-litigiosa, a proposta de uma revisão da *Vulgata* foi expressa no Concílio desde 1546. Nesses primeiros anos conciliares, todavia, as orientações evangelizadoras continuavam aderindo, como no começo do século XVI, às tendências erasmianas: é isso que explica o fato de que, nessa primeira fase, alguns representantes se pronunciaram a favor das traduções vernáculas da Bíblia. Mas, enfim, o decreto da IV sessão sobre a Sagrada Escritura e a Tradição estabeleceu o cânone da Bíblia: sancionando a autoridade da *Vulgata*, equiparava-se o ensino escritural à sedimentada tradição eclesiástica. Como já vimos acontecer para o catecismo, a realização da *Vulgata Clementina* é um sinal do afastamento das originárias tendências erasmianas na orientação da pregação. As rígidas proibições de verter a Bíblia para o vulgar – contempladas nos Índices de Paulo IV (1559) e de Pio IV (1564) –, a suspeita em relação à apelação das Sagradas Escrituras não mediada pelo corpo eclesiástico e o descrédito do evangelismo do começo do século – contra o qual interveio a ação maciça da Inquisição –, haviam transformado a Bíblia, de uma importante experiência religiosa do catolicismo, em um objeto perigoso que necessitava de extrema cautela para ser manipulado. E o sintoma mais evidente dessa nova situação é constituído pela propaganda calvinista que aposta na difusão da Bíblia em vulgar para conquistar as terras católicas.

Enfim, os dois decretos acerca do pecado original e da justificação, sancionados na V e na VI sessão, fixavam definitivamente as diferenças entre doutrinas católicas e protestantes. Nessa perspectiva, importante para o objetivo de nossa investigação, o decreto acerca dos sacramentos, elaborado na VII sessão, definia o conceito de sacramento e os estabelecia em número de sete: nesse contexto conciliar, de fixação das diferenças doutrinárias, uma particular atenção foi reservada ao sacramento do batismo e da crisma.

Ora, além desses problemas e das resoluções conciliares, é importante não perder de vista o fato de que o núcleo inspirador da reforma tridentina desenvolvia-se ao redor do princípio da “cura das almas”.²⁷ E

²⁷ Cf., a esse respeito, também o trabalho de DE BOER, W. *The Conquest of the Soul: confession, discipline and public order in Counter-Reformation Milan*. Leiden, 2001.

se essa devia ser exercida, em princípio, por um clero secular preparado e residente, a amplitude dos problemas da Igreja católica e do papado na Europa da segunda metade do século XVI foi responsável pelo retorno de um modelo bem diferente: aquele representado pelas ordens religiosas enquanto instrumento privilegiado de intervenção. E desta vez, em alternativa aos Franciscanos e Dominicanos, a Companhia de Jesus revelou-se como a estrutura que deixaria sua marca na Igreja inteira. A Companhia fundava sua preponderância frente às outras ordens e, sobretudo, frente ao clero secular, na sua elevada preparação cultural, em sua dedicação ao espírito missionário, ao mesmo tempo em que revelava sua grande capacidade de penetração nos níveis mais altos da sociedade. Mas uma outra característica da Ordem a tornou a voz mais representativa das novas instâncias pós-conciliares: a plena e total disponibilidade às ordens do papa.²⁸

E ante as peculiaridades das estratégias missionárias dos jesuítas, devemos levar em consideração o fato de que, já na Europa da época, há uma dura e complexa realidade na qual se desenvolve o encontro entre um modelo uniformizador (tridentino) da religião oficial e, por outro lado, as práticas e os rituais da vida das comunidades de antigo regime. Paralelamente às ricas e complexas práticas cultu(r)ais das novas populações americanas, a complexidade e a riqueza das práticas religiosas europeias mantêm uma relevante importância para decifrar os conflitos de poder locais, que se exacerbavam numa “consumação do sagrado”²⁹ cujas práticas nos evocam uma situação análoga em terras americanas.³⁰

²⁸ Para levar em consideração mais amplamente o *modus procedendi* da atuação missionária jesuíta, cf. O'MALLEY, J.W. *The First Jesuits*. Op. cit. Mas, sobretudo, em relação às importantes características da Companhia no que diz respeito ao traje (simples), à mobilidade e liberdade jesuíticas, em relação à imagem do jesuíta enquanto “moderno cruzado”; no que diz respeito à operação de “decentramento do mundo” em relação ao centralismo da Companhia e, enfim, no que diz respeito à *elite* jesuíta, cf. o capítulo oitavo (Imprese e Languori) de *Il desiderio delle Indie*, de Gian Carlo Roscioni, obra citada, p. 133-161.

²⁹ Cf. TORRE, A. *Il consumo di devozioni: religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*. Veneza, 1995.

³⁰ Essa “consumação do sagrado”, na qual se concentra e através da qual podemos tentar decifrar os conflitos dos poderes locais, pode ser entrevista claramente, por exemplo, em território brasileiro, através das obras: MELLO E SOUZA, L. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987; Idem. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. VAINFAS, R. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995; POMPA, C.

2.3. NOVIDADES DOCTRINAIS E TRADIÇÕES SOCIAIS: OS SACRAMENTOS DEPOIS DE TRENTO

A primeira parte do Catecismo tridentino, intitulada *A Fé e seu Símbolo*, começa por nos oferecer, nos parágrafos 9, 10 e 11, uma definição deles que será interessante analisar comparativamente com aquela proposta pelos catecismos jesuítas à base de nossa documentação: os dois de Canisio e aquele de Bellarmino.

No Catecismo tridentino, dada sua definição sucinta – “disposição em força da qual prestamos consentimento completo às verdades divinamente manifestadas” –, põe-se tal fé como necessária à obtenção da salvação, que não pode ser colocada seriamente em dúvida. Neste parágrafo 9, encontra-se uma única e breve referência, em contraposição à doutrina reformada, à autoridade da Igreja: a eficácia da fé faz com que “consideramos por certo quanto a autoridade da Igreja nossa mãe aponta como revelado por Deus”.³¹ Tanto a definição (sucinta) da fé, quanto a autoridade da Igreja encontram-se sintetizadas e relacionadas exemplarmente no *Institutiones Christianae* do grande teólogo Pietro Canisio. Segundo o catecismo desse autor, tratar-se-ia de:

Donum Dei ac lumem, quo illuftratus homo, firmiter affentitur omnib., que Deus reuelauit, & nobis per Ecclefiã credenda propofuit: fue fcriptailla fint, fue nõ fint.³²

Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial. Bauru/SP: Edusc, 2003. Mas a produção e consumação desse específico sagrado americano talvez encontre seu modelo exemplar no trabalho precursor, sobre o encontro cultural com as sociedades mexicanas, de GRUZINSKI, S.; BERNAND, C. *De la Idolatria: uma arqueologia de las ciencias religiosas*. México: Fondo Económico de Cultura, 1992 [ed. original francesa de 1988]; GRUZINSKI, S. *La Colonisation de l'Imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVIe.-XVIIIe. siècle)*. Paris: Gallimard, 1988; e Idem. *La Guerre des Images: de Christophe Colomb à “Blade Runner” (1492-2019)*. Paris: Fayard, 1990.

³¹ *Catechismo Tridentino*. Op. cit., p. 33.

³² CANISIO, P. *Institutiones Christianae, seu parvus catechismus catholicorum, Praecipua Christianae pietatis capita complectens: Primum quidem a P. Joanne Baptista Romano, Societatis Iesu, in rudiorum et idiotarum gratiam, iuxta SS. Concilii Tridentini decretum sess. 25, imaginibus distinctus...*, Antverpiae, Excudebat Christophorus Plantinus, Architypographus Regius sibi et Philippo Gallaeo. MDVXXXIX [Junto à Bibliotheca Privata Praep. Gen. Soc. Iesu – Bibl. Scriptorum 100 B 37], p. 22 [há um erro na numeração dessas primeiras duas páginas 12 e 13, a primeira das quais, somente, foi corrigida a mão por algo que parece indicar p. 22, o que convém em relação à continuação da numeração das outras páginas do nosso exemplar da documentação].

Já na abertura do parágrafo 10 do Catecismo tridentino, que trata de O Símbolo da Fé, declara-se manifestamente que “Os cristãos devem, portanto, conhecer em primeiro lugar as verdades que, animados pelo Espírito divino, os santos apóstolos, mestres e doutores da fé, distribuíram nos doze artigos do Símbolo”. O primeiro capítulo do *Catechismo Catholico* de Canisio abre-se, também, com a argumentação “da fé, & do Símbolo da fé, isto é do Credo”.

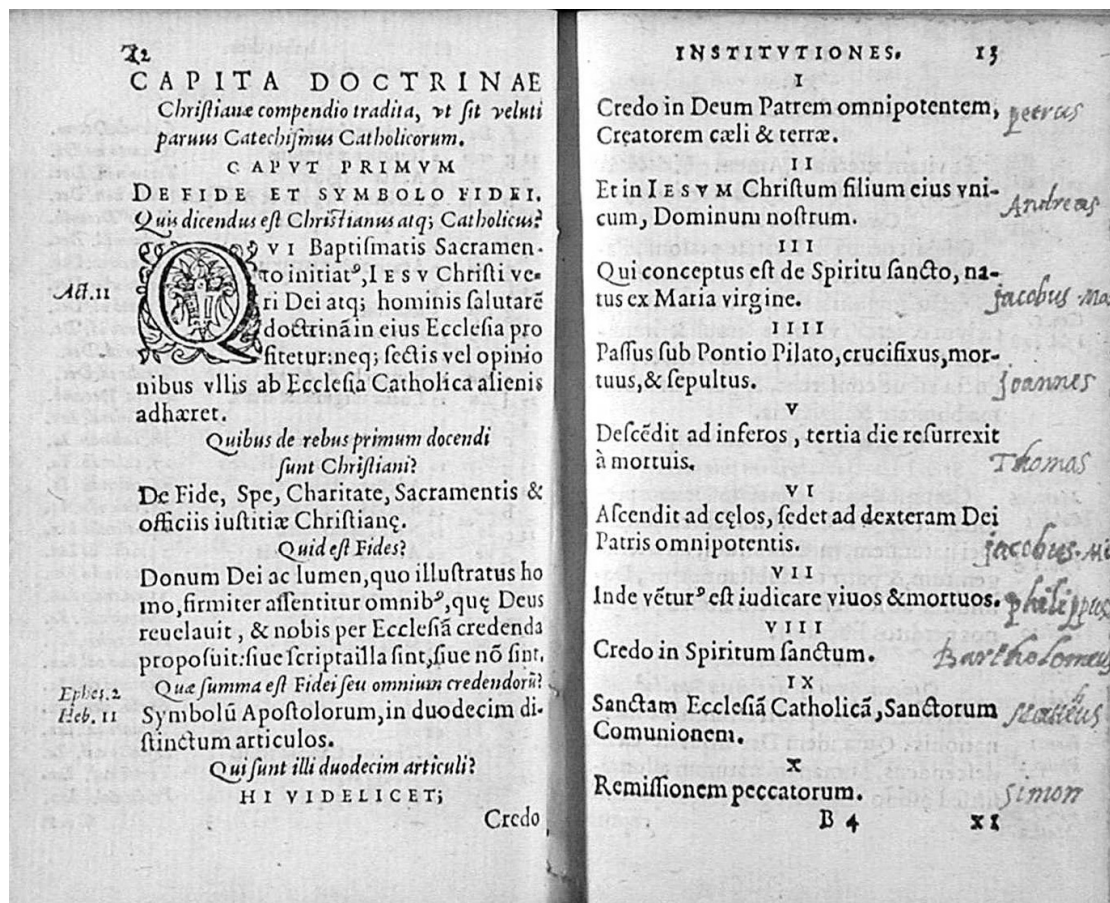


Figura 3. Reprodução de uma cópia da abertura do primeiro capítulo do *Institutiones Christianae* de Pe. Canisio, que se abre com a argumentação “Da Fé, & do Símbolo da Fé”. *Arquívum Romanum S. I., Bibliotheca Scriptorum, 100 B 37.*

Respondendo acerca de “*quem deve ser chamado verdadeiramente Cristão, & Católico*”, esse capítulo aborda os primeiros ensinamentos do Cristão, isto é, a Fé, a Esperança e a Caridade, passando sucessivamente, da mesma forma – isto é, com uma mesma fórmula – que no *Institutiones*, a explicar o que é a Fé. Em seguida, na sua exemplar forma sintética, passa-se a indicar, paralelamente ao catecismo tridentino, a “suma da fé, ou seja, as coisas que devem ser acreditadas”, contidas no “Símbolo dos Apóstolos, isto é, o credo distinto em doze artigos”.³³

Quanto ao problema da identidade dos cristãos em relação ao problema dos heréticos e, conseqüentemente, a respeito da função da Igreja, resulta interessante a resposta à pergunta “*O que é a Igreja?*”. O *Catechismo Catholico* responde doutrinarmente: “É uma congregação de todos aqueles que fazem profissão da fé & da doutrina de CRISTO; a qual se rege & governa através de um somo Pastor & chefe na terra depois de CRISTO, o qual é o Romano Pontífice”.³⁴ Depois da definição doutrinal positiva, não pode faltar o exemplo negativo em resposta à pergunta sobre “*Quem são aqueles que são totalmente alheios à Igreja?*”. Esses são:

³³ CANISIO, P. *Catechismo Catholico, Molto neccessario per bem ammaestrare la gioventù in questi nostri tempi*, Composto pel R. P. Pietro Canifio Dottor Theologo della compagnia di GIESV, & tradotto in lingua Italiana per il P. Angelo Douitij della medesima compagnia. Col Priuilegio de fommo Pont. & dell’Illufrifs. Senato Veneto per anni XX [s/d], p. 1-1v. O *Institutiones Christianae* sintetiza exemplarmente o ensino da Igreja em relação às “coisas a serem acreditadas”: “De Ecclesia docet quatuor nobis credenda esse: Primum, Ecclesiam esse unam, nimirum in uno spiritu Christi Iesu, in una fide, fideique & Sacramentorum doctrina, in uno capite ac rectore uniuersalis Ecclesiae, vicario Christi feliciter ac Diui Petri successore. Secundo, hanc ipsam Sanctam esse, quia tum à Christo capite & sponso suo, cui per fidem & Sacramenta coniungitur, sanctificatur: tum à Spiritu sancto perpetuo gubernatur. Tertio, eandem esse Catholicam seu uniuersalem, quia toto orbe diffusa, Christi fideles omnes omnium temporum comprehendit. Quarto & postremo, in hac ipsa Ecclesia Communionem esse, Sanctorum, puta non eorum solum, qui in terris credentes peregrinantur, verum etiam qui carnis mortalitate exuti vel regnant in caelo, vel illic regnaturi, in igne purgatorio, fuorum peccatorum fordibus expiantur. Qui quidem veluti unius corporis membra, se inuicem iuuant mutuis officiis, meritis, orationibus: & sacrosancti Missae sacrificij, Sacramentorumque Ecclesiae virtute participant” (Extremamente interessante a estrutura eclesiástica definida na estrutura desse texto: cf. p. 26-27). E à pergunta “Quid porrò decimus, Remissionem peccatorum?” segue o esclarecimento: “Offert praefentem Dei gratiam peccatoribus omnibus, nequis de venia peccatorum fuorum confequenda unquam deperet, modò in Ecclesia perfeueret Catholica & ritè eiusdem Sacramentis utatur”].

³⁴ CANISIO, P. *Catechismo Catholico*, p. 6. No *Institutiones Christianae*: “Eft omnium Christi fidem atque doctrinam profitentium congregatio, quae sub uno & summo post Christum capite & pastore in terris gubernatur”, p. 29.

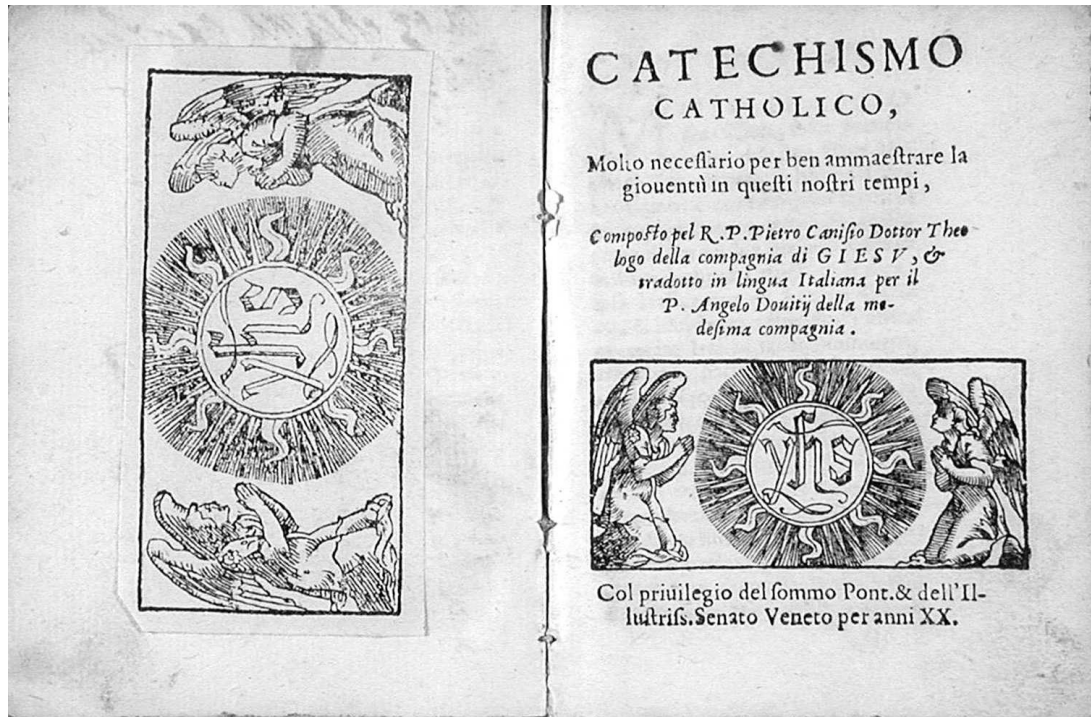


Figura 4. Reprodução de uma cópia da primeira página do *Catechismo Catholico* de Pe. Canisio. *Arquívum Romanum S. I.*, Op. NN. 232, Armadio A 22.

Antes que mais nada os Judeus & todos os Infiéis, sucessivamente os Heréticos, isto é, aqueles que depois de terem sido batizados, com obstinação & pertinácia defendem seu erro contra a fé.³⁵ Além destes, os cismáticos, isto é, aqueles que, por própria iniciativa se separam da paz & unidade católica, & finalmente aqueles que são excluídos e privados da comunhão dos santos, da participação dos sacramentos, e dos sufrágios e orações da Igreja pelos Pontífices e Bispos, & outros prelados por algum grave pecado: de onde são chamados excomungados: os quais todos são divididos e cortados do corpo de CRISTO que é a Igreja, & porém restam privados da vida espiritual & saúde, subordinados ao Satanás [Sathanaffo] &, juntamente, à morte eterna, & dos quais devemos fugir e que devemos abominar como uma peste mortal.³⁶

³⁵ Eis as características do conceito medieval de heresia, reforçado nessa época, paralelamente ao afirmar-se da heresia luterana e ao progressivo, conseqüente, encerrar-se da perspectiva Humanista com sua “recuperação” de uma conotação pré-paulina da heresia. Por esses aspectos, veja-se o que dissemos acima, na parte I do trabalho.

³⁶ CANISIO, P. *Catechismo Catholico*, p. 6v-7. No *Institutiones Christianae*: “Qui ab Ecclesia prorfus alieni funt?”. “Primum Iudei & infideles omnes, atque à fide apofate, deinde heretici,

Falando do símbolo da fé, o *Catecismo tridentino* sublinha o fato de que a constituição dessa fórmula da fé cristã teria tido a função de permitir “a todos a unanimidade do sentimento e da profissão” a fim de remover “qualquer possibilidade de cisma entre os chamados à unidade da fé...”. Eis, portanto, que essa profissão de fé e esperança cristã chamada de Símbolo, além de ser o resultado das várias sentenças postas em comum, resulta útil, sobretudo, enquanto “sigilo” e “palavra de ordem”, “para distinguir facilmente os desertores e os intrusos (*Gálatas* 2, 4) falsos irmãos, que intentam em adulterar o evangelho (*II Coríntios* 2, 17), daqueles que se arrolaram sinceramente na milícia de Cristo”.³⁷ Nessa direção e com esse objetivo, o *Catechismo Catholico* do teólogo jesuíta Canisio não podia deixar de formular “aquela Regra simples, breve & reta da fé, pela qual os católicos podem ser distinguidos dos Heréticos”. E a regra:

é essa [...] que é necessário confessar & (man)ter a fé de CRISTO, & inteira autoridade da Igreja Romana, & haver por firme & estável tudo aquilo que os pastores & os Doutores da Igreja católica definiram & decretaram ter que acreditar. Mas se alguém não obedecer à Igreja, considere-o (disse CRISTO) como gentil & publicano. & são Cipriano diz, Aquele [que] não houver DEUS por pai, não quererá haver a Igreja por mãe.³⁸

Eis que, na “*Divisão do Símbolo*” (parágrafo 11), “entre as muitas verdades propostas pela religião cristã aos fiéis”, encontramos “a primeira e essencial, quase fundamento e síntese de toda a verdade, [que] é aquela que o próprio Deus nos ensinou acerca da unidade da essência

ij fcilicet, qui cum baptizati fint, contra Catholicam fidem cum pertinacia tuentur errorem. Praeterea Schismatici, qui à pace & unitate Catholica ipfi fe fegregant. Postremò qui à Cõmunione fãctorũ, à participatione Sacramentorũ, & ab Ecclesie fuffragiis, diuinifque officiis per Ecclefiafticã poteftatem legitimè excludũtur: unde & Excommunicati dicuntur: Qui omnes à Chriffti corpore, quod eft Ecclefia, feiuncti & alieni funt, proindeque fpiritualis vitae ac falutis expertes manent, Sathanae mortique perpetuae, nifi refipifcant, obnoxij. Ac uitandi quidem illi omnes Catholicis, fed in inprimis heretici & fchismatici, nõ minus quã pestes quedam exitiales, fugiendi ac execrãdi funt”, p. 29-30.

³⁷ *Catechismo Tridentino*. Op. cit., p. 34.

³⁸ CANISIO, P. *Catechismo Catholico*, p. 7. No *Institutiones Christianae*: “Que demum eft simplex, breuis & recta fidei regula, qua Catholici ab haereticis difcernũtur?”. “Ea eft, Chriffti fidẽ atq; Ecclesie authoritatem integram profiteri, illudq; ratum ac fixum tenere oportere, quod Ecclesiae Catholicae pãtores atque doctores credendum definirint. Ceterũ fi quis Ecclefiam non audierit, fit tibi, inquit Chrifftus ipfe, ficut ethnicus & publicanus. Non enim habebit Deum Patrem, qui Ecclefia noluert habere matrem”.

divina e à distinção das três Pessoas [...]”.³⁹ E, em consequência disso, na primeira Pessoa se estudará a obra da criação, na segunda o mistério da redenção humana, na terceira o princípio e a origem de “nossa santidade”. E a *articulação do símbolo* deverá ser, segundo a peculiar ótica contra-reformista, *condensada em múltiplas e oportunas sentenças*, chamadas de *artigos*, segundo os hábitos dos padres.⁴⁰

A Fé, resumida no Credo, a Esperança, no Pai-nosso, a Caridade, nos Mandamentos, e os sete Sacramentos constituem, enfim, as principais e necessárias partes da Doutrina, sublinhadas na introdução do Catecismo de Bellarmino.⁴¹ Todavia, antes de entrar no mérito dessas “explicações”, o próprio Bellarmino manifesta a importância de oferecer “como um ensaio das coisas que se hão de acreditar, declarando [...] grosseiramente, e em suma os Mistérios mais necessários que se acham contidos no Credo”. E esses mistérios da Fé são exemplarmente resumidos e contidos no “sinal da Santa Cruz: o primeiro Mistério é a Unidade e Trindade de Deus; o segundo é a Encarnação, e Paixão do Salvador”.⁴² Voltaremos a tratar dessa questão, mas o que pretendemos destacar, por enquanto, é a atenta descrição do gesto ritual (modos e tempos), de sua significação (emblemática e sintética) e de sua função identitária.⁴³

Ora, será, de fato, introduzindo o “símbolo da fé” e a articulação de sua “divisão” que começarão todos nossos textos catequéticos americanos, em relação aos quais deveremos prestar atenção, levando em consideração a complexidade da “explicação” em face da exemplificação e da tradução para a “simplicidade” das pessoas a que se destina, tanto no caso Europeu, quanto, sobretudo, no caso indígena americano.

³⁹ *Catechismo Tridentino*. Op. cit., p. 35.

⁴⁰ Constrói-se, em relação a esse aspecto, a metáfora dos “artigos de fé” com os membros do corpo.

⁴¹ BELLARMINO, R. *Dottrina Christiana dell' Ill.mo e R.mo Card. Rob. Bellarmino figurata d'Imagini*. [In Augusta con licenza de' Superiori appresso Christophoro Mango, 1614]. Edição de 1718: *Dichiarazione della Dottrina Cristiana Composta per ordine di N.S. Papa Clem. VIII. di fel. mem. Dal Rer. P. ROBERTO BELLARMINO Sacerd. della Compagnia di Giesù, poi Cardinale di S. Chiefa del Tit. di Santa Maria in Via. Rivista, ed appprovata (sic) dalla Congr. della Riforma, affine, che tolta via la varietà de' modi d'infegnare, fi renda uniforme, e più facile questo Santo Efercizio d'inftruire le perfone idiote, e i Fanciulli nelle cofe della nofra S. Fede*. IN FIRENZE. MDCCXVIII. Nella Stamperia di Sua Altezza Reale Per i Tartini, e Franchi. Com lic. de' Sup. [Junto à “Bibliotheca Privata Praep. Gen. Soc. Iesu – Bibl. Scriptorum 94 A 11], p. A 3-4.

⁴² *Ibidem*, p. A 3.

⁴³ *Ibidem*, p. A 8-10.

Na perspectiva de nossa indagação não daremos, por enquanto, particular atenção ao segundo capítulo dos Catecismos de Canisio, dedicado à “*esperança & oração Dominical*”. Tratando, inicialmente, de definir “*o que é a esperança*”,⁴⁴ esse capítulo aponta para o “Pai-nosso” como exemplo da esperança e de sua modalidade de pedir retamente. Introduce assim essa oração, antes em latim e, sucessivamente, em língua vulgar [itálica], oração que resulta dividida em sete partes (sequências). Segue a explicação por cada parte. Ao “Pai-nosso”, segue a “Ave Maria”, denominada de “oração Angélica”, sempre antes em sua forma latina e sucessivamente em língua vulgar [itálica]. Argumenta-se (brevemente), então, sobre o modo, o fruto e a aprendizagem dos dotes dessa oração.

Com a mesma justificativa, não prestaremos, aqui, particular atenção ao capítulo terceiro, dedicado ao esclarecimento “*da Caridade & dos dez mandamentos*”, esses últimos entendidos como manifestação da Caridade para com Deus. Nessa parte, todavia, alguns pontos merecem um certo destaque frente às problemáticas gerais até aqui apontadas. O fato é que, na explicação sucessiva ao decálogo – aqui expresso, desta vez, somente em língua vulgar [itálica] – nos aparece significativa a definição do primeiro mandamento que “Proibi & condena a Idolatria, ou seja, o culto dos falsos deuses, a arte mágica, ou seja, divinatória, & as observações supersticiosas, & qualquer ímpia religião; & para o contrário procura que nós acreditemos, adoremos & invoquemos um só DEUS ótimo [e] máximo”.⁴⁵

Mais pontual e detalhado é, nessa parte, o Catecismo de Bellarmino que divide o primeiro mandamento em três partes: “a primeira é que devemos ter Deus (Iddio) por Deus (Dio). A segunda que não devemos ter alguma outra coisa por Deus. A terceira que não devemos fazer Ídolos, isto é, estátuas ou imagens, que sejam consideradas como Deuses e que não devemos adorar tais Ídolos”.⁴⁶ Assim, quatro virtudes impõem-se para considerar (como deve ser) Deus (Iddio) enquanto verdadeiro Deus (Dio): “a Fé, a Esperança, a Caridade e a Religião”. Cada uma das três partes em que se divide o primeiro mandamento é analisada em rela-

⁴⁴ CANISIO, P. *Catechismo Catholico*, p. 7v.; e *Institutiones Christianae*, p. 30 [erro de numeração tipográfica na documentação original, marcando p. 24]: “Virtus est diuinitus infusa, per quam certa cum fiducia, nostrae salutis & aeternae vitae bona expectantur”.

⁴⁵ CANISIO, P. *Catechismo Catholico*, p. 13v.; e *Institutiones Christianae*, p. 38: “Prohibet ac damnat idolatriam, seu cultum falsorum Deorum, artem magicam, vel diuinariam, obseruationes superstitiosas, omnem denique cultum impium: Ediuerso autem requirit, ut unum Deum Optimum, Maximum credamus, colamus, & inuocemus”.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 88-89.

ção a essas virtudes, e se na primeira virtude encontram-se contidas, necessariamente segundo a exposição do catecismo, as outras três, é com relação aos esclarecimentos acerca da fé que se destacam os problemas mais significativos em relação aos heréticos, aos gentios (*gentili*) e à idolatria. O que distingue uns dos outros, segundo essa análise classificatória, seria um “não acreditar em Deus”, por parte dos heréticos; um “acreditar (ter e adorar por Deus) em várias criaturas, como o Sol, a Lua, ou alguns homens mortos”, por parte dos gentios (*gentili*), a qual coisa (pecado) é compartilhada por

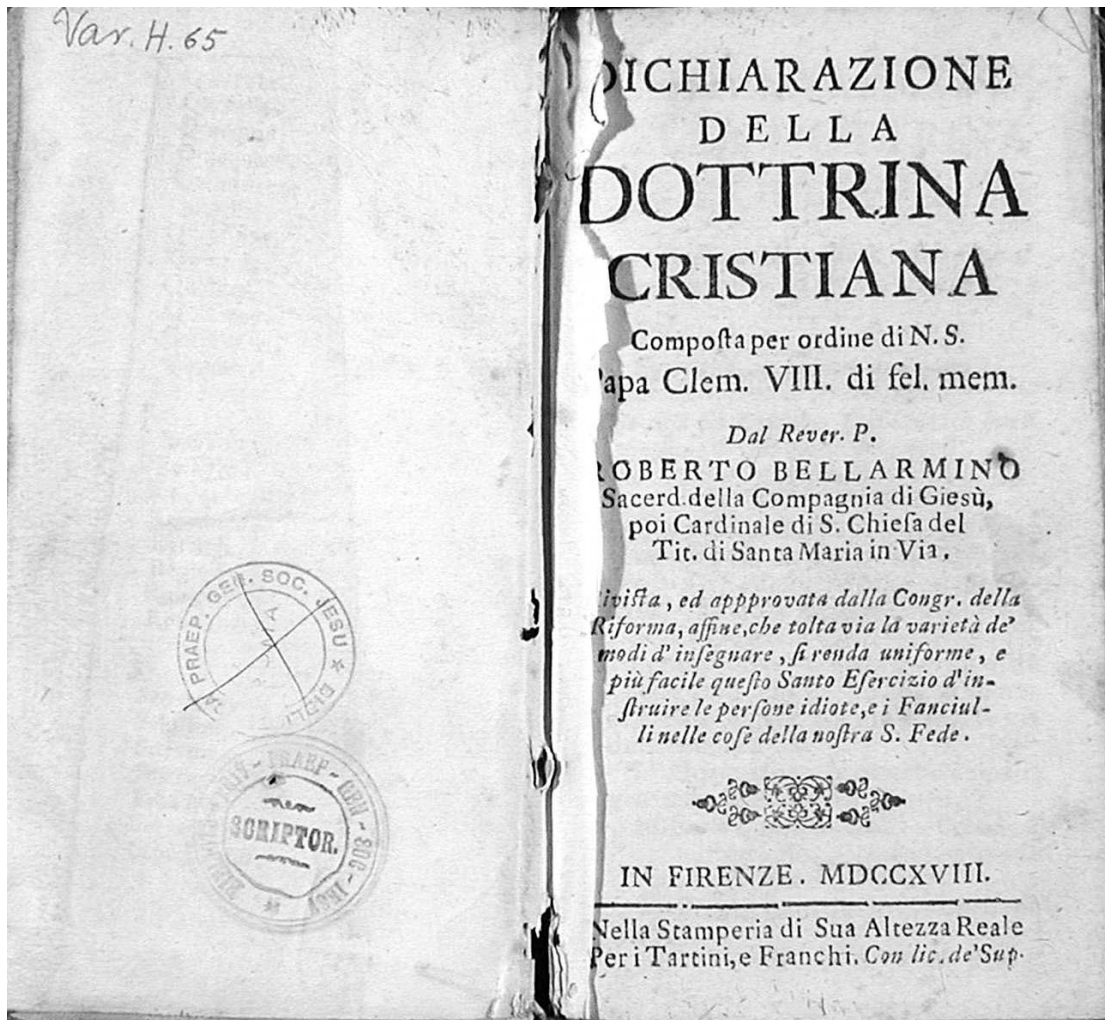


Figura 5. Reprodução de uma cópia da primeira página da *Dichiarazione della Dottrina Cristiana* de Pe. Bellarmino, *Arquívum Romanum S. I.*, Bibliotheca Scriptorum, 94 A 11.

Bruxos, Bruxas, Feiticeiros (Maliardi), Negromantes e Adivinhos os quais dão ao Demônio do Inferno aquela honra que se deve dar a Deus, e alguns deles o consideram e adoram por seu Deus e por meio dele pensam poder adivinhar as coisas futuras, ou encontrar tesouros, ou tirar-se outras próprias desonestas vontades, e porque o Demônio é inimigo capital da humana geração: porém engana esta pobre gente, e com vãs esperanças faz com que cometam muitos pecados e, enfim, faz com que percam a alma e muitas vezes, ainda, o corpo;

e, enfim, a preocupação com a idolatria, que vem menos ao mandamento de Deus de:

não considerar como Deus as coisas por ele criadas [...] e muito menos que façamos nós algumas coisas para tê-las e adorá-las enquanto Deus, na qual coisa [mais uma vez] pecavam os Gentis, os quais eram tão cegos que faziam os Ídolos, isto é, estátuas de ouro, ou de prata, ou de madeira, ou de mármore, e se persuadiam que aquelas fossem Deuses, principalmente porque os Demônios do Inferno entravam nelas e as faziam falar, ou moviam-nas, e assim faziam sacrifícios para elas e as adoravam, e como os Santos Mártires não queriam de nenhuma forma fazer a mesma coisa os faziam morrer com acerbos tormentos.⁴⁷

Continuando com o Catecismo de Canisio, devemos destacar o quanto nos parece interessante, ainda, prestar atenção à resposta, que se segue à pergunta: “É lícito adorar os santos & invocá-los?”. Segundo tal resposta:

É lícito, mas não daquela forma segundo a qual se ordena [a eles]: porque adoramos & invocamos Deus como criador & redentor & doador de todos os bens: mas num grau muito mais inferior [sic!], isto é, como escolhidos & favorecidos amigos de DEUS, & nossos intercessores & advogados junto a DEUS.⁴⁸

Ainda, sucessivamente, respondendo à pergunta: “É este mandamento contra o uso das imagens de CRISTO & dos Santos?”, segue a resposta:

⁴⁷ Ibidem, p. 89-91. As duas últimas partes serão de fundamental importância em relação a quando trataremos da interpretação demoníaca das culturas tupi.

⁴⁸ CANISIO, P. *Catechismo Catholico*, p. 14; e *Institutiones Christianae*, p. 38: “Licet, non ad eum quidem modū, quo iubemur Deum colere & inuocare, tamquam Creatorem & Redemptorē & largitorem bonorum omnium: at longè inferiori gradu, nimirum veluti lectiffimos Dei amicos, noftrosque apud ipfū interceffores & patronos”.

De forma alguma; mesmo que [para] este mandamento, você não construa para si alguma escultura, releve-se, logo a causa, por adorá-la, isto é, segundo o costume dos Gentes, porque eles fabricam as figuras dos falsos Deuses &, de forma ímpia adoram seus ídolos; mas nós, segundo a pia usança adquirida pelos nossos maiores & antigos padres honramos CRISTO nas imagens, & os santos, os quais essas imagens nos representam.⁴⁹

Também Bellarmino detém-se sobre este problema e o faz com particular atenção. A explicação e justificação da veneração (honra) diz respeito – e distintamente – aos Santos, às Relíquias e às Imagens: e nessa argumentação destaca-se de forma evidente a defesa dessa veneração perante o protestantismo. Quanto aos Santos, Bellarmino esclarece que, “nós honramos e invocamos os Santos como amigos de Deus: e que nos podem ajudar com seus méritos e orações perante Deus; mas não os consideramos Deus, nem os adoramos enquanto Deus...”. Quanto às Relíquias o autor afirma que “honramos as Santas Relíquias como aquelas que foram instrumentos das Almas Santas para fazer muitas boas obras, e serão no seu tempo corpos vivos e gloriosos e agora são para nós caros penhores do amor os quais nos trouxeram, e nos trazem os Santos...” E, enfim, em relação às

Imagens do Senhor, da Nossa Senhora, e dos Santos não são consideradas por nós como Deuses, e portanto não podem ser chamadas Ídolos, como aquelas dos Gentes, mas são consideradas enquanto Imagens que nos lembram o Senhor, Nossa Senhora e os Santos e, dessa forma, servem àqueles que não sabem ler, em substituição dos livros: porque das Imagens aprendem muitos mistérios da nossa Santa Fé e a vida e morte de muitos Santos...⁵⁰

⁴⁹ CANISIO, P. *Catechismo Catholico*, p. 14-14v.; e *Institutiones Christianae*, p. 38-39: “Nequaquã: quia praecepto huic, Non facies tibi fculptile, caufa mox additur, ut adores illud, videlicet aethnicorũ more, Qui Qui falforum Deorum ftatuunt fimulachra & idola fua impiè colunt. Nos autem in imaginibus Chriftum & Sanctos, quos repraefentant, pio à maioribus tradito more veneramur”.

⁵⁰ Em relação a este último aspecto teremos que fazer referência à sua importância enquanto instrumentos catequéticos perante os “rudes”: cf. PALUMBO, G. *Speculum Peccatorum*: frammenti di storia nello specchio delle immagini tra Cinque e Seicento. Nápoles: Liguori, 1990; para evidenciar a ligação, tornada explícita pelo próprio Bellarmino de seu constituir-se enquanto significantes e não enquanto significados BELLARMINO, R. *Dottrina Christiana*. Op. cit., p. 93-98.

2.

istruiti, come parolle, reza, et usura: et
 per fare l'edifizio della salute si bisogno
 il fondamento della fede, la materia della
 speranza, il voto della carità, et l'appa-
 resti, che sono li santissimi sacramenti.

del Regno della Croce

Primo di venire alla prima parte della
 dottrina, la reza, et in questa parte
 saggio delle misterii celesti, che si hanno da credere,
 quali sono li primii misterii della
 di chiararli, et in questa parte
 nella parte della reza, et in questa parte
 quella che si chiama nel credo.

nel Regno della Croce, perche così fin
 li primii misterii necessarii che si espongono nel credo.

Ma anche ragione, et così meglio fare
 douche dougi sapere, che dei suoi li
 misterii principali della nostra fede, et
 tutti dei suoi misteri in quel Regno,
 che si chiama il Regno della Croce.

Il primo misterio è l'unità, et trinità di Dio.
 il secondo è l'incarnazione, et passione di saluatore.
 et tutti, che nel Dio unità, et trinità di Dio.
 et questi suoi cose altissime, et più piene
 si adorno dichiarando nel progresso della dottrina.

4

Figura 6. Reprodução de uma folha, manuscrita e corrigida pelo próprio autor, da *Dottrina* de Pe. Bellarmino, Arquivo Romanum S. I., Op. NN. 232.

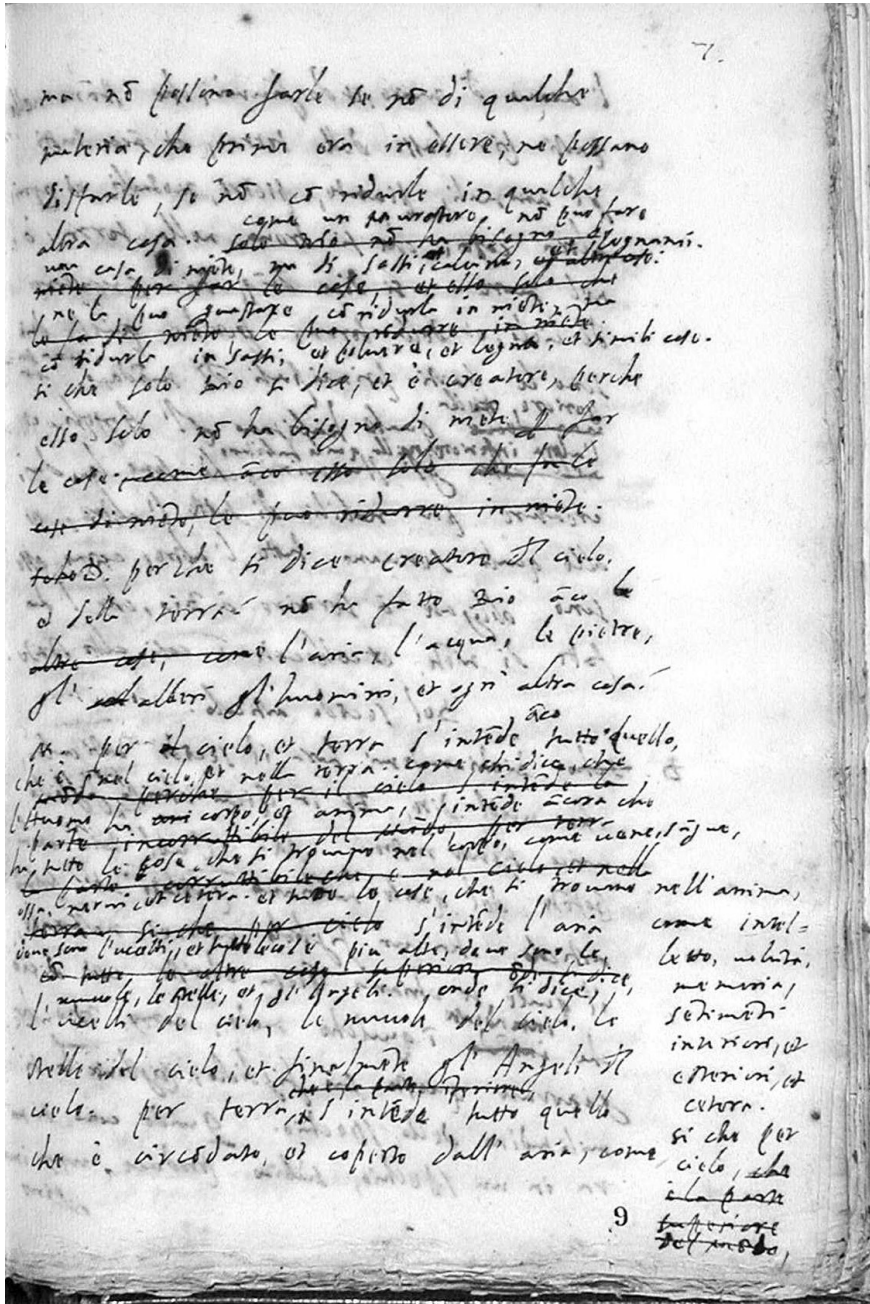


Figura 7. Reprodução de uma folha, manuscrita e corrigida pelo próprio autor, da *Dottrina de Pe. Bellarmino*, Arquivo Romanum S. I., Op. NN. 232.

Na explicação dos mandamentos proposta por Canisio, ainda é interessante observar o longo espaço no qual se detém o quarto, isto é,

que nós sejamos reverentes, obedientes, & que ajudemos & com qualquer tipo de bom ofício satisfaçamos àqueles que depois de DEUS são motivo da nossa vida. Em seguida manda que nós tenhamos em lugar de Padres & superiores nossos, os Magistrados & Príncipes, assim civis, como eclesiásticos, & com prazer obedeçamos ao seu mandamento, & reverenciemos a potestade e autoridade deles.

E, explicando a forma segundo a qual deveríamos expressar tal reverência às potestades e autoridades eclesiásticas, o texto explicita que faríamos isso:

Se rendermos aquela peculiar observância & obediência, que devemos aos sagrados e universais Concílios; Aos decretos & constituições dos Apóstolos & dos antigos santos Padres já aceitas & estabelecidas; Às tradições & costumes aprovados pelos nossos superiores, & finalmente aos sumos Pastores & Pontífices da Igreja; lá onde grandemente pecam aqueles que querem erradicar e destruir o culto divino, as constituições & cerimônias eclesiásticas, & aqueles que falam mal contra os Concílios & os Pontífices, & se põem a contradizer & condenar as leis & imunidades dos sacerdotes & templos, profanando as coisas sagradas.⁵¹

Segue-se a explicação dos outros mandamentos e um resumo final de todos eles segundo a divisão em duas tábuas.

Introduzidos, depois do decálogo, os mandamentos da Igreja,⁵² em vista do interesse e do percurso de nossa indagação passamos a nos deter, mais pormenorizadamente, no mérito dos Sacramentos: os respectivos capí-

⁵¹ CANISIO, P. *Catechismo Catholico*, p. 15-15v.; e *Institutiones Christianae*, p. 39-40: “Ut his qui fecundum Deum vitae noftre funt autores, reuerentiã, obedientiam opemque praeftemus, ac omni demum officij genere illis ipfis fati faciamus. Deinde iubet, ut magiftratus cum ciuiles, tum Ecclefiasticos, parentum & maiorũ loco habeamus, illorũ dicto lubetes pareamus & reueamur potestatem, atque authoritatem”. [...] “Videlicet, fi facris & oecumenicis Cõciliis, fi receptis Apoftolorum ac patrum inftitutis ac decretis, fi probatis maiorũ confuetudinibus, denique fi fummis Ecclefiæ paftribus ac põtificibus tribuerimus, quam fingularem illis debemus obferuantiam obedientiamque. Ubi vel maximè peccant, qui cultum diuinum & fanctiones, caeremoniasq; Ecclefiasticas conuellunt atque contenierãt: tum qui Synodis & Pontificibus obtrectant, ac in facerdotum iura & templa involant, facra profanantes”.

⁵² À qual se convida mais uma vez, enquanto “santíssima mãe e esposa de CRISTO”, que “todos nós católicos seus filhos devamos obedecer & humilhar nossas mentes”. *Catechismo Catholico*, p. 18.

tulos IV dos dois catecismos de Canisio. Excluindo-se nossa análise documental e os instrumentos interpretativos oferecidos por outros autores citados nesta parte do trabalho, vale a pena destacar que a estrutura analítica de fundo, relativa à transformação ou, melhor, à re-fundação institucional dos sacramentos no período conciliar e, imediatamente, pós-conciliar, aqui em seguida sugerida, remete, principalmente, ao capítulo IX (*I sacramenti tridentini e i rituali sociali*) da obra, sempre riquíssima e perspicaz, de Adriano Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, já citada.

OS SACRAMENTOS

Mais do que nunca antes, esses textos manifestam a evidência de como o catolicismo é medido, nessa época contra-reformista, pelos atos de fé (que representam as testemunhas da peculiaridade dessa fé). Todavia, uma primeira distinção importante se impõe no (e impõe o) próprio mistério sacramental. Esse decorre de uma estrita correlação, característica deste mistério, entre mais termos como, por exemplo, entre marca (signo) e graça (significado), entre visível e invisível, entre material e espiritual, entre ver (o signo) e receber (o fruto) etc.

Resulta significativo, a esse respeito, o quarto capítulo do *Catechismo Catholico* de Pietro Canisio, intitulado “*dos Sacramentos*”. Desde o começo, na definição do que é um sacramento, encontramos uma importante explicação/distinção. Se o sacramento é definido como “uma marca visível da graça invisível ordenado por DEUS para nossa santificação”, de fato aparece a importante distinção segundo a qual:

outra [uma] coisa é aquela que nós vemos no sacramento; & outra é aquela que nele recebemos. Nós vemos uma marca exterior, mas recebemos a graça espiritual escondida no sacramento: a qual é o seu fruto.⁵³

Depois da enumeração dos sete sacramentos⁵⁴ (Batismo, Confirmação ou Crisma, Eucaristia ou comunhão, Penitência ou confissão,

⁵³ CANISIO, P. *Catechismo Catholico*. Op. cit., p. 19. No *Institutiones Christianae*: “Eft inuifibilis gratiae fignum vifibile, ad nofram fancificationẽ diunitus infitutum. Aliud eft enim quod in facramento videmus, aliud quod in eo accipimus. Signum videmus externum: occultam verò & fpiritualem gratiam, quae res dicitur facramenti, accipimus”. Op. cit., p. 45.

⁵⁴ Interessante, mais uma vez, a insistência do *Institutiones Christianae*, em relação à instituição realizada por Cristo, da tradição constituída pelos apóstolos e confirmada pela Igreja: “... quae à Chrifto Domino infituta, ab Apoftolis tradita & in Ecclesia Catholica femper conferuata ad nos ufque peruenerunt”. Op. cit., p. 45.

Extrema unção ou óleo santo, Ordem sagrada e Matrimônio) e sublinhada sua importância, também aparece interessante a insistência sobre sua significação, inclusive pela utilização (curiosa) de algumas metáforas que aparecem no texto.

Não somente significam [os sacramentos] a graça de DEUS para nós necessária, & aquela abundantíssima; mas ainda, como alguns vasos sagrados do divino Espírito em si a contém: & além do mais porque são efficacíssimos remédios, ou seja medicamentos divinos do nosso Samaritano CRISTO contra o pecado; & finalmente, porque eles às boas pessoas, que detém a graça de DEUS, a conservam, crescem & tornam maior.⁵⁵

O ato de (testemunha da) fé, que mede o (grau de) catolicismo, não se constitui como “remédio” (consolação) contra o pecado uma vez por todas. Se sua “eficácia” é garantida pelo encontro da graça (de Deus) com a fé (do ato sacramental), ele mantém uma função contínua naqueles que já possuem esta graça. Não se trata, simplesmente, de uma alternativa entre estado de graça e sua ausência, mas, além disso, de uma possibilidade e necessidade de crescer em continuação essa graça. Esse aspecto é de extrema importância em relação às disputas doutrinárias da época, pois o ato de fé, mensurável em graus dentro do catolicismo, assumia a função de indicar o retorno a um antigo fervor que encontrava sua medida, justamente, numa intensidade quantitativamente mensurável do aproximar-se aos sacramentos.⁵⁶ Essa característica da “graça sacramental” torna-se evidente nas palavras de Bellarmino que, no capítulo IX de seu Catecismo (“Declaração dos Sacramentos da S. Igreja”), declara que “encontra-se na S. Igreja um grande tesouro que são os SS. Sacramentos, por meio dos quais nós adquirimos a graça de Deus, a conservamos, a crescemos e, quando por nossa culpa se perde, a recuperamos”.⁵⁷

A frequência com que se se aproximava dos sacramentos tornou-se, portanto, a marca que servia para indicar um retorno ao antigo, uma

⁵⁵ CANISIO, P. *Catechismo Catholico*. Op. cit., p. 19v-20. No *Institutiones Christianae*: “Primum quidem, quia à Deo & Chrifto Domino in lege noua inftituta; deinde, quia gratiam Dei nobis neceffariam, eamque uberrimam non modo figificant, verumetiam ceu vafa quaedam facta diuini fpiritus continent, & ritè fufcipientibus conferunt: adhaec, quoniam aduerfus peccatum prefentiffima funt remedia, feu diuina medicamenta noftri Samaritani; poftrèmò, quia bonis gratiam habentibus, eam ipfam conferuant, augent, amplificat”, p. 45-46.

⁵⁶ Cf. PROSPERI, A. *Il Concilio di Trento*. Op. cit., p. 115-116.

⁵⁷ BELLARMINO, R. *Dottrina Christiana*. Op. cit., p. 134.

restauração da “forma primitiva” que permitisse superar sua decadente *de-formatio*, justamente por meio de uma *reformatio*. De algum modo, nessa perspectiva,⁵⁸ tanto do lado católico, quanto, antecipadamente, do lado reformado, o período conciliar e pós-conciliar inseriu-se num percurso de re-fundação institucional que reflete aquele, mais especificamente cultural e literário, da Renascença.⁵⁹ E se, neste específico caso, trata-se de uma *reformatio* caracteristicamente católica, a sua distinção em relação àquela protestante resulta evidente na interessante justificativa das solenes cerimônias eclesiais, justificativa que segue o texto citado. Nas palavras do teólogo jesuíta Canisio, de fato, essas solenes cerimônias eclesiais acontecem:

por muitas & importantes razões. Antes que mais nada, para que aqueles que vêm de que forma os sacramentos se administram, saibam que aqui não se trata de nenhuma coisa profana, mas de algumas coisas sagradas & secretas cheias de divinos mistérios, que procuram uma singular reverência; depois para que venham a promover & crescer naqueles que recebem esses sacramentos a devoção & culto interior, que é aquele que DEUS maximamente exige, porque as cerimônias são como marcas, testemunhas & exercícios do culto & devoção interior. Além disso, para que aqueles que administram os sacramentos com maior dignidade & fruto façam seu ofício seguindo fielmente as ordens da antiga Igreja & os exemplos dos santos Padres. De fato é coisa clara que muitas destas cerimônias, que se usam nos sacramentos, se mantiveram & perpetuaram também na Igreja desde os tempos dos Apóstolos por uma contínua sucessão até o presente [veja-se a esse respeito quanto já relevado no Catecismo Tridentino]. Com essas, finalmente, toda a Igreja (que é coisa linda e maravilhosa) exercita, retém & conserva a honesta disciplina dos costumes religiosos & a pública tranquilidade e paz: a qual, muitas vezes, gravemente se costuma perturbar com a mutação ou renovação das cerimônias exteriores.⁶⁰

⁵⁸ Tendo em vista uma forma primitiva, que se opunha à “barbarização” em ato e, contra essa última, objetivava a uma “recuperação da forma primitiva”.

⁵⁹ Em relação à mesma problemática na Renascença italiana, cf.: GARIN, E. *Rinascite e Rivoluzioni: movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*. Roma-Bari: Laterza, 1990 [1975]; principalmente as *Advertências*, de p. V à p. XVI, onde encontramos uma rica historicização do termo Renascimento. Cf. também, *Scienza e Vita Civile nel Rinascimento Italiano*. Roma-Bari: Laterza, 1993; *L'Umanesimo Italiano*. Roma-Bari: Laterza, 1994.

⁶⁰ CANISIO, P. *Catechismo Catholico*. Op. cit., p. 20-21. No *Institutiones Christianae*: “Multis profectò & grauibus de caufis. Primum, ut Sacramentorum adminiftrationem fpectantes admoneantur, nihil hic prophanum, fed arcana quaedam, & diuinis plena myfteriis geri, que fingularem reuerentiam exigant; Deinde, ut ad Sacramenta ipfa accendentibus cultū

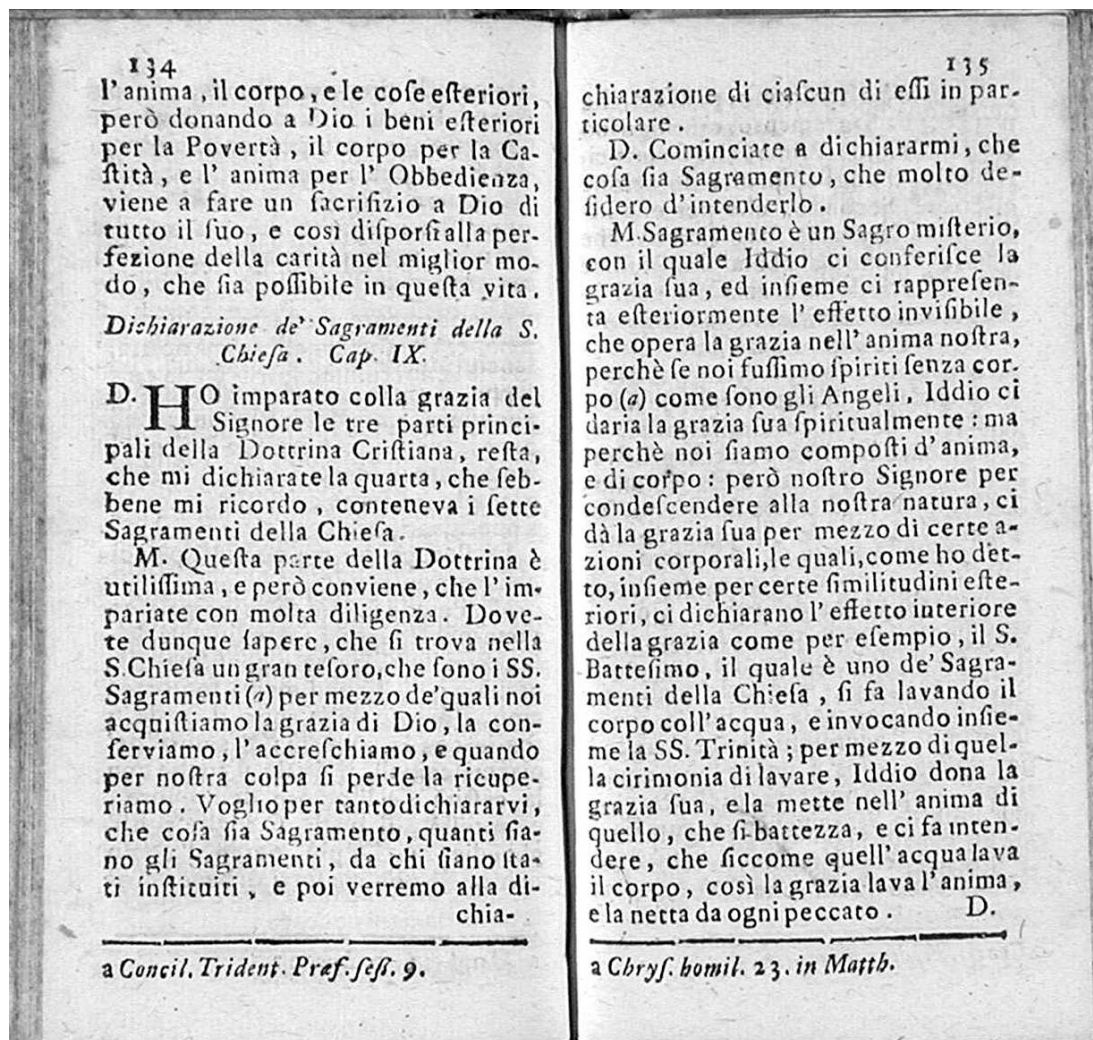


Figura 8. Reprodução de uma cópia do começo do Cap. 9, relativo à “Declaração dos Sacramentos da Santa Igreja”, da *Dichiarazione della Dottrina Cristiana* de Pe. Bellarmino, *Arquívum Romanum S. I.*, Bibliotheca Scriptorum, 94 A 11.

promoueat interiorem, quem Deus praecipuè postulat, & cuius veluti signa, testimonia & exercitia sint ceremoniae. Preterea, ut Sacramenta ministrantes maiori cum dignitate & fructu munus suum obeant, dum veteris Ecclesiae institutis, Sanctorumque Patrum vestigiis fideliter inhaerent. Constat etenim huiusmodi caeremonias pleraeque inde à temporibus Apostolorum, per continuã successione ad nos usque in Ecclesia perseverasse. His demoretinetur honesta religiofaq; disciplina, his fouetur publica tranquillitas, quae saepe rituum externorū aut immutatione, aut innouatione grauiter interturbatur”, p. 46.

Nessa perspectiva, inserem-se e explicam-se, sucessivamente, um por um, os sacramentos acima enumerados.

Antes de analisar as características desses sacramentos, é interessante evidenciar, todavia, como a justificativa dessa relação sacramental, dessa aproximação ritual aos *sacra*, é colocada por Bellarmino em relação à dicotomia corpo/alma:

Se nós fôssemos espíritos sem corpo como são os Anjos, Deus nos daria a sua graça espiritualmente; mas sendo nós compostos de alma e corpo, para se por de forma condizente à nossa natureza, nosso Senhor nos dá a sua graça por meio de certas ações corporais, as quais, como disse, conjuntamente com certas similitudes exteriores, nos declaram o efeito interior da graça como, por exemplo, o S. Batismo, o qual é um dos Sacramentos da Igreja, realiza-se lavando o corpo com a água e invocando conjuntamente a SS. Trindade: por meio daquela cerimônia de lavar, Deus doa sua graça e a põe na alma daquele que se batiza, e nos faz entender que, como a água lava o corpo, assim a graça lava a alma e a limpa de qualquer pecado.⁶¹

Dessa forma, a justificativa católica perante as acusações protestantes constrói-se partindo do corpo enquanto parte constitutiva da natureza humana: é esse “dado” que explica o dom da Graça enquanto transmitido, necessariamente, “por meio de certas ações corporais”. Eis que, partindo desse pressuposto, a explicação de Bellarmino completa a justificativa das cerimônias eclesiais, acima aprontada por Canisio:

Para fazer com que uma coisa seja Sacramento nos ocorrem três condições: Primeira, que haja uma cerimônia, ou queremos dizer uma ação exterior. Segundo, que por meio dela Deus doe a sua graça. Terceiro, que aquela cerimônia tenha similitude com o efeito da graça, e dessa forma o represente e signifique exteriormente.⁶²

E a estrita correlação entre os termos aponta para as condições fundamentais a fim de realizar uma cerimônia (sacramental): essas se repropõem como base da relação evidenciada acima entre marca (signo) e graça (significado), entre visível e invisível, entre material e espiritual, entre ver (o signo) e receber (o fruto) etc. A própria “razão” do número dos sacramentos é exemplificada por Bellarmino nessa estrita relação entre vida espiritual e vida corporal:

⁶¹ BELLARMINO, R. *Dottrina Christiana*. Op. cit., p. 135.

⁶² *Ibidem*, p. 136.

Primeiro, é necessário nascer; segundo, é preciso crescer; terceiro, é necessário se alimentar; quarto, quando o homem adoece, é necessário curá-lo; quinto, quando há de combater, é preciso que se arme; sexto, é necessário que haja quem reja e governe os homens nascidos e crescidos; sétimo, é necessário que haja quem cuide da multiplicação do gênero humano, isto porque, se morrendo aqueles que nasceram não sucedessem outros, logo desapareceria a geração humana. Dessa forma, portanto, no que diz respeito à vida espiritual. Primeiro é necessário que nasça em nós a graça de Deus, e isto se faz com o Batismo. Segundo, é preciso que aquela graça cresça e se fortifique, e isto é feito com a Confirmação. Terceiro, é necessário que se nutra e se mantenha, e isto é feito pela Eucaristia. Quarto, é necessário que se recupere quando for perdida, isto se faz com o remédio da Penitência. Quinto, é preciso que o homem na hora da morte se arme contra o inimigo Infernal, que naquele momento mais do que nunca nos combate, e isto se faz com a Extrema Unção. Sexto, é necessário que haja na Igreja quem nos guie e governe nesta vida espiritual, e isto se faz com a Ordem [sacerdotal]. Sétimo, é necessário que haja também na Igreja quem santamente atenda à multiplicação do gênero humano, porque assim se multiplique o número dos fiéis, e isto se faz com o Sacramento do Matrimônio.⁶³

Partindo dessas diretrizes e levando em conta a atenção de nosso trabalho analisaremos a seguir, entre os sete sacramentos, aqueles que nos parecem constituir-se como as novidades doutrinárias mais relevantes em relação às tradições sociais mais sedimentadas no panorama europeu da época, frente às quais as novas doutrinas se ergueram em toda sua revolucionária dimensão social. Essas mesmas novidades constituirão o bloco doutrinário que, desde o começo, tentou-se traduzir para a nova realidade cultural americana, ao mesmo tempo em que o embate entre o esforço de tradução conceitual e da prática missionária não revelou a importância fundamental e constante de um processo de negociação que, inevitavelmente, desencadeava-se para predispor, antes e de alguma forma, um necessário processo de encontro cultural.

○ BATISMO

Na tradição sacramental, o batismo se caracteriza por três efeitos:

⁶³ Ibidem, p. 136-137.

Primeiro, renova o homem perfeitamente, dando-lhe a graça de Deus, pela qual, de filho do Demônio, torna-se filho de Deus e o pecador torna-se justo [...]. Segundo, o Batismo deixa na alma uma tal marca espiritual, a qual não pode de nenhuma forma ser lavada [...] como pela marca se conhece neste Mundo de quem são os escravos ou os animais, e esta é a causa pela qual o Batismo não se pode tomar a não ser uma só vez, porque não se perde nunca, ficando sempre estampado na alma o efeito deste Batismo. Terceiro, por meio do Batismo a pessoa entra na Igreja e participa de todos os bens dela como filho de Santa Igreja e faz profissão de ser Cristo e de querer obedecer àqueles os quais, em lugar de Cristo, governam a Igreja.⁶⁴

Mas, além de suas características sacramentais, no período conciliar o batismo foi sujeito a novas orientações doutrinárias, que comportavam importantes variações no terreno social. Uma observação importante: essas novas orientações doutrinárias pós-tridentinas, parecem encontrar um espaço muito circunscrito dentro da nossa documentação catequética, pelo menos nessa específica parte doutrinal onde se fala das características sacramentais e rituais de cada um dos sacramentos eclesiais. Todavia, tendo em vista o objetivo de nossa investigação, devemos levar em consideração que, mesmo assim, em relação a essas novas orientações doutrinárias, o impacto de algumas variações no terreno social acarretou profundas e revolucionárias mudanças.

Para começar, com a divisão da Europa moderna em diferentes igrejas (a confessionalização territorial), saiu fortalecida a relação entre batismo e governo eclesial territorial. Nessa perspectiva, no mundo católico emergiu uma nova insistência sobre a necessidade do batismo aos recém-nascidos;⁶⁵ a redução do número dos padrinhos a um ou, no

⁶⁴ Ibidem, p. 141-142.

⁶⁵ Eis a argumentação catequética a esse respeito, presente no Catecismo de Bellarmino: “D.: Maravilho-me que o Batismo seja dado às crianças recém nascidas, as quais não conhecem aquilo que recebem. M.: É tanta a necessidade do Batismo, que quem morre sem tomá-lo, ou pelo menos sem desejá-lo, não pode entrar no Paraíso; e sendo que as crianças pequenas são muito perigosas [sic] de morrer facilmente, e não são capazes de desejar o Batismo, porém é necessário batizá-las quanto antes, e mesmo que não conheçam aquilo que recebem, supre a Igreja que, por meio do Compadre ou da Comadre, responde e promete por elas, e isto é suficiente, porque sendo que por meio de Adão caímos em pecado e em desgraça de Deus, sem que nós soubéssemos nada disso: assim Deus se contenta que por meio do Batismo e da Igreja sejamos liberados do pecado e voltemos em sua graça, mesmo sem apercebermos disso”. Ibidem, p. 142-143.

máximo, a dois;⁶⁶ enfim, a ligação entre batismo e catequese. Esta última ligação, inclusive, deveu-se ao fracasso, que a história da expansão missionária extra-europeia acusou, na prática dos primeiros grandes batismos de massa, tanto no México como na Índia: foi dessa lição que, junto às novas realidades culturais, derivou a necessidade de se substituir uma linha de comportamento diferente que, em oposição à primeira, ligava o batismo à catequese e insistia, sobretudo, na uniformidade e no aperfeiçoamento do ritual.

Por trás do conjunto dos debates tridentinos a respeito do batismo, estavam presentes as experiências intelectuais e as práticas do século da conversão forçada dos judeus espanhóis e da evangelização dos povos extra-europeus. E é partindo dessas experiências históricas importantes que, na nova perspectiva tridentina, o ingresso na vida social do novo indivíduo – cujo batismo representa um marco ritual de grande importância – foi marcado por um novo e necessário percurso de aprendizado: a catequese.

Todavia, no caso das novas regulamentações em relação ao batismo, repetem-se as dificuldades e os conflitos – que vimos surgir em relação às outras normatizações sacramentais tridentinas – na tentativa de realizar um encontro entre as normas eclesiais e as tradicionais práticas sociais. Nessa perspectiva, também, reaviva-se a dificuldade de uma relação entre a Igreja e as famílias, e isso porque as famílias opunham seus interesses à imposição da autoridade superior da Igreja. O fato é que, como no caso da regulamentação matrimonial, com a redução do número dos padrinhos as famílias se viam impedidas, mais uma vez, de aproveitar a oportunidade do sacramento do batismo para consolidar suas alianças e exibir seu prestígio social. A sugestão de abolir por completo a instituição do compadrio, que no começo do século XVI era uma tendência da opinião douta no interior da Igreja, não se afirmou: fato este que confirma quanto tiveram que ser levadas em conta resistências profundas.

Quando as representações religiosas oficiais e as doutrinas teológicas da cultura escrita passam a ser vistas no pano de fundo de uma outra cultura, aquela oral, a questão é sempre complexa.

⁶⁶ A esse respeito, a sequência do texto de Bellarmino descreve o desenvolvimento do ritual batismal, com a função reservada ao Compadre e à Comadre, definidos (etimologicamente) pelo autor como aqueles que estão, respectivamente, “como um outro Pai” e “como uma outra Mãe”, falando, a esse respeito, da constituição do novo “parentesco espiritual”. *Ibidem*, p. 143-144.

A sobrevivência de uma concepção comunitária da sociedade cristã, como vimos anteriormente, representa sem dúvida uma das razões básicas das resistências que as populações católicas opunham à redução dos padrinhos. Mas há outras razões que levavam em direção a profundos estratos das culturas tradicionais. De fato,

o estudo da padrinagem na idade pré-tridentina revelou um mundo de representações mentais e de ritos nos quais se expressava uma noção da vida de tipo cíclico: a porta que levava à vida estava aberta para o mundo dos mortos. A figura do padrinho escolhido na encruzilhada da rua, entre os pobres, ocultava, atrás de si [...] a figura da morte. Ora, este mundo não desapareceu de repente, com o século do Concílio de Trento. [...] Desta concepção folclórica da passagem do nascimento enquanto necessário complemento da outra passagem, aquela da morte, sobreviveram por muito tempo marcas resistentes; e a mesma história da escolha dos nomes no interior da família, com a transmissão aos recém-nascidos do nome de um antepassado, constitui uma sua marca que seria errado não levar em consideração. Quem, depois, quisesse seguir os acontecimentos do conflito entre a nova cultura eclesial e as práticas populares, encontraria uma quantidade de tradições enumeradas nos decretos dos sínodos que remetem a uma concepção do nascimento como passagem, caracterizado pela ameaça da impureza, exatamente como aquele da morte.⁶⁷

Ora, é evidente que, neste denso conjunto de representações, não se encontra (não há a possibilidade de) uma simples imposição dos sacramentos eclesiais. Pelo contrário, tendo encontrado uma quantidade consistente de ritos que se alimentavam dessas representações, aos sacramentos eclesiais não restava outra possibilidade a não ser aquela de se entrelaçar-se – em complexas alianças – com esses rituais pré-existentes. Isso, todavia, não significa que não se estabeleça uma relação conflitual: pode eventualmente significar que a aliança/conflito, que se determina conseqüentemente, não pôde encontrar “soluções” no curto prazo e que, eventualmente, só no longo (às vezes longuíssimo) prazo podia-se estabelecer uma nova tendência:

A forma tridentina difundida nas dioceses levou consigo uma noção da pontualidade da passagem e das transmissões realizadas pelo sacramento que entrou em conflito com aquelas práticas e com aquelas representações. Encarnado na administração dos sacramentos, o

⁶⁷ PROSPERI, A. *Il Concilio di Trento*. Op. cit., p. 139-142.

‘tempo da Igreja’ conheceu um novo conflito com o tempo da sociedade laica, mas desta vez parece ter sido a Igreja a fazer-se portadora de uma decidida individualização do tempo e da salvação e de uma sua adequação ao tempo calendarial da mudança social.⁶⁸

A EUCARISTIA

A explicação doutrinal em relação à Eucaristia é, significativamente, aquela mais longa e detalhada. De fato, a problemática que se desprende da polémica eucarística dessa época situa-se, peculiarmente, no entrecruzar-se da tradição humanista (com sua característica escolha dos *antiqui*) com, em sentido contrário, a dos *físicos* de Oxford e de Paris (a *via moderna*).⁶⁹ Nesse sentido, Redondi pôde ver nos afrescos das paredes e da abóbada oriental da sala da Assinatura no palácio do Vaticano, pintados por Rafael em 1509, um *speculum* doutrinal particularmente representativo da época pré-conciliar. Nas palavras do autor,

pode-se entender, naquela sala, que em 1509, quando Rafael a pintou, não havia uma antinomia insolúvel entre o naturalismo clássico e o transcendentalismo cristão, entre materialismo filosófico pagão e sacralidade católica.⁷⁰

No afresco de Rafael podiam conviver a Escola de Atenas, o mundo clássico de Platão, Aristóteles, Sócrates, Epicuro, Averróis, Heráclito, Euclides e Ptolomeu, ao lado da Bíblia. A religiosidade neoplatônica de Rafael podia conviver com a abertura da corte romana seduzida pelo fascínio da cultura renascentista: esta última revivia, sobretudo, pela obra de Marsílio Ficino. Mas, como sublinha o próprio Redondi,

apenas quarenta anos depois, em 1551, a XIII Sessão do Concílio de Trento dava uma versão definitiva e combativa à verdade do mistério eucarístico que devia inevitavelmente mudar aquele equilíbrio. [...] Na origem, [o afresco de Rafael] se intitulava provavelmente *O triunfo da Igreja* ou *O triunfo da eucaristia*, visto que celebrava de

⁶⁸ Ibidem, p. 142.

⁶⁹ Cf. a esse respeito, o capítulo II (Dante e Petrarca fra antichi e moderni) do trabalho GARIN, E. *Rinascite e Rivoluzioni: movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*. Roma-Bari: Laterza, 1990 [1975]. Veja-se, principalmente, o que foi evidenciado em “Petrarca e la polemica con i ‘moderni’”, p. 71-88.

⁷⁰ REDONDI, P. *Galileo Eretico*. Turim: Einaudi, 1983; trad. port. *Galileu herético*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 230.

maneira positiva a pesquisa e o debate racional em teologia. Agora, ao contrário, numa época de dogmas invioláveis, de controvérsias e de opressão intelectual [...], no século XVII, o título original do afresco mudou para *Disputa do sacramento*, título que permanece até os nossos dias.⁷¹

Segundo a expressão utilizada por Sabbatucci, na análise proposta no primeiro item dessa segunda parte, poderíamos dizer que, se “a cristologia antiga nasceu mal”, ela continuava a correr subterrânea, pelo menos em termos de possibilidades, até antes o Concílio de Trento, encontrando-se com aquela mesma exigência filosófica que, a partir do IV século, foi sendo (quase) ignorada pela interpretação patrística do Novo Testamento: talvez, corrigindo parcialmente o próprio Sabbatucci, poder-se-ia dizer que esta “exigência filosófica” *não* se encontrava, ainda, rigidamente reduzida a tirar sua matéria de especulação *exclusivamente* daqueles textos sagrados e de sua interpretação. Mas com as novas diretrizes do Concílio de Trento, que se manifestam a partir dos anos 50, manifesta-se também, provavelmente, a verdadeira vocação e o destino dessa *má nascença* da cristologia: qualquer proposta de discutir filosoficamente a humanidade ou divindade do Cristo, assim como a forma de sua presença na hóstia eucarística, tornava-se, finalmente, *disputa*, sujeita, portanto, ao rígido controle da nova Inquisição.

De fato, numerosas polêmicas e divergências precederam e seguiram a doutrina do Concílio de Trento no que diz respeito ao sacramento da eucaristia. Para sintetizá-las podemos reuni-las ao redor de dois grandes grupos: por um lado, a divergência de quem não aceitava a doutrina da transubstanciação⁷² e, em contraposição, seguia ou aquela luterana da consubstanciação, ou aquela dos “sacramentários” de Zwingli e de Calvino; por outro lado, encontramos as resistências e as polêmicas em relação ao uso de comungar-se freqüentemente.⁷³ A Inquisição vigiava

⁷¹ Ibidem. Para um panorama da complexidade em que se colocava, na época, o problema eucarístico veja-se a análise proposta por Pietro Redondi na obra citada, principalmente ao longo do capítulo 7 (A Disputa da Eucaristia), p. 227-252.

⁷² Sancionada na XIII sessão (11 de outubro de 1551) enquanto transformação do pão e do vinho, durante a missa, em corpo e sangue de Cristo. Do ponto de vista sacramental, esta doutrina constituía uma das mais profundas divergências doutrinárias entre protestantes e católicos.

⁷³ Em relação a esse aspecto, Bellarmino acena ao fato de que “A obrigação da Santa Igreja é de comungar-se pelo menos uma vez por ano, isto é, na Páscoa de Ressurreição. Mas, todavia, seria conveniente fazê-lo mais vezes, segundo o conselho do Confessor”. Ibidem, p. 151.

atentamente ambas essas tendências, mesmo que, naturalmente, a negação explícita da presença de Cristo – assim como o delinear-se dessa negação por trás das dúvidas e dos argumentos populares que zombavam da possibilidade que se pudesse comer um “Deus de massa” – reclamasse medidas de controle mais enérgicas. Todavia, também os convites, ou o simples apontar para a possibilidade, de um uso frequente da comunhão suscitaram intervenções inquisitoriais.⁷⁴

De qualquer maneira, neste último caso, tudo quanto fora deliberado pelo Concílio tridentino abria espaço para as novas tendências religiosas. E esse fato se constitui como uma profunda transformação em relação à anterior devoção eucarística, fundada no respeito e num temor que acabava limitando, também, o contato da partícula eucarística com a simples vista.⁷⁵ Já o pequeno tratado da *Imitatio Christi* constitui uma exemplificação e uma marca da passagem para um ritmo frequente da aproximação eucarística. E se, na Itália, Barnabitas e Espirituais associavam o uso frequente da comunhão tendo por modelo o fervor da igreja primitiva, já em Manresa, o jovem Inácio de Loyola comungava-se todo dia festivo.⁷⁶

Por outro lado, o breve livro *Do benefício de Cristo*, que foi considerado como o manifesto da Reforma em Itália, dedica uma boa parte do capítulo VI à defesa do uso frequente da comunhão, definindo-a “diviníssimo sacramento”. Importante destacar como uma parte importante desse capítulo é tirada da *Institutio* de Calvino e, nos respectivos escritos, a comunhão é interpretada como meio para consolar as consciências aflitas e como vínculo de unidade entre os cristãos, membros de um mesmo corpo. Tudo isso constitui-se como prova relevante de quanto, no uso do sacramento,⁷⁷ verifica-se uma (possível) convergência, justamente em representá-lo enquanto meio para consolar as consciências aflitas.

Enfim, bem antes do Concílio de Trento, a aflição dessas consciências encontra uma consolação na intensificação da frequência do

⁷⁴ Tanto que a única e, ainda assim, breve argumentação a respeito a encontramos (apenas citada) somente no Catecismo de Bellarmino, enquanto não há indícios a esse respeito nos dois catecismos de Canisio.

⁷⁵ Cf. RUBIN, M. *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge, 1991; particularmente a p. 73, onde se fala do valor substitutivo, quase sacramental, da elevação, numa cultura que conhece somente a comunhão anual.

⁷⁶ Cf. O'MALLEY, J. *The First Jesuits*. Op. cit., p. 214.

⁷⁷ Mas não só nele, como bem demonstrou Jean Delumeau em *Le Péché et la Peur*, op. cit.

sacramento. E, em contraposição à preocupação despertada junto à Inquisição romana, a prática, no entanto, havia encontrado fervorosos partidários até na Companhia de Jesus.⁷⁸ A nova frequência da prática sacramental encontrou um impulso indireto, também, na organização de confrarias que, justamente, eram destinadas, pelo corpo eclesiástico, à educação dos leigos em relação à devoção eucarística. A promoção dessa nova intensificação na aproximação com o sacramento, todavia, está longe de significar, necessariamente, um verdadeiro favor para com essa intensificação. Os dois fatores que mais continuavam a delimitar tal favor foram, de um lado, a insistência sobre o mistério eucarístico e, conseqüentemente, sobre os riscos de sacrilégio, e por outro a diferenciação no uso do sacramento, decorrente da forte distinção, promovida pelo Concílio tridentino, entre o corpo eclesiástico e o dos leigos.⁷⁹

Levando em consideração esses problemas, compreende-se melhor a doutrina eucarística presente no Catecismo de Canisio. Como de costume, respondendo à pergunta acerca de quais são as coisas principais que se devem necessariamente saber a respeito da Eucaristia, o texto começa por sua enumeração: “Cinco, a primeira é a Verdade dela; a outra é a conversão do pão & do vinho em substâncias invisíveis. A terceira é a devida adoração. A quarta é a oblação & oferta dela, a quinta & última é o recebê-la”.⁸⁰

⁷⁸ Cf. DUDON, P. Le “libellus” du P. Bobadilla sur la Communion fréquente et quotidienne. In: *Archivum Historicum Societatis Jesu*, II, 1933, p. 258-279.

⁷⁹ Assim, por exemplo, encontramos de passagem em Canisio essa especificação lá onde, em relação ao problema do que se deve observar para receber este sacramento, especifica que “cada Cristão, que não diz Missa [i.e. laico], seguindo fielmente a fé & a autoridade da santa Mãe Igreja, deve contentar-se & crer receber todo CRISTO sob a única espécie do pão. De onde lhe deriva isso, que se não o toma sem ser digno, obtém grandíssima graça de DEUS & também a vida eterna, que é o verdadeiro & inteiro fruto deste sacramento”. *Catechismo Catholico*. Op. cit., p. 23. E no *Institutiones Christianae*: “Quod fides & autoritas sanctae matris Ecclesiae docet, videlicet, Christiano laico fat effe, sub vna specie panis totum Christum accipere: & ex hac sumptione confequi, vt, Qui non indignè accefferit, ingentem Dei gratiam, ac aeternam quoque vitam obtineat, Qui verus ac integer Sacramenti huius fructus exifit: eoque fit efficacior, quo faepius facra & falutaris illa communio dignè iteratur”, p. 49.

⁸⁰ CANISIO, P. *Catechismo Catholico*. Op. cit., p. 21v.; No *Institutiones Christianae*: “*Quinque; Primum est eius Veritas, Alterum est panis & vini in Christi corpus & sanguinem conuerfio. Tertium, adoratio debita. Quartum, eius oblatio; Quintum & postremū, eiusdem sacramenti sumptio*”, p. 47.

Em contraposição à consubstanciação ou à doutrina dos “sacramentários” de Zwingli e de Calvino, a verdade do sacramento se constitui no fato de que:

CRISTO verdadeiro Deus & homem, verdadeiramente e inteiramente neste sacramento se contém & nos é presente no momento em que o sacerdote retamente ordenado terá, com aquelas palavras secretas e por CRISTO ensinadas, consagrado o Pão e o Vinho.⁸¹

Trata-se, portanto, daquela conversão que se realiza nas palavras do sacerdote, segundo as quais,

por essas palavras, operando CRISTO, o Pão se converte no corpo & o vinho no sangue do senhor, & a substância deles torna-se substância deste; de forma que o Pão e o Vinho deixam de serem tais na Eucaristia.⁸²

Longa resulta, ainda, a atenção reservada a esse aspecto (cinco páginas, só em relação a esse específico problema eucarístico!) pelo Cardeal Bellarmino:

A Hóstia que vocês vêem no Altar, antes que seja consagrada não é outra coisa que um pouco de pão [...]: mas de imediato, apenas o Sacerdote proferiu as palavras da consagração, encontra-se naquela Hóstia o verdadeiro Corpo do Senhor, e porque o verdadeiro corpo do Senhor é vivo e unido à Divindade na pessoa do Filho de Deus, porém [isto é, conseqüentemente] junto com o Corpo se encontra ainda o Sangue, e a Alma, e a Divindade, e assim todo Cristo Deus e Homem, da mesma forma no Cálice, antes da consagração etc. [...]. Na Hóstia resta a figura e, também a cor e o sabor de pão, que se encontrava antes, mas não se encontra a substância de pão que se encontrava antes, e assim sob a figura de pão não há pão, mas o Corpo do Senhor [...].

E para explicar o mistério de como possa encontrar-se o mesmo corpo do Senhor em tantas hóstias que se encontram em tantos altares,

⁸¹ CANISIO, P. *Catechismo Catholico*, p. 21v.-22; *Institutiones Christianae*: “Nimirum haec, Christum verum Deum ac hominem verè ac integrè in hoc sacramento contineri & nobis adesse, ubi Sacerdos ritè ordinatus panem & vinum verbis illis arcanis & à Christo traditis cõfecerit”, p. 47.

⁸² CANISIO, P. *Catechismo Catholico*, p. 22; *Institutiones Christianae*: “Ea, ut per ipsa verba operante Christo, panis & vinum in corpus & fanguinem Dominicum conuertantur ac tranffubstantientur, atque ita panis & vinum effe definant in Eucharistia”, p. 48.

relevamos a importância, para nossa investigação posterior relativa à catequese no mundo americano, da justificativa do cardeal:

As maravilhas de Deus não é necessário entendê-las, mas basta acreditar nelas; pois nós estamos certos de que Deus não nos pode enganar [...].⁸³

Esse importante passo doutrinal, tratado na doutrina dos dois destacados teólogos jesuítas, é de grande relevo na medida em que serviu, por muito tempo na Europa, para o catolicismo se proteger contra o delinear-se da heresia corpuscular e do atomismo, que ainda constituirão, por exemplo, no âmbito europeu, o centro da acusação contra Galileu. De fato, as metafísicas herméticas respondiam – em nome de uma conciliação com algumas passagens da Escritura e dentro do espírito contemplativo que as despertava – à exigência de um naturalismo cristão como aquele que caracterizava o humanismo neoplatônico de Ficino e Pico della Mirandola. Mas, podendo confirmar a validade das idéias de Demócrito na nova e ameaçadora disputa doutrinal, as novas e sedutoras perspectivas de aplicação do atomismo em física corriam o grave risco de contestar a tradicional concepção aristotélica do mundo. E contra essa perspectiva ameaçadora, que se coagulava ao redor da obra de Galileu, levantaram-se, de fato, os cientistas jesuítas que viam nele o perigo da imposição da verdade heliocêntrica e da conseqüente impossibilidade física da cosmologia aristotélica. A concordância da palavra da Bíblia com o geocentrismo de Aristóteles era apenas um dos argumentos vinculatários para os jesuítas, na necessidade de manter a exegese bíblica dentro da tradição escolástica. No caso da doutrina eucarística pós-conciliar e em seu paradigmático exemplo que nos é oferecido pelas obras de Canisio e de Bellarmino, reitera-se a distinção da *matéria* do pão e do vinho, em relação ao mistério eucarístico. Reitera-se, para tanto, a importante distinção que vimos inicialmente impor-se no (e que, ao mesmo tempo, impõe o) mistério sacramental entre marca (signo) e graça (significado), entre visível e invisível, entre material e espiritual, entre ver (o signo) e receber (o fruto) etc.

O texto de Canisio passa, sucessivamente, a tratar do modo de adorar este sacramento: e essa parte do tratado nos parece relevante em relação às numerosas acusações protestantes (que popularmente encontramos, como apontado acima, denunciando a adoração de um “Deus de

⁸³ Cf. toda essa parte tratada por BELLARMINO, R. *Dottrina Christiana*. Op. cit., p. 146-150.

massa”), mas também em relação ao problema da transformação relativa à devoção eucarística, anteriormente fundada no respeito e no temor: parece abrir-se (doutrinariamente), aqui, uma brecha para um uso frequente da comunhão enquanto meio para consolar as consciências aflitas. Nessa direção, o Catecismo aponta para o fato de que o sacramento da comunhão se adora daquela mesma forma:

que se deve a CRISTO Senhor Nosso & eterno DEUS, como aquele que nós sabemos ser aqui presente & por isso com religioso culto & devoção, assim do corpo como da alma, de forma a suplicar, como se deve, o reverenciamos e adoramos.⁸⁴

Conclui-se essa explicação da Eucaristia evidenciando o fato de que se trata de “oferta e oblação” enquanto, como sacrifício, a memória da paixão do Senhor realiza uma purificação que, pela nova lei, se substitui aos sacrifícios sanguinolentos da lei Judaica. E esse mesmo aspecto é tratado no catecismo de Bellarmino com uma característica peculiar, inicialmente apontada, em relação ao efeito do “sacrifício eucarístico”: o efeito de “aplar” (evidentemente a ira de) Deus. Nessa dimensão, o sacrifício eucarístico:

Aplaca Deus ante o Mundo, e obtém muitos benefícios, não somente para os vivos, mas ainda para os mortos, que se encontram no Purgatório. Vocês devem saber como no Velho Testamento se ofereciam a Deus muitos Sacrifícios de animais: mas no Novo Testamento, em lugar daqueles Sacrifícios, sucedeu o Sacrifício da Missa, na qual, por mão dos Sacerdotes, se oferece a Deus o Sacrifício aceitadíssimo [sic] do Corpo e Sangue de seu filho, o qual era significado em todos aqueles Sacrifícios do Velho Testamento.⁸⁵

O acolhimento de um tênue convite para a frequência do sacramento acabou delineando-se, portanto, com a aprovação do decreto tridentino, e este fato demonstrou a correspondência para com uma tendência mais geral da devoção. E se essa última pôde encontrar acolhimento, juntamente com a frequência eucarística, sobretudo entre os mosteiros femininos e naqueles das confrarias, devemos relevar como, em decorrência disso, ofuscou-se, até quase sumir, o ritmo coletivo da

⁸⁴ CANISIO, P. *Catechismo Catholico*, p. 22-22v.; *Institutiones Christianae*: “Eadem fanè, quae Christo Domino ac aeterno Deo debetur, quippe quem illic praefentem agnoscimus. Ideoque religiofo cum corporis, tum animi cultu, ut pareft, hoc Sacramētū fupplices veneramur”, p. 48.

⁸⁵ BELLARMINO, R. *Dottrina Christiana*, p. 152.

piedade eucarística. Necessidades individuais, em relação ao próprio progresso espiritual e ao pessoal aperfeiçoamento devoto, tornaram-se evidentes, enfim, no fenômeno da “afetada santidade” e se substituíram ao ritmo comunitário da prática eucarística.

A CONFISSÃO

Resposta católica, por excelência, à Reforma luterana, a confissão manifesta toda sua importância por tratar-se de um sacramento crucial para a solução do problema fundamental da época em questão: a justificação para o pecador. Constituindo-se como a possibilidade de estender a todos a salvação eterna, o sacramento católico da confissão, foi, sem dúvida, a resposta mais clara e contraposta à tese luterana da justificação por fé. Foi justamente um jesuíta, Paolo Morigia, a declarar emblematicamente que “ogni speranza consiste nella confessione: la confessione giustifica l’huomo, et dona la remissione”.⁸⁶ E, alguns anos depois, o próprio *Catecismo Tridentino* pôde imputar o mérito da derrota dos heréticos, por parte da Igreja, à confissão: uma cidadela que havia rechaçado validamente qualquer ataque.⁸⁷

Abordada desde o começo do Concílio tridentino – no decreto *De iustificatione*, aprovado na sessão VI de 13 de janeiro de 1547 –, a penitência se constituiu, a essa altura das discussões conciliares, enquanto “segunda tábua” (depois daquela do batismo) à qual o cristão podia se segurar depois do naufrágio no pecado.

Significativamente, os representantes da Ordem que mais contribuiu para esse tipo de perspectiva com relação ao sacramento da confissão puderam se inspirar, sobretudo, nessa resolução doutrinária e puderam afirmar, em seus catecismos, que a Penitência:

é, como dizem os santos, a segunda tábua depois do naufrágio, para aquele que têm recaído em pecado, um necessário sacramento, no qual os pecadores pedem a remissão dos erros cometidos & se dá a eles pelos sacerdotes.⁸⁸

⁸⁶ MORIGIA, P. *Opera chiamata stato religioso, et via spirituale*. Stampata in Venetia per Nicolò Bevilacqua trentino 1559, p. 343; citado por PROSPERI, A. *Il Concilio di Trento*. Op. cit., p. 122.

⁸⁷ Cf. *Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad Parochos*, Manutius, Roma 1566, c. 172.

⁸⁸ CANISIO, P. *Catechismo Catholico*. Op. cit., p. 23-23v.; *Institutiones Christianae*: “Eft fecunda post naufragium tabula & neceffarium relapsis Sacramentum, in quo remiffio peccatorum & à reis petitur & à facerdotibus tribuitur”, p. 49.

Nesta direção, a penitência apresenta-se estruturada em três partes constituídas por:

a contrição, ou seja a dor da alma que odeia & detesta seus pecados com o propósito de levar melhor vida; a confissão de seus pecados feita perante o sacerdote, & a satisfação, ou seja punição & castigo de seus delitos, tomado contra si mesmo para produzir frutos dignos de penitência.⁸⁹

À doutrina exposta por Canisio, faz eco aquela de Bellarmino dizendo que:

A Penitência significa três coisas. Em primeiro lugar, significa uma certa virtude pela qual o homem se arrepende de seus pecados [...]. Em segundo lugar, [pela] Penitência, pedimos a pena e a aflição, à qual o homem recorre para satisfazer a Deus para o mal que ele fez [...]. Em terceiro lugar, Penitência significa um Sacramento instituído por Cristo para remeter os pecados àqueles que, depois do Batismo, perderam a graça de Deus, e sucessivamente se arrependeram de seus erros e desejaram voltar à sua graça.⁹⁰

E repete-se a descrição, mais detalhada nesse caso, das três partes do sacramento:

[Contrição significa] que o coração duro do pecador se torne mole e, de alguma forma, se rompa pela dor de ter ofendido Deus. Mas em particular duas coisas contém a contrição, e uma não é suficiente sem a outra. Primeira, que o pecador se arrependa de verdade de todos os pecados cometidos depois do Batismo, e porém é necessário examinar-se bem, e considerar todas suas próprias ações, e doer-se de não tê-las feito segundo a regra da santa lei de Deus. Segundo, que o pecador tenha um firme propósito de não pecar mais.⁹¹

Importante, a esse respeito, a novidade sacramental da confissão: não se trata mais de confessar os (e arrepender-se dos) pecados cometidos nos intervalos entre um momento ritual e o outro, mas de re-percor-

⁸⁹ CANISIO, P. *Catechismo Catholico*, p. 23v.; *Institutiones Christianae*: “Tres: Conitio, vel dolor animi peccata sua detestantis, & ad vitam meliorem adspirantis. Confessio, seu peccatorum fuorum coram Sacerdote facta explicatio: & Satisfactio deniq: seu vindicta punitioque criminum de fe ipfo funpta, ad praefandos fructus dignos paenitentiae”, p. 49.

⁹⁰ BELLARMINO, R. *Dottrina Christiana*, p. 155-156.

⁹¹ *Ibidem*, p. 157.

rer (examinando-se atentamente) toda a temporalidade percorrida na vida individual, desde o primeiro momento do vir menos à lei (graça) divina; a nova prática sacramental da penitência destaca-se, também, enquanto mudança significativa desse tipo de ritual em relação ao fato de que a absolvição não é mais um mecanismo automático de remissão dos pecados, mas sua ação (eficácia) depende de um (novo) propósito que transcende o momento ritual, isto é, implica uma decisão em relação a futuras ações (e propósitos).

A segunda parte do sacramento, propriamente definida de “confissão”, vem a significar, segundo o catecismo de Bellarmino:

que o pecador não se contente da contrição, mas vá aos pés do Sacerdote [...] [para confessar] seus pecados com verdade, não juntando, nem diminuindo, nem colocando no meio nenhuma mentira, com simplicidade, não justificando-os nem dando a culpa a outros, nem multiplicando palavras excessivas, com integridade, dizendo-os todos, não deixando nada por vergonha, e dizendo o número de cada um, e as circunstâncias graves, por quando poderá ser lembrado, e finalmente com vergonha e humildade [...].

E, enfim, a terceira parte, consistente na ‘Satisfação’, resume-se no fato de que:

o pecador tenha coragem de fazer penitência, e todavia aceite com vontade aquela pena que lhe será imposta pelo Confessor e, quanto antes, a cumpra considerando que Deus lhe concede grandíssima graça em perdoar-lhe a pena eterna do Inferno, e contentar-se de uma pena temporal muito menor daquela que os pecados mereciam.⁹²

Se a “contrição” prestava-se para um peculiar exercício da consciência individual – com uma conseqüente perda de uma ritualidade calendariamente ordenada: como no caso da confissão anual que caracterizava a Idade Média –, os pontos sucessivos abriam-se à outra perspectiva do sacramento penitencial que, já em 1551,⁹³ foi se destacando

⁹² Ibidem, p. 157-158.

⁹³ Quando tornou-se a tratar da questão para examinar as formas da “disciplina” do povo cristão, contrariamente ao convite protestante para confessar diretamente a Cristo a própria injustiça e, dessa forma, libertar as consciências dos laços do governo eclesiástico. Repare-se bem como, a esse respeito, nos encontramos coincidentemente no mesmo ano em que, como destacamos acima em relação ao sacramento eucarístico, Redondi aponta para a característica versão, definitiva e combativa, da verdade do mistério eucarístico, estabelecida pela XIII Sessão do Concílio de Trento.

como a sua outra importante face doutrinária pós-conciliar, isto é, a função judiciária e o caráter de tribunal da confissão. Nesse breve espaço de tempo, frente ao mundo onde era vivíssimo o problema das consciências aflitas, ameaçadas pelo desespero, instala-se um conflito entre duas ofertas de signo oposto que caracterizam a confissão: por um lado, a oferta de um lugar de consolação dos aflitos,⁹⁴ por outro, o instrumento da averiguação da heteronomia das consciências num país católico.

O caráter de ato judiciário (*actus iudicialis*) de direito divino da confissão já foi estabelecido pelo Concílio Lateranense IV (cânone “Omnes utriusque sexus”) que, a esse propósito, previa a obrigatoriedade da confissão anual ao sacerdote. Com quanto estipulado no decreto de 25 de novembro de 1551, o Concílio tridentino confirmou simplesmente esse caráter da confissão. Todavia, fato importante em relação ao decreto de 1215, a indicação da obrigação de confessar-se ao próprio sacerdote foi omitida: isso significou um claro reconhecimento do exercício da confissão por parte das ordens religiosas. De qualquer forma, a confissão manteve sua função de instrumento de governo dos comportamentos (*politia externa*), isto é, de “disciplina do povo cristão”. Objeto de controvérsias, este capítulo conciliar preanunciou os desenvolvimentos sucessivos da utilização do instrumento confessional enquanto, por um lado, consolação das consciências individuais e, por outro, meio de governo dos comportamentos coletivos, por parte dos bispos. A imposição de cláusulas restritivas sobre a absolvição de específicos pecados particularmente escandalosos ou socialmente perigosos (os, assim chamados, “casos reservados”) foi o instrumento colocado à disposição para o governo dos povos.

Através da limitação dos privilégios dos regulares, os bispos procuravam retomar o controle sobre a pregação e sobre a prática, conexas, da confissão como momentos essenciais da *cura animarum*. Mas, no entanto, uma nova força estava limitando os poderes dos bispos: tratava-se do tribunal da Inquisição, que se constituía como a renovação de uma aliança entre Roma, de um lado, e Dominicanos e Franciscanos, do outro. No entanto, uma presença nova, a dos Jesuítas, com uma experiência pró-

⁹⁴ O sentido do pecado enquanto fenômeno da “mentalidade coletiva” foi estudado pelo historiador católico Jean Delumeau. O autor evidencia as respostas “consolatórias” que ter-se-iam constituído nas duas perspectivas doutrinárias: na confissão encontramos o discurso tranquilizante da Igreja romana, enquanto na justificação por fé encontramos aquele próprio da Reforma. Cf. DELUMEAU, J. *Le Péché et la Peur*. Op. cit.; e *L'Aveu et le Pardon: Les difficultés de la confession*. Op. cit.

pria em matéria de confissão, se inseria, agora, no contraste tradicional entre episcopado e grandes ordens.

Uma nova concentração sobre o pecado e sobre a salvação individual determinou, nesse período, uma intensidade e uma frequência da confissão paralela à que vimos determinar-se para a comunhão. Emblemática, a esse respeito, a argumentação presente no catecismo de Bellarmino, segundo a qual:

A Santa Igreja manda que cada um se confesse pelo menos uma vez por ano, mas, mais do que isso é necessário confessar-se todas as vezes que a pessoa quer se comungar, se ela tem consciência de pecado mortal e finalmente quando está próxima da morte, ou se entrega para alguns empreendimento, onde haja perigo de morte. Mas, além dessas obrigações, é muito bem feito [isto é, é importante levar em consideração] o confessar-se com frequência e manter a consciência limpa e, sobretudo, [levar em consideração] que quem se confessa raras vezes, com grande dificuldade o pode fazer bem.⁹⁵

Com essas prescrições catequéticas, os dois rituais, da comunhão e da confissão, denunciavam a forte presença de um senso de angústia frente ao novo peso do pecado que, abandonando finalmente a esfera da vida social, se insinuava nos cantos mais obscuros do indivíduo, em suas intenções mais profundas e não-expressas. E a fim de desvendar, aos olhos do próprio penitente, tais novos e não suspeitáveis pecados, nascem os especialistas dos “casos de consciência”, diretores espirituais que, com mão experta, sabem guiar à escavação interior por meio dos exames de consciência. Os jesuítas assumiram, de forma exemplar, esse papel de especialistas, à medida que a própria confissão ampliou seu *status*: de simples instrumento para cancelar as culpas, estendeu seus domínios até o objetivo da perfeição individual. Dessa forma, adquiria a certeza de poder alcançar aquela justificação limitada, para o mundo da Reforma, unicamente à fé.

Nessa direção, os jesuítas tornaram-se verdadeiros profissionais e especialistas da direção das consciências. Com sua obra, eles deram um vulto moderno ao antigo sacramento que deixava de ser, numa de suas formas, instrumento de administração da justiça da Igreja, e se tornava, sobretudo, um meio para a construção da pessoa ao longo de um itinerário de aperfeiçoamento e de progresso espiritual. Dessa nova função do

⁹⁵ BELLARMINO, R. *Dottrina Christiana*, p. 160.

sacramento penitencial derivou o encorajamento que os Jesuítas deram à prática da confissão frequente. E também nesse caso, como já vimos acontecer com a comunhão, a frequência das confissões, e sua organização em volta das exigências do penitente, levava ao abandono da ritualidade coletiva, ligada ao ritmo comunitário.

Por outro lado, fora da distinção sacramental, tanto o ato de fé justificador da Reforma, quanto o novo estatuto da confissão católica em idade tridentina, manifestam uma característica comum, “individualizante”: ambos deixavam de constituir-se enquanto sacramentos de recomposição anual da comunidade, para constituir a consciência do homem em termos de culpas individuais, relevadas tempestivamente em sua cotidianidade.

Todavia, desde 1559, o papa Paulo IV submeteu o crime de heresia à jurisdição do inquisidor. Desde então, criou-se um mecanismo com o qual foi posto sob controle o comportamento dos confessores em relação aos penitentes. E se, dessa forma, nasceu uma estratégia de controle da confissão que subordinou o tribunal de foro interno (o confessional) ao tribunal de foro externo (o tribunal da Inquisição),⁹⁶ o próprio sacramento, no entanto, se transformou numa passagem obrigatória e controlada através de todo um sistema burocrático e, sobretudo, tornou-se um momento no qual o fiel devia responder essencialmente a duas perguntas: aquela, preliminar, sobre questões de heresia – da qual dependia a continuação da confissão ou a intervenção da Inquisição – e aquela sobre os comportamentos sexuais, matéria que, finalmente, transborda no confessional.

Obrigar a discursos de sexo entre homem e mulher e garantir que não se passasse das palavras aos fatos tornou-se o problema da sociedade eclesiástica. Emblemático o fato do enorme espaço que ocupa essa matéria, por exemplo, nos catecismos americanos em língua indígena. E em relação aos indígenas americanos é, também, significativo o fato de como, apesar da previsível “distorção” missionária e ocidental em relação aos costumes sexuais indígenas, nessa específica parte da catequese jesuítica, podem ser encontradas – como já apontamos, anteriormente, em alguns de seus mais evidentes exemplos – amplas referências a importantes características culturais da vida indígena.

⁹⁶ Em relação a essa importante subordinação, produto peculiar da época da Contra-reforma, veja-se PROSPERI, A. *Tribunali della Coscienza: inquisitori, confessori, missionari*. Turim: Einaudi, 1996. Esse problema é ricamente tratado ao longo de toda a segunda parte (La Confessione) da obra monumental, mas pode ser confrontada na síntese exemplar do capítulo XXIII (Foro interno, foro esterno), p. 476-484.

O MATRIMÔNIO

A revisão tridentina do sacramento do matrimônio também produziu efeitos profundos na relação entre religião e sociedade: significativas foram as repercussões da nova normativa matrimonial, tanto no terreno cultural quanto naquele social. Essa, enfim, previa o acolhimento pleno do matrimônio como *contrato* conjugal no contexto dos sacramentos: foi isso que deslocou a prática matrimonial dos cenários familiares – de sua economia de alianças e de interesses mundanos – para fazê-la entrar definitivamente num espaço eclesial rígido, determinado e sem resíduos.

O fato é que, precedentemente, a lei canônica reconhecia o matrimônio enquanto legítimo desde que contraído pelas duas partes na idade da razão. Na prática, todavia, a promessa de matrimônio entre os jovens adultos tornava-se prelúdio de uma relação sexual legitimada pela natureza privada do contrato verbal. Além das numerosas ocasiões de litígios em caso de desmentido da promessa, esse tipo de relação matrimonial era motivo, sobretudo, do estreitamento de importantes alianças sociais.

Ora, a normativa tridentina sobre o matrimônio levava em consideração dois objetivos estritamente correlatos: queria-se, por um lado, trazer o ritual matrimonial para dentro da Igreja e isso comportava, conseqüentemente, o impor-se de uma regulamentação do antigo rito dos esponsais ou noivado, destinado a desaparecer, pelo menos das normativas oficiais. A normativa tridentina impunha a certeza e a notoriedade pública da passagem de uma pessoa para o estado de conjugado. A esse objetivo respondia a imposição da nova necessidade da obrigação das publicações: tratava-se de fazer com que as núpcias fossem anunciadas publicamente. Além do mais, deviam ser celebradas na igreja paroquial e devia-se prover ao devido registro numa coleção de atos oficiais. Contrariamente ao antigo rito dos esponsais, tudo isso comportava que a passagem de solteiro para conjugado acontecesse com ato pontual, sem fases intermediárias de longa duração. Foi assim que, ainda contemplados nos tratados de direito canônico do século XVI,⁹⁷ os esponsais foram excluí-

⁹⁷ “Se bem que os matrimônios clandestinos e as uniões contraídas sem a aprovação dos pais fossem consideradas válidas pelo decreto *Tametsi*, com esse o concílio estabelecia que, no futuro, todos os noivados e os matrimônios contraídos sem pelo menos três testemunhas fossem considerados não-válidos, como aqueles contraídos por homens abaixo dos vinte anos e por mulheres abaixo dos dezoito sem a aprovação dos parentes, com exceção dos casos em que a Igreja decidia que a permissão fosse injustamente negada. O decreto, aliás, proibia de casar-se de novo nos casos de infidelidade matri-

dos das novas normas oficiais, refluindo entre as práticas sociais não regulamentadas e olhadas com suspeita.

Breve resulta a parte dedicada ao Matrimônio no Catecismo de Canisio que, em termos gerais especifica tratar-se de:

um sacramento pelo qual o homem & a mulher legitimamente contraem uma indivisível conjunção & companhia de viver juntos, & é dada a eles a graça de Deus tanto para gerar & criar honestamente & Christãmente os filhos, quanto ainda para evitar o pecado da humana libido.⁹⁸

Mas já o catecismo de Bellarmino – depois de repetir de forma mais extensa quanto apontado por Canisio e além de construir o paralelo matrimonial de Cristo com a Igreja – entra em preciosos detalhes em relação ao que é necessário para realizar o Matrimônio:

São necessárias três coisas. Primeiro, que as pessoas sejam hábeis para poder-se conjugar, isto é, que tenham a idade legítima, que não sejam parentes do quarto grau para cima, que não tenham voto solene de castidade, e coisas parecidas. Segundo, que em fazer o contrato de Matrimônio estejam presentes testemunhas, e em particular esteja presente o próprio Vigário (*Curato*) ou Pároco (*Parrocchiano*), como queiramos dizer. Terceiro, que o consentimento de ambas as partes seja livre, não forçado por algum grave temor, e que seja expresso com palavras, ou outro sinal equivalente. Ora, qualquer que seja dessas três coisas faltasse, o Matrimônio não seria válido.⁹⁹

A nova regulamentação tridentina da matéria matrimonial deve ser posta em relação com a complexa e conflitual relação entre Igreja e família.

A escolha matrimonial e aquela paralela e oposta do se tornar monjas, por parte das mulheres, e das carreiras eclesíásticas masculinas foram administradas, até então, no interior das lógicas parentais, os ritos e os tempos cerimoniais conexos foram aqueles longos e ritmados que eram

monial, marcando dessa forma uma outra importante diferença com o protestantismo”. PO-CHIA HSIA, R. *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*. Op. cit., p. 35-36.

⁹⁸ CANISIO, P. *Catechismo Catholico*, p. 24-24v.; *Institutiones Christianae*: “*Sacramentum, quo vir & mulier legitimè contrahentes, indiuiduam vite societatem ineunt, gratiaque diuina donantur, tum vt foboles honestè & Christianè fufcipiatur ac educetur, tum vt foedae libidinis & incontinentiae peccatū euitetur*”, p. 50.

⁹⁹ BELLARMINO, R. *Dottrina Christiana*, p. 165-166.

necessários à longa maturação das estratégias familiares no contexto de uma sociedade constituída pela presença de ligações de aliança parental. A escolha feita pelo Concílio de Trento substituiu, àqueles ritos de passagem, um sacramento que, justo no momento em que acontecia, mudava rapidamente o *status* de quem o praticava; o enfraquecimento dos esponsais foi sua necessária consequência.¹⁰⁰

A mudança, todavia, não era tão óbvia, nem no plano da doutrina, nem na vida da sociedade. Se os manuais dos canonistas continuavam a registrar os esponsais entre as matérias da prática corrente, isso demonstra como, na prática social, a questão envolvia interesses vitais. As áreas de resistências, em relação ao noivado (ou esponsais, ou matrimônio “per verba de futuro”) foram particularmente amplas, na medida em que as famílias queriam continuar a controlar o momento da troca de promessas, deixando à Igreja somente aquilo que dizia respeito à solenização do matrimônio frente ao padre. Mas, mesmo que os decretos tridentinos tenham exigido tempos muito longos para tornar-se realidade social efetiva, a realidade nova e revolucionária que emergia era, cada vez mais, a forma contratual do consenso matrimonial.

A RITUALIDADE

Em síntese e como consequência da análise esboçada, no interior de toda a nova normativa sacramental, vimos determinar-se a perda de uma ritualidade ordenada, típica da Idade Média: tendo em vista o específico interesse de nossa investigação, essa nova característica destacou-se, sobretudo, em relação à comunhão e ao sacramento da confissão.

De fato, no século do Concílio deve ser registrada uma nova e importante tendência destinada a provocar o desaparecimento gradual do ritmo peculiar dos rituais da sociedade medieval, isto é, da ritualização enquanto divisão do tempo e distribuição das práticas rituais segundo uma ordem caracteristicamente interna a essa sociedade. Isso significa que a repetitividade e a “consumação do sagrado” tomam o lugar desse ritmo tradicional e dessa distribuição das práticas, próprios das sociedades europeias em época pré-tridentina (pré-Moderna). Essas novas características manifestam, em definitivo, um afã e uma ansiedade inéditas enquanto características peculiares da religiosidade da época. Tudo isso vem a significar que as temporalidades tradicionais, segundo as quais se

¹⁰⁰ PROSPERI, A. *Il Concilio di Trento*. Op. cit., p. 136.

organizava a vida sacramental, perderam – ou eram destinadas a perder, a partir desse momento –, finalmente, suas qualidades distintivas.

Como foi observado justamente, enquanto o cristão da Idade Média podia ser identificado como aquele que “recebia a comunhão anual, fazia jejum na sexta-feira e, durante a Quaresma, pagava as décimas e fazia batizar os próprios filhos”,¹⁰¹ a situação mudou bastante na Idade do Concílio. E esta mudança parece poder resumir-se, justamente, em dois pontos:

- 1) no emergir de uma progressiva individualização da relação com o sacramento, no decorrer da qual emergiu
- 2) uma emancipação dos tempos individuais do sagrado em relação ao ritmo coletivo do ano litúrgico.

As “quatro Páscoas”, propostas como modelo à devoção monástica, perderam, cada vez mais, sua referência em termos de recorrências do ano litúrgico. Mesmo que contrariada pelos ambientes rigoristas, o ponto de chegada da nova tendência foi a prática sacramental cotidiana que, colocando lado a lado espírito e corpo, adequava (fazia corresponder) os ritmos do alimento espiritual aos ritmos da nutrição material.

2.4. AS RIQUEZAS DO INIMIGO: EXEGESE CLÁSSICA E MEDIAÇÃO CULTURAL

Num belo trabalho que se desenvolve ao redor dos “fragmentos de história no espelho das imagens” entre os séculos XVI e XVII, Genoveffa Palumbo¹⁰² dedica um importante capítulo de seu livro ao uso da alegoria na renovação cultural do catolicismo pós-tridentino.

Numa citação desse capítulo, verificamos como, a fim de justificar a utilização em chave cristã da literatura pagã, os Padres da Igreja recorreram, por muito tempo, a um conto da Sagrada Escritura chamado de *A bela prisioneira*.¹⁰³ Trata-se de um passo breve do Deuteronômio que co-

¹⁰¹ BYNUM, C.W. *Holy Feast and Holy Fast: the Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley, 1987. Trad. italiana: *Sacro convivio sacro digiuno: il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*. Milano, 2001, p. 55.

¹⁰² PALUMBO, G. *Speculum Peccatorum: frammenti di storia nello specchio delle immagini tra Cinque e Seicento*. Nápoles: Liguori, 1990.

¹⁰³ O capítulo ao qual nos referimos é VI (I gesuiti e la “bella prigioniera”), e a citação se encontra à p. 214-216. A respeito desse conto, veja-se DE LUBAC, H. *Esegesi Medievale: i quattro sensi della Scrittura*. Trad. italiana: Milão, 1986. p. 312-327.

nheceu uma fortuna excepcional na exegese escritural. Tendo o objetivo de infundir aos hebreus algumas recomendações ritualísticas a serem levadas em consideração com relação aos prisioneiros de guerra, o passo recomendava, em particular, um determinado comportamento (ritualizado) para com as prisioneiras particularmente belas e fascinantes:

Quando fores em guerra contra teus inimigos, e o Senhor, teu Deus, os tiver entregues em tuas mãos, e tiveres feito alguns prisioneiros, se perceberes entre eles uma mulher de lindas feições e te sentires por ela atraído, poderás tomá-la como esposa e conduzi-la em tua casa. Mas raspe-se sua cabeça, cortem-se suas unhas, e tire-se a roupa que tinha quando foi presa, more na tua casa e chore seu pai e sua mãe por um mês inteiro; depois poderás entrar onde ela está como marido e ela será tua esposa.¹⁰⁴

Palumbo mostra como Orígenes foi o primeiro exegeta que, comentando esse passo, elaborou uma precisa e detalhada interpretação dessa alegoria para encontrar nela todos os aspectos da cultura pagã que podiam resultar úteis para os cristãos. A partir desse ponto de vista, portanto, podia-se utilizar a cultura dos outros povos, mas não sem antes tê-la depurado através de oportunas intervenções. Se Orígenes sublinhou o aspecto da *utilidade* da cultura pagã, outros autores, como S. Jerônimo, levaram em consideração, sobretudo, a sua *beleza*. Para esse padre da Igreja, fortemente fascinado (mas, ao mesmo tempo, conturbado por essa sua paixão) pelo mundo clássico, o conto tornava-se uma espécie de justificativa (e, ao mesmo tempo, de alívio) que lhe permitia continuar envolvido naquela sedutora cultura literária dos antigos da qual não conseguia se afastar. A literatura clássica era, de algum modo, a sua *bela prisioneira* e ele, talvez, se sentisse, ao mesmo tempo, seu refém. O passo da Escritura, todavia, vinha ao seu encontro para poder-lhe garantir, depois de uma oportuna depuração, a possibilidade de conviver com essa literatura sem, com isso, trair sua cultura cristã.

Outra imagem polivalente, descendente de Orígenes, servia como exortação aos cristãos para se apropriar de tudo aquilo que as outras culturas tinham produzido de belo e original.¹⁰⁵ Comentando a imagem paralela que tratava da ordem que Deus deu aos hebreus – que estavam abandonando o Egito – de levar consigo *todas as riquezas* de ouro e prata

¹⁰⁴ Deuterônimo 21, 10-14.

¹⁰⁵ Para essa imagem veja-se, também, DE LUBAC, H. *Esegesi Medievale: i quattro sensi della Scrittura*. Op. cit., p. 316 ss.

dos egípcios, o *De doctrina christiana* de Agostinho detecta nas *riquezas* áureas nada mais do que uma metáfora da própria filosofia, sustentando que Deus mandava tirar dos platônicos, possuidores injustos, todo um tesouro de “disciplinas liberais” que deviam ser postas a serviço da verdade.¹⁰⁶

Uma complexa interpretação e uma difundida exegese dos textos servia aos Padres da Igreja não somente para se saírem de um *impasse* e para justificar a utilização em chave cristã da literatura pagã, mas, sobretudo, para determinar as modalidades de comportamento que os cristãos assumiriam em futuro em relação ao enorme patrimônio mitológico e à cultura poética clássica. A operação que tornará não só lícita, mas, até mesmo, necessária essa mediação e utilização da cultura clássica será aquela realizada pela interpretação alegórica.

A interpretação alegórica se constituirá, portanto, como parte essencial de um “ritual purificador” que permitirá transformar – como a “bela prisioneira” –, interpretando-o, o caráter “estrangeiro” da cultura (poética, filosófica e mitológica) clássica, chegando, às vezes, a distorcê-lo por completo. Nessa atitude a cultura cristã encontrou, ao mesmo tempo, seu equilíbrio e sua identidade: configurou-se, de fato, como a cultura da interpretação e da glosa.

Colocada em xeque, antes, pela crítica humanista à velha escolástica e retomada, de forma nova, para enfrentar os novos problemas postos pela problemática conjuntura histórica – à qual tentavam responder as tumultuadas reuniões do Concílio de Trento – é justamente no século XVI que esta cultura da glosa e da interpretação adquire uma nova importância: e isso, tanto pela nova função histórica e cultural que vinha adquirindo, quanto pelas críticas vindas do mundo reformado. Nessa situação crítica encontra-se inserido o trabalho de uma ordem que fundava sua pedagogia na importância fundamental da cultura clássica: a ordem jesuíta.¹⁰⁷ Não é por acaso que, quando qualquer incerteza for vencida, para educar os próprios discípulos, os jesuítas utilizar-se-ão da mitologia e da emblemática: e não só a própria mitologia será julgada enquanto

¹⁰⁶ AGOSTINO. *De doctrina christiana*, livro II, cap. XL. In P.L., XXXIV, col. 63.

¹⁰⁷ A respeito da importância fundamental da cultura clássica na pedagogia jesuítica, veja-se, entre outros, os trabalhos de SCHIMBERG, A. *L'Éducation morale dans les collèges de la Compagnie de Jésus en France sous l'Ancien Régime*. Paris, 1913; HERMAN, J.B. *La Pédagogie des Jésuites au XVI Siècle: ses sources, ses caractéristiques*. Paris, 1914; BATTISTINI, A. I Manuali di Retorica dei Gesuiti. In: BRIZZI, G.B. (Org.) *La 'Ratio studiorum': modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*. Roma, 1981.

complexo de emblemas e hieróglifos, mas a própria Companhia de Jesus será representada sob o emblema de Mercúrio que desce do céu para referir as ordens de Cristo.

No século XVI, o Novo Mundo tinha oferecido ao Ocidente o espetáculo de uma inocência tantas vezes sonhada, mas nunca vivida, e isso numa contraposição, complementar e correlativa, a uma nova maneira de freqüentar uma China que se apresentava, enfim, como a imagem de uma sociedade ordenada e perfeita. Essas duas novas realidades culturais evidenciavam um paradoxo segundo o qual tudo aquilo que o Cristianismo havia procurado realizar, em vão, dentro de seus próprios horizontes culturais, era encontrado fora dos países cristãos: seja na forma de uma *bondade natural* intacta e nunca perdida, no caso da América; seja como *moralidade civil* conquistada e conservada, exemplo emblemático de quanto encontrado na China e no Japão. Mas o que há de mais paradoxal ainda neste processo é o fato de que são os missionários cristãos a realizar a desconcertante e dupla descoberta, anunciando-a e sustentando-a na Europa.

No século XVI, portanto, além de descobrir o novo continente americano, a Europa descobriu (ou pôde pensar, o que para nós significa a mesma coisa) também a existência de uma civilização, a chinesa, que podia ser pensada como mais antiga do que a própria e que, apesar de sua diferença, podia ser reconhecida como igualmente rica e, sobretudo, ser elevada, do ponto de vista dos costumes e da organização política, à exemplariedade de um modelo. Dessa forma, determinava-se a abertura de um espaço que permitia acolher o Oriente entre os modelos da humanidade, quando não acima pelo menos ao lado, dos modelos do mundo clássico grego e romano exaltados pela tradição humanista-renascentista. Nessa nova perspectiva histórica, o imperativo da nova *missio* jesuítica encontrar-se-á num *impasse* que alimentará uma longa e, às vezes, tumultuada discussão e reorganização em relação aos modelos da prática missionária. De fato, o alto valor moral do ensino de Confúcio se impôs, desde o final do século XVI, entre os jesuítas, que se deram conta do fato que, a fim de conseguir difundir o Cristianismo dentro da complexa e fascinante peculiaridade dessa nova realidade cultural, fazia-se necessário trilhar um caminho, também, bastante peculiar: tratava-se de percorrer uma inédita penetração do alto.

O esquema (enquanto tal aproximativo) que traçamos, acaba (quase que surpreendentemente para nós) de ressaltar, por um lado, o aspec-

to de *utilidade* de uma cultura “pagã”, apontado por Orígenes, enquanto, por outro lado, revela a fascinação, como a de S. Jerônimo, para uma certa *beleza* em relação a uma cultura ainda mais antiga que a do mundo clássico. Neste ponto, é interessante observar que – da mesma forma que a literatura clássica entre os Padres da Igreja – as culturas chinesas e japonesas adquiriam, entre os missionários jesuítas, os caracteres que foram aqueles da *bela prisioneira*. E, sobretudo, a esse respeito, podemos observar a re-emergência do esforço de re-atualização do mecanismo – que repete a estratégia da interpretação alegórica do passo da Escritura do Deuteronomio –, destinado a encontrar, na compatibilidade com o texto Vêtero e Neotestamentário, ao mesmo tempo, a possibilidade e a garantia de uma convivência com uma cultura estranha (com seu fascínio) sem, com isso, trair sua própria cultura cristã (missionária).

Todavia, com uma substancial mudança de perspectiva no novo contexto histórico e no novo imperativo pós-conciliar da *missio* jesuítica, não se trata mais, somente, de ressaltar uma *utilidade* para salvaguardar os êxitos (culturais e institucionais, juntos) de uma *beleza* que pode ser recuperada dentro da nova perspectiva cristã (assim como aconteceu com o “aprisionamento” e o consecutivo “ritual purificador” que os Padres da Igreja realizaram das culturas “pagãs”). A novidade da ação missionária jesuítica, que se tornou, polemicamente, uma nova proposta modelar de missão religiosa, apontava, também e ao mesmo tempo, para um processo de encontro aculturativo (um profundo processo de mediação cultural), dentro do qual o próprio Cristianismo devia (parecia dever) se submeter a um ritual de transformação que pudesse tornar aceitável a peculiar novidade da mensagem cristã dentro de uma visão cultural tão refinada e complexa, na perspectiva de sua ordem altamente hierarquizada: o Cristianismo, que no contexto de outrora encontrara sua força política no fato de ter-se imposto como *religio licita*, encontrava-se, no novo contexto histórico e cultural, na necessidade de conquistar uma legitimação (tornar-se “lícito” ou, pelo menos, aceitável e, antes de mais nada, compreensível em sua mensagem) dentro de um contexto político, fortemente estruturado, que corria o risco de entendê-lo mal, antes do que poder, eventualmente, averiguar uma sua complicada possibilidade de compatibilização.

Se, nessa direção, a tentativa de compatibilizar a religião de Cristo com as convicções chinesas pareceu tornar-se uma homenagem a Confúcio, ao culto dos mortos e à crença em um Deus senhor do céu (Tien), de fato determinou-se um fenômeno complexo que, só simplificando bastante, podemos dizer que se manifestou como uma tradução e uma

interpretação do texto sagrado que levava em consideração as exigências de uma distante linguagem cultural. Permanece, todavia, o fato de que, por trás da salvaguarda (e do fascínio) do reconhecimento da refinada cultura confuciana, este processo se desencadeou, ao mesmo tempo, a fim de não correr o risco – absolutamente presente e claramente advertido pelos jesuítas – que o rito ocidental pudesse ser percebido como o contrário daquilo que o próprio rito entendia ser e representar-se.¹⁰⁸

Desde sempre, o momento do encontro com o diverso cultural representa o momento de risco em que se coloca em jogo a própria identidade perante a alteridade. Trata-se de um momento de verificação importante em termos de um exercício de comunicação que, em sua experiência, afina suas estratégias comunicativas perante a recepção de sua mensagem. Colocar-se em jogo nessa experiência da recepção da própria identidade significa e manifesta, enfim, a necessidade de abri-la em direção a um processo de negociação na comunicação que obtenha, de outro lado, o resultado de uma resposta mais próxima possível à própria concepção (cultural) identitária. O processo vale na recíproca perspectiva das partes em causa. Essa “negociação de si” (da própria cultura e de sua comunicação), perante o outro, constrói-se, necessariamente, de forma experimental e, nesse contexto, o lento processo de construção é sujeito a uma “falsificabilidade” das estratégias comunicativas. O “olho mágico” que revela a forma de comunicação não conveniente é o mal-entendido. Ora, todavia, a esse respeito queremos destacar um significado bastante peculiar desse termo, a partir do fato que:

o mal-entendido não é somente uma falta de informação, um defeito de comunicação, uma “ignorância”. É sim uma “ignorância”, mas não de informação, mas da própria relação, um “não saber a rela-

¹⁰⁸ Em relação à homenagem a Confúcio, ao culto dos mortos, à crença de um deus senhor do céu etc. e à conciliabilidade (ao processo de conciliação) com a tradição Vêtero e Neotestamentária do Cristianismo, cf. SABBATUCCI, D. *Politeísmo*. v. II: Indo-iranici, Germani, Cina, Giappone, Coreia. Roma: Bulzoni, 1998, capítulo 8 (Lo Shintoismo tra Giappone e Cina), p. 653-744; em relação à problemática geral e, de forma específica, à dos “ritos chineses”, cf. PROSPERI, A. Il Missionário. In: VILLARI, R. (Org.). *L'uomo barocco*. Roma-Bari: Laterza, 1991, p. 189-202. Importante, a esse respeito, também o riquíssimo ensaio de GARIN, E. Alla scoperta del “diverso”: i selvaggi americani e i saggi cinesi. In: *Rinascite e Rivoluzioni: movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*. Roma-Bari: Laterza, 1990 [1975], p. 327-362.

ção”, um “não saber recíproco”. Aquilo que está em jogo no mal-entendido não é a emanção, mas [são] os “emanadores”, [isto é] como eles são e como se colocam um em relação aos outros.¹⁰⁹

E nessa perspectiva queremos destacar, portanto, um específico valor semântico do termo (estranho ou, quanto menos, secundário em relação aos significados habituais) “mal-entendido”: enquanto instrumento, e lente privilegiada de observação, destinado a entender e verificar, ao mesmo tempo, as modalidades de seu desencadear-se (no singular ou na pluralidade de suas formas), a partir do seu constituir-se (mesmo que em forma equívoca) enquanto modalidade de uma experiência (pressuposto) fundante e essencial de comunicação.

Em termos de comunicação intercultural e em razão da convivência com a diversidade cultural e das intenções de evangelização (fundada no pressuposto universalista da missão), os missionários são necessariamente vítimas e produtores privilegiados de mal-entendidos.¹¹⁰ E é a partir dessa sua dimensão específica que eles se constituem, inevitavelmente e em vários planos, enquanto tradutores (e mediadores) de uma cultura inteira:

- 1) aquela que carregam consigo e que se confunde com o Evangelho, que são incumbidos de difundir. Isto porque, antes de converter os gentios, eles devem, de fato, “converter o Evangelho” na cultura local: a própria tradução (pressupõe-se, no limite) deveria provocar a conversão dos indígenas;
- 2) sucessivamente (e não tanto secundariamente) devem “converter” a cultura local para dentro da perspectiva universalista ocidental, com a pretensão de “compreender” a economia da alteridade dentro da própria ordem cultural.

“Traduzindo tradições”, segundo a bela expressão sugerida por John Monteiro:¹¹¹ esse é o processo de conversão/tradução que se estabelece nesse contexto. E esse processo ocorre, também e necessariamente, do lado da perspectiva indígena que, todavia, se distingue por seus paradigmas

¹⁰⁹ LA CECLA, F. *Il Malinteso: antropologia dell'incontro*. Roma-Bari: Laterza, 1998 [1997], p. 14.

¹¹⁰ Um mal-entendido, na perspectiva de uma comunicação intercultural, que, só em maior medida, os missionários compartilham necessariamente com os antropólogos.

¹¹¹ MONTEIRO, J.M. *Traduzindo Tradições: Gramáticas, Vocabulários e Catecismos em Línguas Nativas na América Portuguesa*, apresentado no XV Encontro Regional de História do ANPUH (realizado na USP), no dia 5 de setembro de 2000.

mítico-rituais, em contraposição à peculiaridade do universalismo ocidental. Na convergência (um “*com-vergir*”, de fato) dessa “com-versão” (recíproca e distinta) os mal-entendidos multiplicam-se dos dois lados das partes em causa: tanto uns quanto os outros se tornam “vítimas” desse processo de comunicação.

Mas, esse tornar-se “vítimas” oculta, muitas vezes, estratégias – conscientes ou menos – de sobrevivências: como no caso dos prisioneiros cristãos no tempo das cruzadas contra os muçulmanos, torna-se possível uma conversão (estrategicamente consciente, neste caso) na medida em que essa é simulada para fora, enquanto a fé (verdadeira) é garantida nos recônditos cantos da consciência insondável. Essa simulação torna-se possível e característica de uma “religião do coração” onde, distintamente das culturas tradicionais constituídas por paradigmas mítico-rituais, não são (mais) os gestos, mas as intenções que contam. Trata-se, enfim, da capacidade, toda cristã, de se relacionar com a verdade como algo de interno e não de externo.¹¹²

Todavia, a experiência da Reconquista europeia, que não por acaso se constituiu como a plataforma para o nascimento da História Moderna, revelou a periculosidade dos *conversos*, com relação a ambas as religiões: aquela que abandonavam e aquela que abraçavam. E esta ameaça prefigurava-se, justamente, na “traduzibilidade” entre uma fé e outra: o que colocava em cena a perigosa dúvida (possibilidade) de que o campo religioso – sobretudo nesse âmbito dos monoteísmos – pudesse ser um *continuum*. Na “traduzibilidade” de um lado para outro, nesta “com-versão” – que se configura, antes de mais nada, enquanto “convertibilidade” – punha-se seriamente em risco a identidade cultural (religiosa) até então historicamente construída.

Historicamente construída, queremos destacar, porque essa identidade própria dos Monoteísmos encontra, não por acaso, seu momento de peculiar e maciça constituição justamente no século XVI. E a própria “invenção do Politeísmo” representa o resultado mais significativo desse percurso. Como evidenciou a importante contribuição teórica de uma obra de Sabbatucci, o *conceito* de (e com ele a palavra) Politeísmo nasceu justamente no século das guerras de religião. E é problematizando (isto é, historicizando) tanto o termo quanto o processo de interpretação (oci-

¹¹² SCARAFFIA, L. *I Rinnegati: per una storia dell'identità occidentale*. Roma-Bari: Laterza, 1993. Situação, aliás, que expande e aprofunda, conscientemente e cada vez mais, na própria Europa dilacerada pelas guerras de religião.

dental) das outras culturas segundo o “esquema politeístico” que o autor evidencia como tanto um quanto o outro podem e devem, segundo uma correta colocação histórico-religiosa, serem reconduzidos à sua gênese histórica. Em síntese, na introdução que estabelece os pressupostos de seu trabalho, Sabbatucci destaca como:

o termo foi criado e colocado em uso por Jean Bodin, magistrado e filósofo francês, que traduziu o grego *polytheotes* (literalmente: “divindade múltipla”) com *polytheisme*, num trabalho intitulado *De la démonomanie des sorciers* (Paris 1580, p. 28). Quanto a *polytheotes*, trata-se de um termo grego usado por autores cristãos [...] para definir a “natureza divina” (*theotes*) que os pagãos tinham fracionado em tantas divindades, ao invés de contê-la em um deus único.¹¹³

Se se tratara, antes, de um termo, construído *a posteriori*, que denotava um não-monoteísmo – e que conotava muitas vezes a impiedade do desconhecimento de Deus, mesmo que fossem conhecidos os deuses –, de fato o politeísmo adquiriu a conotação de um sistema positivo, como se se tratasse de uma religião: de expressão lexical, o termo “politeísmo” passou a caracterizar um sistema filosófico e teológico.

Como releva o próprio Sabbatucci, foi Pettazzoni quem primeiro indicou e enfrentou o problema da interdependência entre politeísmo e monoteísmo.¹¹⁴ Ele mostrou como, a começar pela Apologética e pela Patrística, passando pela Escolástica, chega até nós a teoria segundo a qual o politeísmo se configuraria como a contrafação diabólica de um monoteísmo, que seria a religião revelada por Deus a Adão. E, mesmo que um racionalista dos séculos XVII ou XVIII substitua a religião revelada com a religião natural ou “racional”, de fato ele não muda a relação que entende o politeísmo como uma degeneração do monoteísmo.¹¹⁵

A construção histórica, do séc. XVI, da representação (isto é, da construção de uma imagem) do politeísmo estrutura-se, portanto, – e constitui este último – enquanto instrumento conceitual paralelo e tal

¹¹³ SABBATUCCI, D. *Politeísmo*. v. I: Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto. Roma: Bulzoni, 1998, p. 9.

¹¹⁴ PETTAZZONI, R. *Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia*. Roma, 1946.

¹¹⁵ Valerá a pena confrontar, a esse respeito, as monumentais e riquíssimas obras de GLIOZZI, G. *Adamo e il Nuovo Mondo: la nascita dell’antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*. Firenze: La Nuova Italia, 1976; Idem. *Differenze e Uguaglianza nella Cultura Europea Moderna*. Op. cit.; e de LANDUCCI, S. *I filosofi e i selvaggi - 1580-1780*. Roma/Bari: Laterza, 1972.

àquele de “religião”: uma historicização dos dois conceitos mostraria o quanto eles dependem, de fato, da nossa própria religião histórica.¹¹⁶ A partir desse fato histórico, compreendemos, então, como o resultado desse conceito de politeísmo o constituiu enquanto instrumento de uma imposição de sentido a uma alteridade cultural que lhe permite ser, de alguma forma, assimilada, compreendida, pela cultura ocidental. Eis que, nessa perspectiva histórico-religiosa, o “politeísmo”, como a “religião”, podem constituir-se como paradigmas (necessariamente redutivos, mas finalmente “explorativos”) do entendimento do outro. Os dois conceitos representam, enfim, a negação da possibilidade de incompreensão (enquanto tal, negativamente avaliada) das culturas outras, delineando uma convergência destinada a abrir caminho, no nosso caso específico, ao sucesso da reinterpretação (uma verdadeira forma de redução) jesuítica da ameaçadora (enquanto incompreensível) alteridade cultural indígena.

Quando, na ótica de nossa própria religião histórica, determinadas realidades culturais não são assimiláveis ao politeísmo, então se fala – e, como veremos, o século XVI abusou dessa categoria – de sociedades idólatras que, mesmo assim, aliás, justamente por esse motivo, serão entendidas (reduzidas) *sub specie religionis*. Não é por acaso que, na perspectiva monoteísta, tanto os politeístas quanto os idólatras serviam para conotar o *paganus*. Ora, no século XVI, a expansão da cristandade ocidental dá-se através da interdependência entre poder espiritual (o Papa) e poder temporal (o Imperador). E esse fato fala, justa e eloqüentemente, a respeito de uma contraposição (e de uma relação estruturada) entre “religioso”/“cívico” que é peculiar à nossa cultura ocidental e que começa a adquirir um novo aspecto justamente nessa época em que se delinea o surgimento dos Estados nacionais.¹¹⁷ Essa relação e sua nova

¹¹⁶ Esta operação de historicização é o objetivo da “Escola Italiana de História das Religiões”. Sendo muito ampla uma bibliografia, mesmo que a mais genérica, sobre essa discussão, reenviamos, a esse respeito, à Introdução ao capítulo ‘Mundus Novus’ de nosso trabalho *O Apetite da Antropologia: o Sabor Antropofágico do Saber Antropológico - Alteridade e Identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005, p. 19-51 (Introdução) e p. 105-131 (Mediações Simbólicas e Cultura Indígena: leitura jesuítica das práticas indígenas); e ao volume IV, *A História das Religiões na Cultura Moderna*, de Marcello Massenzio. In: FILORAMO, G.; MASSENZIO, M.; RAVERI, M.; SCARPI, P. *História das Religiões*. Roma-Bari: Laterza, 1998. Trad. bras. São Paulo: Hedra, 2004-2005, 4 v. (inclusive ao Prefácio do volume IV da coleção da qual organizamos a edição brasileira).

¹¹⁷ Ver, em relação a isso, a primeira parte do trabalho de PAGDEN, A. *Lords of all the World: ideologies of empire in Spain, Britain, and France, 1500-1800*. Yale University Press, 1995.

configuração, no século da confessionalização dos territórios europeus, representa, enfim o resultado mais maduro do percurso do próprio Cristianismo e de sua passagem (historicamente determinada) de uma perseguição passiva para uma ativa.¹¹⁸

É justamente na perspectiva desse resultado e nessa herança histórica que a missão jesuítica se implanta na interação entre poder espiritual e poder temporal, entre Fé e Império, para atuar em função do imperativo de alargar o *Orbis Cristianus*, imperativo que se impunha, dada sua dependência e complementariedade, tanto ao poder político quanto àquele eclesiástico.

De forma diferente, às vezes alternativa – conforme as sociedades, o momento histórico do encontro e, sobretudo, os atores desse encontro –, o rótulo de sociedade idólatra se impõe às sociedades americanas, juntamente com aquele mais atordoante e inquietante, segundo os próprios jesuítas, de povos caracterizados por uma preocupante ausência: povos “sem religião”. Mesmo em sua definição negativa – ao mesmo tempo, ameaça de um vazio que reclama um preenchimento: de fato, a *missio* para a evangelização –, a alteridade é caracterizada, de qualquer modo, em relação ao conceito ocidental de religião. Mas, relativamente a essas características próprias das sociedades indígenas americanas, no encontro com as sociedades chinesa e japonesa, o termo politeísmo – nascido justamente nessa época – encontra, nas obras jesuíticas, uma incidência muito menos significativa.

Tudo isso nos parece ganhar significado em relação a quanto vimos determinar-se já a partir do final do século XVI: isto é, ao fato de que os jesuítas se deram conta do alto *valor moral* do ensino de Confúcio na China. Na tentativa de inscrever as outras realidades culturais dentro de seus específicos contextos históricos e culturais, é importante ressal-

¹¹⁸ De Constantino – que marca a transição da perseguição estatal à tolerância (com o Edito de Milão, de 313) – a Teodósio I – sob o qual o Cristianismo tornou-se, antes, *religio licita* e, depois, *religio unica* – assistimos a uma estabilização do Cristianismo que, formalizando a bipolaridade “religioso”/“cívico”, deixou para fora os não-cristãos. Eis que, nesse percurso, adquire novo sentido um velho termo: *paganus* está, agora, a indicar um não-cristão. E, nessa perspectiva, é justamente no século IV que Santo Agostinho pôde dizer: “*deorum falsorum cultores paganus vocamus*”. É neste século que o termo *paganus* resulta de uma situação (nova) na qual “os cristãos têm a *religio* e a *civitas* enquanto os pagãos [idólatras] têm a *civitas*, mas não têm a *religio*” [SABBATUCCI, D. *La Storia delle Religioni*. Roma: Il Bagatto, 1985, p. 43]. O processo de transformação se completará em 380 quando, tornando-se o Cristianismo religião do Estado, o *paganus* perderá, além da *religio*, também a *civitas*.

tar que o Neoconfucionismo organizou uma cultura nacional confuciana, a ser contraposta ao Budismo, justamente quando, ao se constituir enquanto nação, o Japão tomava como modelo a China. Essa organização do Neoconfucionismo começou com uma edição oficial dos textos de Confúcio em 630 e explodiu dois séculos depois com o forte memorial de Han Yü dirigido contra a política filo-budista do imperador.¹¹⁹

Chu Hsi, importante expoente do Neoconfucionismo que viveu entre 1130 e 1200, organizou a edição de um pequeno volume confuciano que levava o título *Chung Yung*. Como releva Sabbatucci, “*chung* significa ‘metade’, ‘meio’, ‘no meio’; aqui é o ‘justo meio’, a *aurea mediocritas* horaciana, à qual dever-se-ia ‘sempre’ (*yung*) ater-se. Este ‘justo meio’ é um ensino recorrente nos textos confucianos”.¹²⁰ Ora, para nós, torna-se significativo o fato de que o missionário jesuíta Prospero Intorcetta traduziu o pequeno volume com o objetivo de ajudar os padres da própria ordem a entender, juntamente, a língua e a cultura chinesas. O texto foi publicado em 1667, com o título *Medium constanter tenendum*, em tradução latina com o texto original na frente. A escolha do jesuíta foi motivada por tratar-se, segundo ele, de um texto extremamente representativo daquela cultura, ao mesmo tempo em que se oferecia enquanto texto edificante: nas palavras do jesuíta, o texto teria expressado “aquele lampejo de verdade que antecede o sol evangélico e lhe abre o caminho”.

O exemplo mostra, clara e brilhantemente, como – apesar de utilizarem-se de um instrumento habitual (o conceito de religião), fundamental para sua ação missionária – os jesuítas, com sua estratégia peculiar, conseguiram se aproximar de forma inédita e peculiar de uma determinada forma de entendimento das outras culturas. E isso foi possível, justamente, na medida em que, apesar de suas grandes diferenças, os missionários da Companhia puderam colher determinadas analogias em funções institucionais específicas que essas outras culturas estavam elaborando (como nos parece ser o caso do reconhecimento de uma produ-

¹¹⁹ Justamente na análise crítica do conceito de Politeísmo, isto é, de leitura/interpretação *sub specie religionis* de uma alteridade cultural, longe da perspectiva monoteísta da cultura que interpreta, Sabbatucci, releva como “o shintoísmo, a religião nacional japonesa, é um politeísmo somente se se traduz *kami* com ‘deuses’, mas os *kami* não são deuses”. Cf. SABBATUCCI, D. *Politeísmo*. v. II: Indo-iranici, Germani, Cina, Giappone, Corea. Op. cit., p. 653. De fato, esses *kami*, mesmo tendo certos poderes que os politeísmos atribuem aos deuses, são, todavia, concebidos como antepassados.

¹²⁰ SABBATUCCI, D. *Politeísmo*. v. II. Op. cit., p. 654.

ção de certo nacionalismo, tanto chinês quanto japonês), paralelamente ou menos, todavia de forma analógica com relação a processos históricos passados (e, no nosso caso, re-atualizados no presente do século XVII) na cultura ocidental.¹²¹

Nesse caso específico,¹²² os missionários jesuítas conseguiram, de algum modo, relativizar sua ação e seus instrumentos culturais à situação cultural específica na qual estavam atuando.¹²³

Em síntese, segundo Sabbatucci:

a aquisição de uma doutrina *shinto* foi efetivamente um ato político; como político foi o confucianismo e, depois, o neoconfucionismo em oposição à política imperial filo-budista. Tanto o neoconfucionismo quanto o *shinto* japonês foram produtos de nacionalismo. Religiões nacionais?

A categoria “religião”, neste caso, é desviante [enganosa]. Digamos que se trata de ideologias que têm a característica de absoluto que nós atribuímos à religião (transcendência do mundo), mas têm, também, um fundamento político ou ético-político que, aliás, definindo-o com essas adjetivações, nós temos a ilusão de compreender melhor em sua substância, mas na realidade nos desnorream tanto quanto o adjetivo “religioso”, quando falamos de culturas nas quais não é funcional a nossa distinção entre cívico e religioso. Devemos, portanto, nos contentar de conhecer o *tao* nos limites de determinados contextos e de determinadas contingências históricas, como, de fato, estamos fazendo nos referindo à época, o VII século, na qual nascem o neoconfucionismo na China e o *shinto* no Japão.¹²⁴

¹²¹ E o exemplo segundo o qual se deu a possibilidade de uma aproximação e de uma forma de entendimento das outras culturas é, para nós, significativo na ordem de uma tentativa peculiar – a da História das Religiões – de ler as outras realidades culturais relativizando-as a seus específicos contextos históricos e culturais.

¹²² Caso que, em seu esquema teórico, permanece hipotético e terá, portanto, a necessidade de ser confortado por outras análises. Trata-se, todavia de algo que, em sua exemplaridade concreta desperta, pelo menos, um importante problema e hipótese.

¹²³ Não podemos, aqui, retomar a profunda análise proposta por Sabbatucci na tentativa de subtrair-se ao condicionamento de categorias impostas pela fenomenologia religiosa para relativizar ao próprio Confucianismo conceitos e termos da cultura chinesa. Vale, todavia, sublinhar o fato de que o próprio Sabbatucci reconhece, no exemplo do jesuíta Intorcetta, a existência de uma interpretação europeia ainda não condicionada por essas categorias fenomenológicas. Um dos exemplos dessa alternativa histórica é fornecido pela tradução que o jesuíta sugere dos termos *tao* e *shin*, tradução que, segundo nosso autor, evidencia a capacidade de relativização dos dois termos ao Confucianismo. Ibidem, p. 654-656.

¹²⁴ SABBATUCCI, D. Op. cit., p. 656-657.

No século XVI, esse processo interpretativo manifesta-se, impõe-se e realiza-se, enfim, no momento em que o esquema ibérico de colonização e evangelização não dá mais conta da peculiaridade de outras realidades culturais. O fato é que, na China, no Japão e, sob alguns aspectos, nas Filipinas, a difusão do Cristianismo dependia de instrumentos diferentes daqueles característicos da conquista colonial. E a própria existência de fontes históricas, de uma certa consistência, redigidas em chinês, em japonês e em língua tagalog, tanto por parte cristã (realizadas por convertidos e missionários), quanto constituída por textos polêmicos contra o catolicismo (nos dois primeiros casos, isto é, aquele chinês e japonês), permite re-percorrer o “encontro” (choque) entre o catolicismo europeu e as três civilizações extra-europeias do Pacífico oriental.

Se não podemos levar em consideração, nesse lugar, a complexidade dessa outra forma do “encontro cultural”, vale a pena apontar como, todavia, para a análise proposta em relação ao objetivo específico de nosso estudo, resulta de extrema importância não perder de vista o aviso relativo ao perigo desviante da utilização do conceito “religião” e, por outro lado, a importância da relativização ao contexto histórico dos dois países de uma ideologia absoluta enraizada num fundamento ético-político. Se não for contextualizada, esta ideologia poder-se-ia confundir com determinados resultados históricos do percurso próprio da cultura ocidental (como, por exemplo, a sua peculiar distinção entre cívico e religioso). Com essa atenção – e em sua conseqüente direção de relativização ao contexto histórico – encontramos, enfim, uma certa significativa aderência que, justamente, emerge na própria tradução do pequeno volume de Chu Hsi, o *Chung Yung*, proposta pelo jesuíta Intorcetta: o texto trataria, enfim, segundo o missionário, de uma disciplina que ele não chama de “religião”, mas, em vez disso, de *Sinarum scientia politico-moralis*, isto é, “ciência político-moral dos Chineses”.

O esquema, conscientemente aproximativo, que traçamos mais acima e que diz respeito a uma *utilidade* e a uma *fascinação* da cultura “pagã” posta em relação com a cultura do mundo clássico, nos mostra, neste caso específico da tradução de um texto e, com ele, da cultura chinesa, por parte da cultura jesuítica, uma espécie de re-atualização do conto da *bela prisioneira* aonde, como num jogo de espelhos, os próprios jesuítas encontram-se como reféns de um mecanismo que abrange ambas as culturas (ocidental e oriental). Assim, por exemplo, aconteceu no Japão – com a virada da política jesuítica proposta pelo *visitador*

Alessandro Valignano¹²⁵ –, onde os missionários tiveram que adotar uma “política de adaptação” com os senhores feudais (*daimyo*) contra o Budismo que se tornava seu comum e principal inimigo.¹²⁶ E isso quando, paradoxalmente, muitos jesuítas japoneses foram monges budistas.

Os japoneses [de fato], chamavam o cristianismo de “religião dos bárbaros do sul”, confundindo a fé católica com uma outra religião estrangeira, o budismo, que havia muito tempo foi integrada na cultura japonesa.¹²⁷

O fato é que o paralelo (isto é, o equívoco) que se estabeleceu entre Budismo e Cristianismo demonstrou a derrota dessa atividade e dessa estratégia missionária. A sucessiva tentativa do provincial jesuíta Gaspar Coelho, representante da “ala militante” dos jesuítas, em apoio à obra de unificação do Japão e à invasão à China projetada por Hideyoshi, o mais potente senhor da guerra do País, tornou evidente essa derrota.

E esse fato torna evidente, também, como, no esforço missionário que se destinava a realizar a tentativa de uma possível convivência com uma cultura estranha, a compatibilidade com a Escritura judaico-cristã entrecruza-se, necessariamente, com um sistema de compatibilidades – imposto ou autonomamente construído, por enquanto não nos interessa – dentro do qual, segundo o entendimento dos jesuítas, chineses e japoneses deveriam poder inserir-se, partindo de sua peculiar ótica cultural.

De forma bem diferente, um processo análogo verificou-se no interior do “encontro catequético”, entre missionários e “selvagens” americanos. Na perspectiva de nossa investigação, não podemos deixar de levar em consideração que esse encontro, tão peculiar por suas desnordeantes diferenças culturais, pôde, de algum modo, ter sido submetido a (e administrado com) os instrumentos que os missionários utilizavam para debelar a ignorância dos camponeses europeus, em face da ameaça da difusão das heresias da Reforma. Neste caso, é no mínimo curioso que, realizando uma extensão do imperativo catequético que se impôs decididamente depois do Concílio de Trento, os instrumentos da “instrução religiosa” por eles aprontados pudessem ser estendidos para os indígenas americanos.

¹²⁵ Que derrubou a anterior política de discriminação contra o clero indígena instaurada por Francisco Cabral, primeiro superior da missão.

¹²⁶ Acompanhando, por exemplo, os *samurai* cristãos para a guerra com o capelão jesuíta e com as bandeiras que representavam a cruz.

¹²⁷ PO-CHIA HSIA, R. *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*. Op. cit., p. 235.

O novo equilíbrio da cultura cristã, que alargava sua vocação universalista, havia encontrado, enfim, no método interpretativo e da glosa, a forma de superar a aversão para com a poesia pagã e para com a filosofia e a mitologia das antigas escolas: aversão que caracterizou em profundidade o Cristianismo dos primeiros tempos. A obra dos exegetas, identificando “impurezas” e “superstições”, constituiu-se como trabalho (ritual) de purificação que, por meio da interpretação alegórica, teve como objetivo a transformação – até, às vezes, a distorção mais completa – do caráter “originário” e “estrangeiro” da cultura pagã. Dessa forma, todas as riquezas e o imenso patrimônio cultural dos povos pagãos não era jogado fora, mas reaproveitado e transformado.

Mas, no imperativo pós-conciliar da instrução religiosa, tanto entre os camponeses europeus como entre os indígenas americanos, os próprios teóricos das *Artes predicandi* convidaram expressamente a não abrir brechas para entrar em perigosos aprofundamentos teológicos. O fato era que uma quantidade enorme de críticas para com essa cultura da glosa e da interpretação veio, no século XVI, do mundo da Reforma. Por isso, os oradores cristãos estavam expressamente convidados a encaminhar-se na direção de uma pregação eminentemente “moralizante”: essa mesma pregação, todavia, deve ser posta em relação à leitura da Sagrada Escritura e, particularmente, à exegese tropológica. É dessa forma que:

no fim do século XVI, o referir-se ao texto bíblico, mesmo que fragmentário, consegue, todavia, exaurir um dos discursos catequéticos fundamentais, aquele sobre o mal: é nos acontecimentos dos [que envolvem os] antigos personagens, na secreta moralidade de sua vida, que está contido [todo e] qualquer ensinamento: como os personagens do conto bíblico, ao seguir a vontade de Deus, constituem um chamado contínuo para o bem, assim as imagens de suas antigas culpas exemplificam bem todas as várias formas do errar humano.¹²⁸

Não é por acaso, enfim, que em nossa documentação encontramos o exemplo do catecismo de Canisio (de 1589) no qual toda a iconografia dos pecados capitais é constituída por citações escriturais.

Na parte onde, principalmente, se trata disso, encontramos, no Capítulo Quinto desse Catecismo, o capítulo “*Dos ofícios da Justiça & bondade Cristã*”. E justamente nessa parte, no entanto, resulta interessante a definição de pecado, segundo a qual ele se configuraria sendo “*aquilo*

¹²⁸ PALUMBO, G. *Speculum Peccatorum*. Op. cit., p. 219.

que se diz, ou se faz, ou se deseja, se deixa de dizer, fazer, ou desejar contra a lei & preceitos de DEUS, seja tal lei natural, ou escrita".¹²⁹

Definem-se, portanto, os tipos de pecados (original, mortal e venial) para passar às formas segundo as quais somos induzidos ao pecado, isto é, "com a sugestão ou tentação, com o deleitar-se & com a concessão ou seja com a deliberada vontade de pecar".¹³⁰ Definem-se, em seguida, as virtudes contrárias aos pecados capitais que seriam sete: "a Humildade contra a soberba, a Liberalidade cõtra a avareza, a Castidade contra a luxuria, a Benignidade contra a inveja, a Temperança contra a gula, a Paciência contra a ira, a Devoção, ou seja diligente culto de DEUS contra a acídia".¹³¹

Paralela e finalmente analisam-se as virtudes complementares. Entre essas, o teólogo jesuíta ressalta o destaque dado ao jejum, à oração e à misericórdia, isto é, à esmola. Depois de ter tratado das virtudes Teológicas, se passa, então, à explicação das virtudes Cardeais (Prudência, Justiça, Temperança e Fortaleza (*Fortezza*) [das quais, juntamente com as Teológicas, seria interessante procurar a possível origem estóica (grega): veja-se a retomada dessa tradição no *De Officiis* de Cícero, herança levada em conta pelo Cristianismo].¹³² Em conclusão, se trata dos "dons do Espírito Santo" e das "beatitudes do evangelho" e de seus conselhos, encerrando-se o catecismo com "as coisas últimas do homem". Seriam essas "aquelas que enfim acontecem ao homem, como a Morte, o Juízo, o Inferno & a celeste glória: das quais assim diz o sábio. Em todas as tuas obras tenha memória das finais & últimas tuas coisas & em eterno não pecarás".¹³³

¹²⁹ CANISIO, P. *Catechismo Catholico*, p. 25-25v.; *Institutiones Christianae*: é curioso o fato de que essa definição falta por completo no *Institutiones Christianae*!

¹³⁰ CANISIO, P. *Catechismo Catholico*, p. 25v. (valeria a pena analisar toda a explicação a respeito: 8 páginas, de 25 a 28v.); *Institutiones Christianae*: "His tribus, Suggeftione, delectatione, cõfenfu, feu deliberara volũtate peccãndi", p. 52.

¹³¹ CANISIO, P. *Catechismo Catholico*, p. 26v.; *Institutiones Christianae*: "Que virtutes peccatis Capitalibus aduerfantur": "Hae feptem; Humilitas, Largitas, Caftitas, Benignitas, Temperantia, Patiëntia, Deuotio, feu fedula pietas", p. 53.

¹³² CANISIO, P. *Institutiones Christianae*: "Quae dicuntur Cardinales virtutes?" "Quae tanquam fontes aliarum & cardines, omnem honefte vitae rationem continent". "Quot funt virtutes Cardinales?" "Quatuor; Prudentia, Iuftitia, Temperantia, Fortitudo, quibus in Chrifto confequitur homo: ut prouidè, iuftè, temperatè ac fortiter in omni vita degat, ac placeat Deo", p. 57-58.

¹³³ CANISIO, P. *Catechismo Catholico*, p. 32v.; *Institutiones Christianae*: "Ea, que homini ad extremum accidunt, ut Mors, Iudicium, Infernus & caeleftis gloria, de quibus ita docet Sapiens: In omnibus operibus tuis memorare nouiffima tua & in aeternum non peccabis", p. 60. Interessante, a esse respeito, a longa tradição, desde a Idade Média, da "Arte de bem morrer", que pode ser confrontada com a homônima obra do Cardeal Bellarmino.

Mas, como dizíamos, fora a definição de pecado e sua tipologia, juntamente à definição e tipologia das virtudes, o que importa observar aqui é o fato de que toda a iconografia dos pecados é constituída por citações escriturais. A partir da primeira culpa de Lúcifer, encarnação da soberba, antes mesmo do nascimento do homem, todos os pecados encontram sua figuração meta-histórica em personagens mais ou menos célebres do texto sagrado. Enfim, toda a verdade e variedade dos pecados encontra-se contida na Bíblia. Ao contrário, no século XVII, pelo menos a julgar pela iconografia do próprio *Parvus catechismus* (o *Institutiones Christianae*), isso não pode mais ser dito com certeza. Este mesmo discurso não vale somente pela iconografia do catecismo de Canisio, mas, geralmente, para toda a iconografia jesuítica do primeiro Seiscentos, como demonstra, também, o exemplo do texto de Roberto Bellarmino (de 1614).

Se, diante da situação crítica, o século XVI conheceu várias tentativas na direção de uma proibição ao acesso das Escrituras em vulgar e, no âmbito da pregação, recomendou ater-se às questões morais, sem entrar no mérito de argumentos de natureza teológico-especulativa, não só na época do Concílio de Trento, mas também antes, nas exortações de Lutero, “ensinar as coisas da fé” se tornará, todavia, uma das exigências mais marcantes. A partir desses pressupostos, juntamente com alguns outros importantes fatores – como a nova, promissora técnica da imprensa, a necessidade de definir com rigor um aparato doutrinário específico para se opor à heterodoxia e, ao mesmo tempo, a consciência da profunda ignorância em matéria religiosa, principalmente no campo –, a grande difusão do catecismo¹³⁴ nos séculos XVI e XVII torna-se o resultado de uma “vocação ao compromisso”, enquanto terceira via que pode ser percorrida sem medo a fim de ensinar o que devia ser ensinado e proibir aquilo que devia ser proibido.¹³⁵

No interior desses objetivos e dessa terceira via catequéticos, assistimos, portanto, nessa época, à acentuação de um deslize semântico já antigo, pelo qual a fé vai perdendo definitivamente as últimas características do seu primitivo significado de *fiducia* (confiança), para passar de forma definitiva do lado daquele, bem mais comprometedor, de *crença*. Sedimentando-se sobre essa transformação semântica da fé e respon-

¹³⁴ Semanticamente ligado aos últimos dois fatores destacados pela etimologia grega (*katechismós*) que, através do latino (*catechismi*) vem a indicar, de fato, a “instrução”.

¹³⁵ PALUMBO, G. *Speculum Peccatorum*. Op. cit., p. 22.

dendo à exigência de reiterar e solidificar um mínimo indispensável de conhecimentos, o catecismo virá a satisfazer essa função de prover a esse *minimum*, tornando-se assim um instrumento para as massas.

E, em relação a tudo isso, é interessante observar ainda que, se por determinados aspectos existe, em tempos e modos diferentes, uma evolução análoga entre pregação e catecismo, uma série de transformações, entre os séculos XVI e XVII, preludiam à predicação abertamente barroca do século XVII. Mas, para além de uma certa especificidade dos dois gêneros, nos parece que há um fato importante a ser levado em consideração. Entre esses dois fenômenos tão importantes da vida religiosa existem, além de suas características distintivas, nexos evidentes. Assim, por exemplo, no centro da pregação da época encontramos sempre um *exemplum* tirado da vida quotidiana: ora, no catecismo, este *exemplum* se tornará a imagem a ser comentada. Além do mais, tanto no catecismo quanto na pregação, o *exemplo* é tirado de (ou evoca) um conto bíblico. Enfim, enquanto na pregação são recorrentes as metáforas linguísticas, no catecismo encontramos freqüentemente alegorias figurais. Esta linguagem catequética encontra-se utilizada principalmente naqueles catecismos ilustrados, dedicados aos pobres e aos analfabetos: aqui a imagem (que muitas vezes ilustra eventos da Escritura) absolve à função de comunicar por meio de uma linguagem que se pressupõe universal.¹³⁶

Depois da primeira grande expansão que sucedeu ao Concílio, o catecismo parece fixar-se, enfim, como uma espécie de pregação de gênero inferior, uma espécie de sermão destinado aos pobres, aos incapacitados. O catecismo parece de fato suprir, nessa época, a uma dificuldade que a pregação encontra ao dirigir-se à população mais humilde e parece compensar, ainda, a perda que a pregação sofreu em relação à sua fundamental função, que a caracterizou por séculos, de ser uma insubstituível forma de divulgação das verdades da fé. Por esses motivos, a situação histórica característica parece propor e impor uma relação de filiação entre pregação e catecismo.

Ora, se a pregação acrescentou suas potencialidades expressivas e sua incidência social na mesma época da grande difusão dos catecismos escritos, isto significa que a relação catecismo-pregação não pode ser

¹³⁶ Dessa universalidade da linguagem da imagem ou do conto bíblico encontramos exemplos catequéticos significativos em nossa documentação – mesmo que se trate, no nosso caso, de imagens comentadas. Quanto à universalidade das imagens e das alegorias figurais, em geral, cf. GRUZINSKI, S. *La Guerre des Images*. Op. cit.; e, em relação aos catecismos ilustrados, PALUMBO, G. *Speculum Peccatorum*. Op. cit.

lida, pelo menos não exclusivamente, segundo uma lógica de transformação e transição da oralidade *versus* a escrita. Na existência desse nexo podemos detectar, ao contrário e sobretudo, o determinar-se da necessidade, em um determinado momento histórico, de uma clara diversificação de funções entre duas formas de ensinamentos estritamente ligados entre eles: o catequético, limitado a certos períodos da vida e o ensino via pregação, destinado a acompanhar no tempo a vida dos fiéis. A essa expressiva diversificação segue uma outra, particularmente importante para a nossa investigação, que é a diferenciação em relação aos destinatários: as pregações eram destinadas aos adultos ou, de alguma forma, àqueles que já estavam desbravados pelas primeiras normas da catequese; os catecismos (com a mediação dos padres, obviamente) eram destinados às crianças, mas também aos camponeses ignorantes e selvagens, aos *idiotas*, que ignoravam, além da língua latina e dos fundamentos da fé, a leitura e a escrita. Poderíamos dizer, enfim, que

o catecismo herda da pregação aquilo que ela começa a perder: seus elementos de clareza e eficácia, antes de mais nada, mas também uma certa tendência ao exemplificar, ao comparar, um certo procedimento antes demonstrativo-teológico que histórico-narrativo.¹³⁷

E assim, a substituição da antiga trama histórica, que fazia da exegese escritural o conto da salvação, com uma trama essencialmente teológico-demonstrativa, ligava o catecismo moderno aos modos da pregação escolástica. Desse ponto de vista, de fato, segundo a própria catequese de S. Tomás:

*Tria sunt homini necessaria ad salutem, scilicet scientia credendorum, scientia desiderandorum, et scientia operandorum. Primum docetur in Symbolo, ubi traditur scientia de articulis fidei; secundum in Oratione Dominica; tertium autem in Legge.*¹³⁸

Eis constituída a estrutura catequética que caracterizará os próprios sucessivos gêneros, com a documentação que interessa nossa investigação. Não é por acaso que o estudo da Escolástica e, mais geralmente, da dialética, se fortalece justamente pela necessidade, tão vivamente percebida neste tempo de controvérsias, de um treinamento à disputa: e

¹³⁷ PALUMBO, G. *Speculum Peccatorum*. Op. cit., p. 28.

¹³⁸ S. THOMAE AQUINATIS. *Opuscula Theologica*, II (De Re Spirituali), P. Fr. Raymundi SPIAZZI OP (Org.). Romae, Taurini, Marietti, 1954,

como tal foi considerado indispensável, por exemplo, pelo mais importante compilador de catecismos católicos, o jesuíta Pietro Canisio.

Quanto à ideia jesuítica do pecado, resultam particularmente interessantes as imagens que se encontram em algumas edições dos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, tendentes a representar a relação do homem com o mal.¹³⁹ O senso das associações dessas imagens encontra-se, sem dúvida, na vontade de representar a dor que o homem devia provar para os próprios pecados, através da meditação sobre a morte. Tratar-se-ia, portanto, de efetivar, com o exame de consciência e com um julgamento severo sobre o homem, o *Contemptus Mundi*, isto é, o “mundo” que se liga a duas representações opostas: o reino de Satanás, que se contrapõe a Deus, e que por último será debelado, e a humanidade com a terra enquanto lugar que lhe é destinado para essa vida; consequentemente, o mundo feito objeto de condenação, por um lado, e instrumento de redenção, por outro: doutrina que, já solidamente delineada a partir do IV século da era cristã, alimentou por toda a Idade Média a espiritualidade dos mosteiros e dos conventos.¹⁴⁰ Ora, mesmo não podendo, nesse lugar, entrar no mérito da influência dessa doutrina até mesmo na obra de Petrarca¹⁴¹ e de Erasmo,¹⁴² vale a pena destacar quanto ela é reiterada no interior da *Devotio moderna* por meio da primeira obra que alcança o grande público: a *Imitação de Cristo*. E no interior desse percurso, os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola (compostos ao redor de 1522) se inscrevem nessa tradição, mas com uma peculiaridade própria: Inácio não desprezava as coisas da terra, enquanto criadas para o homem: este devia utilizá-las para sua própria salvação. Essa peculiaridade dos *Exercícios* de Inácio privilegiava, portanto, a segunda representação da doutrina, aquela da redenção, e isso, significativamente, na medida em que a teologia protestante privilegiava o primeiro aspecto,

¹³⁹ Cf., por exemplo, LOYOLA, I. *Esercitiū Spirituali*. In Roma, Nella Stamperia del Varese, MDCLXIII e veja-se quanto sublinhado, em relação a essas ilustrações, por FÜLÖP-MILLER, R. *Il Segreto della Potenza dei Gesuiti*, Milão, 1931 e por PALUMBO, G. *Speculum Peccatorum*. Op. cit., p. 223-236.

¹⁴⁰ LE GOFF, J. *La Civilisation de l'Occident Médiéval*. Paris, 1964.

¹⁴¹ No seu exame de consciência titulado *De secreto conflictu curarum mearum*: cf. PETRARCA. *Africa*, VI, versos 879-900 e, também, em relação ao problema, TENENTI, A. *Il Senso della Morte e l'Amore della Vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*. Turim, 1977.

¹⁴² Que, também, escreveu um seu *De Contemptu Mundi*: cf. ERASMO. *Opera Omnia*, V. Amsterdã-Oxford, 1977, p. 1-87.

aquele da condenação, abrindo espaço, dessa forma, à doutrina da “justificação por fé e à inevitabilidade do desespero”.¹⁴³

Na ótica peculiar dos *Exercícios*, a natureza sentimental-afetiva da dor se constitui, por consequência, como uma experiência existencial fundamental que, não só deve ser suportada, mas também ativamente procurada pelo recurso à memória. Os *Exercícios*, de fato, se constituem como um exercício de mnemotécnica, segundo o qual os lugares que ajudam a lembrar os pecados de toda a vida se representam como os espaços íntimos da própria casa. Desse ponto de vista, a obra inaciana liga-se à “arte da memória” que, no contexto histórico do século XVI, tanto nas obras dos jesuítas quanto na cultura barroca, alcança uma profunda transfiguração relativa à sua longa tradição precedente.¹⁴⁴

¹⁴³ Título da última parte do primeiro capítulo de *Le Péché et la Peur*, op. cit., de Jean Delumeau, capítulo importante para analisar e confrontar a história dessa doutrina do *Contemptus Mundi*.

¹⁴⁴ Entendida como uma *técnica natural* e como tal utilizada no âmbito da retórica e da *ars praedicandi*, depois do encontro com as tradições de Lullo, do cabalismo e do hermetismo, a arte da memória carregou-se de significados metafísicos. Transformada no projeto de uma enciclopédia total, num verdadeiro “teatro do mundo”, ela vem constituindo suas técnicas, fundando-as sobre o uso das imagens, partindo do pressuposto de uma fundamental unidade do saber correspondente à unidade do cosmo, em direção a uma imagem do conhecimento como se fôsse o tronco de uma árvore, do qual descendem as várias ciências. ROSSI, P. *Il passato, la memoria, l'oblio: sei saggi di storia delle idee*. Bolonha: Il Mulino, 1991, p. 59-63. No que diz respeito à arte da memória e sua relação com a tradição hermético-renascentista, veja-se, também, o trabalho precursor de ROSSI, P. “*Clavis Universalis*”: arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz. Milão-Nápoles: Ricciardi, 1960 [Bologna: Il Mulino, 1983; trad. bras. Bauru/SP: Edusc, 2004]; além do seu *Os Sinais do Tempo: História da Terra e História das Nações de Hooke a Vico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992 [ed. orig.: Milão: Feltrinelli 1979], com atenção particular aos capítulos II e III; e *A Ciência e a Filosofia dos Modernos: aspectos da Revolução Científica*. São Paulo: Ed. Unesp, 1992 [ed. orig.: Turim: Boringhieri, 1989], particularmente nos capítulos IV e, sobretudo, VIII. E vejam-se os trabalhos de A. Frances Yates, entre os quais vale a pena destacar *The art of memory*. Londres-Chicago: Harmondsworth, 1966. Trabalhos todos, esses, aos quais se inspira e se une, finalmente, a síntese mais recentemente realizada por Umberto Eco, *A busca da língua perfeita na cultura européia* [ed. bras. Bauru/SP: Edusc, 2002; ed. orig.: Roma-Bari: Laterza, 1992]. Se, como analisa Jacques Le Goff, na baixa Idade Média se passa a privilegiar a vista como órgão de melhor percepção, puxando em segundo lugar o que foi até então o sentido perceptivo por excelência, o ouvido, do ponto de vista religioso, no século XVI, o ouvido representa ainda a maior garantia teológica. Contra as resistências religiosas à imagem, a “vista interior” dos *Exercícios* de Santo Inácio quer fundar a ortodoxia da imagem. Cf.: BARTHES, R. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris: Seuil, 1971. [Trad. bras. de M. Laranjeira. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 63].

É o resultado do processo de aculturação – ao mesmo tempo, *redução de e abertura para* o mundo – que se produz a partir de uma contínua dialética instaurada entre uma “*adaequatio intellectus ad rem*”, cujo mecanismo devia permitir uma abertura às diversidades culturais, e uma “*adaequatio rei ad intellectum*”, que devia constituir-se enquanto mecanismo destinado a inserir essas diversidades num sistema filosófico e teológico que, ao mesmo tempo, ia definindo a essência “moral” da humanidade. A abertura ao *globus mundi*, ao mundo externo, vai permitir, enfim, a colheita e a classificação de objetos, plantas, animais... Nesse percurso, porém, o exame de consciência jesuítico (esse outro mundo interior) vai exigir uma análoga catalogação completa de ações, pensamentos, intenções que necessitam de um duro esforço da “memória visual” (“*ver con la vista de la imaginaciòn*”) depois de ter criado a composição visual do lugar (“*composición viendo el lugar*”). Analogicamente à nova relação instaurada com o mundo externo, portanto, os *Exercícios Espirituais* de Inácio terão como objetivo tornar tão intensas essas imagens a ponto que cheguem a serem percebidas com os sentidos: com todos os cinco sentidos.¹⁴⁵ Enfim, essas imagens se destinavam a tornar-se (quase como) “coisas” perceptíveis nesse outro mundo (análogo àquele externo) da consciência.

Aqui não nos interessa relevar como, longe de ser monopólio exclusivo do Barroco, esta “vista imaginativa” tem por trás de si uma longa tradição rigorosamente teorizada por Cícero, Quintiliano, Alberto Magno, Tomás de Aquino... até Leibniz. O que nos importa ressaltar é de que forma, na cultura da segunda metade do século XVI, conforme já ensinava Gregório Magno, as imagens representavam uma “escrita viva”: com elas, mesmo aqueles que não conheciam as letras do alfabeto, podiam ler. A equação é simples: as imagens têm em relação aos simples a mesma função que a leitura para os letrados. As *notae rerum* vêm a significar as coisas sem a ajuda e a intermediação das palavras.¹⁴⁶

Eis porque, se “a imagem barroca se dirigia a todos”, por outro lado,

¹⁴⁵ ROSSI, P. *Il passato, la memoria, l'oblio*. Op. cit., p. 65-67.

¹⁴⁶ Ainda na obra de Giambattista Vico, o assim chamado mundo “pré-lógico” substitui com uma imagem só a função que será exercitada pela conceitualização na “idade da razão”. No discurso acerca das *origini ferine* da civilização (discurso que se fundava na “observação” dos selvagens americanos) nunca a barbárie se configura como simples bestialidade: ela conserva sepultada em si mesma uma centelha da perfeição originária.

a guerra das imagens declarada pelos religiosos contra os índios havia-se deslocado e, em seguida, se exercia no interior mesmo da sociedade colonial, apagando as divisões que opunham [hierarquicamente] os médios dirigentes peninsulares, *criollos* e, às vezes, indígenas, à imensa maioria de uma população de origens mescladas. Depois de ser evangelizadora, a imagem havia se tornado integradora.¹⁴⁷

Dentro desse contexto, por exemplo, a poesia, as cartas, os sermões, a doutrina e, não menos importante, o teatro anchietano, deram sua grande contribuição à elaboração de um mundo de imagens que, perceptíveis pelos sentidos, podiam construir uma nova memória interpretativa das tradições indígenas, significando as coisas através desta “escrita viva”.

Essa “escrita viva” dos *Exercícios Espirituais* representa, também, uma outra imagem significativa, para nossa indagação: trata-se da associação entre pecado e bestialidade. De fato, no interior dessa associação, os sete pecados capitais operariam no homem a transformação que o tornaria igual a um animal, pronto a obedecer aos comandos dos demônios infernais. O *topos* predicatório ao qual se liga essa imagem é aquele do homem que abdica à sua humanidade por culpa dos pecados. E se somarmos a isso o fato de que, nos *Exercícios*, encontramos, de forma explícita, a condenação das *culpas da carne*, parece-nos, ao mesmo tempo, mais do que provável a ascendência dessa obra enquanto inscrita na pregação tardo-medieval. Nessa perspectiva, a vontade jesuítica de expressar da forma mais completa o que é o pecado para o homem, tendia a mostrar esse último subjugado ao demônio em todos os aspectos de sua pessoa: intelecto, razão, vontade, sentidos e corpo. Mas além dessa exigência expressiva, essas imagens serviam, ao mesmo tempo, para fazer com que se compreendesse (se impusesse) a função, importantíssima, que a memória exerce (devia exercer) na reconstrução da ideia do mal e do pecado, a fim de realizar um exaustivo exame de consciência e de ajudar o penitente no esforço de relembrar seus pecados.¹⁴⁸

¹⁴⁷ GRUZINSKI, S. *La guerre des images*. Op. cit., p. 159. [“La imagen barroca se dirigía a todos. La guerra de las imágenes declarada por los religiosos contra los indios se había desplazado y en adelante se ejercía en el interior mismo de la sociedad colonial, borrando las divisiones que oponían los medios dirigentes peninsulares, criollos y a veces indígenas, a la inmensa mayoría de una población de orígenes mezclados. Después de ser evangelizadora, la imagen se había vuelto integradora.”].

¹⁴⁸ Em relação às imagens (gravuras) dos pecados nos *Exercícios* de Inácio de Loyola, cf. PALUMBO, G. *Speculum Peccatorum*. Op. cit., p. 223-236.

Com essa função, também, o mundo católico afirmava, entre o século XVI e XVII, uma peculiar, complexa e articulada tipologia iconográfica que, podendo ser encontrada, sobretudo, nos catecismos jesuítas, manifestava o esforço de re-fundação, de métodos e de conteúdos, de sua pastoral pós-tridentina. Nessa direção, a fim de oferecer ao penitente a possibilidade de percorrer de novo com escrupulo os cantos mais recônditos da própria consciência, no perigo de “esquecer” algum tipo de culpa que pudesse comprometer o sacramento inteiro da confissão, encontramos outra importante ferramenta funcional ao exercício (em sua nova configuração cultural) do indispensável processo da mnemotécnica: os pecados eram reunidos em “famílias”, a fim de estabelecer, de alguma forma, uma graduação própria. Assim, segundo o importante *Manual* de Navarro, os pecados são definidos *capitais*, porque se encontram *a cabo* de outros que, de fato, são chamados *filhos*: constituía-se dessa forma a ‘família’ da luxúria, aquela da avareza, aquela da soberba e assim por diante.¹⁴⁹

A mesma “estrutura elementar de parentesco” dos pecados encontra-se, em nossa documentação, lá onde Canisio, explicando “quais são chamados de pecados capitais”, determina, mesmo que em extrema síntese, tratar-se de “aqueles dos quais derivam, como de cabos & fontes principais, todos os outros pecados”.¹⁵⁰ Encontramos aplicada, ainda de forma significativa, a mesma associação, enquanto técnica da memória, pelo cardeal Bellarmino, à descrição das virtudes cardeais: “as quais têm esse nome porque são quatro virtudes principais e como fontes de todas as outras virtudes morais e humanas, isto porque a Prudência governa o intelecto, a Justiça governa a vontade, a Temperança governa o apetite concupiscente e a Fortaleza governa o irascível”.¹⁵¹ É, contudo, a respeito dos sete pecados capitais que o cardeal jesuíta re-atualiza exemplarmente a associação metafórica. Dessa maneira:

Alguns pecados são mais principais [sic!] porque são como fontes e raiz de muitos outros e se demandam [chamam] Capitais, e estes são

¹⁴⁹ NAVARRO, M.A. *Manuale de' confessori et penitenti composto dal dottor Martino Azpilcueta... e nuovamente tradotto di spagnuolo in italiano dal R. P. fra Cola di Guglinisi...* In Turino, appresso gli heredi del Bevilacqua, 1579, p. 536-37. No que diz a respeito de Martino De Azpilcueta (1492-1586), professor em Salamanca e Coimbra e conselheiro de três papas, cf. DELUMEAU, J. *L'Aveu...* Op. cit., p. 92 ss.

¹⁵⁰ CANISIO, P. *Catechismo Catholico*, p. 26; *Institutiones Christianae*: “Quae dicuntur peccata capitalia?”. “*Illa, ex quibus veluti capitibus & fontibus omnia alia peccata proficiscuntur*”, p. 52.

¹⁵¹ BELLARMINO, R. *Dichiarazione della Dottrina Cristiana*. Op. cit., p. 173.

sete. Outros são mais principais porque são mais difíceis de serem perdoados, e se chamam pecados contra o Espírito Santo, e são seis. Outros, enfim, são mais principais porque são mais claramente enormes e contra qualquer razão e, por isso, se diz que gritam vingança no Céu, e são quatro.

E eis a distinção fundamental entre associação de parentesco (de fato, o instrumento mnemotécnico) e gravidade do pecado (qualidade independente em relação à colocação cardinal do pecado):

Não se chamam Capitais porque sejam mortais; isso porque muitos pecados são mortais e não são Capitais: como a blasfêmia, o homicídio; e muitos são Capitais, mesmo não sendo sempre mortais, como a Ira, a Gula, a Acídia (indolência). Chamam-se, portanto, Capitais, porque são cabos de muitos outros, que deles procedem, como ramos da raiz, e córregos da fonte.¹⁵²

Da parte central (cardeal) dessa definição, desprendem-se, sucessivamente, a descrição dos vários pecados reunidos por famílias e, dentro delas, analisados em suas relações associativas.

E como não podia deixar de ser, visto que ao redor do sacramento da confissão exacerbavam-se os ataques da Reforma, foi justamente em relação a essa estrutura de associação de parentesco dos pecados, isto é, em relação ao instrumento mnemotécnico das “famílias dos pecados”, que se acendeu a profunda ironia de Lutero:

A esses males, juntaram mães, filhas, irmãs, parentes, ramos e frutos do pecado, excogitados por homens cavilosos e ociosos, que encontraram, também nos pecados, ramos de parentesco e de afinidade: tão fecundas são a impiedade e a ignorância. Tais invenções de indolentes tornaram-se lei geral, como muitas outras.¹⁵³

Em síntese, devemos convir com Genoveffa Palumbo, sobre o fato de que:

A representação alegorizante que encontramos tão difundida, sobretudo em casa jesuítica, é estritamente conjunta, também, à [...] classificação de ascendência escolástica; qualquer crítica endereçada

¹⁵² BELLARMINO, R. *Dichiarazione della Dottrina Cristiana*. Op. cit., p. 192.

¹⁵³ LUTERO, M. *La Cattività Babilonese della Chiesa (1520)*. In: FIRPO, L. (Org.). *Scritti Politici di Martin Lutero*. Turim, 1978, p. 309.

a ela deve ser compreendida como endereçada, ao mesmo tempo, a toda uma tradição filosófica secular. Sintetizando podemos dizer que esta representação alegórica, longe de ser um puro expediente divulgativo, constitui o ponto de chegada de várias tradições: algumas de tipo figurativo, que são ligadas, mesmo com numerosas variações e ajustes, às antigas *Psicomaquias*, outras de tipo mais claramente literário, que dependem da classificação medieval dos pecados que costumava representar as afinidades e as contiguidades existentes entre as diferentes culpas sob a metáfora das “famílias”. Destas várias tradições, aquela que no século XVI recebe a mais profunda reprovação por parte reformada foi, com certeza, sobretudo aquela literária. No campo católico, ao contrário [...], qualquer forma de alegoria, que destas tradições constitui o resultado mais natural, continua a ser utilizada e sofre, também, sobretudo entre os jesuítas, um incremento significativo.¹⁵⁴

2.5. AS MISSÕES: CONSERVAR E PROPAGAR A FÉ ENTRE AS POPULAÇÕES EUROPEIAS E EXTRA-EUROPEIAS

Anunciando a todos os núncios apostólicos o nascimento da nova Congregação *De Propaganda Fide*, a carta de 15 de janeiro de 1622 evidenciava uma clara distinção entre o tratamento dos “fiéis” e dos “infiéis”. Os primeiros eram súditos dos príncipes que estavam sujeitos à autoridade do papa. Os segundos, isto é, as populações não-cristãs da América, da Ásia e da África, assim como os súditos dos príncipes protestantes e os hebreus, não sendo católicos não podiam ser considerados heréticos.

A carta de constituição da Congregação previa, nos dois casos, duas maneiras distintas por meio das quais se podia realizar a manutenção e a propagação da fé: a primeira, aquela que dizia respeito aos súditos da Igreja católica, a “judicial”, “na qual o ofício da Santa Inquisição encontra-se instituído”, tem o objetivo de *conservar* a fé católica “nos fiéis obrigando-os, até mesmo com penas, a conservá-la com firmeza”; a segunda, que tinha o objetivo de *propagar* a mesma fé entre os “infiéis”, era destinada a adquirir um caráter “moral ou, melhor, apostólico, em direção do qual as missões dos operários entre os povos, que mais necessitam disso, se endereçam em continuação; [para esse último objetivo] se cons-

¹⁵⁴ PALUMBO, G. *Speculum Peccatorum*. Op. cit., p. 238.

truíram vários seminários, e colégios, para doutrinar aqueles que se têm que enviar e para ir sustentando os novos convertidos”.¹⁵⁵

Datada de 1622, portanto, essa carta representa o resultado mais significativo das acesas polêmicas do século XVI acerca do uso da violência em matéria de religião. Se por muito tempo, tanto aos católicos quanto aos “outros”, tinha sido aplicado o mesmo uso da coerção violenta, no século XVII, tendo a Inquisição concluído, substancialmente, a parte mais difícil de seu trabalho,¹⁵⁶ as funções dos missionários apareceram como preeminentes.

O “reconhecimento” do século XVII evidencia, de fato, os mecanismos da missão, elaborados e realizados no século anterior, que giravam em torno da “sedução da doce persuasão” e do uso de “meios pacíficos” e que eram realizados, em primeiro lugar, através da mediação da palavra. Na oralidade encontramos o instrumento privilegiado dos sermões e na escrita, que recebe um novo grande impulso com a imprensa, os instrumentos dos catecismos e das cartas que contaram e propagaram as missões na Europa. A palavra, por seu lado, aumentava seu poder através de uma outra importante mediação: a das imagens. E nesse caso, também, temos um desdobramento entre as imagens endereçadas às culturas indígenas – provindas de uma longa tradição cultural europeia, mas sujeitas, necessariamente, a um processo de re-interpretação frente à realidade das novas populações às quais eram destinadas – e as imagens dos novos mundos veiculadas pelas ordens missionárias em direção à Europa.

Ora, se com relação à circulação das cartas já apontamos os trabalhos de Pécora e Hansen e com relação às imagens e à alegoria acabamos de abordar alguns dos mais relevantes aspectos nas obras de Gruzinski e Palumbo – levando em consideração a sua importância pela época e sua paralela e correlata função em relação ao objeto de nossa indagação –, devemos aqui sublinhar, mesmo que brevemente, algumas das características peculiares da pregação.

¹⁵⁵ Carta circular da S. Congregação aos Núncios apostólicos, de 15 de janeiro de 1622, publicada em *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum*, J. METZLER (Org.), v. III, t. 2. Rom-Freiburg-Wien: Herder, 1976, p. 656-658.

¹⁵⁶ Permanecendo ainda o problema da bruxaria que, justamente por desvendar uma situação muito mais complicada, ia além da nítida e urgente batalha entre a religião verdadeira e aquela alternativa do diabo. Enfim, neste século não existe mais, para os inquisidores, uma verdade assim evidente como aquela que tinha caracterizado a dura batalha com a Reforma protestante.

Em primeiro lugar, já vimos como a pregação se constituiu enquanto meio privilegiado de encontro entre a instituição do evento originário da revelação cristã (a revelação do *verbum* de João na tradição evangélica) e a instituição da *missio* enquanto “ministério da palavra” (que se torna meio para desvendar o “mistério” do *verbum*).¹⁵⁷ Nessa perspectiva, a pregação constituiu-se, ao longo de toda a história do cristianismo, enquanto meio de comunicação privilegiado e habitualmente usado para difundir o Evangelho. Todavia, verificamos também como, ao longo de sua história, se instituiu uma certa correlação e especialização no que caracteriza a pregação perante a doutrinação catequética. Ora, na grande e ameaçadora confusão doutrinal dos séculos XVI-XVII, essa correlação assume características próprias justamente em relação ao valor instrumental que a pregação adquire do ponto de vista protestante. Nesse crítico e peculiar ponto de vista, partia-se de idéias como a livre interpretação da Escritura e da justificação pela fé: assim, o ministério da Palavra ganhava uma peculiar exaltação em relação (contraposição) à função sacramental, que se destacava do lado católico. Todavia, a estratégia católica, ao longo do concílio de Trento, além de definir a doutrina em relação a alguns pontos de grande importância, como os sacramentos, não deixou de tratar do programa de divulgação e pregação da doutrina. Feita objeto da Sessão V da assembleia tridentina, isto é, desde o começo do Concílio, a problemática da pregação foi responsável pela emanção do importante decreto *Super lectione et praedicatione* (17 de junho de 1546). A este se seguiu, entre outros, o cânone IV do *Decretum de reformatione*, aprovado na XXIV Sessão (1563). Este último cânone aponta, exemplarmente, para as características que deveriam ser incorporadas por parte da pregação católica, isto é, para o fato de que os pastores de almas devem ensinar “aquilo que todo mundo deve saber para conseguir a saúde eterna” e, para tanto, devem expor “com brevidade e clareza, os vícios a serem evitados e as verdades a serem postas em prática, para fugir das penas do inferno e adquirir a eterna felicidade”.

Com sua importância destacada, e nunca esquecida nas pregações da Idade Média, na verdade a retórica tornou-se um objeto de estudo e de atenção relevantes na cultura ocidental com o advento da Renascença clássica e com o forte impulso recebido pela Reforma. Com efeito, a pregação “gesticulante” – que será definida “barroca” – constituir-se-á como o resultado das discussões teóricas sobre a oportunidade de pregar

¹⁵⁷ Cf. Parte I deste trabalho, “Apontamentos gerais sobre a catequese”.

segundo o “estilo plano” ou aquele “grande”. A alternativa não era somente uma questão estética, nem uma alternativa entre “popular” e “erudito”: ambos os estilos eram fundados, pelo menos em parte, na preceptística clássica latina e grega.¹⁵⁸ E se por um lado, entre os séculos XVI e XVII, vários autores – entre os quais Carlo Borromeo, Fénelon, Vincenzo de’ Paoli – procuravam um estilo oratório que, afastado tanto do refinamento retórico quanto da *pastorale de la peur*, fosse sóbrio e austero, por outro lado é essencial observar como, na base das retóricas dominantes encontravam-se, ainda, uma concepção declaradamente emotiva, mais do que intelectual, da vida do espírito. Presente já na Bíblia e durante a Idade Média, essa concepção refletia, substancialmente, a prevalência da antropologia de Agostinho sobre aquela de Tomás de Aquino: sucessivamente à Reforma, essa concepção emotiva permaneceu viva perante as várias confissões cristãs: tanto entre a Igreja de Roma, quanto entre alguns autores protestantes desses séculos que, nesta dimensão, concordavam com a maioria daqueles católicos.

Com isso, seguindo a tradição ciceroniana (*ut probet, ut flectet, ut delectet*), não se deixou que a oratória sacra se reduzisse à pura dialética: além de instruir (adestrar, doutrinar) o intelecto, essa retórica devia, também, estimular a vontade e agradar o sentimento. Com esse objetivo:

a Reforma católica fez um uso intensivo da arte de seu tempo: a exuberância decorativa, a tendência à hipérbole, o moto centrífugo, a ruptura do equilíbrio formal do Renascimento e outros elementos do novo estilo foram adotados para suscitar sentimentos de fervor e de maravilha no contemplar as coisas celestes. Na arquitetura e na música barroca se manifesta claramente a dependência das orientações funcionais da Reforma católica.¹⁵⁹

É dentro dessa perspectiva e impostação, ao mesmo tempo lógica e antropológica, que devemos inserir e entender os autores dos célebres *autos sacramentais*: breves dramas alegóricos de argumento religioso extremamente populares em algumas áreas da Europa e da América. De fato, esses *autos* associavam cenografia e “conceitos” para criar a particu-

¹⁵⁸ Muitas das melhores expressões do “grande estilo” derivavam de Cícero, enquanto o “estilo plano” encontrava sua justificativa, sobretudo, em Sêneca e na tradição “ática”: isso porque a retórica helenística havia preferido, em suas principais manifestações, formas mais sóbrias do que aquelas romanas.

¹⁵⁹ MORÁN, M. e ANDRÉS-GALLEGO, J. II Predicatore. In: VILLARI, R. (Org.). *L'uomo barocco*. Roma-Bari: Laterza, 1991, p. 143.

lar atmosfera sobrenatural que pretendiam comunicar. Permanece célebre, a esse respeito, a definição dos *autos* proposta por Calderón, o mais famoso cultor deste gênero:

Sermones
 puestos en verso, en idea
 representable, cuestiones
 de la Sacra Teología,
 que no alcanzan mis razones
 a explicar ni comprender...¹⁶⁰

E nessa mesma perspectiva, a própria *Ratio studiorum* jesuítica, aprovada no final do século XVI, admitia o uso dos “pios enganos” dentro da oratória sacra: no fundo, o importante era comover as almas. E tendo em vista este objetivo, o jesuíta Nicolas Caussin se perguntava: “quem pode lutar contra os pecados deixa-se [talvez] guiar pela preocupação com as regras da circularidade dos períodos?”¹⁶¹

Inspirados no preciso e precioso modelo pedagógico da *Ratio studiorum*, os jesuítas elaboraram um método próprio de formação dos pregadores, baseado no estudo dos autores clássicos (sobretudo Aristóteles, Cícero e Quintiliano) e, com esse fundamento, vale a pena sublinhar quanto, em sua peculiar sensibilidade de dotar suas bibliotecas de um selecionado e rico setor dedicado à oratória sacra, a Companhia de Jesus inseria-se nas e, ao mesmo tempo, potenciava as retóricas dominantes da época que, como já apontamos, permaneciam ligadas à concepção emotiva da vida do espírito, característica comum a várias confissões religiosas cristãs.¹⁶²

Mas, ao mesmo tempo, em contraposição e em correlação às peculiaridades da oralidade dos sermões, destacava-se a peculiaridade de um instrumento, a escrita, e de um suporte, o livro, que na época da grande revolução da imprensa vêm adquirindo uma nova, importantíssima, função de conhecimento e de ensino.

¹⁶⁰ Citado por MORÁN e ANDRÉS-GALLEGO. Op. cit., p. 146.

¹⁶¹ CAUSSIN, N. *De Eloquentia Sacra et Humana* (1619).

¹⁶² Para uma análise mais ampla dessa problemática – tendo em vista a análise das coleções de prédicas, as ocasiões que se apresentavam no ciclo litúrgico, a especialização do pregador, seu conhecimento da teologia, além do “*cursus honorum*”, da preparação do sermão, da relação platéia/público, das partes constitutivas do sermão e de sua importância na pregação das campanhas – cf. MORÁN, M. e ANDRÉS-GALLEGO, J. II *Predicatore*. Op. cit., p. 139-177.

O livro era o instrumento necessário para compreender o mundo e para fazê-lo compreender: como havia escrito um [...] jesuíta especialista em livros, a ponto de elaborar o cânone bibliográfico do catolicismo pós-tridentino, Antonio Possevino; Deus era o autor de um livro – o mundo – e o professor da “celeste escola” da qual era necessário apreender.¹⁶³

Ora, se a descrição do mundo era um problema antigo – que se coloca, na tradição escrita, pelo menos a partir de Heródoto –, no século XVI essa tradição conheceu um novo e forte impulso. E, mesmo do ponto de vista dos missionários, já havia tempo que esses se acostumaram a “contar histórias” de povos “diferentes”: pelo menos desde a *Historia Mongolorum* escrita por Giovanni da Pian del Carpine.

Em relação ao ponto de vista característico dos mercadores – sempre atentos, ao mesmo tempo e necessariamente de forma conjunta, às oportunidades de ganho e às características dos povos, às mercadorias, às cidades e às trajetórias das viagens etc.¹⁶⁴ –, os missionários, mais do que criar um novo tipo de literatura de viagem, haviam acrescentado (mais do que substituído) uma curiosidade específica para as crenças religiosas. Visto que esse interesse e essa curiosidade já estavam presentes em alguns relatos de mercadores, talvez seja até mais exato dizer que os missionários haviam, simplesmente, ampliado e tornado mais sistemática essa curiosidade. Enfim, as “crenças religiosas” tornaram-se uma mercadoria preciosa a mais para realizar um novo comércio mundial que devia reduzir ulteriormente o mundo, entrelaçando-o com importantes novas rotas e relações, por meio dessa preciosa mercadoria que devia se tornar intercultural.

Se, por um lado, havia a urgência de descrever a disponibilidade e a abundância de uma “messe” que se oferecia para (e, às vezes, reclamava a) intervenção dos operários evangélicos, por outro, a literatura missionária olhava para uma diversidade de povos e de costumes que parecia pudesse ser caracterizada somente em forma negativa com relação ao que se conhecia: *ausências* de vestidos, leis, comércios, moedas, rei, cartas, ciências, até mesmo deuses (ou “crenças”) ou, quando se tratasse de sociedades complexas como as da América central e andina, *distorções*

¹⁶³ PROSPERI, A. Il Missionario. In: VILLARI, R. (Org.). *L'uomo barocco*. Roma-Bari: Laterza, 1991, p. 184.

¹⁶⁴ Cf., a esse respeito, a obra de Marco Polo, *Il Milione*.

de leis, de instrumentos culturais e, sobretudo, das próprias “crenças” (eis o aparecimento da “idolatria”).

Mas o grande impulso à curiosidade dos missionários foi despertado, mais uma vez, como na época de Marco Polo, pelo cenário que esses encontraram no Extremo Oriente. O motivo do despertar desse impulso parece ser constituído pelo encontro entre a curiosidade, com suas motivações históricas, de um lado, e uma realidade que se revelava diferente, sim, mas apesar disso, legível segundo modelos familiares. E por “familiares” não entendemos, apenas, os modelos cotidianos, mas também aqueles que se referem a um imaginário medieval que, como bem observou Le Goff, alimentou por muito tempo os sonhos (cotidianos) das culturas europeias.¹⁶⁵

Diante dessa realidade os missionários ganharam um grande estímulo para tentar fornecer descrições que se fundavam sobre uma curiosidade etnográfica. Daqui e nesse momento, a Companhia de Jesus se especializou na coleção, elaboração e difusão de informações. Uma vasta literatura impressa, nascida da seleção – rigorosamente prevista e fundamental para a estratégia missionária dos jesuítas – de uma grande massa de informações contidas nas cartas jesuíticas, alimentou uma duradoura relação entre Companhia e público europeu, aumentando nesse último uma curiosidade nunca apagada em relação a um exótico maravilhoso que encontrava, todavia, seu lugar nos sonhos já tradicionais e já sonhados pelas culturas europeias.

Esta vasta literatura impressa alimentou, também, as fantasias de gerações inteiras de jovens que, sonhando as aventuras e o martírio em razão da fé, foram recrutados dessa maneira.¹⁶⁶ Mas, depois do Concílio de Trento, no movimento contra-reformista de institucionalização geral dos impulsos de renovação da vida cristã, se impôs uma canalização e um controle das aspirações místicas que alimentavam o novo sonho missionário e seus projetos de tipo utópico. Não foi uma institucionalização decidida de uma vez por todas. Tratava-se, todavia, de um imperativo e de uma necessidade de controle que revela, por outro lado, a intensidade dos sonhos e das aspirações que caracterizavam certas ordens missionárias (e não só).

¹⁶⁵ LE GOFF, J. *L'Imaginaire Médiéval*. Paris: Gallimard, 1985. Trad. bras. *O Imaginário Medieval*. Editorial Estampa, 1994.

¹⁶⁶ Vale a pena apontar, a esse respeito, o belíssimo trabalho de ROSCIONI, G.C. *Il Desiderio delle Indie: storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*. Turim: Einaudi, 2001.

De qualquer maneira, ao encerrar-se do século XVI, como bem sintetizado pelo estudo de Prospero, é um fato que,

no terreno propriamente missionário, havia-se enfrentado um trabalho lento e paciente de longa duração que, ao invés do ardor religioso e da exemplaridade evangélica, mirava ao saber, para fazer brecha em sociedades e culturas complexas, como aquelas do Japão e da China.

Não se pode, portanto, alimentar dúvidas acerca de qual fosse a substância profunda do ideal missionário nessa data [no final do século XVI]: o exercício não violento da conquista passava pela construção de uma relação didática, de ensino, de afirmação da superioridade do próprio saber.¹⁶⁷

Esses foram os resultados que encontramos no final do século XVI e que se reforçarão em seguida. Todavia, ao longo do Quinhentos o método missionário compartilhava, ainda, o princípio que gerou a Inquisição, isto é, a convicção da unicidade e da evidência da verdade religiosa que impunha o imperativo do *compelle eos intrare*.

Se a conquista da América alimentou discussões, debates, contraposições teóricas entre juristas, teólogos, missionários, filósofos etc., permanece fora de dúvida o fato de que se tratou, antes de mais nada, de uma conquista baseada no uso da força. As próprias missões cristãs dependiam, antes que da própria ordem religiosa (com suas peculiares estratégias de “conquista de almas”), da ordem (do arranjo) criada pelas armas dos espanhóis e dos portugueses. Em contraposição à América, todavia, a situação das missões na Índia, no Japão e na China, encontrava-se profundamente diferenciada: aqui os missionários podiam contar somente com as próprias capacidades. Mas, entre o Atlântico e o Índico, em terras de missão, o esforço comum do próprio missionário era aquele de traduzir, de forma clara e sem equívocos, a mensagem evangélica. E se para tanto, como já apontamos, entre as refinadas culturas asiáticas os missionários tiveram que tomar o maior cuidado para não serem vítimas de seu próprio *fascínio* para com essas e para não trair e extraviar a própria mensagem, na perspectiva oposta, de uma lendária *repulsão* para a selvageria, eles tiveram que enfrentar problemas análogos para com as diversas culturas americanas.

Entre os dois pólos, talvez seja interessante poder pensar em uma certa colocação intermediária do caso filipino, tão bem analisado, segun-

¹⁶⁷ PROSPERI, A. Il missionario. In: VILLARI, R. (Org.). *L'uomo barocco*. Op. cit., p. 186.

do a perspectiva de uma tradução *do* outro e *para* o outro, pelo trabalho de Vicente Rafael.¹⁶⁸ Posse permanente da Espanha desde 1565, Manila representava, de fato, o centro comercial que ligava Acapulco (e, portanto, o México e a Espanha) à rede comercial chinesa e japonesa,¹⁶⁹ que transportava prata, especiarias e tecidos pelo Pacífico. Nessa realidade colonial característica, sem impérios indígenas para derrotar, nem templos para destruir, nem cultos pagãos a serem extirpados, como no caso do México e do Peru, a “conquista pacífica” das Filipinas teve que confiar, mais que nos militares, na obediência dos chefes de vilarejos e na submissão de, talvez, meio milhão de convertidos, dependendo, sobretudo, da capacidade de persuasão dos missionários. Esses últimos deprecavam as muitas “superstições pagãs” desse “rude *etnos*” (contraposto à civilização dos cristãos) apesar de terem ficado favoravelmente impressionados pela sua docilidade, pelas suas características amigáveis e por seu desejo de receber os sacramentos. O motivo de atração do Cristianismo encontra-se na gramática do impressor cristão de origem tagalog Tomás Pinpin, que trabalhava para os dominicanos. Na sua gramática espanhola para a língua-mãe tagalog, Pinpin incitava seus leitores a aprender o espanhol porque ele se configurava como a fonte de “outras coisas”, entendendo com isso as vestimentas, as armas e o portamento dos espanhóis, mercadorias e portamentos prontamente adquiridos pelas elites dos vilarejos, que agiam enquanto indispensáveis mediadores entre os oficiais coloniais espanhóis e as populações indígenas. O governo dessas elites foi, finalmente, institucionalizado pelo regime colonial espanhol que as re-nomeou de *principales*, fazendo com que esses últimos recolhessem taxas e tributos para serem enviados a Manila em troca de isenções fiscais e da atribuição de marcas materiais da autoridade espanhola.

Interpretado pelos missionários enquanto fruto da intervenção divina, o sucesso da evangelização consistiu, na realidade, na integração da presença espanhola numa economia indígena de trocas, marcada pela atribuição de dons e pelo reconhecimento ritual da própria dependência. Palavras espanholas e sacramentos cristãos tornaram-se mercadoria de troca no interior dessa circulação, criando dessa for-

¹⁶⁸ RAFAEL, V.L. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1988.

¹⁶⁹ Interessante observar, de passagem, que até comercialmente as Filipinas assumiram essa característica intermediária.

ma uma ligação de mútua dependência entre o clero espanhol e os convertidos.¹⁷⁰

Dessa maneira é interessante destacar, segundo a análise proposta por Vicente Rafael, como o sentido da evangelização adquiria uma interpretação completamente diferente dos dois lados do encontro. Isso se torna evidente, por exemplo, no sacramento da confissão:

lá onde os missionários exigiam a conformidade da consciência individual a um conhecimento teológico prescrito, muitas vezes, os penitentes tagalog discorriam sem fim sobre diferentes sujeitos, até entediá-los os padres.¹⁷¹

Partindo dessa perspectiva interpretativa, Vicente Rafael viu tanto a conversão quanto o governo colonial como transações nas quais os espanhóis e seu Deus, que falavam uma linguagem estranha e ameaçadora, eram aplacados por ritos periódicos de satisfação da dívida, tanto na forma de pagamento de tributos, quanto naquela de conformidade sacramental. Daqui o configurar-se de um “encontro” enquanto (implicitamente) um “contrato colonial”.

Deixando de lado as refinadas culturas asiáticas, com o risco do *fascínio* exercido em relação aos missionários, as Filipinas tornam-se um exemplo evidente de um risco implícito, no outro lado do encontro, de “trair”, ou pelo menos, “extraviar” a mensagem evangélica. Um processo análogo esboçou-se na perspectiva das culturas americanas: quando não fossem os hábitos mais cruéis (antropofagia) ou anti-sociais (incesto) do selvagem mais indômito – que impunham e fundavam uma verdadeira e justa guerra para conduzi-lo no (reduzi-lo ao) território da submissão à soberania política ou eclesiástica – eram a própria “simplicidade”, a(s) “ausência(s)” de leis, reis e fé, a “boa índole” em receber tudo o que lhes faltava – enfim essa *tabula rasa* que constituía a imagem mais positiva do “selvagem” americano –, eram essas as características que reclamavam para si, com seus vazios característicos, uma necessidade de preenchimento que só os conteúdos da fé, com todo o aparato político de que esses necessitavam, podiam satisfazer.

¹⁷⁰ PO-CHIA HSIA, R. *The World of Catholic Renewal*. Op. cit., p. 231-232, sintetizando, nesse específico caso, a rica e sugestiva análise proposta por RAFAEL, V.L. *Contracting Colonialism*, op. cit., chamada em causa, direta e sucessivamente, como já fizemos em alguns momentos anteriores, em relação a aspectos analíticos importantes para nossa indagação.

¹⁷¹ PO-CHIA HSIA, R. *The World of Catholic Renewal*. Op. cit., p. 232.

Neste caso específico, o encontro é inicialmente constituído (*culturalmente* construído, na perspectiva missionária) por oposições nítidas, por exigências contrastantes, por representações de vazio(s), receptáculo(s) e conteúdo(s), enfim, a alteridade dá-se como total. Desse ponto de vista, há uma importante perspectiva diferencial com relação ao empreendimento missionário: diferentemente do caso americano, no caso das missões nas Índias propriamente ditas, a alteridade se constituía não mais numa oposição que criasse um mecanismo de recíproca complementariedade, mas numa significativa *oposição de alternativas*. Não foi por acaso que, nos anos 80 do século XVI, as duas máximas autoridades jesuíticas neste lado do mundo, o Pe. Valignano, em Goa, e o Pe. Francisco Cabral, em Macau, deram início a uma áspera polêmica – nascida, justamente, de suas respectivas correspondências para o general da Companhia, Claudio Acquaviva – em relação a uma oposição radical (além do caráter e da hostilidade pessoal dos dois padres) a respeito dos programas e dos métodos missionários.

O contraste, que aqui poderemos apenas apontar, será significativo para o objetivo de nossa indagação: tanto por sua peculiaridade quanto por algumas analogias significativas. Segundo quanto evidenciado por Prospero, enfim, esse contraste atravessava toda uma série de problemas da atividade missionária no Japão: isso havia se tornado evidente desde a consulta que se realizou em Bungo, por vontade de Valignano, em 1580.

A lista das questões postas em causa, então, pelo visitador, dizia respeito a: estrutura e formas de governo das missões, financiamento, instituição de colégios, eventual nomeação de um bispo e – *last but not least* – as “cerimônias”. Com esse nome indicava-se, então, a série das regras relativas às relações sociais: como vestir-se, como cumprimentar, como receber ou ser recebidos, e assim por diante. Justamente sobre este ponto se concentrou o conflito. Valignano impôs um próprio *Livro das regras* ou, como foi geralmente definido, *Cerimonial*. Em relação à sua aplicação [do cerimonial] foi, imediatamente, [declarada] batalha: a opinião do [pe.] geral tornou-se, portanto, indispensável para impor o silêncio às críticas. Não foi uma aprovação sem reservas. As *Regras dos ofícios*, que entraram em vigor definitivamente em 1592, foram o resultado de uma longa contratação.¹⁷²

¹⁷² PROSPERI, A. Il missionario. Op. cit., p. 190.

Ora, com relação ao problema posto por este conflito, vale a pena destacar, como demonstramos num artigo nosso,¹⁷³ o fato de que a arte da dissimulação tem uma longa tradição, por exemplo, nos escritos políticos da Itália desse período. Esta suprema arte pode muito bem ser exemplificada com as palavras, cuidadosamente tiradas do próprio tratado de Torquato Accetto, *Della Dissimulazione Onesta* (1641), que Umberto Eco põe na boca de um de seus personagens num romance histórico precioso pela atenção que dispensa aos significativos aspectos culturais dessa época:

Vede, caro Roberto, o senhor de Salazar não disse que o sábio deve simular. Ele vos sugere, se bem compreendi, que deveis aprender a dissimular. Simula-se o que não é e dissimula-se o que é. Se vos vangloriais do que não fizeste, sois um simulador. Se evitais, porém, manifestar plenamente o que fizestes, sem o fazer notar, então dissimulais. É virtude acima da virtude dissimular a virtude. [...] Dissimular é estender um véu composto de trevas honestas, do qual não se forma o falso, mas se concede algum repouso ao verdadeiro. [...] Nesta vida nem sempre deve-se ter o coração aberto, e as verdades que mais nos importam devem sempre dizer-se pela metade. A dissimulação não é uma fraude. É uma indústria que não deixa ver as coisas tais como são. É uma indústria difícil: para superar-vos é preciso que os outros não reconheçam nossa excelência. [...].¹⁷⁴

¹⁷³ AGNOLIN, A. Política Barroca: a arte da dissimulação. In: TIRAPELI, P. (Org.). *Arte Sacra Colonial: Barroco Memória Viva*. São Paulo: Ed. Unesp; Imprensa Oficial do Estado, 2001, p. 168-178.

¹⁷⁴ ECO, U. *A Ilha do Dia Anterior*. 4 ed. Trad. Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Record, 1995, p. 114-115 [edição original: *L'Isola del Giorno Prima*. Milão: R.C.S., 1994]. Apenas para exemplificarmos a atenção do autor, relativa a esse tema específico, com relação ao tratado do Accetto, apontamos para a primeira definição, que encontramos na citação do texto, que ecoa o começo do capítulo VIII (Che cosa è la dissimulazione): “[...] La dissimulazione è una industria di non far veder le cose come sono. Si simula quello che non è, si dissimula quello ch'è”. E a longa tradição dessa arte da dissimulação (honestas), à qual acenamos, pode ser exemplificada, aqui, seguindo apenas um indício, entre os muitos que poderíamos escolher. A definição do próprio Accetto remete, de fato, ao *Quaestio de morbis dissimulantibus*, In: *Quaestiones medico-legales* de P. Zacchia, Roma 1628 (p. 121): “simulatur [...] id quod non est, quasi sit, vel alio modo quam sit; dissimulatur vero id quod est, quasi non sit, vel alio modo quam sit, Cardan. In *Proxeneta*, vel *De prudentia civili*, cap. 53”. Autor este que remete por sua vez a Cardano, provavelmente através das *Formulae latinarum locutionum illustriorum* (Lyon 1539) ou das *Phrases et formulae linguae eletantes* (Estrasburgo 1610), de Etienne Dolet. Mas, note-se que também nas *Novissima Polyantea* (Veneza 1616), ao verbete *Simulatio*, encontramos a definição “Simulo et dissimulo ita differunt: simulamus enim esse ea quae non sunt, dissimulamus ea non esse quae sunt”. Mesmo que não utilize os próprios

Nessa concepção peculiar, de uma “política barroca”, vale a pena levar em consideração o fato de que um aspecto fundamental dessa cultura da primeira Idade Moderna era constituído pela elaboração de códigos de comportamento.¹⁷⁵ Como bem apontou a obra de Norbert Elias,¹⁷⁶ o âmbito e a extensão dos deveres do indivíduo em relação à sociedade colocavam em evidência uma nova noção da personalidade que insistia na capacidade de adaptação e flexibilidade em relação aos outros indivíduos. Nessa perspectiva, quem não praticava essas regras era classificado como um “camponês” (rude) ou como um “selvagem”. O próprio Erasmo de Roterdã deu, do alto de sua autoridade, uma importante contribuição para essa elaboração de códigos que, em sua imensa fortuna, se ligaram estreitamente à literatura pedagógica e catequética: a catequese já não se podia mais realizar a não ser na base de um fundamental “processo civilizador”.

É nessa direção, aliás, que em dois âmbitos aparentemente heterogêneos em relação à cultura laica e humanista se (re)elaboraram as novas estratégias catequéticas e missionárias. De fato, o antigo convite apostólico de São Paulo, na carta aos Coríntios, de “se adaptar aos interlocutores para conduzi-los a Cristo”, encontrou no interior da polémica religiosa da Reforma um motivo de profunda meditação: nas lacerações provocadas pela diferença religiosa no interior do Cristianismo, a adaptação tornou-se uma obrigação dos “fortes” na fé, que deviam respeitar as exigências dos “fracos”: foi assim que nos *Coríntios*, 1, 9, foi lida paralelamente ou em oposição a *Gálatas*, 2, 11-13; e a “adaptação” se ofereceu como uma versão aceitável da “simulação” (a “dissimulação” de *Accetto*).¹⁷⁷

termos, encontramos bem presente, ainda, a distinção conceitual entre “simulação” e “dissimulação” nos *Dialoghi* de Torquato Tasso ou em sua (mais vezes citadas pelo próprio *Accetto*) *Genusalemme Liberata*. E, finalmente, o elogio da dissimulação quotidiana em Antonio de Guevara, no *Aviso de privados, y doctrina de cortesanos* (Pamplona 1579). Cf. a esse respeito a edição crítica do *Della Dissimulazione Onesta*, organizada por Salvatore Silvano Nigro (Turim: Einaudi, 1997).

¹⁷⁵ Sublinhamos, em relação a esse aspecto, os comportamentos exigidos pela Corte e, a exemplo desses, a famosíssima obra *Il Cortigiano*, de Baldassar Castiglione, assim como a importância das regras formais de boa conduta ou *civilitates*, que produziram, por exemplo, outra célebre obra, *Il Galateo*, de Monsignor Della Casa.

¹⁷⁶ ELIAS, N. *Über den Prozess der Zivilisation*, v. 1. Basileia: Haus zum Falken, 1939.

¹⁷⁷ Sobre a ligação entre os dois passos paulinos veja-se BIONDI, A. *La Giustificazione della Simulazione nel Cinquecento*. In: *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Miscellanea I. Firenze-Chicago, 1974, p. 8-68.

Nessa trajetória,

[...] o campo da experiência das técnicas da “acomodação” e da simulação/dissimulação foi um campo mundial. Conquistadores e conquistados tiveram que colocá-lo para si [esse problema concreto da experiência]: os primeiros para consolidar a vitória, os segundos para tornar menos catastrófica a derrota. Mas o problema teórico era idêntico: quais simulações ou dissimulações eram necessárias para salvar a própria verdade ou para conquistar à verdade quem ainda não a conhecia ou não a queria aceitar? Se os vencidos tiveram que por [essa pergunta] a si próprios como problema de sobrevivência desde o dia seguinte à derrota, os vencedores se perguntaram isso com algum atraso, logo que experimentaram a diferença entre vencer e convencer. Mas a contemporaneidade com que o problema se manifestou, na Europa e fora dela, permanece espantoso. Mais ou menos no período em que os anabatistas descobriam na Europa as técnicas da simulação e da dissimulação, um texto nahuatl sugeria a necessidade de “acomodar-se” aos conquistadores e de construir santuários para hospedar os deuses castelhanos.¹⁷⁸

Por outro lado, é claro que os conflitos religiosos da Europa haviam amadurecido uma profunda experiência em matéria de adaptação que, absorvida (também) pelas ordens religiosas, principalmente as mais novas, estava pronta para ser utilizada, através de uma natural re-elaboração frente às peculiaridades das novas situações culturais, nas técnicas de conquista cultural das populações extra-europeias.

Dessa forma e nessa perspectiva, no interior das diferentes situações culturais das Índias orientais e ocidentais – mas, também, das “Índias internas” europeias –, principalmente para uma ordem como a Companhia de Jesus, “acomodar-se” aos outros tornava-se o meio necessário para obter o fim de “ganhá-los a Cristo”. Nas palavras do Pe. Polanco, em suas *Industriae*, esse era um método que implicava a renúncia em afirmar o próprio ponto de vista, “aprovar o que é digno de ser aprovado e suportando e dissimulando algumas coisas, se bem que não sejam bem ditas nem feitas”.¹⁷⁹

¹⁷⁸ PROSPERI, A. Op. cit., p. 192-193. A citação do texto nahuatl é de Serge Gruzinski em *La colonisation de l'imaginaire: Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII siècles*. Paris, 1988, p. 147.

¹⁷⁹ MHSJ, *Polanci Complementa*, II, Madrid 1917, reimpressão anastática, Roma 1969, p. 829 e seguintes.

A reação ao *Cerimonial* de Pe. Acquaviva, geral da Companhia, demonstra paradoxalmente qual foi, portanto, o sucesso da tentativa de Valignano: a apropriação de uma cultura diferente conseguiu torná-lo irreconhecível aos seus próprios superiores, a escolha de imitar os bonzos do Budismo “zen”, apesar de instrumental para a dissimulação, havia conseguido cancelar os traços fundamentais da *missio* jesuítica. É o que aconteceu, por exemplo, com a descoberta de quão pouco conveniente teria sido insistir demasiadamente com o símbolo do crucifixo. Matteo Ricci, o mais célebre representante do método da “acomodação” experimentou, naqueles mesmos anos, quão difícil era explicar, para os chineses, o que representava aquele homem crucificado e, no final, resignou-se a falar dele como de “um grande santo de nossa terra”. Ao que, o Pe. Acquaviva teve que responder, lamentado:

Hora chi questa dottrina predica, non so perché debba ascondere tanto lungamente la virtù della Croce et la imitatione di Christo che predica per Dio, il quale et consigliò et mostrò con esempio la voluntaria povertà et il dispregio d'ogni cosa mundana.¹⁸⁰

A resposta de Acquaviva, enfim, mostra, ao mesmo tempo, o espanto em relação à perspectiva aberta pelo processo de acomodação e como, todavia, a estratégia dava-se como a única alternativa para o retorno a modelos proféticos e para a redução da conquista religiosa ao testemunho heróico do Evangelho. O mesmo respeito para os hábitos dos indígenas – que chegava a adotar e incorporar seus ritos nas práticas cristãs – caracterizou também a missão jesuítica na Índia, segundo a política formulada e defendida por outro padre italiano Roberto de' Nobili.¹⁸¹

Mas a alternativa revelar-se-á ilusória. A proposta de Valignano no Japão e de Ricci na China, atentas às razões do interlocutor e flexíveis em contornar as diferenças, acabarão, de fato, por desencadear as rea-

¹⁸⁰ A carta de Claudio Acquaviva, de 24 de dezembro de 1585, foi publicada por Josef Franz Schütte em apêndice a VALIGNANO, A. (S.J.). *Il Cerimoniale per i missionari del Giappone*. Roma, 1958, p. 314-324. Sobre a questão do crucifixo, veja-se BETTRAY, J. *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci in China*. Roma, 1955, p. 365-382 e SPENCE, J.D. *Il Palazzo della Memoria di Matteo Ricci* [trad. italiana: Milão, 1987, p. 268-269].

¹⁸¹ Que tentou conciliar Hinduísmo e Cristianismo, apresentando os jesuítas nas funções de brâmanes ocidentais. Ao contrário do que aconteceu na China, as tensões em relação a essa estratégia permaneceram no interior das missões indianas da ordem jesuítica, enquanto no reino do Meio elas contrapuseram os jesuítas às ordens mendicantes, principalmente aos dominicanos.

ções das ordens rivais – como vimos no caso indiano –, franciscana e dominicana, que se erguiam a tutoras da ortodoxia doutrinal: elas colocaram sob acusação, perante a Congregação de Propaganda Fide, a escolha jesuítica na China, que será conhecida como a questão dos “ritos chineses”.¹⁸² O resultado foi, de fato, a vitória final da intransigência inquisitorial sobre a abertura missionária.¹⁸³

A missão moderna se estruturou enquanto ação de restauração: nascida como resposta às críticas dirigidas ao clero pela Reforma protestante e impondo-se na urgência de sua ação – quando se começou a temer que as idéias dessa Reforma pudessem encontrar uma organização estável, sobretudo na Itália –, no começo a *missio* se constituiu, na Europa, como o envio de eclesiásticos experientes na pregação para restaurar (ou, onde fosse o caso, instaurar) o modelo ortodoxo de vida religiosa. A *missio* era, portanto, um encargo confiado aos religiosos por autoridades superiores. Essas autoridades podiam ser o papa, os bispos ou os vigários episcopais que, em proximidade ao concílio de Trento, especialmente na Itália, serão repreendidos a fim de que exerçam um controle mais severo do andamento das dioceses. No final do mandato (a *missio*, de fato), era redigido um atestado do missionário de seu cumprimento da missão, documento destinado aos superiores. Ora, todavia, o próprio modelo institucional da *missio* acabava trazendo implicitamente consigo determinados conflitos enquanto colocava em confronto o enviado da autoridade central, dotado de um poder extraordinário, com os titulares do poder tradicional dentro das comunidades locais,¹⁸⁴ quando, entre essas comunidades – sobretudo naquelas que se encontravam nos lugares mais isolados ou perdidos nas montanhas ou nas ilhas –, o clero local não resultava, muitas vezes, quase inexistente.¹⁸⁵ Nos dois casos, as características estruturais da missão europeia, em relação às comunidades às quais era

¹⁸² Simplificando bastante, tratou-se da legalidade, por parte dos cristãos, de tributar aos defuntos aquelas honras e aqueles ritos exigidos pela tradição confuciana que, segundo os próprios jesuítas, pertenciam somente à esfera “civil” e não “religiosa”.

¹⁸³ Em relação a esse problema, mas também às características gerais das missões católicas na Ásia, cf. PO-CHIA HSIA, R. *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*. Op. cit., p. 232-248.

¹⁸⁴ Assim, por exemplo, as propostas devocionais dos jesuítas, com sua insistência sobre a comunhão frequente e sobre o conhecimento aprofundado do catecismo – dos conteúdos da fé – subvertiam regras e tradições já fortemente consolidadas.

¹⁸⁵ E isso, sem falar que a dificuldade da viagem que conduzia o missionário naqueles lugares era, muitas vezes, suficientemente aventuroso para induzir quem o cumpria a uma atitude de estranhamento e de disponibilidade para o diferente.

dirigida, tinham, portanto, algo em comum em relação às missões extra-européias.

De qualquer forma, nos dois casos – além do problema de uma violenta ruptura inicial, em relação à ordem tradicional, muitas vezes fundada no uso da força e das armas – o problema mais grave a ser resolvido permanecia aquele de como radicar em profundidade a “santa fé”, uma vez que tivesse sido imposta ou restaurada. As sugestões e as indicações das experiências europeias – estratégias, atitudes, pregações, catecismos etc. – e extra-europeias entrecruzavam-se e fortaleciam-se reciprocamente. Um exemplo disso nos é oferecido pelo manual acerca da oratória sacra de Diego de Valadés:¹⁸⁶ a respeito do uso das imagens (imagens que representarão um instrumento tão importante nas obras catequéticas) na Nova Espanha, suas indicações concordam, de fato, com as propostas que, naqueles mesmos anos, o jesuíta Gaspar Loarte sugere para o melhor funcionamento do ensino do catecismo na Europa católica.

Finalmente, nessa circularidade das linhas de organização da experiência missionária – sempre segundo a extraordinária capacidade de síntese do trabalho de Prospero – dois tornaram-se os eixos de orientação da prática missionária:

as artes da “acomodação” e da simulação elaboradas para as culturas “altas” e para os países não dominados militarmente por príncipes cristãos – Japão e China – foram reservadas às classes dominantes e, em particular, aos soberanos dos Estados europeus não católicos. As técnicas didáticas destinadas aos “rudes” da América encontraram aplicação nas missões internas que investiram as campanhas dos países católicos.¹⁸⁷

Nessa acomodação, nessa “dissimulação finalizada ao bem”, nesta “dissimulação honesta”, nessa honestidade de um fim que justifica os meios, os príncipes representavam um meio tanto mais precioso porque deles e de sua arte de governo dependia a saúde das almas de povos inteiros, por isso, tornava-se prioritária sua conquista, com todas as artes possíveis: entre essas, a que se oferecia como a forma de domínio mais forte era a arte da direção das consciências. Se essa arte de controlar o

¹⁸⁶ *Rethorica christiana... exemplis suo loco insertis, quae quidem ex Indorum maxime deprompta sunt historiis*, Perusiae 1579.

¹⁸⁷ PROSPERI, A. Il missionario. Op. cit., p. 208.

“príncipe cristão” era, na idade confessional, demasiadamente importante para que não encontrasse um grande número de cultores, foram sobretudo os jesuítas que desfrutaram dela, assim como foram eles a destacar-se na primazia da política da educação.

Para alcançar o fim de uma necessária e urgente saúde das almas, portanto, esse meio por excelência da idade contra-reformista que é representado pela ação missionária, com suas estratégias e seus meios próprios, viu-se obrigado, no plano da organização, a tornar-se uma verdadeira e própria instituição. E, na circularidade das linhas de organização da experiência missionária entre Europa e países extra-europeus, mais uma vez os jesuítas – que na América portuguesa, com os “aldeamentos”, antes, e na América espanhola, com as *reducciones*, depois, tinham descoberto a importante função que deviam exercer para realizar um prioritário processo de aculturação dos “rudes selvagens” – acabaram por traduzir o modelo e aplicar sua função, enfim, à situação italiana ao redor de 1590. Finalmente, nas instruções elaboradas pelo general da Companhia, Pe. Claudio Acquaviva, *a missão torna-se*, antes do que um dever ou um encargo individual, *um lugar*. O lugar da missão delinea-se como uma residência estável que tem como finalidade a instrução.

De fato, entre os “rudes” da América e da Europa, o problema missionário (jesuítico) por excelência foi – no século XVI como, sucessivamente, no século XVII – o problema da ignorância. Justamente em relação a esse problema, a necessidade e a prioridade da missão foram se identificando com o objetivo da instrução. Essa instrução fundamental já tinha levantado, na Europa pós-conciliar, um debate e uma disputa importantes entre os que insistiam na prioridade da *fides implicita* e os que pregavam a imprescindibilidade da *fides explicita*. Tratava-se do processo que apontava para um “deslize semântico” que, como já destacamos, evidenciava como a fé ia perdendo definitivamente, nessa época, as últimas características do seu primitivo significado de *fiducia* (confiança), para passar de forma definitiva para o lado daquele, bem mais comprometedor, de *crença*. Se, desse ponto de vista, a complexidade do saber teológico trazia como resultado o fato de que somente um exíguo número de cristãos podia adentrar-se nos mistérios da fé, mais uma vez, este problema posto pela situação europeia, encontrou uma resposta ou, pelo menos, uma importante indicação na experiência americana. Com relação a esse aspecto, enfim, no seu tratado *De procuranda indorum salute*, Acosta dedicou um capítulo vigoroso à polêmica contra aqueles que supunham que aos cristãos “mais rudes” bastasse a *fides implicita* e que, por consequência, não fosse necessário, para eles, crer explicitamente em

Cristo. Desta forma, as funções da ação missionária estavam claramente definidas e se resumiam em dois eixos fundamentais: comover o coração do pecador, até trazê-lo à penitência e educar a sua mente através dos conceitos do catecismo.

Quanto ao primeiro objetivo, as missões tiveram a função de integrar e corrigir a pregação penitencial. Esse objetivo não pôde ser alcançado entregando ao clero formado nos seminários, como fez o primeiro catolicismo tridentino, a responsabilidade da pregação ao povo. Aquela pregação não podia alcançar a eficácia dos grandes ciclos de pregações que, do Advento até a Quaresma, tinham assistido à forte e especializada presença das ordens franciscana e dominicana.¹⁸⁸

Momento crítico determinante na ruptura da Reforma luterana e, ao mesmo tempo, centro do Cristianismo moderno, a questão da penitência, da organização e do controle do sentido de culpa – enfim o que poderíamos definir como o “nascimento da consciência” – se impôs, juntamente com a necessidade de garantir o segredo do confessorário, como importância de entender a “confissão geral” enquanto momento de *tomada de consciência* em relação à existência cristã e de decisão para uma mudança que significava reorganização geral e profunda das relações sociais do penitente. Com seu estudo dos casos de consciência, com sua capacidade de estimular e controlar as emoções através dos exercícios espirituais propostos por Santo Inácio, com seu domínio das técnicas oratórias e com o exercício das artes visuais e teatrais,¹⁸⁹ a ordem jesuítica destacou-se, numa dimensão planetária, na absolvição dessa função e na realização desse projeto.

Levando em consideração essas características, talvez possamos definir a função e a finalidade da ação missionária, em geral, e jesuítica, especificadamente, com a rica e bela definição que o historiador Adriano Prosperi – no final de seu artigo seminal, para esse aspecto – nos propõe para a ‘figura’ do missionário jesuíta:

A questão da propaganda com suas infinitas complicações – a arte da dissimulação, a capacidade de “acomodar-se” instrumentalmente

¹⁸⁸ Ver, a esse respeito, MORÁN, M. e GALLEGO, A. Il predicatore. In: *L'uomo barocco*. Op. cit., p. 139-177.

¹⁸⁹ Em relação à importância das artes visuais e teatrais da Companhia, para a realização do projeto missionário, veja-se PROSPERI, A. Op. cit., p. 212, onde é analisada “a igreja como espaço teatral”, e quanto às artes oratórias, veja-se p. 213 e 215, onde se trata da característica arte dos pregadores em construir a fundamental tenção dramática.

ao interlocutor, o uso da força e da astúcia – tinha-se colocado com dramática modernidade no contexto dos dilaceramentos religiosos europeus. Nasceu, assim, sob a antiga veste do pregador apostólico, um novo personagem, carregado de futuro, das muitas faces – um intelectual das muitas habilidades, especialista na arte da comunicação (visual, oral, por meio da imprensa), profeta, etnólogo, conspirador, espião, subvertedor da ordem constituída, mestre na arte de se apropriar das consciências e de dirigi-las para seus fins – que não eram os fins de um sucesso pessoal egoísta, mas aqueles do triunfo do reino de Deus, portanto capazes de justificar qualquer meio. Este homem, que possuía a verdade e tinha um mandato divino para difundir-la – o “homem apostólico”, como foi definido habitualmente – tinha a função de se apropriar do coração e dos pensamentos de uma população inteira, trazendo-a na frente do tribunal da confissão para realizar uma lavagem geral de suas próprias culpas e implantar, com a ajuda dela, o projeto de uma vida nova. Devia ser, portanto, não uma presença habitual, como aquela do pároco, mas uma passagem providencial, dramática e excepcional, imitação e pré-anúncio da vinda de Cristo: o missionário devia chegar inadvertido para ir-se embora, no fim, carregando consigo todas as culpas da comunidade. Disso [deriva], inevitável, a institucionalização em ordens apropriadas, em tempos pré-ordenados, em rituais fixos, daquilo que, por sua natureza, devia aparecer (se não, ser) uma passagem meteórica.¹⁹⁰

Na conclusão dessa parte da análise, vale a pena levar em consideração, todavia, o fato de que, nessa estratégia e nessa “arte da comunicação”, o povo dos “rudes” ou dos “selvagens”, ao qual o missionário se endereçava, não era somente um objeto passivo. Expressões antigas e tradicionais (rituais) desse povo se encontravam à base – e garantiam o próprio sucesso – da pregação missionária e de sua específica (estratégica) ritualidade: os (conscientes ou inconscientes) “acomodamentos” dos missionários, fundamentais para a comunicação da mensagem evangélica, abriam espaços para um “encontro” dentro do qual, muitas vezes, a própria “conversão” de rudes e selvagens revelava o ressumbrar de um “acomodamento” desse outro lado do encontro que, muitas vezes, se constituía como a única garantia e possibilidade de dar vida nova e novas formas a expressões antigas e tradicionais de sua própria cultura.

¹⁹⁰ PROSPERI, A. *Il missionario*. Op. cit., p. 217-218. (A beleza dessa definição justifica, acreditamos, a longa citação!).

PARTE III – ***DOCTRINA E SACRAMENTOS***

1. CATECISMOS AMERICANOS DO SÉCULO XVI E CATECISMOS JESUÍTAS BRASILEIROS DOS SÉCULOS XVI-XVII

PANORAMA GERAL

A fim de podermos inserir as problemáticas da nossa investigação, inerentes aos catecismos jesuítas destinados aos indígenas brasileiros, num trabalho mais amplo destinado a cotejá-los com algumas das mais importantes obras catequéticas jesuíticas pós-conciliares e contra-reformistas, deveremos alargar, aqui em suas generalidades, nossa análise em relação aos catecismos americanos do século XVI.

Isso nos permitirá inserir a especificidade de nosso trabalho no contexto mais geral da catequese americana para, posteriormente, analisá-la, em sua complexidade, frente ao processo catequético impulsionado pela nova e controversa situação cultural europeia, que vimos delinear-se em suas peculiaridades mais significativas nas duas primeiras partes do trabalho.

Enfim, deveremos analisar as resoluções da catequese americana na atmosfera Contra-reformista, em conexão com o período pós-conciliar que se refere à compilação e circulação de nossos textos catequéticos brasileiros. Para fazer isso, e para bem entender suas peculiaridades, devemos ter sempre presentes os pressupostos implícitos na cultura da catequese,¹ desde sua implementação, no começo do afirmar-se do Cristianismo, passando por sua rearticulação, até a implantação da estrutura tomista-escolástica. Partindo desses pressupostos devemos apontar, ainda, nossa atenção para a possibilidade revolucionária de revisão que, por um significativo espaço de tempo, se abriu até mesmo dentro dessa perspectiva cultural e com alguns resultados maduros alcançados pela cultura Humanista e Renascentista.

¹ Delineados nos “Apontamentos gerais sobre a catequese”, Parte I.

Por um lado, há a necessidade de rever um julgamento que sempre foi dado como implícito: os catecismos foram considerados freqüentemente como uma questão secundária em relação aos problemas suscitados e debatidos pela alta especulação teológica. Este tipo de consideração começou a ser posta em dúvida, final e recentemente, por meio das análises críticas provenientes, mesmo em quantidade limitada, de diversas orientações historicistas: desde aquelas da História das idéias,² até as da História material e/ou de práticas e representações,³ da História da cultura àquela da vida religiosa:⁴ em relação a tudo isso, finalmente, acreditamos que a História das Religiões e certa Antropologia Histórica devam, hoje, encarar decididamente essas análises para transcrever seus resultados no interior do percurso historiográfico até aqui traçado e, sobretudo, no interior de uma Antropologia contemporânea que não pode prescindir deste tipo de abordagem: em contrapartida, a disciplina corre o risco de compreender mal, quando não de deturpar por completo, os fenômenos das culturas outras que pretende abordar para compreender sua alteridade.

Para corrigir essa escassa atenção reservada à catequese, vale a pena levar em consideração o fato de que, frente aos reduzidos grupos de pessoas que, na época à qual se refere nosso estudo, se interessavam pelos problemas especulativos e teóricos, além de sua função instrumental – destinada a difundir “artigos de fé” junto com o ensino de práticas cultu(r)ais –, os catecismos desempenhavam, a função de recolher e absorver, necessariamente, em suas páginas, a sensibilidade aguda frente aos problemas e às inquietações dessa época. E se, de alguma forma, alcançavam seu objetivo quando viam realizar-se a apropriação de “soluções” que procediam precisamente do campo especulativo, por outro lado, não podemos esquecer que a obra de catequese encontrava-se em estreita relação com o sistema mais abrangente de justiça, constituída como era, também

² DELUMEAU, J. *Le Péché et la Peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe.-XVIIIe. siècle)*. Paris: Fayard, 1983. Idem. *L'Aveu et le Pardon: Les difficultés de la Confession (XIIIe.-XVIIIe. siècle)*. Paris: Fayard, 1990.

³ Que levam em consideração textos, impressos e leituras: cf., em relação a essa perspectiva de estudo, CHARTIER, R. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990, sobretudo o cap. V: “Textos, impressos, leituras”.

⁴ No que se refere à época renascentista, vale a pena apontar somente os nomes mais representativos: Cantimori, Garin, Chabod, Firpo, Yates, Trevor-Roper, Ginzburg, Burke etc., e, com especial atenção à vida religiosa na época tridentina, vale a pena salientar a recente e rica produção italiana de PROSPERI, A. *Tribunali della Coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*. Turim: Einaudi, 1996. Idem. *Storia Moderna e Contemporânea: dalla Peste Nera alla guerra dei Trent'anni*. Turim: Einaudi, 2000. Idem. *Il Concilio di Trento*. Turim: Einaudi, 2001.

(como qualquer sistema judiciário), por uma casuística própria,⁵ que devia, portanto e necessariamente, levar em consideração, e eventualmente corrigir, o impacto dos problemas especulativos e/ou de seus instrumentos de comunicação.⁶ Uma e outra coisa falam-nos a respeito de um problema de circulação cultural um pouco mais complexo do que aquele que reduz a catequese a uma simples imposição doutrinária.

Se tudo isso vale, de forma geral, com relação a uma eventual análise da história da catequese, o problema torna-se particularmente evidente no período que nos interessa. De fato, os sucessivos choques, impostos pelas instâncias reformistas, entre católicos, protestantes e anglicanos, mostram quão determinante foi, nesses conflitos, a diferenciação que se estabeleceu, justamente, nas (diferentes) respostas ao (análogo) impacto dos problemas teológicos⁷ e nos instrumentos e práticas de comunicação.⁸ E quando falamos em instrumentos da comunicação, não

⁵ Veja-se, a esse respeito, o rico trabalho de PRODI, P. *Una Storia della Giustizia*. Bologna: Il Mulino, 2000 [trad. bras. *Uma história da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2005].

⁶ Não será inútil lembrar, a esse propósito, o fato de que o próprio Lutero reagiu à entrega da bula de excomunhão *Exsurge Domine* – bula conseqüente a seu célebre manifesto *Ad den christlichen Adel deutscher Nation, von des christlichen Standes Besserung* – dando às chamas não somente o texto da bula papal mas, juntamente a ele, dois outros textos bem mais consistentes: a *Suma Angelica*, difundidíssima enciclopédia dos casos de consciência de Angelo da Chivasso, e o *Corpus Iuris Canonici*. Era o sistema inteiro de justiça elaborado pela Igreja nos séculos anteriores que era eliminado da perspectiva do reformador e de seus seguidores. Isto significa que não era mais reconhecido aos membros do clero nenhum poder de “ligar as consciências” e que se liquidavam as regras daquele direito canônico que havia colocado o corpo eclesiástico acima da lei comum. As conseqüências daqueles atos foram revolucionárias: cf. PROSPERI, A. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Op. cit. Mas, se foram revolucionárias, nesse específico caso, constituíram, necessariamente, uma nova prática catequética.

⁷ A esse respeito mantém, ainda, sua grande relevância a obra (pioneira) de DELUMEAU, J. *La Pêché et la Peur*. Op. cit., na análise do pessimismo e do *Contemptus Mundi* na época da Renascença. Individualizando, nessa época, o emergir da representação da fragilidade do homem – paralelamente, mas não incongruente, com a nova centralidade adquirida justamente nessa época –, o autor demonstra, exaustivamente, quanto a representação da *massa damnata* e o sistema do pecado, que se encontravam à sua base, resultaram determinantes para as discussões e as frequentes convergências sobre o problema da “justificação por fé”, dos dois lados do Cristianismo pós-reforma: e toda essa problemática retorna, significativamente, com relação aos problemas do pecado (a “hiper-culpabilização”), do exame de consciência e da confissão, emergentes de nossa investigação.

⁸ À guerra de religião corresponde – e esta é muitas vezes fomentada por – uma guerra catequética que não pode, na forma mais absoluta, ser considerada como secundária. Esse aspecto emerge, exemplar e justamente, com relação ao problema particularmente interessante para a perspectiva de nosso trabalho: a importância das traduções à base dessa contraposição.

poderemos deixar de levar em consideração dois pontos de extrema importância ao redor dos quais giram os conflitos e as conseqüentes peculiaridades que subjazem às diversas orientações religiosas e catequéticas europeias desse período: trata-se das disputas sobre a recente invenção da poderosa, nova técnica da imprensa e sobre a limitação e/ou exploração da nova realidade (finalmente literária) das línguas “vulgares” ou vernáculas.⁹

Esses aspectos gerais adquirem, no entanto, uma peculiaridade toda sua frente ao novo problema de expansão da fé na América: isto é, perante uma situação sem antecedentes imediatos e profundamente diferenciada, também, em relação aos peculiares (mas não inéditos) problemas da catequização das Índias Orientais. Implantação da fé cristã¹⁰ e erradicação da idolatria – desde seu “grau zero”, no caso, por exemplo, das populações indígenas brasileiras, até um grau de considerável complexidade, no caso do México, para chegar ao grau de complexidade máxima representado por China e Japão – constituirão os processos, fundamentais e paralelos, ao mesmo tempo, de um e de outro extremo do continente europeu, aos quais a catequese deverá prestar constante atenção: todavia, a peculiaridade, não irrelevante, da “novidade” (em relação às Sagradas Escrituras¹¹) do Novo Mundo, constituirá uma importante característica distintiva da catequese em terras americanas.

Não podemos dizer, todavia, que frente a essa situação específica e a essa nova preocupação, tenham sido deixadas de lado todas as polêmicas europeias. Quando acharmos oportuno, tentaremos apontar, mediante uma análise comparativa entre instrumentos catequéticos jesuítas na Europa e no Brasil (nas entrelinhas doutrinárias desses últimos) os lugares em que ressoam os ecos das polêmicas doutrinárias dos primeiros.

⁹ Essas diferentes orientações podem ser resumidas na disputa sobre o controle da imprensa – não isenta de uma sua “contra-utilização” – e a necessária limitação e controle do vernáculo, do lado católico, que se contrapõe dessa forma à utilização exacerbada da primeira e exploração do segundo, por parte da Reforma.

¹⁰ Mas veremos que, do ponto de vista histórico-religioso, será legítimo nos perguntar: “há uma fé não cristã?”. E o problema implícito nessa pergunta vai reter nossa atenção, aqui em seguida.

¹¹ Em relação a essa característica e a seus conseqüentes problemas, vale a pena levar em consideração o rico e profundo trabalho de GLIOZZI, G. *Differenze e Uguaglianza nella Cultura Europea Moderna*. Nápoles: Vivarium, 1993: sobretudo na segunda parte, da monumental obra, ‘Il Nuovo Mondo e la cultura europea’ e com particular ênfase ao último estudo dessa segunda parte, ‘Gli Apostoli nel Nuovo Mondo: monoteismo e idolatria tra rivelazione e religione naturale’.

É verdade que, no caso da catequese americana, parece tornar-se muito mais urgente dispor de instrumentos suscetíveis de serem utilizados para uma adequada apresentação (comunicação) dos “artigos de fé”, mas justamente por isso é tanto mais relevante essa presença (mesmo que, às vezes, de reflexo) das polêmicas doutrinárias europeias nos textos americanos.

E, mesmo que a abundância de catecismos americanos – uma centena ao longo de um século – testemunhe as preocupações e os afãs para realizar praticamente, em contato com as especificidades de cada cultura indígena americana, o projeto e a incumbência da missão e da evangelização, fica bastante relevante a questão, nem sempre isenta de controvérsias, da utilização modelar de alguns catecismos da Espanha e, teremos que ver em que medida, dos modelos romanos.

Além disso, a problemática da catequese americana não pode ser levada em consideração subtraindo-se às importantes questões legais e morais que foram postas, justamente, pelos problemas levantados pela conquista das novas terras.¹² E se, em princípio, as primeiras encontraram um sólido ponto de referência na obra de Francisco de Vitoria e em sua herança junto à Escola de Salamanca,¹³ enquanto as segundas desenvolveram-se ao redor da “resolução” proposta por Bartolomé de Las Casas,¹⁴ não é irrelevante o fato de que tais questões não puderam solucionar uma certa inquietação no ânimo dos missionários em confronto com uma prática diária da catequização. É esse, por exemplo, o caso da discussão que – depois da atuação de uma primeira estratégia franciscana no México, superficial e falimentar – se abriu sobre as condições pelas quais ter-se-ia que proceder ao batismo;¹⁵ e será esse o caso da nova

¹² E de novo, a esse respeito, será de extrema importância evocar essa problemática tratada exemplarmente por Gliozzi na obra citada.

¹³ Cf., a esse respeito: ELLIOTT, J.H. *Spain and Its World (1500-1700)*. London: Yale University Press, 1989. PAGDEN, A. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: University Press, 1982. Idem. *Lords of all the World: Ideologies of empire in Spain, Britain, and France, 1500-1800*. Yale University Press, 1995.

¹⁴ Cf. Anthony Pagden e Giuliano Gliozzi, obras citadas, além de BATAILLON, M. *Études sur Bartolomé de las Casas*. Paris: Centre de Recherches de L'Institut d'Études Hispaniques, 1965; e enfim GRUZINSKI, S. e BERNAND, C. *De la Idolatria: uma arqueologia de las ciencias religiosas*. México: Fondo Económico de Cultura, 1992 [ed. original francesa de 1988].

¹⁵ Cf., principalmente, PROSPERI, A. *Tribunali della Coscienza*. Op. cit.; e DUVERGER, C. *La Conversion des Indiens de Nouvelle Espagne*. Paris: Seuil, 1987.

complexa prioridade da confissão – e do paralelo exame de consciência – na nova estratégia jesuítica de catequese, nos dois lados do Atlântico.¹⁶ Não podemos esquecer, nessa mesma perspectiva, as sérias reservas morais sobre a legalidade do sistema das *encomiendas*, reservas que, muitas vezes, juntaram as inquietações de clérigos e laicos.¹⁷

Frente a (e juntamente com) essas questões, o problema principal que se destaca na ação evangelizadora das Américas é aquele que diz respeito aos modos concretos, pragmáticos, da apresentação da fé cristã. O fato mais significativo dessa preocupação é documentado, desde o começo do empreendimento, pelo pragmatismo de Juan de Zumárraga, bispo de México, que intuiu de imediato a necessidade de dispor da imprensa nas novas terras americanas. Isso teve como resultado uma larga lista de impressões: o decorrer das decisões da 5ª Junta Eclesiástica (de 1546), convocada em México pelo visitador real Tello de Sandoval, representará o resultado mais significativo do pragmatismo do bispo Zumárraga e de sua orientação catequética nessa época. Desse ponto de vista, torna-se significativa a importância que teve o livro religioso na produção literária impressa – sem desconsiderar a importância catequética (instrumental) dos manuscritos – da América no século XVI, inclusive em se tornar a primeira e, em muitas oportunidades,¹⁸ a única literatura produzida nas línguas americanas de muitas culturas.¹⁹ E, dentro de tal produção literária, a impressão de catecismos ocupa, indiscutivelmente, um dos lugares mais nitidamente destacados.

A FÉ COMO FATO HISTÓRICO: ENTRE A *CIVITAS* DO IMPÉRIO E A CATEQUESE CRISTÃ

Os catecismos escritos na América fazem parte de um esforço idêntico produzido no Extremo Oriente, na Índia e nas Filipinas, e na África,

¹⁶ Cf., a esse respeito, a centralidade das obras de Delumeau e Prosperi, citadas.

¹⁷ Muitas são as obras que poderíamos, em princípio, apontar em relação a essa problemática mas, no cruzar-se das perspectivas histórica, antropológica e (por que não) histórico-religiosa, nos parece de grande valor a obra de GLIOZZI, G. *Differenze e Uguaglianza nella Cultura Europea Moderna*. Op. cit.

¹⁸ Isto é, onde não havia uma anterior tradição escrita e, por consequência, literária, como por exemplo no caso da tradição pictográfica mexicana.

¹⁹ Com referência ao Brasil cf., entre outros, VILALTA, L.C. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: MELLO E SOUZA, L. (Org.). *História da Vida Privada no Brasil*, v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 331-385.

durante o século XVI. Esta produção tão pouco reconhecida como “literária”, deve essa problemática classificação justamente ao fato de que tais catecismos, mesmo dentro de sua diversidade, se caracterizam por sua dimensão *instrumental*: o que quer dizer, trata-se de instrumentos, impressos ou manuscritos, que deviam servir para a “apresentação da fé”.

A utilização instrumental dos textos catequéticos, na visão propriamente missionária, implicava um afastamento inicial da possibilidade de colher uma perspectiva indígena diferente dando por pressuposto uma certa “fé na (eficácia da) fé”. “Fé na fé” é o título, inicialmente curioso, do primeiro capítulo de *La Prospettiva Storico-Religiosa*, de Dario Sabbatucci,²⁰ trabalho que pretendemos retomar ao longo da nossa excursão por dois motivos importantes: em primeiro lugar, porque diz respeito a alguns equívocos relevantes que, desde a atuação missionária ao longo da história do Cristianismo, acompanham essas abordagens de estudos, influenciando ainda hoje parte importante das ciências históricas e, sobretudo, das ciências sociais;²¹ em segundo lugar, porque esses equívocos adquiriram uma dimensão peculiar e significativa na nova situação de embate entre Velho e Novo Mundo, sobretudo em relação à problemática da nossa indagação.

Essa pretensa (fideística) missionária e os choques dela decorrentes encontrar-se-ão à base da obra e dos equívocos da catequização que, em princípio, pressupunha ter que resolver “simplesmente” os problemas da forma – e veremos, de fato, em que medida os catecismos configurar-se-ão na base dos “formulários” – e da língua (tradução) dos textos a serem utilizados.

Com Angelo Brelich, a História das Religiões nos fornece uma primeira discriminante que nos permitirá colocar em foco um importante problema que emerge de nossa indagação. Na sua *Introdução à História*

²⁰ SABBATUCCI, D. *La Prospettiva Storico-Religiosa: Fede, religione e cultura*. Milão: Il Saggiatore, 1990, p. 5-18.

²¹ Assim, por exemplo, na própria introdução da obra, Sabbatucci cita uma definição emblemática de Nicola Gasbarro que, nesta perspectiva, define esquemática e exemplarmente este percurso: “Única cultura no mundo a inventar-se em termos de civilização e de religião, e a construir a sua história e, sucessivamente, aquela do mundo com uma contínua oscilação entre os dois termos, depois da religião natural e do direito natural, o Ocidente inventa a civilização e a religião enquanto construções culturais, isto é, a antropologia e a história das religiões”. GASBARRO, N. *Religione e Civiltà*: F. Max Müller e E. B. Tylor. In: *Storia, antropologia e scienze del linguaggio*, III, 1988, p. 126.

das Religiões,²² o autor oferece esclarecimentos básicos sobre conceitos relevantes e, todavia, poucas vezes questionados em relação ao objeto de nossa análise. Se, nessa direção, evidencia-se o quanto “crer” é um conceito genérico e em nada especificamente religioso, isso se revela de fundamental importância para estabelecer o quanto a crença religiosa se diferencia da “profana” simplesmente pelo seu objeto. A propósito do “crer” há, depois, uma outra distinção a ser colocada: pode-se crer em inúmeras coisas sem minimamente perceber que se trate só de crenças, sem nem pensar na alternativa de quanto acreditamos. Diferente deste “crer” espontâneo e sem alternativa é o “crer” que escolhe entre diferentes possibilidades. As duas formas do crer podem ser tanto profanas quanto religiosas: o crer *com* alternativa é característico das religiões das civilizações complexas e estratificadas e leva, tendencialmente, em direção a uma *doutrina* religiosa; nas civilizações “primitivas”, mas também naquelas assim chamadas superiores, até o momento em que essas permanecem homogêneas e fora do contato com civilizações fundamentalmente diferentes, as crenças religiosas são do tipo *sem* alternativa.

Partindo dessa perspectiva básica, Sabbatucci releva como, de fato, a História das Religiões tem problematizado os objetos de fé, mas não a própria fé. Isso significa que não fez, da própria fé, um problema de ordem histórico. A “fé em alguma coisa” apareceu como o ponto central de cada religião, e presumindo-se que não exista, nem nunca tenha existido, um povo sem religião, considera-se a fé à maneira de um dado (transcendente) e não de um fato (histórico). O dado seria a exigência humana de crer em entidades (seres ou forças) extra-humanas; não tem importância por quais fins, sendo que acerca dos fins não existe acordo e, portanto, estes ficam fora do dado ou daquilo que se aceita como um dado. Ora, todavia, o fato histórico é que a fé por si mesma caracteriza a religião cristã e condiciona o nosso conceito de religião; por isso nós somos acostumados a conceber a religião, qualquer que seja, como um comportamento baseado na fé. Mas do ponto de vista histórico-religioso não é correto falar de religiões de outros ignorando este condicionamento.²³

Com certeza o “fideísmo” cristão tem marcado toda a cultura ocidental; portanto o primeiro passo para uma historicização da fé deveria ter como objetivo a verificação da contingência histórica e da necessida-

²² BRELICH, A. *Introduzione alla storia delle religioni*. Roma: Ed. dell'Ateneo, 1965, p. 6-7.

²³ SABBATUCCI, D. *Op. cit.*, p. 5.

de teórica que tornaram fundamental, para o Cristianismo, a profissão de fé.²⁴

Ponto de partida para uma interpretação crítica é o fato de que não é uma fé que faz a religião, mas é, eventualmente, uma religião que faz (constrói, inventa mesmo) a fé; tal eventualidade encontra-se no Cristianismo, enquanto religião que incluiu a fé nos próprios atos institucionais. A fé por si mesma, isto é, des-historificada, não faz religião.²⁵ Ora, em relação a esse problema apontado por Brelich, vale a pena destacar que “crer é um conceito genérico e por nada especificamente religioso: pode-se crer em coisas totalmente profanas”. Eventualmente o próprio Brelich distingue, como apontamos acima, entre “um crer espontâneo e sem alternativas” e o “crer podendo escolher entre diferentes possibilidades”; porém acrescenta: “ambas estas formas do crer podem ser ou profanas, ou religiosas”.

Nessa direção, os cristãos realizaram-se como tais justamente pelo “crer com alternativa”. Determinadas circunstâncias históricas haviam-nos colocados frente a uma escolha: para tornar-se cristãos deviam *escolher* de sê-lo e dar testemunha da escolha através de uma profissão de fé. Foi assim no começo, quando se tratou de escolher entre duas possibilidades: Jesus era ou não era o messias esperado pelo povo hebraico. Aqueles hebreus que escolheram a primeira alternativa deixaram de ser hebreus e tornaram-se cristãos.²⁶

Com Jesus, o reino terrestre de Deus, concebido pelos profetas hebraicos, tornou-se o Reino dos Céus: uma realidade extra-mundana, transcendente, como o próprio Deus, a existência terrena. Aceitar esta nova perspectiva implicava uma profissão de fé na função messiânica de Jesus, mas comportava, sobretudo, uma escolha entre salvação mundana e salvação ultramundana. Deriva disso o fato de que se possuía uma identidade hebraica *por nascimento*, que podia ser substituída por outra, isto é cristã, *por eleição*, mediante um ato de fé. O ato de fé numa realidade ultra-mundana superava o condicionamento mundano da nacionalidade ou, genericamente, do nascimento. Para tanto era suficiente um ato de fé no Reino dos Céus que, além disso, em vida, podia ser somente esperado e não experimentado. No entanto, de experimentável havia o Império romano, isto é, o único modelo histórico da realidade meta-his-

²⁴ Ibidem, p. 7-8.

²⁵ Ibidem, p. 9-10.

²⁶ Ibidem, p. 10-11.

tórica, defrontada pelos cristãos em chave de universalidade: por meio dele superava-se o condicionamento étnico através da distribuição da *civitas Romana* às pessoas de qualquer raça.²⁷

Não era coisa de pouca monta: tornar-se súdito do Reino dos Céus significava subverter idealmente os reinos terrestres; historicamente significou subverter o Império romano, o próprio modelo da universalidade; e contra os “subversivos”, súditos do Rei dos Céus, o Império romano procedeu em termos de lei. A subversão tornou-se martírio, testemunha: uma testemunha constituída, também, em termos de lei, tanto que a fé testemunhada tornou-se lei, por sua vez, quando o Império romano se transformou em Império cristão, um império no qual caía-se na ilegalidade se não “se acreditasse” ou não se acreditasse da justa forma. A alternativa do crer tornava-se perigosa e, de qualquer forma, ilegal.²⁸

Como bem analisou Anthony Pagden, nessa direção a extensão da cristandade continuou, sucessivamente, circunscrita ao território que teria sido ocupado pelo Império romano:

O *orbis terrarum* se converteu, assim, através da variação efetuada por Leão o Grande no século V, no ‘*orbis Christianus*’, que por sua vez se transformou de imediato no ‘*Imperium Christianum*’. Um século depois, Gregório o Grande o traduziria por a ‘*sancta respublica*’, uma comunidade dotada da mesma exclusividade simultaneamente aberta que havia caracterizado a ‘*respublica totius orbis*’ de Cícero.

Mesmo que, a partir dessa perspectiva e nos termos do direito natural, todos os homens, fossem eles pagãos ou cristãos, tivessem idênticos direitos políticos

os não-cristãos, pagãos, que também eram *barbari*, deviam ser animados para juntar-se à ‘*congregatio fidelium*’, da mesma forma em que haviam sido impulsionados os ‘bárbaros’ a integrar-se à *civitas romana*.²⁹

Dessa herança cultural do Império romano, que não podemos aqui revisar em sua complexidade,³⁰ resultou o instituto da *Monarchia Universalis* que, com o antigo sonho dos imperadores cristãos:

²⁷ Ibidem, p. 11-12.

²⁸ Ibidem, p. 12.

²⁹ PAGDEN, A. *Lords of all the World: Ideologies of empire in Spain, Britain, and France, 1500-1800*. Yale University Press, 1995 [trad. espanhola: Barcelona: Península, 1997, p. 38-39].

³⁰ Veja-se, todavia, para uma rica e significativa síntese, o primeiro capítulo (*O Legado de Roma*) da obra citada de Pagden, p. 23-44.

transformou a ambição pagã de civilizar o mundo no objetivo análogo de converter literalmente todos seus habitantes ao cristianismo. O único sistema legal unificador – o *koinos nomos* – se converteu, dessa forma, num único sistema de crenças. A enorme influência que teve a noção estóica de lei nas reformulações realizadas pelos Padres da Igreja, de Santo Agostinho a São Tomás, assegurou um alto grau de continuidade teórica entre os impérios pagão e cristão e a convicção [...] de que a conversão não podia alcançar-se de forma plena ou adequada sem uma correspondente transformação política e cultural.³¹

Estruturada e potencializada ao longo de toda a Idade Média,³² essa *Monarchia Universalis* encontrou-se, pouco antes de seu iminente ocaso, investida, com os Impérios ibéricos, da complexa tarefa de administrar e gerenciar o impacto problemático – e suas consequências teóricas em relação ao instituto monárquico universal – das descobertas americanas.

Nessa direção, a *missio* “religiosa” não se distinguiu daquela “política” e, essas duas perspectivas ofereceram-se, conjuntamente e ao mesmo tempo, enquanto fundamento da monarquia universal espanhola. Nas palavras da *Historia Ecclesiastica Indiana* do franciscano Gerónimo de Mendieta (1525-1604), missionário no México a partir de 1554, resume-se significativamente esse aspecto:

estou firmemente convencido de que, como os reis católicos [Fernando e Isabel] foram encarregados da missão de extirpar os três esquadrões diabólicos do ‘pérfido’ judaísmo, do ‘falso’ maometanismo e da ‘cega’ idolatria, juntamente com o quarto esquadrão dos heréticos, em direção dos quais a Santa Inquisição é remédio e medicina, assim a seus sucessores foi entregue a função de completar a obra. Como Fernando e Isabel limpavam a Espanha destas pérfidas seitas, assim seus descendentes levarão a término em todo o mundo a destruição universal destas seitas e a conversão final de todos os povos da terra que voltarão, finalmente, ao seio da Igreja.

Nesse específico contexto histórico, a extensão da universalidade do *imperium* constituiu-se na imposição paralela de *civilizar* o mundo, segundo o modelo da *civitas* romana, e de *converter* seus habitantes, segundo o modelo do Cristianismo. E se a cultura (moral) do Império ro-

³¹ PAGDEN, A. *Lords of all the World*. Op. cit., p. 45.

³² Veja-se, em relação a esse aspecto, o segundo capítulo da obra de Pagden (*Monarchia Universalis*), p. 45-86.

mano encontrava-se fundamentada na *pietas* – que denotava a lealdade à família e à comunidade, junto com a estreita observância das leis “religiosas” dessa comunidade –, no novo contexto histórico que impunha a equação de “civilizar e converter” (civilizar para converter), a *pietas*³³ (que tinha sido causa da fundação do Império romano) transforma-se em “humanidade”, base essencial, mas não suficiente, para tornar o homem cristão. Com esses pressupostos e sob a égide dos Impérios ibéricos, os missionários puderam pensar de levar (construir) a fé católica nas Américas, na África, na Índia e nas Filipinas onde, diferentemente das missões em China e Japão, evangelização e conquista constituíram-se de forma paralela. De qualquer maneira, para realizar (converter) o homem enquanto tal, tornava-se fundamental transmitir-lhe a “fé na fé”. Desse ponto de vista, se a “religião” (*pietas*) fazia o homem, a “fé” (*fides*) produzia o cristão. Trata-se, segundo o nosso ponto de vista, de uma distinção de extrema importância, na medida em que, muitas vezes, os dois termos foram confusamente denotados de forma análoga.

De fato, independentemente dos objetos históricos da fé, aos olhos do bom cristão de hoje, assim como aos olhos missionários de outrora, o “pagão” (ou melhor, o não-cristão) que demonstra aderência à própria fé, apesar de se desviar do “verdadeiro objeto”, é, de seu jeito, um virtuoso; e, pelo contrário, o ateu, o agnóstico ou o cético, uma pessoa pouco virtuosa: neste sentido, o “ateu virtuoso” podia delinear-se somente enquanto provocação iluminista. Neste último caso, o que constitui a “diversidade” é, portanto, a falta da fé: isto se torna uma indicação do grau de qualificação cultural que o fideísmo assumiu entre nós.

No nível da ciência histórico-religiosa, a fé laica num ser supremo foi objetivada numa noção atribuída, com demasiado desembaraço, às culturas mais primitivas, tornando-as assim mais facilmente recuperáveis à nossa fé. Dessa forma, por exemplo, podemos falar de predisposição (cultural e não de caráter) em inventar um Ser supremo, predisposição que pôde ser atribuída aos povos primitivos. Este foi o caso da “descoberta” de Andrew Lang, no século XIX, e do bom recebimento desta descoberta – isto é, da descoberta (invenção) da “fé num Ser supremo” – na etnologia religiosa. Ora, a ideia de Deus representa um componente fundamental da cultura ocidental. Não esquecendo isso, poderíamos dizer que aquele Ser supremo – referido como predisposição

³³ Que compreendia a prática da *virtus*, a “humanidade” que se expressava na capacidade de valorizar o bem da comunidade, a *utilitas publica*, acima da própria conveniência pessoal, a *utilitas singulorum*.

cultural das culturas primitivas – era o Deus europeu oportunamente des-historificado ou, de qualquer forma, tirado do contexto histórico cristão. Tratava-se de uma realidade filosófica (não necessariamente teológica) à qual o europeu aparentemente não podia renunciar sem renunciar, com ela, a tantos pressupostos fundamentais da própria cultura, de Platão até Kant. Aconteceu assim que o europeu, mesmo quando rejeitou a fé cristã em nome da livre razão, conservou, contudo, o Deus cristão sem ter a consciência que fosse tal, mas supondo que esta fosse uma realidade universal (pré-cristã ou a-cristã): isto é, objeto da pesquisa filosófica e não também histórica. A fé sem história torna-se, assim, uma virtude humana e não faz nenhuma diferença que se fale de “fé num Ser supremo” ou de “fé nos espíritos da natureza” ou de “fé num ideal”, como se diz, transferindo num nível de comportamento laico a religiosidade própria do fideísmo.³⁴

OS INSTRUMENTOS CATEQUÉTICOS E A “APRESENTAÇÃO DA FÉ”

Levando em consideração esses problemas de caráter histórico (próprios de uma perspectiva histórico-religiosa), já se entrevê quanto os ins-

³⁴ SABBATUCCI, D. Op. cit., p. 13-15. Emblemático e de extremo interesse, a esse propósito, o fato de que nos próprios *Ricordi* de Francesco Guicciardini, na última redação de 1530 (mas que remetem, em seu primeiro núcleo, ao ano de 1512), encontramos em sua abertura a reflexão relativa à fé enquanto produtora de obstinação: “[...] la fede fa ostinazione. Fede non è altro che credere con operazione ferma e quasi certezza le cose che non sono ragionevole, o se sono ragionevole, crederle con più resolução che non persuadono le ragione. Chi adunche ha fede diventa ostinato in quello che crede, e procede al cammino suo intrepido e risoluto, sprezzando le difficoltà e pericoli, e mettendosi a soportare ogni estremità: donde nasce che, essendo le cose del mondo sottoposte a mille casi e accidenti, può nascere per molti versi nella lunghezza del tempo aiuto insperato a chi ha perseverato nella ostinazione, la quale essendo causata dalla fede, si dice meritatamente: chi ha fede ecc. Essempla a dí nostri ne è grandissimo questa ostinazione de’ Fiorentini che, essendosi contro a ogni ragione del mondo messi a aspettare la guerra del papa e imperatore [na base dos acordos de Bolonha entre Clemente VII e Carlos V, as tropas imperiais deviam restaurar os Medicis em Florença, caçados em 27] senza speranza di alcuno soccorso di altri, disuniti e con mille difficoltà, hanno sostenuto in sulle mura già sette mesi gli esserciti, e quali non si sarebbe creduto che avessino sostenuti sette dí, e condotto le cose in luogo che, se vincessino, nessuno più se ne maraviglierebbe, dove prima da tutti erano giudicati perduti: e questa ostinazione ha causata in gran parte la fede di non potere perire, secondo le predizione di fra Ieronimo da Ferrara [isto é: Gerolamo Savonarola. O assédio se protrau de outubro de 1529 até agosto de 1530]”. GUICCIARDINI, F. *Ricordi*, citado da Edição Feltrinelli, Milão, 1983 (p. 45). Belo exemplo, acreditamos, para o período que nos interessa, no contexto europeu, de transferência num nível de comportamento “laico” da religiosidade própria do fideísmo.

trumentos impressos ou manuscritos, que deviam servir para a “apresentação da fé” às novas populações do *orbis Christianus*, além dos problemas de clareza doutrinal, de síntese conceitual e de traduzibilidade linguística, determinaram um espaço para um “encontro” que se apresentará necessariamente repleto de equívocos e mal-entendidos. E serão, justamente, esses equívocos que se constituirão como as peças fundamentais que estruturarão a *possibilidade* do encontro missionário (cultural) com as “religiões” e as “civilizações” americanas.

Todavia, antes de analisar o problema – que, nessa altura, fica suspenso – em relação aos pressupostos “fideísticos” da cultura missionária, com sua inevitável confusão na definição de “crenças”, “religião” e “fé”, levando em consideração a finalidade e o caráter instrumental dos textos catequéticos, deveremos agora abordar alguns importantes aspectos distintivos e, esperamos, esclarecedores dos textos em seus contextos.

Em primeiro lugar, devemos sublinhar o fato de que a catequese não se identifica, pura e simplesmente, com o catecismo. Na primeira parte desse trabalho traçamos algumas características gerais do *contexto* (sempre historicamente determinado) – que se encontra na base de uma eventual história da catequese – dentro do qual o homem (cristão) é impelido a uma *ação* catequética (evangelizadora), e no qual se coloca a especificidade instrumental do *texto* catequético. Em decorrência do contexto, encontramos (às vezes além do, outras vezes juntamente ao texto) vários dados que se referem à ação da catequese. Trata-se de observações que dizem respeito à explicação oferecida pelo catequista à forma concreta de torná-la clara, às dificuldades que o catequista pode encontrar no seu ensino, às eventuais objeções que ele pode despertar perante seu auditório, à rejeição ou à aceitação implícitas na ação evangelizadora e que nem sempre são facilmente perceptíveis pelo catequista etc. A importância e prioridade desses pressupostos pedagógicos e propedêuticos do texto catequético para com os próprios “mestres” da doutrina são evidentes desde o *De Catechizandis Rudibus* de Santo Agostinho: esse texto catequético, de fato, é a resposta que o recém-ordenado bispo de Hipona (em 395) envia a um diácono de Cartago, respondendo a uma solicitação deste. Portanto, desde esse notável exemplo teórico-prático modelar,³⁵ manifesta-se uma

³⁵ Como já vimos no começo do nosso trabalho, mas que teremos sempre que levar em consideração, particularmente em relação à “Guerra Catequética” do período “Confessional” da História Moderna, e com o destaque polêmico que parte importante da obra de Agostinho fornece aos luteranos. Santo AGOSTINHO, *De Catechizandis Rudibus*. Trad. italiana de G. Vigni (Milão: San Paolo, 1998).

incumbência própria do texto catequético que se destaca por seu caráter pastoral e destinado a esclarecer tanto a metodologia do ensino, quanto os aspectos gerais ou específicos da doutrina cristã: basicamente, uma obra que responde à pergunta “como fazer catequese?”.³⁶

De tudo isso, resulta que o catecismo (sua leitura) é sempre, necessariamente, a parte de um todo mais amplo, que deveremos levar em consideração para contextualizar o próprio texto catequético. Além do mais, às vezes podemos encontrar um esboço do contexto em que se insere a obra, justamente em sua parte introdutória.³⁷ Mesmo assim, esse eventual trabalho de contextualização é sempre particularmente reduzido, em relação a uma contextualização histórica geral: seja porque isso não faz parte, propriamente, dos objetivos do texto, seja porque o autor, em sua posição de missionário, não pode elevar-se por além de sua con-

³⁶ Como já observamos na primeira parte do trabalho, a catequese, à qual alude o título da obra agostiniana, se entende como *instrução elementar mas, todavia, completa em sua essência*, concedida a quem, não sendo ainda cristão, pedia para tornar-se tal, e para tanto seguia o caminho de preparação que o teria conduzido ao batismo e à plena adesão à comunidade da Igreja. No final deste percurso, ao candidato era “anunciado” Cristo – aquele “*evangelizare Christum*” que evoca o significado etimológico do verbo grego *euangelizo*, isto é, “levar a boa nova”. Mas, além de ser instruído sobre aquilo que devia crer em relação a Cristo (“*quae sunt credenda de Christo*”), para quem começava a fazer parte da unidade de seu corpo (“*ad compagem corporis Christi*”) era importante, também, conhecer a conduta (“*ad vitam moresque pertinet*”) que, de lá para frente, teria regulamentado sua vida de cristão. Desde o começo de sua instituição, o Cristianismo determinava um íntimo nexos entre “as coisas da fé” e a “vida política” do testemunho da mensagem. Em segundo lugar, a segunda parte do título do escrito de Agostinho, tornava evidente um termo denotativo dos destinatários (“*rudes*”) da catequese que, nas versões do começo da época moderna encontrará várias traduções (“*idiotas*”, “*rudes*”, “*simples*” etc.) significativas em relação aos diferentes territórios da missão. Em contraposição a esses casos, naquele contemplado por Agostinho, os candidatos à evangelização eram chamados de *rudes* (“não cultivados”) enquanto, *mesmo se instruídos*, se encontravam numa condição de ignorância em relação ao conhecimento de Cristo e à essência do viver cristão. Tratar-se-ia – contrariamente ao significado de *tabula rasa*, adquirido pela expressão no século XVI em relação aos selvagens – de um vazio em relação à doutrina cristã e, conseqüentemente, aos costumes por ela impostos. Daqui a necessidade, ainda agostiniana e que não relevamos anteriormente – expressa com muita eficácia pelo verbo latim (“*imbuendi sunt*”) – de um primeiro “enfarinhar” os primeiros cristãos: o que constitui o objetivo inicial da catequese (e isso, é importante lembrar, quando já em obras anteriores, a partir do *De Mendacio Liber Unus* 15,30, Agostinho usava o verbo *catechizare* no sentido de “instruir às verdades de fé”. A citação no que se refere ao “*imbuendi sunt*” encontra-se em SANTO AGOSTINHO. *De Catechizandis Rudibus*. Op. cit., Introdução, 1.1 (p. 15 da edição citada).

³⁷ Cf. “As introduções dos textos catequéticos publicados”, na primeira parte do trabalho.

dição, quando até mesmo não há o específico, às vezes necessário, interesse em ocultar tal contexto.

Além do mais, no caso concreto da evangelização americana,³⁸ nas “instruções” sobre “como fazer catequese”, não há coisa mais importante a ser levada em consideração do que a “inconstância da alma selvagem”³⁹ ou, dito de outra forma, a aparência de certas conversões que, às vezes, manifestando-se segundo as formas externas de um Cristianismo que significava a “aceitação” obsequiosa da preponderância econômica, política ou cultural da sociedade à qual pertenciam os missionários,⁴⁰ ocultava a “fragilidade” da conversão (a murta de que eram feitas essas “estátuas indígenas”, segundo o sermão de Vieira). Essa dificuldade e esse risco estão presentes, também, nas “instruções agostinianas”, as quais sublinham como:

³⁸ Mas não só: vejam-se os casos da Índia, das Filipinas e do Extremo Oriente.

³⁹ A expressão ganhou uma certa notoriedade nos estudos antropológicos que se referem ao Brasil, desde o artigo de VIVEIROS DE CASTRO, E. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 35, p. 21-74, 1992. Por outro lado, nesse artigo, a expressão é tirada do *Sermão do Espírito Santo* do Pe. Antonio Vieira (“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 [...]. Outros gentios são incrédulos até crer; os brasis, ainda depois de crer, são incrédulos”) que, no final das contas, só torna emblemático, na vocação do célebre “imperador da língua portuguesa” um motivo presente ao longo de toda a literatura jesuítica sobre os índios do Brasil, desde a chegada dos primeiros inacianos: a dificuldade da conversão dos indígenas (tupi).

⁴⁰ No que diz respeito a esse problema, vale a pena relevar, novamente, a importância da obra de GLIOZZI, G. *Differenze e Uguaglianza nella Cultura Europea Moderna*, op. cit., que reconduz o mito do “bom selvagem” à discussão acerca do colonialismo, que se desenvolveu na França no início dos anos de 1870 (cf., a esse respeito, a primeira parte da obra, “Il ‘mito del buon selvaggio’: prospettive storiografiche”, p. 23-119). Nesta perspectiva, a imagem dos selvagens que viajantes, políticos e missionários do Quinhentos e Seiscentos nos transmitiram pôde aparecer benévola somente se não se leva em consideração os instrumentos culturais com os quais eles tiveram que interpretar as novidades que encontraram. E se na Bíblia, considerada o quadro histórico geral da civilização europeia cristã, se encontrou a resposta acerca das origens daquelas populações, segundo Gliozzi é possível compreender as escolhas entre as alternativas oferecida pelo texto bíblico: elas refletiam as diversas formas de colonialismo, os problemas que elas encontravam e as “razões” que era necessário inventar para justificá-las. Enfim, para o autor, aquelas que foram levadas em consideração enquanto explicações mitológicas ou sonhos coletivos eram, de fato, “ideologias historicamente determinadas”. Essa última definição decorre do outro fundamental trabalho, *Adamo e il Nuovo Mondo: La nascita dell’antropologia come ideologia coloniale – dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*. Florença: La Nuova Italia, 1977, p. 4.

Se [alguém] quer tornar-se cristão porque espera alguma vantagem por parte de pessoas às quais pensa não poder fazer coisa grata de outra forma, ou para evitar problemas por parte de gente que teme ofender e tornar-se inimiga, na realidade não quer, de fato, tornar-se cristão, mas somente fingir sê-lo. Porque a fé não é dada por um corpo que se dobra (sujeita), mas por um coração que crê.⁴¹

E as instruções tecem, também, uma estratégia:

Caso tenha-se apresentado com falsa intenção (“*Ficto pectore*”), somente para obter favores humanos ou para evitar problemas, não há dúvida que mentirá. Devemos, todavia, principiar partindo, justamente, do que ele diz mentindo, sem todavia rejeitar sua mentira [...] [e emergindo uma sua] resposta não conforme às disposições de espírito de quem está por ser iniciado na fé cristã, é necessário repreendê-lo com modos doces e afáveis, como pessoa inesperta e inculta...⁴²

Dissemos que, em relação à “inconstância indígena” – esse fácil dobrar-se dessas nações (murtas) indígenas “à doutrina da fé” em contraposição a um “coração que crê”, de fato –, são várias as “denúncias” que podemos encontrar entre os jesuítas, desde o começo da missão no Brasil.

É paradigmático que, além dessas “denúncias”, frequentes ao longo da ação evangelizadora dos jesuítas, encontremos a sinalização desse perigo também na obra de autores franciscanos, por exemplo no México, que sucessivamente ao fracasso da estratégia dos batismos em massa, chamaram a atenção para este fato. Essa é a situação evidenciada, entre outros, por Bernardino de Sahagún:

[...] en todas partes y en las más porffiam de volver a cantar sus cantares antiguos en sus casas o en sus tecpas (lo qual pone harta sospecha en la sinceridad de su Fee christiana) porque en los cantares antiguos, por la mayor parte se cantan cosas Idolátricas en un estilo tan obscuro que no hay quien bien los pueda entender sino ellos solos; y otros cantares usan para persuadir al pueblo a lo que ellos quieren, o de guerra o de otros negocios que no son buenos, y tienen cantares compuestos para estos, y nos los quieren dexar.⁴³

⁴¹ SANTO AGOSTINHO. *De Catechizandis Rudibus*. Op. cit., Parte Primeira: ‘Instruções para a Catequese’, 5.9 (p. 27-28 da edição citada).

⁴² Ibidem.

⁴³ SAHAGÚN, B. *Psalmodia Cristiana*. México, 1583: prólogo ao leitor (f. 2v.-3r), citado por ICAZBALCETA, J.G. e Millares, A. *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI*. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 249.

Mas, essa “guerra de costumes”, implicitamente, re-propõe a estratégia esboçada pelo texto de Santo Agostinho. E é o Pe. Nóbrega que justifica, exemplarmente, a estratégia – que às vezes expunha os missionários a severas censuras – aplicada pelos jesuítas no Brasil.

Se nós abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra nossa fé católica, nem são ritos dedicados a ídolos, como é cantar cantigas de Nosso Senhor em sua língua pelo tom e tanger seus instrumentos de música que eles usam em suas festas quando matam contrários e quando andam bêbados; e isto para os atrair a deixarem os outros costumes essenciais [...]; e assim o pregar-lhes a seu modo em certo tom andando passeando e batendo nos peitos, como eles fazem quando querem persuadir alguma coisa e dizê-la com muita eficácia; e assim tosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, a seu modo. Porque semelhança é causa de amor. E outros costumes semelhantes a estes.⁴⁴

Essa mesma estratégia, bem descrita por Vasconcelos em relação às pregações do Pe. Azpilcueta Navarro, mostra de forma paradigmática o quanto a “retórica” indígena despertou, antes, a atenção missionária e, conseqüentemente, o quanto está presente em suas pregações.

Começava a despejar a torrente da sua eloqüência, levantando a voz e pregando-lhes os mistérios da fé, andando em roda deles, batendo o pé, espalmando as mãos, fazendo as mesmas pausas, quebras e espantos costumados entre seus pregadores, pera mais os agradar e persuadir.⁴⁵

Seleção e adoção de costumes indígenas, portanto, para enraizar neles e impor-lhes um novo sentido. Esta pareceu uma forma de cimentar o crer indígena ao redor da doutrina cristã, uma forma de transformar a murta em mármore. Não se trata, todavia, de uma operação nova na estratégia jesuítica de evangelização: de alguma maneira, assistimos à reedição de uma estratégia já apontada, em algum lugar, pelo próprio Inácio de Loyola que convidava a “*entrar com a [razão] deles [dos outros], para se sair com a nossa*”. O problema permanece em saber se, em vez de sair dessa situação com uma razão (doutrinária) ocidental, não se

⁴⁴ Carta de Manuel da Nóbrega a Simão Rodrigues, 17 de setembro de 1552, *Monumenta Brasiliae*, I: 407-408.

⁴⁵ VASCONCELOS, S. *Crônica da Companhia de Jesus*, 2 v. Petrópolis: Vozes, 1977 [1663], v. I, p. 221.

saiu (necessariamente) com uma terceira: um “encontro” (necessariamente) tecido de equívocos, implicitamente reconhecidos. E, neste caso, trata-se de pensar se, como apontávamos acima,⁴⁶ o mal-entendido não se constitua, realmente, como uma experiência fundante da comunicação intercultural.⁴⁷

De fato, o pressuposto universalista da missão fundamenta essa comunicação intercultural, imposta pelas intenções da evangelização, que levam a uma convivência necessária com a diversidade cultural para conhecer a peculiaridade de sua(s) forma(s) de comunicação. Isso porque, dizíamos, antes de converter os gentios, os missionários devem “converter o Evangelho” segundo a cultura local; sucessivamente, eles devem “converter” a cultura local para dentro da perspectiva universalista ocidental, com a pretensão de “compreender” a economia da alteridade dentro da própria ordem cultural. Esse esforço de conversão/tradução para fora (a tradução do Evangelho) e para dentro (a tradução da alteridade), encontra a chave fundamental que permite criar, de alguma forma, essas possibilidades de tradução,⁴⁸ justamente na perspectiva universalista ocidental. Todavia, este universalismo deriva diretamente do percurso histórico ocidental – pouco acima apontado – que leva do universalismo do *imperium* (romano), enquanto imposição de civilizar o mundo segundo o modelo da *civitas* romana, para o universalismo que, tornando-se modelo de uma *Monarchia Universalis*, torna o *orbis*, necessariamente, *Christianus*: impondo-lhe a ação de converter seus habitantes, segundo esse modelo. E, a esse respeito, o próprio instrumento jurídico formal do *requerimiento* americano, elaborado pelo jurista espanhol Juan de Palacios Rubios por volta de 1512, nos fornece o exemplo mais significativo do produto desse modelo: usado em situações práticas de “conquista”, era lido ritualmente em espanhol ou latim impondo, além da linguagem, a doutrina de uma *Monarchia Universalis* absolutamente incompreensível para os indígenas. A “conversão” dá-se, portanto, também no plano jurídico, que constrói suas necessárias doutrinas de forma inevitavelmente entrelaçada com o plano teológico mais geral. No novo imperativo de um *orbis Christianus*, o próprio Juan de Palacios Rubios apontava, enfim, tanto para a “teologia do *requerimiento*”, quanto para a dificuldade indígena de sua compreensão:

⁴⁶ Em “Exegese clássica e mediação cultural”, Parte II.

⁴⁷ Pela qual problemática, já apontamos o trabalho de LA CECLA, F. *Il Malinteso*. Op. cit.

⁴⁸ Termo, neste caso, prenentemente caracterizado por sua etimologia latina *tra-ducere*.

Meu Senhor, parece-me que estes indígenas sejam insensíveis à teologia deste *requerimiento* e que não haja ninguém em condição de fazer com que o compreendam; não gostaria Vossa Excelência de ficar com ele até que tenhamos colocado na gaiola um desses indígenas, de modo que possa aprendê-la [essa teologia] a seu cômodo e meu Senhor Bispo possa explicá-la.⁴⁹

Quase caçoando do modo em que podia, de alguma maneira, impor sua compreensão, o autor revela a dificuldade que só a “gaiola” do processo histórico do encontro teria permitido superar. De qualquer modo, o documento respondia às exigências da conquista e contribuiu para aliviar a consciência da realeza.

Esse documento, portanto, destaca-se dentro da perspectiva universalista acima apontada. Essa última revela-se enquanto instrumento fundamental de uma possibilidade de tradução “para” e “do” outro culturalmente diferente e encontra seu momento mais representativo de constituição, segundo o nosso ponto de vista, na hora em que se passa de um conceito de religião *romana*, fundamentada na *pietas* (que constitui o homem, culturalmente romano), para um conceito (“religioso”) de *cristão*, que não pode mais ser conotado culturalmente, mas somente por meio da *extensão* da *fides*: essa última, e não mais a própria cultura, produz o cidadão da (nova) *civitas Dei* (de agostiniana memória).

Os mal-entendidos da comunicação intercultural, que o Ocidente enfrentou, fundamentaram-se, portanto, nessa dimensão peculiar de seu percurso histórico, cuja dimensão universalista, todavia, apesar de seus contínuos equívocos e reajustes – ou, talvez, justamente devido a seu contínuo processo de reajuste do modelo, provocado pelos equívocos ao longo de seu percurso –, tornou possível essa comunicação. Nela nasce e se inscreve, enfim, no sentido mais amplo da expressão, a perspectiva antropológica, tipicamente ocidental, e suas transformações: esta perspectiva fundamentará a prática de uma disciplina construída, principalmente, sobre esses equívocos e sobre sua possibilidade (necessidade) de um entendimento, de uma explicação.

Mas, no momento do encontro americano – com suas peculiaridades, mas não diferentemente com relação aos outros encontros culturais ao longo de seu percurso histórico –, esse processo de conversão/tradução estabeleceu-se, necessariamente, também do lado da perspectiva in-

⁴⁹ Citado em HANKE, L. *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Boston: Little Brown, 1965, p. 33-34.

dígena que, todavia, distinguia-se daquela ocidental por seus paradigmas mítico-rituais. Neste sentido o impor-se (ocidental) da “com-versão” criou uma necessária e inevitável “com-vergência” (recíproca e, todavia, distinta) na qual os mal-entendidos multiplicaram-se: dessa forma, tanto uma, quanto a outra das partes em causa tornam-se, ao mesmo tempo, produtoras, vítimas e beneficiárias desse processo de comunicação, constituído por equívocos e mal-entendidos. De fato, os missionários procuraram, por longo tempo, uma *pietas* peculiar das culturas indígenas – mais do que uma “religião”, um sistema de “crenças” – para poder construir, segundo o modelo oferecido pelo mundo romano, o percurso de um Cristianismo que possa levar à *fides*: trata-se da preocupação própria e constante da catequese. Por outro lado, a *fides* missionária podia tornar-se, para os indígenas, um instrumento de negociação, na medida em que, por seus paradigmas culturais de ordem mítico-ritual, os gestos “resolviam” as intenções recônditas de uma consciência e de uma “religião do coração” que não podiam (não tinham os instrumentos culturais para) conceber. E se, nessa perspectiva (que ecoa o *verum ipsum factum* de Giambattista Vico) “o verdadeiro é (corresponde a) o que é feito”, a “simulação” indígena era a única possibilidade para o indígena agradar, de alguma forma, a exigência missionária: daqui a acusação de inconstância e fragilidade desse – necessariamente inscritas nesse – processo de conversão. Não será por acaso que a característica específica do texto catequético consistirá numa *repetitividade* do texto (de sua doutrina) imposta ao “catecúmeno” indígena: com esse mecanismo, tratava-se de construir, *ex novo*, uma forma peculiar, ao mesmo tempo e correlativamente integradas, da memória e da consciência, para medir, de algum modo, um nível “tranqüilizador” de noções em relação à apresentação da fé, na espera de que o catecúmeno, partindo de um “saber” que emanava implicitamente do texto, pudesse chegar, finalmente, a “possuí-lo” em termos de convencimento e de efetiva (isto é, não-ritualista) assimilação doutrinal.

Levando em consideração as perspectivas culturais (e estruturais) peculiares que condicionam esse “encontro catequético” (uma verdadeira “inculturação da fé”) vamos agora, finalmente, abordar alguns importantes aspectos formalmente característicos e distintivos desses textos que, esperamos, possam esclarecê-los em sua função a partir de seus contextos.

INSTRUMENTOS COMPLEMENTARES DA CATEQUESE

Em decorrência do fato que a catequese não se identifica (exclusivamente) com o catecismo, por além desse característico instrumento literário devemos observar o fato de que há outros, importantes, instrumentos de formação e transmissão religiosa que têm uma função paralela, integrativa e complementar com relação àquela do texto catequético. E é justamente por isso que muitas vezes podemos encontrá-los – como, de fato, os encontramos em diversos exemplos que dizem respeito aos textos de nossa indagação – até mesmo incluídos dentro de (confundidos com) esses textos.

Trata-se dos:

1) *Sermonários*, que são obras destinadas diretamente à pregação, à oratória sagrada. Prioritárias durante a Idade Média até, pelo menos, o Concílio de Trento, a pregação e as coleções de sermonários que lhe serviam de apoio consistem numa técnica/estratégia de evangelização muitas vezes complementar – mas, em alguns momentos históricos ou espaços culturais, também alternativa –, quando não contraposta, ao ensino propriamente catequético.⁵⁰

No caso da complementariedade, ou melhor, de uma verdadeira e própria substituição (coincidência instrumental) de uma função (catequética) pela forma dos sermonários, vejam-se os exemplos da *Doctrina Christiana en lengua Mexicana y Española* (1548) de Pedro de Córdoba ou do *Catecismo limense* (1583) de José de Acosta, ou do *Catecismo* (1576) de Luis Zapata de Cárdenas.⁵¹

Em nossa documentação doutrinal, se não se encontram sermonários extensos ou propriamente ditos (o que é bastante significativo), encontram-se partes específicas dos textos, compostas de tal maneira e com

⁵⁰ Vale a pena observar, a esse respeito, o que apontamos com relação à problemática da oratória sacra, nesse período, em “As missões: conservar e propagar a fé entre as populações europeias e extra-europeias”, parte II do trabalho, além de confrontar as obras citadas de Delumeau, Prosperi, Pécora e Palumbo. Em relação ao trabalho dessa última autora, vale a pena, também, confrontar a nossa análise proposta, sempre na segunda parte do trabalho, em “Exegese clássica e mediação cultural”, onde se leva em consideração o exemplo da importância dos Sermonários e da estratégica utilidade da “cultura pagã”, anteriormente à estratégia dos instrumentos catequéticos elaborados em textos escritos.

⁵¹ A esse respeito, ver os dados bibliográficos (ou das fontes) que se encontram na bibliografia de LLORENTE, L.R. *Catecismos Americanos del Siglo XVI*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1992. 2 v.

um esquema interno que lhes permite levar a cabo o objetivo da apresentação sistemática dos “artigos de fé”.

2) *Confessionários*, cuja finalidade consiste em facilitar a prática da confissão através de um exame de consciência, muitas vezes minucioso e extremamente detalhado, da conduta do penitente. Neste caso, também e até mais freqüentemente, encontramos um objetivo complementar e uma coincidência instrumental que podem ser exemplificados ou com a inclusão do confessionário no interior do texto catequético, ou com certa “confusão” e/ou objetivo similar compartilhado pelas exposições da catequese relativas ao sacramento da penitência, assim como pela apresentação de cada um dos dez mandamentos: trata-se, de qualquer forma, de passos graduais para distinguir as possíveis situações de pecado e/ou, muitas vezes, como já evidenciamos em nossa documentação, para construir, antes de mais nada, um tal “conceito”, *ex novo*.

Todos os catecismos de nossa documentação incluem esses confessionários, o que demonstra, ao mesmo tempo, o quanto a catequese se apoia, necessariamente, nesse instrumento sacramental e o quanto, como vimos acima, a confissão – e, conseqüentemente, a catequese que ela fundamenta – constitui-se como momento privilegiado da nova universalização do *orbis Christianus*: o rito batismal já não basta mais para “fazer o cristão”, para tanto é necessário, antes de mais nada, criar *ex nihilo* uma consciência que fundamente a possibilidade de constituir uma “religião” *interna* dos novos catecúmenos,⁵² em contraposição e distintamente das “impossíveis religiões” ameríndias, constituídas por paradigmas mítico-rituais.

Não é por acaso que, justamente, na perspectiva missionária, os confessionários revelem uma maior atenção (e, para nós, uma maior possibilidade de conhecimento) da vida indígena: suas crenças, seus costumes, sua vida familiar, sua vida sexual, suas “fraudes religiosas”, suas práticas rituais etc.; e tudo isso, justamente, na medida em que essas situações podem se configurar, para o missionário, como manifestações de pecado a serem endereçadas (reduzidas) para a ordem moral (dos *mores*, costumes), em vista da conversão. Ora, vale a pena destacar que, contrariamente a essa exacerbação da instrumentalização dos confessionários perante a catequização indígena americana, a característica distintiva do catecismo propriamente dito dever-se-ia constituir, pelo contrário, no

⁵² Que acima definimos enquanto “religião do coração” ou como “relação com uma verdade interior”.

fato de que seu gênero de discurso teria que se desenvolver mais na direção de uma linha positiva de afirmação acerca do que se há de crer ou de fazer.⁵³

Além desses exemplos em que o confessionário está incluído nos próprios catecismos, desenvolvendo, além do mais, uma parte importante para o percurso da catequese indígena, nossa documentação nos apresenta outros importantes textos e instrumentos de formação e transmissão religiosa que têm uma função paralela, integrativa e complementar àquela catequética em sentido próprio. Trata-se dos:

3) *Devocionários* que, também, contemplam aspectos que se encontram implícitos nos catecismos, em suas partes, geralmente iniciais, onde se incluem tradicionalmente tratados e explicações sobre as orações, geralmente o pai-nosso, a ave-maria, o credo. Esses devocionários serviam, segundo a indicação do *Catechismo tridentino*, para manifestar “a doutrina da fé [que] é conservada na Escritura e na Tradição, além que [para mais de] no Credo, nos Sacramentos, no Decálogo e na Oração Dominical [o ‘pai-nosso’]”.⁵⁴

Tendo que “*esclarecer* a doutrina”, os devocionários (e o fato está implícito até no nome) são destinados a fiéis já batizados ou que, de qualquer forma, se supõem num determinado nível de vivência da fé. Todavia, apesar de realizar esse “esclarecimento”, os devocionários deviam permitir, através de seu processo rítmico-mnemônico, não só de fortalecer o entendimento da doutrina, mas também de construir aquela “memória artificial” que devia, de alguma maneira, permitir o reconhecimento de uma *fides* e de uma doutrina que, de outra forma, provavelmente teriam sido pouco assimiláveis por parte das culturas indígenas.

Não é por acaso que os devocionários contemplavam principalmente esse aspecto “assimilatório” (rítmico-mnemônico), mais do que aquele “explicativo”, evitando a referência direta à exposição da fé. Longe desta última ser dada por pressuposta, os devocionários se constituíam como formas concebidas enquanto aptas para memorizar os artigos de fé que se encontram, refinadamente e longamente lapidados, em seu processo histórico de constituição nas fórmulas dessas orações. Vale a pena

⁵³ Deveremos conferir, em relação a esse ponto de vista, se há uma diferença substancial (como, a priori, suspeitamos que haja) entre as obras catequéticas europeias e as destinadas à catequese indígena.

⁵⁴ *Catechismo tridentino*. Op. cit., p. 29.

relevar, a esse propósito, o importante e considerável espaço que o próprio *Catechismo tridentino* reserva para tratar dos “preceitos do decálogo” e da “oração”: respectivamente as partes 3 e 4 das quatro partes de que se constitui. Além do mais, cada uma das duas partes desse catecismo modelar se apoia, para sua explicação, no resultado da fórmula do mandamento ou da oração chamados em causa: divididas, por sua vez, nos vários períodos segundo os quais se compõem essas fórmulas, argumenta-se de maneira consideravelmente extensa sua representação dos “artigos de fé”.

4) Além desses instrumentos que encontramos, na maior parte, incluídos até mesmo nos próprios catecismos, há um outro importante instrumento catequético impresso – complementar em relação aos catecismos –, mas não por isso menos relevante. Trata-se das *vidas de santos*⁵⁵ que, configurando-se por sua específica função exemplar e imitativa, na exaltação de suas virtudes, muitas vezes se ofereciam, também, enquanto instrumentos para uma apresentação minimal da “essência do Cristianismo”.

5) Enfim, destacam-se *outros instrumentos não-impressos*, entre os quais podem ser enumerados:

– as *representações teatrais e autos sacramentais*; um destaque particular merece, a esse respeito, a obra de Pe. Anchieta e, em geral, dos Jesuítas, das quais pretendemos, sucessivamente, abordar alguns aspectos fundamentais que, ao longo de nossa análise, emergiram por sua relevância em relação à problemática da investigação. Esses instrumentos catequéticos peculiares destacam-se, todavia, também por sua função característica já esboçada entre os Franciscanos do México, por exemplo, como no caso evidenciado pela *História de los Indios da Nova Espanha* de Toríbio de Benavente,⁵⁶ onde é transmitida a notícia de um auto sacramental realizado pelos franciscanos e que havia sido precedido por uma procissão;

– as *procissões*, que representam, de fato, junto com a utilização das *imagens*, um outro complemento não-secundário (isto é, de uma complementariedade bastante relevante) à obra de catequização, e isso, também, dos dois lados do Atlântico. Vale destacar, sobretudo, como as

⁵⁵ Sobre as quais poder-se-ia, como já foi feito, elaborar uma análise de sua significativa função exemplar, ao longo da Idade Média e da primeira parte da Idade Moderna. Para uma representativa análise dessa função veja-se, por exemplo, os trabalhos já apontados de Delumeau, Prosperi, Palumbo.

⁵⁶ Ed. Madrid, *História* 16, 1985, p. 134.

próprias imagens foram utilizadas nas obras impressas de catequese⁵⁷ e, na realidade americana, onde existia o recurso de uma escrita pictográfica, essas puderam se tornar um fundamental instrumento de tradução linguística, doutrinária e conceitual.⁵⁸

– e, por último, os *cantos*, entre cujos exemplos encontramos a *Psalmodia Christiana*, de Bernardino de Sahuagún que – como se destaca na justificativa jesuítica de sua utilização, em parte presente, também, em nossa documentação – pretende, sobretudo, substituir cantos “págãos” por outros cristãos. Esforço e estratégia extremamente significativos e relevantes de um processo de conversão por substituição que, como veremos, desempenhará um papel notável na catequese americana.

Em relação a esse último ponto, vale a pena ressaltar que, se na maioria dos casos esses elementos se diferenciavam claramente das obras catequéticas em si, todavia, não pode ser deixada de lado a importância de sua complementariedade em relação ao trabalho de catequese no sentido mais amplo. De fato, trata-se de instrumentos que, às vezes, adquirem uma grande relevância justamente enquanto operadores de uma tradução catequética no sentido mais geral da expressão: uma operação que gostaríamos de definir enquanto “tradução contextual”. Um exemplo paradigmático dessa função nos é fornecido pela utilização das imagens: da grande relevância que elas tiveram, quando não diretamente em termos de instrumentos propriamente linguísticos de tradução (tanto para “iletrados camponeses” europeus, como para “civis iletrados” do poderoso Império mexicano), pelo menos enquanto (como em relação aos cantos, acima apontados) substitutas (desta vez “sagradas”) dos ídolos (demoníacos) destituídos: e, em termos de representação cultural, quase por elas destituídos. E se, nessa “guerra de imagens”, aquelas cristãs vinham se substituindo aos antigos ídolos (literalmente, roubando-lhe o culto), José de Acosta, entre outros, pôde ver claramente o delinear-se do perigo que transparecia, apesar das explicações e dos cuidados para tentar evitá-lo, de substituir-se (simplesmente) as imagens, não conseguindo alterar, todavia, as formas e as estruturas do próprio culto indígena. Nessa perspectiva, as relações de força se invertem: enquanto o mármore (segundo a expressão de Vieira) ter-se-ia manifestado por uma

⁵⁷ No que diz respeito a esse problema em relação à Europa, vale a pena apontar o importantíssimo trabalho, citado, de Palumbo.

⁵⁸ Nesse específico caso, pode ser de extrema utilidade o material da documentação catequética mexicana que se encontra, por exemplo, no trabalho de LLORENTE, L.R. *Catecismos Americanos del Siglo XVI*. Op. cit.

intrínseca fragilidade cultural, a plasmável murta indígena constituía-se enquanto força e perigo: instrumento, estratégia ou peculiaridade de uma forma própria e característica de dissimulação americana.

CATECISMOS PROPRIAMENTE DITOS

Os catecismos propriamente ditos, com suas diferenças (delimitadas, mas efetivas) formais, de ordenação, de escolhas entre termos de tradução ou de ênfase, caracterizam-se por uma mesma estrutura geral que evidencia uma concepção e uma finalidade que lhes é intrínseca.

Algumas estruturas gerais os acompanham fielmente. Entre essas, em primeiro lugar, temos que destacar a constante presença das que, nos catecismos espanhóis, são chamadas de *cartillas* e que, destinadas à aprendizagem da leitura e da escrita, adquirem, às vezes, valor particular para a prática da tradução linguística nas línguas americanas. No caso da América espanhola, numerosos catecismos eram confeccionados na própria Espanha,⁵⁹ esses textos incluíam em suas páginas alguma breve *cartilla* que não se preocupava pura e simplesmente em constituir um aviamento à aprendizagem da leitura, mas se preocupava, sobretudo, de constituir, com seu indispensável suporte silábico, um instrumento suplementar para ensinar a “ler a doutrina cristã”: a ler *segundo a* doutrina cristã. Enfim, os suportes silábicos que encontramos, também, nos catecismos à base de nossa documentação, oferecem-se enquanto indicações gramaticais para doutrinar, antes de mais nada, a própria língua indígena: a doutrina impõe-se, prioritariamente, enquanto um problema de ordem gramatical. A ameaçadora lição da Reforma ressoava paralelamente às primeiras obras doutrinárias americanas (em língua espanhola e indígena), antecipando e prevenindo uma atenção que teria sido feita própria pelo desenvolver-se das longas disputas conciliares tridentinas. No que se refere à América espanhola, encontramos exemplos de *cartillas* nos catecismos de Pedro de Córdoba (1548), de José de Acosta, em seu catecismo conhecido como “*Catecismo Limense*”, na *Doctrina Christiana en lengua Española y Tagala*, de Domingo de Nieva y Juan Maldonado, na reelaboração do catecismo de Alonso de Molina, realizada em 1718 por Manuel Pérez.

Neste traçado que vai de um “simples” acompanhamento da leitura até um ensinamento mais complexo para “ler a doutrina”, estabeleceu-se, muitas vezes, uma distinção mais explícita que individualiza, propria-

⁵⁹ Mas isso vale, em boa parte, também em relação aos catecismos brasileiros.

mente, específicas “*cartillas* da doutrina cristã”. E se essas últimas, ultrapassando o objetivo das primeiras, limitado aos conteúdos indispensáveis para ler, se estendem para os conteúdos indispensáveis da vida do cristão, parece tratar-se, em sua forma de representação, de um interessante prolongamento (aprofundamento) das funções que já eram implícitas nas primeiras. Estas segundas *cartillas* se constituem por formulários das orações (pai-nosso, ave-maria etc.), profissão de fé (credo), catálogos de práticas (sacramentos, obras de misericórdia...), de qualidades humanas (potências da alma, sentidos corporais etc.) ou aspectos relacionados com a fé (virtudes teologais ou cardeais, novíssimos etc.). Tais formulários são expostos sem nenhum tipo de explicação, nem de justificação ou razão complementar. É de se supor, no entanto, que tais explicações ou razões eram proporcionadas pelo catequista, apesar de estarem ausentes nas *cartillas* da doutrina cristã.

Temos, depois, os Catecismos, ou Doutrinas, propriamente ditos, denominação que, ao que parece, os autores usam indistintamente. Suas características são, justamente, as que os distingue das simples *cartillas* da doutrina, isto é, já não se tratando de uma simples coleção de “formulários” dados, comportam a aparição de explicações que estão estritamente integradas no próprio livro. E é justamente a partir do pressuposto de integrar uma explicação no texto que se desprende uma subdivisão característica desses catecismos. Esta subdivisão refere-se à:

a) *razão do sistema empregado*, segundo o qual se dividem em interrogativos e em expositivos. Os primeiros recorrem ao procedimento habitual (que, em boa parte, já vimos presente na nossa documentação) de perguntas e respostas, onde, para facilitar a memorização e evitar (perigosas) confusões nos catecúmenos (selvagens ou camponeses...), impõe-se o recurso de respostas breves que decorrem, conseqüentemente, de concisas explicações em forma interrogativa. A função explicativa implícita na pergunta, todavia, é caracterizada por sua forma claramente mais extensa do que a própria resposta. Mas quando se impõe uma exposição doutrinária clara e pontual – que, muitas vezes, serve para opor-se ao risco de perigosos mal-entendidos (possíveis esboços de heterodoxias ameaçadoras) – e, portanto, quando se faz necessária uma exposição mais profunda e sólida⁶⁰ das doutrinas, eis que encontramos o sistema característico do cate-

⁶⁰ Interessante observar, a esse respeito, que o Concílio de Trento desencoraja, em princípio, estes tipos de doutrina, na medida em que eles corriam o risco de exacerbar verdadeiras “discussões teológicas” – perigo que a Reforma estava pronta em evidenciar – entre pessoas julgadas pouco aptas para tal tipo de indagação.

cismo expositivo, o qual, fundando-se na mera exposição dos artigos de fé, recorre e se aproxima a (quando não se confunde com) a forma e a técnica do sermão.⁶¹

b) *razão da extensão*: encontramos sempre, também, uma dupla classificação,⁶² que distingue entre catecismos breves e amplos: com expressões equivalentes como “breve doutrina”, “doutrina larga” etc. E se, levando em conta o que apontamos pouco acima, às vezes, encontramos associado a esses últimos o sistema expositivo, vale a pena, todavia, observar como isso não é sempre um dado de fato.

c) *razão dos destinatários*: neste caso os catecismos resultam classificados, mais geralmente, em textos destinados à catequização de crianças, de jovens ou de adultos. Além do mais, na situação americana encontramos uma outra classificação mista como, por exemplo, aquela de catecismos destinados, em conjunto, a crianças e anciãos, reunidos nesse comum e apropriado instrumento de catequização na medida em que as crianças não teriam condições de aceder em sua plenitude ao Cristianismo e os anciãos já não teriam mais condições para isso. É, ainda, característico da situação americana, o fato de que existam catecismos destinados expressa e exclusivamente aos índios, além de outros que deviam servir, ao mesmo tempo, para índios e espanhóis visto que a mensagem é (seria) idêntica para ambos (o que revela um escasso nível de adaptação), ou devido ao fato de que o autor está pensando em modelos de cristãos autênticos e convencidos: tendo em vista esse objetivo, a diferença de nascimento, entre ser índio ou espanhol, passa a ser secundária.

É importante, nos parece, levar em consideração este fato, deixando claro, todavia, que o objetivo de nosso estudo – e conseqüentemente a escolha de nossa documentação – se refere, finalmente, aos catecismos *para* indígenas, em *língua* indígena, em seus *conteúdos adaptados* à sua cultura.

INFLUÊNCIAS CONCEITUAIS, TEOLÓGICAS E IDEOLÓGICAS

Além do relevante influxo do tráfico mercantil, de um lado ao outro do Atlântico, que condicionava, também, as modalidades, os destinos e os

⁶¹ Importante levar em consideração esse aspecto que, como vimos acima, estabelece, além das devidas distinções, uma importante correlação que, às vezes, se destaca, entre sermão e catecismo.

⁶² Mas encontramos também, às vezes, como em alguns casos de nossa documentação, uma tripla classificação. Cf., por exemplo, o catecismo de Bellarmino.

tempos da circulação dos catecismos, é importante evidenciar a determinação dos influxos conceitual, teológico e ideológico que, a partir principalmente da Espanha – mas também de Roma e Portugal –, chegou às Américas através dos catecismos escritos e impressos para os missionários. Todavia, a *novidade* geográfica do mundo americano, revelava a existência de povos que a “civilizada” Europa desconhecia. A novidade dessas populações, até em relação àquelas civilizações que a tensão comercial e cultural europeia havia, mais recentemente, trazido para dentro de sua conceitualização da diversidade, corria o risco de colocar em xeque o esforço da propagação do Evangelho, segundo o modelo apostólico. Nesse sentido, no processo aculturativo da evangelização americana, um termo central para a realização da obra de catequese revela todo o seu aspecto paradoxal e, com ele, a peculiaridade e as conseqüentes dificuldades de construir um processo de relação com uma realidade cultural que, por sua novidade, resultava tão dificilmente administrável dentro dos habituais esquemas culturais. O eixo representativo desse paradoxo, particularizado na perspectiva da ação catequética, é sintetizado pela denominação de *catecumenato*. O fato é que o catecumenato clássico, dos primeiros séculos da Igreja, se preocupou em tecer uma forma instrumental de acesso à fé para pessoas que, apesar de serem pagãs, compartilhavam, todavia, com os cristãos, um mesmo modelo cultural de referência.⁶³

Nessa específica situação, encontram-se, no Novo Testamento, os termos *catecúmeno*, para indicar os discípulos da fé ou os aspirantes ao batismo (*Gálatas* 6, 6; *2 Clemente* 17, 1) e *catequista* (*Gálatas* 6, 6), para indicar o mestre de profissão do Cristianismo primitivo;⁶⁴ e desde S. Paulo o verbo *katechéo* é usado exclusivamente no sentido de “instruir alguém no conteúdo da fé” (*1 Coríntios* 14, 19; *Gálatas* 6, 6). Com essas características, todavia, no mundo dos primeiros cristãos, a confissão (i.é. testemunha) originária “Jesus é o Senhor” (*1 Coríntios* 12, 3) constituía uma

⁶³ No que diz respeito a esse problema, cf. com quanto já apontamos, sobretudo em relação às obras de S. Agostinho e S. Tomás. Outros importantes aspectos e análises encontram-se também em GRUZINSKI, S. *De la Idolatria*. Op. cit., e, sobretudo, na obra escrita em colaboração com BERNAND, C. *História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência europeia (1492-1550)*. Paris: Fayard, 1991 [trad. bras. São Paulo: Edusp, 1997].

⁶⁴ Junto com outros importantes e significativos verbos gregos que, no Novo Testamento, se encontram para indicar a comunicação da mensagem cristã de salvação. Entre os mais recorrentes encontram-se: *didáschein* (ensinar, amestrar), *kerússein* (proclamar o grande evento), *euangelízestai* (anunciar uma boa notícia), *katechéin* (instruir), *martúrestai* (testemunhar, manifestar, confirmar).

clara resposta cristã ao ambiente “politésta” com a sua multiplicidade de *kyrioi*: nesta relação de contraposição ela encontrava, enfim, sua peculiar significação.

No caso americano, todavia, a expressão *catecumenato* revela toda sua inadequada função conotativa: de fato, no caso da relação entre espanhóis e portugueses com os indígenas americanos, as perspectivas culturais são tão distantes entre si que a possibilidade de alguma forma de “intercomunicação” realiza-se, eventual e necessariamente, pela imposição, da tolerância e de “mal-entendidos” óbvios e evidentes. E é, justamente, esse complexo processo – realizado por sucessivas etapas de confrontos e reajustes – que impossibilita falar de um pouco provável catecumenato por transplante.

Assim, por exemplo, recordando explicitamente o catecumenato da igreja primitiva,⁶⁵ Juan de Zumárraga não mostra sua intenção de querer repetir aquela experiência em terras americanas: pelo contrário, ele manifesta muito mais claramente seu desejo de implantar uma nova igreja, livre das taras históricas da igreja do velho continente e mais próxima ao mundo utópico dos verdadeiros cristãos, um ideal não alcançável, porém sonhado por alguns grandes humanistas como, por exemplo, pelo próprio Erasmo.⁶⁶

Tampouco era possível transferir a experiência da conversão, levada a cabo na Espanha, em relação a judeus e muçulmanos, no período imediatamente anterior ao descobrimento da América.⁶⁷ Os integrantes das três religiões formavam, de fato, um conjunto característico e sem precedentes, no qual as relações em termos de conflitos, estratificação social, distribuição econômica, alianças etc., haviam gerado uma cultura única, da qual todos participavam. E mesmo no momento em que as circunstâncias políticas acabam por impor a religião cristã, judeus e muçulmanos enfrentam o dilema da expulsão ou da conversão com referência a algo que já era conhecido e, de certa forma, familiar, pois fazia parte de um contexto no qual haviam crescido. Por consequência, de nenhum modo esse dilema é comparável ao dilema representado pela “decisão” que os índios (americanos) tiveram que assumir perante o Cristianismo.

⁶⁵ ZUMÁRRAGA, J. *Doctrina Cristiana más cierta*. México, 1546, f. 6v, 11v e 84r.

⁶⁶ A esse respeito, vale a pena levar em consideração, também e de forma geral, a obra jesuítica na América, que encontra, talvez, sua maior expressão naquela de José de Acosta.

⁶⁷ Em relação a essa dificuldade, veja-se, entre outras, a obra de GRUZINSKI, S. *História do Novo Mundo*. Op. cit.

A situação na América configurava-se como uma ruptura radical em relação ao passado que, na ótica europeia, era necessário (em termos de representação) arrancar à raiz por sua *barbárie*, sintetizada pelos sacrifícios humanos, pela poligamia, pelas bebedeiras rituais, pela nudez etc. Portanto, em princípio, o Cristianismo apresentava-se, aos olhos dos indígenas, como algo totalmente novo, que impunha, *a priori*, esta ruptura radical e absoluta em relação a tudo aquilo que os antecedia.

Ora, em relação a tudo isso, vale a pena observar que os autores das obras catequéticas em terras americanas eram, em sua maioria, formados na Espanha e em Portugal, compartilhando uma cultura teológica e religiosa que participava de tudo quanto se ensinava, escrevia ou repetia na península. E a eles temos que juntar os religiosos nascidos e formados em terras americanas (crioulos, indígenas) que, todavia, se formavam com critérios teológicos vindos da Espanha.

Todos esses autores, portanto, compartilham e testemunham uma cultura que:

1) é atravessada pelos esquemas teológicos do final do século XV e do início do XVI, cujo conteúdo – nas escolas teológicas e nas universidades (de Salamanca, Alcalá e Coimbra) – têm sido repensado e reformulado à luz da corrente erasmiana que renovou profundamente sua postura frente à teologia medieval;⁶⁸

2) uma cultura que, sobretudo depois de meados dos anos 50 do século XVI, é testemunha da controvérsia protestante e de suas consequências (ruptura da unidade religiosa, acusações recíprocas, guerra de religião etc.) e, em decorrência disso, tenta evitar qualquer tipo de controvérsia áspera em território “virgem”;

3) contemplou na Espanha o fenômeno dos iluminados com suas pretensões de uma religião espiritualista, liberada de toda e qualquer estrutura humana e eclesiástica;⁶⁹

4) conhece perfeitamente a atuação inquisitorial que, zelosa da ortodoxia, revela-se acanhada e pouco inclinada para as veleidades na exposição da fé.⁷⁰

Esses motivos estão na base de modelos catequéticos americanos relativamente concisos, da mesma forma como haviam sido apresentados

⁶⁸ Cf., a esse respeito, entre outras, as obras já citadas de DELUMEAU e PAGDEN.

⁶⁹ Cf. TREVOR-ROPER, H.R. *Religion, the Reformation and Social Change*. Londres: Macmillan, 1967.

⁷⁰ Cf., entre outros, sobretudo os trabalhos de PROSPERI, citados.

os artigos de fé aos povos rudes da Espanha, assim como da Itália:⁷¹ os modelos de Juan de Ávila, os diferentes sínodos, entre os quais aqueles de Astete y Ripalda, os catecismos de Alonso de Molina ou de Francisco de Pareja, só para apontar alguns, são testemunhas dessa concisão expressamente procurada da apresentação doutrinal. As vantagens apresentadas (pretendidas) por essa característica são emblemáticas do tipo de “aculturação” que se pretendia realizar por meio dessas obras: devido à sua forma sucinta, estes catecismos resultavam relativamente breves e, seguindo o sistema de perguntas/respostas, acudindo a fórmulas estereotipadas (integradas no patrimônio cultural e religioso) que todo mundo sabia, possuía e repetia, estas fórmulas eram facilmente memorizáveis (mesmo quando não fossem entendidas ou aplicadas). Dessa maneira, os destinatários da catequese podiam ser integrados com relativa rapidez ao novo *status* de cristãos. Não por último, em ordem de importância, tratava-se de fórmulas seguras (e, de qualquer maneira, sempre facilmente controláveis) de modo que se evitava o risco de criar situações doutrinárias inexas ou, pior, heterodoxas, imediatamente impugnáveis pelos inquisidores.

Em face das peculiaridades da situação americana, em princípio essas características faziam com que os catecismos e seus autores mantivessem uma certa segurança em relação à cultura europeia da qual eram frutos, muitas vezes nem mesmo se questionando sobre esse fato. O objetivo da pregação equivalia, em grandes linhas, a obter a conversão, porque não se concebia, sempre em princípio, que houvesse outra postura a não ser a de aceitação. Rechaçavam-se as práticas idolátricas, seja por si mesmas (por serem inspiradas por Satanás, pelo Demônio), seja por seu caráter inumano e cruento (sacrifícios humanos, bebedeiras rituais, poligâmias etc.). O pano de fundo da apresentação contida nos catecismos era aquele de uma pregação europeia, realizada lá onde Cristo resultava conhecido, em sua simbologia, mesmo quando não era aceito: porém, a situação era profundamente diferenciada em relação à América.

Tudo isso, vale destacar, sempre em princípio. De fato, as peculiaridades das culturas americanas tiveram como consequência a produção de choques frontais iniciais entre os parâmetros das culturas indígenas e os dos cristãos (monoteísmo-politeísmo-idolatria, aceitação deste ou do outro enquanto verdadeiro e único Deus, discriminação segundo distintos critérios das práticas morais etc.). As conversões americanas, na realidade,

⁷¹ Aquelas “outras Índias” jesuíticas que, como já relevamos, são tão significativamente apontadas pelas obras de Prosperi e Roscioni, citadas.

apontavam para sua fragilidade e, conseqüentemente, para a “instabilidade da alma selvagem” que começava a impor a necessidade de outro esforço missionário, refletido, às vezes, nos próprios catecismos: aquele de erradicar os costumes solapados das formas culturais anteriores (denúncia de práticas da idolatria, suspeitas e investigações sobre o ocultamento de ídolos, esforço e intento de desautorizar os antigos sacerdotes...).⁷² No final das contas, os resultados da ação catequética, no curto prazo, eram muito mais aparentes do que reais, por razões “políticas” (agradar ao espanhol/português) ou de conveniência (inserir-se na nova ordem) que pudessem ser compatíveis com as posturas eclesiais (tornando viável a prática simultânea da “religião” antiga e da nova) ou, em alternativa, claramente “competitivas” (tratando de verificar pontualmente a eficácia de um ou de outros “deuses”, confrontando-os entre si, e optando, enfim, pelo serviço daquele que resultava ser o mais “poderoso”).

Em conseqüência de tudo isso, pode parecer que, pelo menos inicialmente, o nível de adaptação teológica resultou pouco flexível em relação às culturas indígenas. Aos poucos, todavia, parece determinar-se um nível de adaptação também nesse campo doutrinário que se afirmou, necessariamente e sobretudo, a partir do importante ponto de vista linguístico. Apesar de não ter sido preparada por uma etapa de “pré-evangelização”, que fosse vencendo resistências e dificuldades iniciais e que podia ter proporcionado uma flexibilidade recíproca, segundo o modelo europeu, estabeleceu-se uma forma de encontro/adaptação que, posteriormente, pretendemos analisar por sua peculiaridade. Se no terreno estritamente “religioso” se levou inicialmente em consideração a busca de elementos comuns ou, pelo menos, afins entre Cristianismo e outras crenças/ritualidades, o resultado superou em muito a categoria – pouco adequada até em termos de análise propriamente antropológica – de *sincretismo*. A própria categoria missionária de *adaptação* – no sentido de uma espera temporal que, num prazo de tempo relativamente escasso, procedesse à eliminação dos vestígios das crenças anteriores – acabou produzindo algo de inesperadamente novo em termos de um “hibridismo cultural” que, para nós, se configura mais como um ponto de partida (para uma análise que deveria reve-

⁷² Vale a pena lembrar, a esse respeito, a longa série de inspeções contra a idolatria (*visitas de idolatría*) iniciadas, por exemplo, em 1640, por Pedro de Villagómez, arcebispo de Lima entre 1641 e 1671, para extirpar as “superstições indígenas”: derrubar os *huacas*, suprimir os cultos dos antepassados e levantar cruzes, combater banquetes, festas, adúlteros e bebedeiras (da *chicha*), constituíram-se como as mais representativas ações repressivas e, portanto, ao mesmo tempo, enquanto “ações idolátricas” por excelência.

lar seu constituir-se) do que uma categoria explicativa. Enfim, se em linhas gerais a apresentação da fé que foi realizada na América poderia servir perfeitamente para fazer o mesmo na Espanha (ou em Portugal ou nas “Índias itálicas”), seu específico resultado linguístico (a tradução em língua indígena) e sua repercussão em face das culturas indígenas americanas alteraram profundamente e, muitas vezes, inesperadamente, o sentido de suas afirmações.

UTILIZAÇÃO DE MATERIAIS ALHEIOS

No que diz respeito à (pouco provável) “originalidade” dos autores, já apontamos essa questão na Parte I de nosso trabalho: a demonstração de quanto já relevado, em termos do “critério utilitarista” (baseado na eficácia da ação aculturativa) e não daquele de originalidade da literatura catequética, vale a pena destacar algumas ressonâncias provindas de alguns exemplos do mundo hispano-americano. A introdução da *Doctrina Cristiana en Lengua Guasteca...*, de Juan de la Cruz, pode ser apropriadamente aproximada à introdução da que definimos “obra coletiva” dos Jesuítas, que emerge da introdução ao Catecismo de Pe. Araújo.

Assim afirma Juan de la Cruz:

[...] también, mediante el favor divino, hice y recopilé el Arte para aprender la dicha lengua: en lo cual, demás de mi trabajo, me he aprovechado de los trabajos de otros padres y ministros celosos de la salvación de aquella pobre gente, y de otros muchos, de los cuales me he ayudado para examinar la congruencia y correspondencia de la lengua guasteca a la nuestra española, como van contrapuestas por sus planas etc.⁷³

E essa aproximação diz bastante, também, em relação à prioridade e coletividade da importante obra linguística, como já observamos no caso dos catecismos em língua tupi, que ocupa sempre uma função predominante em relação à compilação catequética americana. Como sublinhamos, na aprendizagem linguística resultava, evidentemente, muito mais frequente a utilização do trabalho alheio, no convencimento de que se tratava de edificar esse complexo trabalho sobre as bases sólidas que outros, anteriormente, haviam construído, para contribuir e aperfeiçoar essa realização.

⁷³ Introdução reproduzida em ICAZBALCETA, J.G. *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI*. México: Andrade y Morales, 1886, p. 184.

À clareza desse texto, devemos juntar o exemplo mais notável de Juan de Zumárraga que, juntamente com Domingo de Betanzos, aproveita, modifica e adapta a *Doctrina* escrita por Pedro de Córdoba, a fim de editá-la em 1544. Além disso, sua *Doctrina breve muy prouechosa*, de 1543-1544, sem buscar nenhuma originalidade, evidencia a estrutura da obra influenciada pelo *Enquiridion* de Erasmo, assim como sua conclusão conforma-se, apenas com pequenos retoques, à estrutura da *Paraclesis* do mesmo Erasmo. A *Doctrina Cristiana en que en suma...*, de 1545-1546, com uma série de modificações pouco significativas, representa, da mesma forma, uma maneira de oferecer uma contribuição à *Suma de la Doctrina Cristiana* de Constantino Ponce. Enfim, a *Doctrina Cristiana más cierta...* consiste numa reformulação que, com alguns acréscimos, reproduz a obra anterior e cuja conclusão reencontra-se constituída pela *Paraclesis* de Erasmo abreviada.⁷⁴

Na mesma direção, também o III Concílio Mexicano reproduz literalmente, em seu catecismo de 1585, as conclusões que foram publicadas no *Catecismo Limense* de 1584-1585.⁷⁵

Esses exemplos encontram um eco maior e mais significativo se levamos em consideração o fato de que também as missões do Oriente manifestam uma atitude análoga. É assim, por exemplo, que o próprio Francisco Javier utiliza, sem sequer citar, o texto básico do *Catecismo* ou *Gramática* de João de Barros; ou que os dominicanos Domingo de Nieva e Juan Maldonado se aproveitam, para compor seu catecismo em língua tagala, daquele realizado pelo franciscano Juan de Plasencia.⁷⁶

⁷⁴ Cf. BATAILLON, M. *Erasmo y España*. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 823-824.

⁷⁵ Seria interessante verificar, a respeito desse texto, em que medida ele se constitui – e até que ponto – como um contraponto ao Catecismo tridentino e quais suas eventuais peculiaridades em relação a este último.

⁷⁶ Outro aspecto que resultaria interessante de ser analisado, em relação à catequese que, no final da primeira metade do século XVI, se refere à América espanhola, é o que diz respeito à 5ª Junta Eclesiástica convocada no México em 1546. Sua importância em relação à nova compilação da catequese hispano-americana, nessa época, e à decisão da redação de duas doutrinas, inspiradas no trabalho do bispo Zumárraga, justificaria a tentativa de uma análise mais ampla a ser comparada, posteriormente, com os resultados próprios – mas que haviam como referentes essas obras – da catequese jesuítico-lusitana em relação às populações indígenas brasileiras e a suas peculiaridades culturais. Cf., entre outras obras, LLORENTE, L.R. *Catecismos Americanos del Siglo XVI*. Op. cit., v. I, p. 35-43.

2. OS SACRAMENTOS ENTRE OS TUPI: MEDIAÇÕES SIMBÓLICAS E CULTURA INDÍGENA

No começo do capítulo V de *A Escrita da História*, Michel de Certeau aponta como:

quatro noções parecem organizar o campo científico cujo estatuto se fixa durante o século XVII e que recebe de Anpère o seu nome de *etnologia*: a *oralidade* (comunicação própria da sociedade selvagem ou primitiva, ou tradicional), a *espacialidade* (ou quadro sincrônico de um sistema sem história), a *alteridade* (a diferença que apresenta um corte cultural), a *inconsciência* (estatuto de fenômenos coletivos referidos a uma significação que lhes é estranha e que não é dada senão a um saber vindo de algures). Cada uma delas garante e chama as outras. Assim, na sociedade selvagem, exposta à vista do observador como um país imemorial [...], supõe-se uma palavra que circule sem saber a quais regras silenciosas obedece. Corresponde à etnologia articular estas leis numa escrita e organizar este espaço do outro num quadro de oralidade. [...] Este quadrilátero “etnológico” [...] tem [...] seu corolário na historiografia moderna, cuja construção apresenta, na mesma época, quatro noções opostas: a *escrita*, a *temporalidade*, a *identidade* e a *consciência*.¹

Tendo em vista o objeto de nossa indagação, parece-nos de grande relevo a análise que pode ser construída em relação à especularidade desse “quadrilátero etnológico” que se constitui exemplarmente no começo da Idade Moderna e que, parece-nos ainda, deve ser levado em consideração por meio de uma prática que se estabelece como ponte fundamental para essa leitura especular que é a da etnologia: trata-se da *prática de tradução*. E, repare-se bem, por tradução entendemos o processo através do qual, de alguma forma, traz-se para dentro do próprio mundo cultural uma cultura longínqua, mas entende-se, também e ao mesmo tempo, os instrumentos culturais que permitem, antes dessa tra-

¹ CERTEAU, M. de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 211 [ed. orig. francesa: Paris: Gallimard, 1975].

dução (propriamente dita), uma incursão na cultura outra a fim de conceituá-la.

Na perspectiva específica de nossa indagação, esse processo encontra-se ulteriormente complicado: traduzindo para os indígenas americanos os dogmas doutrinários pós-conciliares, os missionários empreendiam uma tradução de uma tradição *religiosa* ocidental para uma cultura que não era partícipe dessa tradição. Para poder, de algum modo, realizar sua tarefa, o missionário devia tentar entender, portanto, antes de mais nada, os códigos culturais daquela cultura no interior dos quais pudesse inscrever sua própria tradição (religiosa).

Além do mais, é claro que, se a tradição da catequese se estabelece num plano universal (teleológico), subordinando, do seu ponto de vista, a própria História, por outro lado (que é aquele do nosso ponto de vista específico), a relação entre História e catequese é, antes de mais nada, um problema totalmente interno à perspectiva histórica. Desse ponto de vista, resultam claramente pertinentes as perguntas que o próprio Certeau coloca na abertura de seu trabalho: “qual é o significado *histórico* de uma doutrina no conjunto de um tempo? Segundo quais critérios compreendê-la? Como explicá-la em função dos termos propostos pelo período estudado?”²

Se, em relação a essas perguntas, já apontamos algumas propostas de indagação, na esteira dessa perspectiva e na especificidade da nossa indagação deveremos, agora, tentar responder às difíceis perguntas ulteriores em relação à situação peculiar de “mediação cultural” realizada pelos missionários (jesuítas) em terras americanas. E essas perguntas dizem respeito, justamente, às modalidades segundo as quais a escrita, a temporalidade, a identidade e a consciência puderam tentar se inscrever nas culturas indígenas, ao mesmo tempo em que esse quadrilátero “etnológico” tentava transcrever para dentro do mundo ocidental a oralidade, a espacialidade, a alteridade e a inconsciência do mundo indígena americano. Falamos em *tentativa* de inscrição e de transcrição, não para negar a possibilidade que isso possa ter ocorrido – as representações partilhadas tornam-se, de fato, realidade –, mas para abrir um espaço fundamental para nossa indagação que é, justamente, o espaço de uma *negociação* implícita nos processos de encontro cultural. E abrir espaço para esse tipo de investigação relativa à negociação significa debruçar-se “sobre a construção do sentido do outro, ou seja, sobre os códigos colocados em jogo,

² Ibidem, p. 33.

de um e de outro lado do encontro colonial, para entender a alteridade humana, que penetrava de uma forma tão inusitada no mundo e no fluir da história, criando para tanto novos universos simbólicos com os fragmentos dos tradicionais”.³ Trata-se, enfim, de entender (entrever) o verificar-se de convergências de horizontes simbólicos enquanto construções históricas que se realizaram no impacto colonial: isto é, trata-se de entender o processo de seleção, absorção e transformação de elementos e estruturas culturais outros, nos respectivos dois lados do encontro, na medida em que esses elementos faziam sentido para a cultura (indígena ou missionária) que os recebia e/ou eram transformados nessa direção. E se, no momento do encontro traumático, o sentido era diferente, a cultura colonial acaba, de fato, constituindo-se nesse processo de convergência que a transforma numa “cultura híbrida”⁴ ou “mestiça”.⁵ E – como demonstramos e ainda veremos ao longo do nosso trabalho – até algumas categorias peculiares de análise (ocidental), que serviram para interpretar a alteridade nesse processo histórico de encontro desenvolvido no interior do Ocidente, constituíram-se enquanto “categorias híbridas”: é o caso emblemático, por exemplo, do próprio conceito de “religião”.

Se, por um lado, a perspectiva de nossa indagação visa especificamente às modalidades do encontro doutrinal, por outro lado não podemos perder de vista o fato de que essa especificidade do encontro retalha um espaço particular próprio dentro de um panorama histórico complexo, como por exemplo, aquele do Brasil colonial onde Colonos, Coroa, administradores e missionários estabeleceram alianças ou travaram lutas em torno da condição básica para a colonização da América Latina: a conquista do trabalho escravo. Nesse contexto histórico específico, não podemos perder de vista o fato de que as missões jesuíticas ocuparam um lugar estratégico ao se constituírem como poder moderador nessa disputa pelo trabalho. Os inacianos, mesmo em sua posição peculiar, acabaram se tornando instrumentos da política de desenvolvimento da Colô-

³ POMPA, M.C. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. São Paulo: USC, 2003, p. 24.

⁴ VAINFAS, R. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

⁵ GRUZINSKI, S. *La Guerre des Images: de Christophe Colomb à “Blade Runner” (1492-2019)*. Paris: Fayard, 1990; GRUZINSKI, S. e BERNAND, C. *De la Idolatria: uma arqueologia de las ciencias religiosas*. México: Fondo Econômico de Cultura, 1992; ed. original francesa de 1988.

nia, servindo, portanto, aos interesses da Coroa portuguesa: nessa perspectiva a catequese – e, mais geralmente, a obra – dos jesuítas no Brasil se caracterizava também por procurar um método alternativo de conquista e assimilação dos povos nativos, os “negros da terra”.⁶

Ora, este método alternativo identificou-se com uma operação de “redução” das culturas indígenas que, antes de institucionalizar-se nos famosos modelos alternativos da organização social que levam esse nome, constituiu-se como prática necessária de um reconhecimento e de uma indagação próprios. E os primeiros reconhecimentos parecem delinear-se, decididamente, em forma de *excessos*, por um lado, e de *ausências*, por outro. Num primeiro tempo, os excessos serão identificados com os costumes e as ausências com as crenças: e, no imperativo missionário de cristianizar os indígenas, os primeiros parecem, em princípio, ter preocupado mais do que as segundas.

Os excessos indígenas identificavam-se, sobretudo, com o conjunto de “costumes abomináveis” ou “maus costumes” – cauinagem, guerra, antropofagia, sexualidade desordenada, pinturas, danças etc. – que conotava um estágio (de memória aristotélica) inferior de humanidade,⁷ revelador de uma profunda desordem social e que dificultava, ao mesmo tempo, o processo de civilização, fundamento irrenunciável para a (posterior) obra de cristianização. No combate a esses institutos, assim como à instituição central da cultura tupi do *karaíba*, os “redutores” jesuítas, serão sempre irredutíveis.

Os impedimentos que há para a conversão e a perseverança na vida cristã por parte dos índios, são seus costumes inveterados [...] como o terem muitas mulheres; seusinhos em que são muito contínuos e em tirar-lhos há ordinariamente mais dificuldade que 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 [...].⁸

⁶ Entre os vários trabalhos que abordam essa questão apontamos os de MONTEIRO, J.M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. Cf. p. 36-37. MONTERO, P. A universalidade da Missão e a particularidade das culturas. *Apud* MONTERO, P. (Org.). *Entre o mito e a história: o V centenário do descobrimento da América*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1996. Cf. p. 86-89.

⁷ Cf., a esse propósito, PAGDEN, A. *The Fall of Natural Man*. Op. cit.

⁸ ANCHIETA, J. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, p. 333.

Essa denúncia do Pe. Anchieta é um dos numerosos exemplos que se podem encontrar, antes dele, nas cartas jesuíticas da segunda metade do século XVI, mas que se prolonga no século sucessivo nas denúncias de “ações e costumes bárbaros da gentildade”, segundo as palavras do Pe. Vieira.

Neste sentido, na base do processo de catequização impunha-se o trabalho enquanto instrumento de civilização. De fato, tanto a aldeia quanto as *reducciones* constituíram-se como lugares de trabalho que, enquanto tais, eram finalizados à civilização do indígena americano:⁹ estabilidade, regularidade, hierarquia, constituíam-se quase como uma administração de diferentes temporalidades, que encontrava um de seus mais significativos desafios no controle e ordenação temporal de uma sexualidade indígena que os jesuítas consideravam, mais uma vez, enquanto desordenada e excessiva. O processo (civilizador, antes que missionário) de redução manifesta, portanto, o domínio político enquanto policiamento endereçado a modificar os (excessos dos) costumes indígenas.

Em contraposição aos excessos dos comportamentos, por outro lado, destacam-se, paralela e correlativamente, algumas significativas ausências em relação à memória, à vontade¹⁰ e à religião:¹¹ e isso, apesar do definitivo reconhecimento (religioso) da alma dos indígenas americanos. Nessa direção, “se o missionário deve modificar, por meio da força se necessário, o comportamento e os costumes dos Indígenas para salvá-los, ele deve igualmente fazer com que conheçam a lei de Deus”.¹² Para tanto, se os excessos impunham a disciplina, as ausências reclamavam a

⁹ A importância do trabalho enquanto instrumento de civilização – e conseqüentemente de conversão – foi bem evidenciada por ZERON, C.A. *La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil: les justifications d'ordre historique, théologique et juridique, et leur intégration par une mémoire historique (XVI- XVII siècle)*. Tese (Doutorado). Paris: EHESS, 1998.

¹⁰ Em relação ao problema da “memória” e da “vontade” indígena, cf. os trabalhos de VIVEIROS DE CASTRO, E. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 35, p. 21-74, 1992. HANSEN, J.A. Comunicação apresentada em ocasião dos Seminários sobre “*Instrumentos da Comunicação Colonial*”, realizados na Universidade de São Paulo nos dias 24 e 25 de agosto de 2000.

¹¹ E em relação a isso, cf. POMPA, M.C. *Religião como Tradução*, op. cit., principalmente o capítulo 1 (O Encontro e a Tradução), p. 35-56.

¹² CASTELNAU-L'ESTOILE, C. *Les Ouvriers d'une Vigne Stérile: Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil – 1580-1620*. Tese (Doutorado). Paris: EHESS, jan. 1999, p. 142.

doutrina. Uma e outra eram, juntamente, fundamentais para realizar o processo de cristianização. Na ótica de nossa indagação, a *tentativa* de inscrição da disciplina e da catequização revela-se importante para, de algum modo, poder entender a dificuldade de sua inscrição, antes que de sua tradução: inscrição e tradução de um percurso constituído pela escrita, pela temporalidade, pela identidade e pela consciência (ocidentais) para um mundo outro que era representado por uma *diferença* pontual em relação a esses instrumentos culturais.

A “REDE DEMONÍACA”: ENTRE EXCESSOS E AUSÊNCIAS

A uma primeira abordagem de tal problema relevante, parece-nos que dois foram os instrumentos peculiares de tradução que se afirmaram como essenciais nessa obra de inscrição: a tradução linguística, junto e paralelamente à consequente e fundamental tradução conceitual. Do nosso ponto de vista, esta última parece identificar-se, decididamente, mais com o instrumento interpretativo do Demônio (Anhangá), do que com aquele de Deus (Tupã). Nessa direção, de acordo com Laura de Mello e Souza,¹³ acusamos, sem dúvida, na *Terra de Santa Cruz*, a forte presença de uma “demonologia” que, além de propor-se enquanto produto histórico de uma representação e de uma administração cultural das novas terras americanas, se ofereceu, sobretudo, enquanto imprescindível instrumento para gerenciar, de alguma maneira, seu peculiar encontro cultural.

Ora, em relação a tudo isso, tanto a língua quanto o Demônio constituíram-se mais do que enquanto instrumentos de simples e pura inscrição e dominação: ofereceram-se, sobretudo, enquanto instrumentos indispensáveis que levavam em direção a uma inevitável e perturbadora imersão no mundo da cultura indígena. Tudo isso, antes de se saírem como produto de uma nova, peculiar, dimensão cultural: a cultura colonial, de fato.

Dentro dos graves problemas suscitados pelos excessos e pelas ausências das culturas indígenas americanas, a “conquista espiritual” encontrou-se na necessidade de formular uma primeira forma de redu-

¹³ Cf. MELLO E SOUZA, L. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987; Idem. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização – séculos XVI-XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ção dessas culturas, estruturando uma rede interpretativa que lhe permitisse ler e interpretar, de algum modo, as práticas culturais indígenas: tratou-se de uma rede redutora que encontrava ao redor do “demoníaco” a estrutura eficaz e cômoda para poder, mesmo que fosse para condenar, abrir-se ao conhecimento dessas práticas.¹⁴

O demoníaco constituía-se, enfim, como a rede que, em princípio, oferecia a possibilidade de entender tanto os “excessos” quanto as “ausências” que caracterizavam, aos olhos dos missionários (mas não só), as culturas indígenas. E o demoníaco começou, timidamente, a instalar-se numa primeira frágil dimensão, que se debruçou desde as primeiras descrições da alteridade indígena. Buscando uma “religiosidade pagã” específica que permitisse implementar o processo e as estratégias de evangelização já experimentadas em relação às alteridades europeias, os missionários viram-se na impossibilidade de identificar (reconhecer) esse modelo de alteridade religiosa. E, antes que o modelo, é sobretudo a dimensão religiosa que parecia faltar-lhe completamente.¹⁵

No mais entusiasmante dos casos, esse “dado” servia para garantir a primeira constituição do mito do “bom selvagem”. As peculiaridades positivas do indígena americano encontram-se, desde o próprio Caminha, na sua docilidade e simplicidade: necessitando de tudo, o indígena necessita, sobretudo e principalmente, daqueles bens culturais que encontram na “creemça” a base fundamental que o Europeu se sente no dever de impor.¹⁶ Este objetivo constitui-se, portanto, enquanto a base

¹⁴ Neste sentido, não estamos completamente de acordo com GRUZINSKI, S. *La Guerre des Images*. Op. cit., p. 31. Cf., ao longo desta obra, a rica análise do autor a respeito das imagens (em suas ambiguidades entre destruição e substituição, intercâmbio etc.) e do imaginário barroco. Neste “intercâmbio desigual”, o autor destaca como “por la vía del trueque las cosas de Europa penetraron en los mundos indígenas mucho más pronto que los conquistadores. [...] Trueque de oro e imposición de imágenes: he ahí ya unidas dos caras de una empresa de dominación dedicada a extenderse por todo el planeta: la occidentalización”. Ibidem, p. 51. “Pasado el choque de lo desconocido y la primera interpretación colombina, tentativa y flexible, se efectuó el encuadre (Pedro Mártir), se redujo el campo, se estilizó y se dramatizó la visión, hasta que surgió la ‘visión americana’, en realidad réplica pura y simple de un *déjà-vu* europeo. La mirada del colonizador colocó sobre lo indígena la red reductora pero eficaz y cómoda de lo demoníaco”. Segundo nosso ponto de vista, essa peculiar “rede redutora” permitiu, muito provavelmente, uma redução menos significativa, em relação às práticas indígenas, do que a “rede” oposta.

¹⁵ Cf. CLASTRES, H. *Terra sem Mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978 [1ª ed. francesa: Paris, 1975], p. 15.

¹⁶ CASTRO, S. (Org.). *A Carta de Pero Vaz de Caminha: o descobrimento do Brasil*. 2 ed. Porto Alegre: L&PM, 1987.

de um projeto propriamente colonial, a partir da carta do primeiro cronista do Brasil, mas, também e ao mesmo tempo, torna-se o fundamento de um entusiástico projeto missionário que vê no bom selvagem a imagem de uma inocência que permite entrever a possibilidade de fecundar sua alma virgem. É dessa forma que, pouco depois de sua chegada, o Pe. Manuel da Nóbrega podia afirmar, com um tom manifestamente entusiástico em relação à atuação de seu projeto missionário, que se trata de “gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem ídolos¹⁷ e, sucessivamente, que “*esta gentilidad a ninguna cosa adora*”.¹⁸ Mas, pouco a pouco, a *tabula rasa* da cultura indígena devia manifestar-se em toda sua ameaçadora dimensão que arriscava não permitir nem a conversão (religiosa) nem a colonização (política). A ausência (até em seus fundamentos linguísticos) de fé, lei e rei revelava-se não mais como base do projeto colonial e missionário, mas sim como o perigo do fracasso da empresa colonial global. E, em sua especificidade “religiosa”, assiste-se à transformação da interpretação de Nóbrega. Em 1556, a sua consideração a respeito não é mais uma (pretensa) interpretação etnográfica – ela torna-se, como já vimos, uma desesperadora lamentação:

Se tiveram rei, poderão se converter, ou se adorarão alguma cousa; mas como não sabem, que cousa é crêr, nem adorar, não podem entender a prégação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crêr e adorar a um só Deus, e a este só servir, e como este genio não adora a cousa alguma, nem crê em nada, tudo o que lhe dizeis se fica em nada.¹⁹

A possibilidade de constituir uma Humanidade única – enquanto sistema de comparações de suas formas específicas, hoje diríamos de suas culturas – era ameaçada pela impossibilidade de encontrar uma série de valores (“religiosos”) comuns que deviam fundamentar a comparação. Essa ausência constituía-se como a impossibilidade de realizar uma conversão/tradução autêntica por parte dos missionários. A própria ação

¹⁷ Carta de 10 de abril de 1549.

¹⁸ *Informação das Terras do Brasil*. Agosto de 1549.

¹⁹ Essa carta torna-se o exemplo mais significativo da percepção missionária do iminente risco/possibilidade de falência da própria *missio*: trata-se da lamentação do Pe. Manuel da Nóbrega, a respeito dos Tupinambá brasileiros. Carta de Pe. Manuel da NÓBREGA (1556-57), In: LEITE, S. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956-60: carta que se encontra no v. II, p. 320.

demoníaca caracterizava-se tênue e timidamente, neste vazio de crenças, como eco das caracterizações que a Idade Clássica e Média haviam projetado nas alteridades da Índia, da Etiópia e da Escandinávia e que se transferia para a América em seguida à expulsão ocorrida na Europa.²⁰ Mas, perante as desnordeantes ausências das terras americanas, o próprio Demônio corria o risco de se encontrar sem chão para implementar sua ação.

Para fundamentar a possibilidade de uma conversão autêntica, tornava-se necessário, então, efetivar a possibilidade anterior de uma “traduzibilidade” (apesar da novidade) da cultura americana. Fazia-se necessário encontrar uma gramática das culturas outras que permitisse lê-las. Nessa direção, tratava-se, antes de mais nada, de instaurar uma possibilidade de comunicação que, única e conseqüentemente, podia permitir, de alguma maneira, uma conversão: é a partir deste ponto de vista que adquire uma importante relevância o fato das palavras “conquista”, “conversão” e “tradução” encontrarem-se envolvidas numa relação semântica tão estritamente recíproca.²¹ Isso significa que, em termos comunicativos, verificava-se uma determinação linguística peculiar da própria conversão. Nessa perspectiva, os missionários, “in the same way that they bypass the ambiguity of Christianity, they avoid the question of the linguistic determination of conversion”.²²

Por outro lado, não podemos perder de vista que tudo isso se verificou, pontualmente, na perspectiva de uma mediação de um “religioso” que se estabeleceu enquanto código comunicativo privilegiado que devia permitir uma penetração da cultura ocidental nas outras culturas, ao mesmo tempo em que devia permitir uma inscrição das outras culturas num reconhecimento ocidental de sua (eventual e característica) “religiosidade”. Mas também não podemos perder de vista como o mundo simbólico indígena devia ter-se aberto a uma perspectiva de tradução frente à linguagem (religiosa) de mediação simbólica dos missionários, às vezes criando ou ameaçando equívocos de que – a convivência estreita, junto com a perspicácia, de – certos missionários se deram, finalmente, conta. Eis que o jesuíta Acosta aponta, sintética e emblematicamente,

²⁰ Cf. MELLO E SOUZA, L. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz e Inferno Atlântico*, obras citadas.

²¹ RAFAEL, V.L. *Contracting Colonialism*. Op. cit. Em relação a essa estrita correlação entre os três termos, cf. principalmente todo o ‘Prefácio’, p. IX-XIII.

²² *Ibidem*, p. 6.

para os problemas que se determinaram ao longo dessa experiência missionária nas Américas: segundo o missionário jesuíta, essa última manifestava claramente quanto podia ser contraproducente e perigoso falar de “igrejas”, “monastérios” e “padres” a povos que não conheciam essas coisas. Portanto, a lição dessa experiência missionária constituiu-se na necessidade de adequar-se ao grau de compreensão dos próprios indígenas: nessa direção, corrigiam-se, necessariamente, algumas perspectivas catequéticas iniciais como, por exemplo, algumas perspectivas caracteristicamente anchietanas.

Portanto, assim como ao longo de seu percurso histórico – melhor, do percurso histórico que ele determinou – e com uma destacada atenção para com a novidade do encontro americano, o instrumento conceitual “religião” modelou-se, mais uma vez, manifestando a sua vocação em constituir-se como resultado privilegiado de uma comunicação intercultural. A projeção das categorias religiosas ocidentais – já produto da peculiar comunicação intercultural de uma história (religiosa) que se desenvolveu ao redor do Mediterrâneo – nas outras culturas re-fundava (religiosamente) suas hierarquias de sentido: todavia, não podemos deixar de observar como essa tradução devia constituir-se como recíproca, na medida em que a cultura indígena podia transformar, por sua vez, o sentido missionários das “igrejas”, dos “monastérios” e dos “padres”, a que se refere a preocupação acostiana.

E, junta e paralelamente ao conceito de religião, é o processo de personificação dos seres extra-humanos que se constituiu como o emblema mais significativo do resultado dessa comunicação intercultural. O processo de constituição (conceitual) “religiosa” da alteridade encontra neles os tijolos de sua construção. Nessa perspectiva, parece-nos que o problema-chave do (conceito de) “pecado”, que encontramos²³ na catequese missionária tupi e guarani, adquire nela um destaque significativo próprio, podendo ser tomado como um dos exemplos mais significativos de sua relação com o conceito “religião”, por um lado, e com a personificação extra-humana do Demônio, por outro. Na análise dessa relação, pretendemos encontrar a significação da ação diabólica que procurávamos, junto aos primeiros missionários, como fundamento para implementar sua ação.

Da “ausência” desprendia-se a imagem edênica do Novo Mundo, do “excesso” desprende-se, agora, a imagem infernal. O Demônio torna-

²³ Cf. as problemáticas apontadas, a esse propósito, na primeira parte do trabalho, relativa à “problemática da tradução”.

se o grande antagonista do processo missionário em terra americana²⁴ e a missionação vem a corresponder, em seu fundamento inicial, ao próprio processo de civilização. É dessa forma que o aldeamento jesuítico constituiu-se como uma solução localizada da obra, ao mesmo tempo, missionária e civilizadora, representando o mesmo esforço de adaptação à situação econômica, política e religiosa que caracterizava a Colônia. O aldeamento dos indígenas se impôs, desse ponto de vista, como criação institucional em vista de uma necessária educação que só poderia levar a (e, antes, fundamentar) uma conversão. No caso dos costumes indígenas americanos, tratou-se de realizar, portanto, antes de mais nada, uma forma de policiamento²⁵ a fim de poder, só sucessivamente, realizar uma verdadeira conversão. Parece-nos que a catequese ofereceu-se, justa e peculiarmente, como o elo que constituiu esse processo entre as duas instâncias. Nesta direção, civilizar (antes de converter) os costumes indígenas nas pequenas “cidades de Deus” – afins à *civitas Dei* agostiniana: e não só do ponto de vista catequético – significará, de fato, *reduzir* os excessos dos costumes selvagens. Não só, portanto, “retirar” e “afastar” os indígenas da costumeira vida itinerante e/ou do perigoso convívio com os colonos, mas também e sobretudo exercer, por meio da educação dos corpos e das almas, o “bom governo” e “conduzi-los”, “reduzi-los” de fato, para a humanidade civil.

Como dizíamos anteriormente, a “escravização” das almas indígenas encontrava seu protagonista no Demônio que, além de configurar-se enquanto antagonista do trabalho missionário, necessitava fundamentar sua ação nas “falsas crenças” dos indígenas. “Excesso” e “falsidade” resumem os códigos clássicos da definição do “outro” pagão. É nessa perspectiva que a “gramática da idolatria” tornou-se o primeiro fundamento de um “crer” que, antes do aparecimento da empresa colonial e missionária, caracterizou-se, como vimos acima, como não tendo alternativas. Mesmo que, com base na “rede” de Las Casas, se possa falar de “grau

²⁴ Cf. MELLO E SOUZA, L. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz e Inferno Atlântico*, obras citadas; VAINFAS, R. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. RAMINELLI, R. *Imagens da Colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Zahar; São Paulo: Edusp/Fapesp, 1996.

²⁵ Em relação a este processo, devemos evidenciar a importância desse “aprimoramento civil dos costumes”, conforme a análise da obra de Norbert Elias, que é, paralelamente, o “processo civilizador” que manifesta um peculiar e intenso desenvolvimento próprio, justamente na época renascentista.

zero” da idolatria,²⁶ pelo fato de não encontrar ídolos, templos e sacerdotes entre os indígenas americanos, essa idolatria adquire as características de uma “linguagem”, isto é, configura-se enquanto código de interpretação *sub specie religionis* da alteridade americana, tornando-se, no limite, um esquema universal aplicável a todas as culturas, a partir de uma ideia de religião comum ao gênero humano.²⁷ Essa ideia de religião e esse seu produto de uma idolatria enquanto linguagem se constituem, finalmente, segundo a nossa perspectiva, enquanto fundamento de uma ação diabólica. Ora, se o “grau zero” das culturas apresenta “gradações” específicas nas práticas idolátricas, no caso dos indígenas brasileiros, com suas notáveis “ausências”, será justamente essa ação diabólica que representará a linguagem (interpretativa) privilegiada para traduzir suas alteridades.

O Diabo, nas Américas, configura-se, enfim, como primeiro tradutor²⁸ dos erros e das falsidades e, enquanto tal, instala-se como contraponto correlato da primeira tradução “religiosa” do mundo americano. Nessa tradução (de costumes, antes do que de crenças), que se constitui propriamente como território da ação diabólica, os *pajés* ou *caraíbas* (os “feiticeiros” para os missionários) adquirem a função de intérpretes principais. Não é por acaso que os costumes, impedimento da ação missionária e território da ação diabólica, são vistos como inspirados pelas “cerimônias diabólicas”, realizadas pelos “feiticeiros”. O objetivo da catequese encontra neles o principal obstáculo, enquanto eles evocam, com suas cerimônias, os antigos costumes: e neles se inscreve a ação demoníaca. Neste sentido podemos também destacar como entre missionários e *caraíbas*, entre catequese e “cerimônias diabólicas”, determinou-se uma “batalha pelo monopólio da santidade” (dos *sacra*), finalizada à disputa e à conquista de um “poder espiritual” que justificava e até exigia, em suas estratégias, o apoderamento de instrumentos, símbolos, modalidades, falas dos outros.²⁹

²⁶ GRUZINSKI, S. e BERNAND, C. *De l'Idolatrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris: Seuil, 1988, cap. III e *passim*.

²⁷ Cf. GASBARRO, N. Il linguaggio dell'idolatria. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, v. 62, p. 189-221, 1996.

²⁸ Do latim *traducere*: o que traz para dentro (o erro no mundo dos indígenas).

²⁹ Em relação a esse problema, cf. a análise de POMPA, M.C. *Religião como Tradução*. Op. cit., principalmente as p. 51-56, onde, em relação ao conflito/encontro entre missionários e *caraíbas*, se aponta para a “construção negociada” das santidades e dos profetas indígenas, isto é, de uma linguagem “religiosa” enquanto terreno de mediação no qual a alteridade da outra cultura pode encontrar seu sentido e sua “tradução”.

A BESTIALIDADE DA LÍNGUA INDÍGENA E SUA CATEQUIZAÇÃO

Todavia, mais do que nas “profecias” das cerimônias indígenas, era na própria língua indígena que os missionários descobriam uma “bestialidade”, na medida em que esta vinha assumindo a conotação de língua da falta (conceitual) e, no limite, da falta de linguagem. Mais uma vez, como já destacamos, repete-se a estrutura antagônica e correlata que caracteriza, aos olhos dos missionários, as culturas indígenas: essa falta (que antes caracterizamos, até aqui, como “ausências”), ao mesmo tempo em que obscurece a visão do bem – como a ausência da “f”, “l” e “r” havia impedido a realização dos institutos da “fé”, da “lei” e do “rei” –, ilumina sua natureza *semper prona ad malum*, isto é, a ausência (até nos próprios sinais linguísticos) e a impossibilidade do bem; produz uma exacerbação do mal (nos costumes, nos *mores*: isto é, uma verdadeira e própria imoralidade); finalmente, a falta de uma equidade linguística produz, de fato, uma gente “*absque consilio et sine prudentia*”.³⁰ Nessa direção, antes de enfrentar os problemas postos pela utilização da língua indígena para a constituição dos catecismos jesuíticos, deveremos pelo menos apontar uma primeira identificação significativa entre vernáculo e ação demoníaca, que nos parece emergir em certa literatura jesuítica. E se, nessa mesma literatura, a língua será “doutrinada” nos catecismos, ela é “caracterizada”, por exemplo, nos “autos”.

Em nosso trabalho anterior,³¹ já reparamos essa caracterização dos “autos anchietanos”. Lá observávamos como o Pe. Anchieta – que em várias ocasiões sublinhava tratar-se de “gente tão indômita e bestial, que toda a sua felicidade a põem em matar e comer carne humana”³² – sintetiza e “reduz” os “maus costumes” indígenas no próprio vernáculo. Se,

³⁰ NÓBREGA, M. Do P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Martin de Azpilcueta Navarro, Coimbra-Salvador, 10 de agosto de 1549. In: LEITE, S. *Monumenta Brasiliae...*, v. I, p. 136. No que diz respeito a essa conotação da língua e em relação a seu doutrinamento veja-se a comunicação de João Adolfo Hansen, pronunciada em ocasião dos Seminários sobre “Instrumentos da Comunicação Colonial”, realizados na Universidade de São Paulo nos dias 24 e 25 de agosto de 2000.

³¹ AGNOLIN, A. *O Apetite da Antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico. Alteridade e Identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005. Cap. 2.3 (Mediações Simbólicas e Cultura Indígena: leitura jesuítica das práticas indígenas), p. 105-131.

³² Do Ir. José de Anchieta aos Irmãos enfermos de Coimbra (São Vicente, 20 de março de 1555). *Apud* LEITE, S. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, v. II, doc. n. 23, p. 120.

como relevamos, o teatro anchietano tornava-se, portanto, a representação mais significativa da *vis* combativa (e triunfal) da catequese, ele fundava sua representação nesse combate específico. E esse “teatro poliglota” reservava à língua tupi a voz do Demônio que, no fundo, é interessante observar, se confunde com aquela de um atento e perspicaz etnógrafo. Para verificar e aprofundar a análise dessas características, reproduzimos o próprio do *Auto de São Lourenço* (exemplo já proposto em nosso trabalho citado) nas palavras e na língua (tupi e demoníaca) que são atribuídas, de fato, ao chefe dos demônios, Guaixará.³³

Guaixará:

22	É boa coisa beber, até vomitar, cauim. É isto o maior prazer,	Mbaé eté kaú guasú kai mojebyebyra. Aipó sausukatupyra.
25	isto só, vamos dizer isto é glória, isto sim. Pois só se deve estimar moçacara beberrão. Os capazes de esgotar	Aipó añé jamombeú, aipó imomorangimbyra! Serapoã ko mosakára ikauinguasúbae. Kai mboapyareté,
30	o cauim, guerreiros são, sem se cansar sempre anseiam por lutar. É bom dançar, enfeitar-se e tingir-se de vermelho;	aé maramoñangára, marána potá memé. Moraséia e ikatú, jeguáka, jemopiránga,
35	de negro as pernas pintar-se, fumar e todo emplumar-se, e ser curandeiro velho. Enraivar, andar matando e comendo prisioneiros, e viver se amancebando	samongy, jetyanguánga, jemoúna, petymbú, karaí moñamoñánga... Jemoyrõ, morapití, jóú, tapúia rára, aguasá, moropotára,
40	e adultérios espiando, não o deixem meus terreiros.	mañana, syguarajy – naipotári abá sejára. ³⁴

³³ No trecho do *Auto de São Lourenço* que escolhemos, encontramos a figura de Guaixará. Transformado em chefe de demônios que combate os missionários e os índios convertidos, este teria sido um chefe tamoio, aliado dos franceses, que combateu contra Estácio e Mem de Sá, entre 1565 e 1567. Mas, no auto, ele perde as características de um personagem histórico para assumir as (a imagem/símbolo) de um “espírito mau” (junto a Aimbiré e Saraiva). Da mesma forma, esta figura aparecera no *Auto da pregação universal* (junto a Aimbiré), assim como, nesta função, aparece Anhangauçu (junto com Tatapitera – ou Arongatu – e Cauçuçu – ou Caumondá –) no *Auto de Guaraparim*.

³⁴ Pe. José de Anchieta. *O Auto de São Lourenço*. Aldeia de São Lourenço (Niterói), 10 de agosto de 1587. In: *Teatro de Anchieta*. Obras Completas. Tradução, introdução e notas do Pe. Armando Cardoso. São Paulo: Loyola, 1977. v. III, p. 146.

Se, neste exemplo, o Demônio está e se expressa no vernáculo indígena, percebe-se eventualmente que, além de sua caracterização de uma descrição ritualística etnograficamente densa, a língua tupi poderá, já nos autos anchietanos, configurar-se como língua, ao mesmo tempo, doutrinada (gramaticalmente) e doutrinante (nos costumes), assim como acontece na breve exortação do anjo que se segue e se contrapõe às palavras demoníacas.

Anjo:

605	Já, enfim, evitai o que é ruim: desterrai a velha vida, feio adultério, bebida, mentira, briga, motim, vil assassínio, ferida.	Peteumé, pepoxyramo angiré, tokãñe perekó puéra – kaú, aguasá nembuéra, temoéma, marã e, joapyxába, maranduéra. ³⁵
-----	---	--

Deste ponto de vista, a própria estrutura do auto de Anchieta manifesta uma característica bastante significativa. Se, de fato, aparece influenciada, de forma marcante, pelo auto português de Gil Vicente e de sua escola, por um lado o gênero manifesta a outra característica marcante da ação missionária jesuíta que já apontamos: isto é, aquela de apropriar-se dos repertórios culturais indígenas, mesmo (ou, sobretudo) quando fosse para transformá-los. Em correlação à herança cultural especificamente portuguesa (ocidental), o próprio auto em terra americana se constitui, de fato e ao mesmo tempo, na base do ritual indígena de recepção de uma personagem ilustre: o “*ere-iur-pe*” – saudação tupi de recebimento, que é significada literalmente pelas palavras (rituais) tupi dessa saudação, isto é, “tu vieste?”.³⁶ Sem querer e nem poder entrar aqui no mérito da estrutura dos autos anchietanos, parece-nos útil, todavia para nossa investigação, observar como a introdução dos assim chamados “demônios” na parte central dessas representações se constitui sempre enquanto diálogo/disputa entre bem e mal, expressa na língua indígena, instrumento privilegiado de condenação dos “maus hábitos” indígenas, encarnados em seu próprio vernáculo. A língua tupi torna-se então, nesses autos, o espaço literário reservado aos institutos culturais que ela própria teria contribuído a instituir. E se nesse espaço literário a matéria linguística indígena se apresenta enquanto instrumento de con-

³⁵ Ibidem, p. 164.

³⁶ Cf.: Capítulo V da Introdução a: ANCHIETA, J. (S.J.). *Teatro de Anchieta*. Op. cit., p. 51-57.

denação dos maus hábitos, ela já se manifesta em toda sua função profundamente catequética.

Embriaguez pelo cauim, tintura e dança, inspiração do fumo, guerra e antropofagia, adultério (a poligamia). Antes de uma “demonização dos ritos tupis”,³⁷ em nosso trabalho citado destacávamos como essas ações tornaram-se “maus hábitos” em decorrência de uma descontextualização cultural destas ações que os missionários realizaram em relação a seu contexto ritual: o *culto dos mortos*, que dava sentido a essas ações na cultura indígena, nunca aparece a elas associado nessa literatura jesuítica.

Além disso, observávamos que a demonização de determinados costumes indígenas se produziu, justamente, pelo desconhecimento – melhor, pelo não reconhecimento – de uma prática “religiosa” (cultural), denotada e conotada segundo os parâmetros de um conceito específico de religião que é uma invenção cultural cristã. Isso tornava evidente, para nós, o pressuposto de um reconhecimento do conceito de religião que, não podendo enquanto tal ser isolado de seu contexto cultural, é profundamente diferenciado entre o contexto indígena e aquele missionário. Todavia, como pudemos verificar acima, tanto o instrumento conceitual “religião” quanto o processo de personificação dos seres extrahumanos produziram-se, ao longo de sua história (ocidental), enquanto resultados de uma comunicação intercultural: missionários, antes, e etnólogos, depois, projetaram as categorias religiosas ocidentais nas outras culturas e, conseqüentemente, re-fundaram suas hierarquias de sentido. E para os jesuítas, as hierarquias de sentido da cultura indígena encontraram na personificação e na ação demoníaca seu instrumento interpretativo e de organização privilegiado. A nova organização e as novas hierarquias da cultura indígena trilhavam, na interpretação missionária, a pré-existente subordinação aos “espíritos” que, de fato, caracterizava essas culturas etnológicas, mas isso é feito para reconstruí-las dentro da nova situação cultural (doutrinária) católica.

É dessa forma que, no *Auto de São Lourenço*, mas também na parte central dos outros autos anchietanos, a comida, a bebida, as práticas sexuais,³⁸ o fumo,³⁹ aparecem como emblemas dos maus hábitos dos indí-

³⁷ BOSI, A. *Dialética da Colonização*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 68.

³⁸ Sempre estritamente ligadas ao “desregramento” alimentar.

³⁹ Interessante observar que o verbo fumar em tupi (*petymb-u*) significa literalmente “ingerir, comer fumo”: algo que insere, estruturalmente, a ação na perspectiva de uma prática alimentar.

genas. E, é importante ressaltar mais uma vez, é no interior desse gênero literário, que esses hábitos falam (são expressos) na língua tupi. Desta forma, como observávamos:

no caso da postura antropológica dos jesuítas frente aos tupis, é interessante observar que a rejeição de determinadas práticas rituais (ou a rejeição da “ritualidade” de determinadas práticas alimentares) se dá ao mesmo tempo em que se lhes impõe a “recuperação” espiritual (quase uma outra forma de fagocitose) do “outro”. Se por um lado não se reconhecem as “proteínas simbólicas” de práticas (alimentares) alheias, por outro lado, através da conversão, se impõe aos próprios missionários a transferência de seu simbolismo protéico no espaço que será deixado vazio pela demonização e rejeição dos “maus hábitos”.⁴⁰

É justamente pela “força do hábito (mau)”, além da inconstância do indígena americano, que a conversão do “triste e vil gentio” pelo convencimento (por meio da catequese) começa a configurar-se como de difícil alcance. E é para corrigir a força desse hábito que se destaca, com o Pe. Manuel da Nóbrega, a sujeição enquanto caminho apropriado e necessário para uma (de qualquer forma) possível cristianização:

Entendo por experiência o pouco que se podia fazer nesta terra na conversão do gentio por falta de não serem sujeitos, e ela ser uma maneira de gente de condição mais de feras bravas que de gente racional e ser gente servil que se quer por medo e sujeição.⁴¹

Uma “sujeição se impõe a quem sujeito não é”, segundo o trocadi-lho sugerido pelo próprio Nóbrega, uma repressão implacável aos costumes (intoleráveis) dos indígenas, uma “guerra aos costumes” para eliminar o costume da guerra e dos rituais que se desenvolviam a seu redor. “Reduzir” a alteridade do outro se configura, portanto, mais do que como uma redução de sua alteridade lida *sub specie religionis* – que privilegia, nesse específico “grau zero da idolatria” brasileira, a ação demoníaca –, como uma “redução política” (um policiamento como redução) que se constitui com a concentração dos convertidos (reduzidos) em aldeamentos organizados: isto é, com uma nova organização social que inclui gestos, temporalidades, práticas e, não por último, a língua segundo a qual serão doutrinados.

⁴⁰ AGNOLIN, A. *O Apetite da Antropologia...* Op. cit., p. 114.

⁴¹ LEITE, S. (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Missão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954. v. I, p. 412; v. III, p. 71-72.

Constituindo-se enquanto expressão e projeção mais significativa de uma cultura contra-reformista, os jesuítas viam e interpretavam a “bestialidade” indígena, não mais como vazio cultural a ser, eventualmente, preenchido por sua liturgia coral e pinturesca, mas, ao contrário, como a presença forte e marcante do Demônio que teria imposto “rituais bárbaros” ao “triste e pobre gentio”. Para corrigir hábitos produzidos por essa ação, não basta ensinar a doutrina: a “conversão do gentio” (Anchieta) só pode se dar por meio de uma “sujeição” anterior (Nóbrega). Soltos no espaço de uma animalidade onde não agiriam como sujeitos (políticos), os índios americanos tornam-se “triste e vil gentio” enquanto subjugados por um Demônio que lhes ensinara os abomináveis costumes. E se a língua é o instrumento por excelência da construção do espaço político,⁴² tratar-se-á, antes, de reduzir a língua para, posteriormente, doutriná-la. Nessa perspectiva, parece-nos bastante significativo o fato de que, na própria documentação de nossa investigação, alguns catecismos em língua indígena “deslizem” para o significativo título (programático) de Catecismos da língua indígena: é, por exemplo, o caso do catecismo de Montoya (*Catecismo de la Lengua Guarani*) e daquele de Bernardo de Nantes (*Katecismo Indico da Lingua Kariris*). Reduzir a língua (indígena) significava, enfim, torná-la apta para receber – e, portanto, re-transcrever nela e em seus falantes – a catequese (ocidental).

Todavia, a necessidade de reduzir a língua obrigava a adotá-la para poder transformá-la. A “indigenização do catolicismo”, que segundo Lacouture efetivou-se pela habilidade do jesuíta em usar a seu favor a autoridade dos caciques,⁴³ realizou-se, antes, justamente no plano linguístico. Nesse plano, os missionários buscavam a possibilidade de entrever equivalências e, portanto, possibilidades de traduções entre as duas realidades culturais. A apropriação de repertórios culturais indígenas tornava-se de grande importância para a eficácia da evangelização. É dessa forma que, por exemplo, impõe-se a tradução do nome de Deus como Tupã ou a do Demônio com vários nomes de “espíritos da floresta” e, no teatro de Anchieta, até mesmo com nomes de personagens históricos que teriam combatido contra os portugueses.

⁴² É extremamente interessante, a este respeito, levar em consideração a importância dessas teorizações presentes nas obras de Aristóteles e Cícero, relidas com especial atenção pelo Humanismo renascentista.

⁴³ LACOUTURE, J. *Jésuites: les conquérants*. Paris: Seuil, 1991.

Tudo isso comportava a necessária consequência de transformar e traduzir (transformar para traduzir)⁴⁴ o conjunto das crenças indígenas para impor uma

aculturação católico-tupi [que] foi pontuada de soluções estranhas quando não violentas. O círculo sagrado dos indígenas perde a unidade fortemente articulada que mantinha no estado tribal e reparte-se, sob a ação da catequese, em zonas opostas e inconciliáveis. De um lado, o Mal, o reino de Anhangá, que assume o estatuto de um ameaçador Anti-Deus, tal qual o Demônio hipertrofiado das fantasias medievais. De outro lado, o reino do Bem, onde Tupã se investe de virtudes criadoras e salvíficas, em aberta contradição com o mito original que lhe atribuía precisamente os poderes aniquiladores do raio.

e com esse processo cria-se, necessariamente,

uma terceira esfera simbólica, uma espécie de *mitologia paralela* que só a situação colonial tornara possível.⁴⁵

A partir desses pressupostos, as experiências das reduções foram relativamente bem sucedidas, pois tiveram como resultados tanto a constituição das relações sociais concretas construídas junto aos aldeamentos, quanto a constituição de uma *cultura paralela* e, portanto, de um novo imaginário: essas duas dimensões da realidade encontram-se, de fato, estritamente interligadas. É a esse respeito, ao analisar a santidade na situação colonial, que Vainfas fala em *hibridismo cultural*, destacando que “foi, portanto, no plano informal e pragmático dos gestos e nos interstícios e mediações de cada universo de crenças que se foi operando a possível fusão católico-tupinambá”,⁴⁶ e que “fora mesmo nos aldeamentos da Companhia que se havia forjado o amálgama entre o catolicismo e a mitologia tupinambá”:⁴⁷ desse modo, índios e jesuítas teciam juntos a teia da santidade.

Do nosso ponto de vista, esta “santidade” encontrava o instrumento privilegiado da própria construção justamente em (e através de) uma “demonologia” que, contrastivamente, oferecia sua preciosa colaboração

⁴⁴ “Aculturar também é sinônimo de traduzir”, como releva BOSI, A. *Dialética da Colonização*. Op. cit., p. 65. Nós diríamos, todavia, que aculturar é *sobretudo* traduzir, uma tradução que se impõe à alteridade traduzida e que lhe impõe de interagir no espaço dessa tradução.

⁴⁵ Ibidem, p. 65-66.

⁴⁶ VAINFAS, R. *A Heresia dos Índios*. Op. cit., p. 111.

⁴⁷ Ibidem, p. 211.

na tentativa de defini-la. Isso porque o mundo (ocidental) do século XVI sofre uma ausência e reclama a necessidade de refletir a presença de um

Deus [que] não se oferece por inteiro ao olhar, enfim, Ele [esse Deus] deixa suas marcas no mundo.

Em consequência disso,

A tarefa do cristão e, particularmente, do sacerdote cristão, é tentar ler essas marcas que inscrevem nos objetos sua distância e sua diferença do Paradigma. A tarefa do sacerdote cristão missionário é maior. Ele não é apenas um leitor das marcas; deve lê-las e modificá-las. Se a mudança não for possível deve abandoná-las à sua sorte ou – melhor – eliminá-las.⁴⁸

Entre a tentativa (ou, melhor, diríamos a “imposição”) cristã de ler “as marcas da distância” e a tarefa do sacerdote missionário de modificá-las (ou eliminá-las), nós não vemos estabelecer-se, todavia, nenhuma diferença significativa. Com efeito, a leitura destas marcas por parte dos jesuítas se traduz na produção de uma verdadeira e copiosa literatura. Este fato provoca uma profunda reconstituição de práticas e rituais (e, em medida muito menor, de mitos) que se encontram recriados e relidos dentro de um contexto linguístico e cultural completamente novo. Mais do que isso, muitas vezes, fragmentos dessas práticas, mitos e rituais tornam-se simplesmente signos esvaziados de seu próprio universo simbólico e “recuperados” para articular o novo universo simbólico da tradição ocidental.

Dessa maneira, além da tradução, em todas as suas formas, a escrita e a leitura representam a outra grande marca deste processo de aculturação. O fato é que:

uma cultura não-letrada podia, pois, manter uma identidade básica simplesmente conservando a estabilidade de seu vocabulário e de sua sintaxe [...]. Usando um semelhante vocabulário, a pessoa, desde a infância, adquire informações sobre com quem se casar e com quem não se casar, com quem se unir e com quem não, quem amar e quem odiar, [o] que comer, [o] que usar. Suas expectativas culturais lhe são dadas. Ao usar o termo “informação armazenada” incluímos tanto descrição como prescrição. As duas modalidades se sobrepõem.⁴⁹

⁴⁸ BAËTA NEVES, L.F. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978, p. 35-36.

⁴⁹ HAVELOCK, E.A. *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*. Princeton: Princeton University Press, 1982. [Trad. bras. de O. J. Serra. São Paulo: Unesp; Paz e Terra, 1994, p. 109].

Ora, justamente em relação a essa cultura não-letrada – e a seu mecanismo (uma tecnologia própria), ao mesmo tempo, descritivo e prescritivo que se constitui enquanto armazenamento da informação –, a escrita altera profundamente a codificação inconsciente do grupo linguístico, na medida em que “procura elaborar um enunciado especial do que eles [no nosso caso, os indígenas não-letrados] seriam, de modo a identificá-los”.⁵⁰

Se o processo de aculturação, na preservação da similitude, não faz *tabula rasa* nem ignora o conjunto de crenças da cultura indígena, a releitura das práticas pela escrita, subtraindo-as à relação direta ou indireta com o rito, torna-se ela mesma rito

no momento em que troca o desvendamento dos *sacra* e do segredo com o desmascaramento das lógicas coercitivas e impessoais que dominam a vida social e subtraem a identidade ao homem; ou, de outra forma, limita-se a permanecer narração consolatória, que contudo não funda de maneira alguma a realidade, enquanto, ao ato fundante, substitui uma promessa de salvação.⁵¹

Desvendamento e, ao mesmo tempo, não-reconhecimento dos *sacra* enquanto tais: os rituais indígenas encontram-se esvaziados, finalmente, de suas funções fundantes (identificadoras) por meio do sistema das analogias e do simbolismo.

Os rituais bárbaros, que teriam tornado o “gentio” tão triste e pobre, são a manifestação da linguagem diabólica. E se a língua indígena constituía-se enquanto produto dessa sujeição, antes de ensinar a doutrina, devia-se reduzir a língua, para cortar os “excessos”, antes de doutriná-la para preencher suas “ausências”. A primeira operação vai se identificando com uma “gramatização” (escrita) da língua indígena: trata-se da construção da “língua geral”,⁵² não só para o Tupi do Brasil, mas também para o Guarani do Paraguai de Montoya, ou para o Quichua e Aymara do Perú de José de Acosta.

Mas, ao mesmo tempo em que a língua era reduzida, empreendia-se o esforço paralelo de adotá-la para poder transformá-la. E no esforço contínuo de buscar equivalências para achar possibilidades de traduções entre as duas realidades culturais, muitas vezes impunha-se a necessida-

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ SCARPI, P. *La Fuga e il Ritorno: storia e mitologia del viaggio*. Veneza: Marsilio, 1992, p. 183.

⁵² Cf. a síntese final da Primeira Parte do trabalho, “Conceitos, Palavras e Gramáticas”.

de de criar, *ex novo*, conceitos – enquanto instrumento de tradução – fundamentais para transmitir a mensagem missionária (ocidental): e tratava-se de conceitos que não existiam nas culturas indígenas. Na primeira parte do trabalho, já sublinhamos alguns dos compromissos linguísticos (culturais) que encontramos materializados em nossa documentação catequética em língua tupi. Grosso modo, parece-nos que tais compromissos resumem duas estruturas fundamentais em seu *modus operandi*: uma *transformação* do significado (“ocidentalizado”) em relação ao signo (indígena) e uma *inscrição ex novo* de um signo e de um significado ocidental na cultura indígena. Mesmo que de forma diferente, nos dois casos tornava-se essencial, a fim de realizar essas operações, conseguir dominar (linguística e culturalmente) os repertórios linguísticos e culturais indígenas e se apropriar deles. E isso era, de qualquer forma, mas indubitavelmente, essencial para a eficácia da evangelização.

Em relação à subordinação da cultura indígena a que estamos nos referindo, será interessante retomar alguns dos problemas já apontados para tentar aprofundá-los nessa perspectiva específica. A suspeita inicial que justifica essa exigência é de que, para realizar esses compromissos (linguísticos) fundamentais, além e antes da “mitologia paralela”,⁵³ de que fala Alfredo Bosi, ter-se-ia constituído uma fundamental “ritualidade paralela e transversal” às duas culturas. A “alegoria”, contraponto e base da catequese, segundo o autor da *Dialética da Colonização*, como no caso da alegoria exegética da (nossa) bela prisioneira, constitui e produz a transformação no plano ritual. Só esse parece oferecer, de fato, as bases cultu(r)ais em condição de produzir a transformação do novo contexto que permitiria traduzir a especificidade da nova invenção/criação linguística, mitológica e cultural.⁵⁴

Dessa maneira, antes de uma (de qualquer forma) frágil “mitologia paralela”, verifica-se uma evidente, consistente e sólida, “ritualidade paralela”, a respeito da qual se desenvolve uma peculiar alegoria que *produz* a transformação no (dentro do) plano ritual. E se é nesse quadro ritual (indígena) que se organiza a absorção de elementos cristãos, por outro lado esses últimos não deixam de plasmarse, de alguma maneira, em relação às estruturas rituais dentro das quais inserem-se para adquirir

⁵³ Também porque, mais do que uma mitologia, trata-se propriamente de uma (com)figuração do(s) protagonista(s) das ações “excessivas” (abomináveis, más) a serem reduzidas, e das ações catequisticamente “doutrináveis”.

⁵⁴ Nova no sentido de *inventio* latina: produto de uma nova disposição das partes do discurso (e/ou da sua sintaxe).

algum sentido. Nesse deslocamento que apontamos, de uma chave de leitura mitológica para uma ritual, parece confirmar-se uma relação estrutural específica evidenciada pela Escola Italiana de História das Religiões. Partindo da observação de Ernesto De Martino,⁵⁵ segundo a qual, na cosmovisão indígena, o ritual se configura enquanto instrumento para intervir na realidade e assimilar a mudança, o nosso exemplo e sua ênfase ritual (contrariamente àquela mitológica) parece confirmar, sobretudo, o desenrolar-se da análise proposta por Sabbatucci.⁵⁶ Segundo esse autor, de fato, enquanto o mito define uma realidade imutável e fundada uma vez por todas, como essencial à condição da humanidade e, portanto, não passível de transformação, o rito tem a função de abrir a possibilidade de intervir na realidade para modificá-la em relação às transformações que historicamente se impõem.⁵⁷

Dizíamos que, em todos os documentos de nossa indagação, encontra-se de forma bastante evidente uma “identificação” – por parte dos missionários, claro, que redigiram essa documentação – nítida entre o Tupã indígena e a primeira pessoa da Trindade.⁵⁸ No mesmo lugar, dizíamos também que essa “identificação” parecia constituir-se, muito mais provavelmente como instrumento linguístico do que como uma “figura” indígena tupi que realmente pudesse ser pensada, pelos jesuítas, em seu paralelismo com a figura do Deus cristão. Em suma, a “figura” Tupã não parece ter tido a oportunidade de veicular importantes significados do Deus cristão: a não ser aquele de uma certa característica irascibilidade que tem, todavia, uma importância estratégica própria na catequização jesuítica. Mas, evidentemente, pareceu constituir-se, sobretudo, enquanto signo que podia tornar-se um bom instrumento para veicular uma significação doutrinária e ritualisticamente preenchível.

Encontramos essa mesma nítida “identificação” na relação entre o Demônio (católico) e o Anhangá (tupi). E um outro importante instrumento linguístico encarregou-se, em sua função doutrinária, de vei-

⁵⁵ DE MARTINO, E. *Il Mondo Magico: prolegomeni a una storia del magismo*. Turim: Einaudi, 1948 e *La Fine del Mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Turim: Einaudi, 1977.

⁵⁶ SABBATUCCI, D. *Sommario di Storia delle Religioni*. Roma: Il Bagatto, 1991, p. 183 ss.

⁵⁷ Essa análise encontra-se esboçada, também, na indagação, ricamente documentada, de Cristina Pompa, em relação à análise do encontro cultural entre missionários e “tapuias”: cf. *Religião como Tradução*, op. cit., sobretudo as p. 377-378.

⁵⁸ Excluindo o exemplo do único autor não jesuíta, o franciscano frei Bernardo de Nantes que utiliza, em seu lugar, *Inhinho*, em relação à cultura Kiriri, pela qual o jesuíta Vincencio Mamiani continua usando a “identificação” de Tupã.

cular (inscrever) a significação peculiar do Demônio no signo de Anhangá: tratou-se do termo que, para ser traduzido para a língua tupi (para sua cultura), apareceu na obra anchietana como o mais controlado, isto é, o termo “pecado”, antes de impor-se definitivamente com o signo linguístico tupi *angáipaba*. Evidentemente, podemos pensar que a circulação inicial do signo linguístico tupi (e guarani) possa ter criado evidentes problemas para veicular o significado do conceito (ocidental) de pecado. E isso porque devia haver uma diferença clara na conceitualização do “mal”, “maldoso” ou das “coisas da alma perversa”,⁵⁹ nas duas diferentes perspectivas culturais. A posterior adoção do signo linguístico tupi indica, em nossa opinião, o encerramento de uma doutrinação da língua que, simultaneamente, com seus recursos catequéticos, sermonários, poéticos e teatrais, acabaram re-plasmando o (velho) signo indígena. É nessa perspectiva que, do nosso ponto de vista, a realização (necessariamente híbrida) da obra de catequese, a produção desse resultado histórico-colonial peculiar, não se configura tanto num plano mitológico, quanto num plano ritualístico. Assim, o signo *Anhangá* deverá, de algum modo, sua imposição – sua veiculação mais preta de significados em relação ao seu antagonista (missionário) *Tupã* – enquanto sujeito manipulador, ritualisticamente determinável, desse “pecado” do qual o indígena é – devia ser representado enquanto – vítima predestinada.

A CATEQUIZAÇÃO EM LÍNGUA INDÍGENA

É nessa “ritualidade paralela e transversal” que pretendemos (achamos que se deva) procurar o constituir-se do encontro cultural entre jesuítas (missionários) e selvagens. O resultado mais significativo desse encontro parece sintetizado de forma emblemática pela postura do jesuíta José de Acosta, segundo o qual a elaboração de uma estratégia eficaz de catequese deveria ser precedida, necessariamente, por um conhecimento dos costumes dos selvagens: e, de fato,

⁵⁹ Expressões que nos pareceram já o resultado mais evidente das re-transcrições que afetaram profundamente a possibilidade de pensar de forma menos metafísica (ocidental) este conceito de “mal” indígena, para o qual apontamos uma peculiar indicação de tradução de *angá (t)up-aba* correspondente, de alguma forma, a um “estar deitado da alma”, esta última que traduziria de forma problemática o termo *angá*, que na língua tupi indicaria, propriamente, uma “sombra”, que não cabe perfeitamente na materialidade do termo “alma”.

foi só no cotidiano das aldeias, no confronto permanente com os costumes gentílicos, que as descrições do universo simbólico indígena se tornaram mais 'densas', no sentido de desvendar uma teia de significações em processo permanente de ajuste à realidade.⁶⁰

A perspectiva da catequese, à base de nossa documentação, nos desperta a suspeita de que esse encontro de ritualidades realizou-se por meio dos sacramentos: neles pretendemos procurar, na medida do possível, as modalidades (linguísticas e culturais) que constituíram o momento de encontro e de reformulação cultural recíproca. Nessa perspectiva, a "mitologia paralela" constitui-se, do nosso ponto de vista, como o resultado formalizado do processo (ritualístico) que pretendemos indagar.

E é a partir desse ponto de vista que devemos levar em consideração a segunda parte do trabalho, que nos permitiu introduzir e apontar a importância dos sacramentos no interior do Concílio tridentino em sua profunda função de demarcar a ortodoxia doutrinária: que catolicamente e mais do que nunca antes começa a ser medida pelos atos de fé, enquanto testemunhas da peculiaridade dessa fé. Com eles será importante centrar nossa atenção sobre seu impacto (mas também sobre as formas peculiares de convivência) com os rituais sociais tradicionais. A peculiaridade americana, e especificamente aquela brasileira, nos permitirá entrever analogias e diferenças do mesmo processo. Além do mais, na peculiaridade linguística da catequese segundo o vernáculo indígena (o texto), deveremos procurar o "fazer ritual" (o contexto) que constrói e configura o espaço do encontro.

Para começar, o exemplo mais geral e fundamental a respeito desse último problema central nos parece configurar-se, justamente, na estrutura do encontro entre os compromissos linguísticos (culturais) que se realizam nas duas estratégias da *transformação* do significado (ocidentalizado) em relação ao signo (indígena) e da *inscrição ex novo* de um signo e um significado ocidental na (estranha) cultura indígena. Parece-nos que, nos dois casos, essa operação tornava-se possível na medida em que se constituía como paralela à primeira distinção importante que vimos impor-se no (e impor o) mistério sacramental. De fato, como essa última, a primeira também decorria de (fundamentava-se em) uma estrita correlação entre mais termos como, por exemplo, entre marca (signo) e graça (significado), entre visível e invisível, entre material e espiritual, entre ver (o signo) e receber (o fruto) etc. Já vi-

⁶⁰ POMPA, M.C. *Religião como Tradução...* Op. cit., p. 341.

mos, a esse respeito, alguns exemplos significativos da catequese jesuítica europeia.⁶¹

Vale a pena, todavia, evocar ainda alguns outros temas catequéticos onde isso se dá, por exemplo, no extenso e importante catecismo de Bellarmino que, desde a explicitação que aparece na capa, evidencia a necessidade de uniformização doutrinária a fim de cancelar as “variedades dos modos de ensino”.⁶² Uniformidade e facilidade do ensino constituem-se junta e paralelamente: mas isso vale não só em relação à textualidade da obra, mas, sobretudo, na relação, que se tentará re-estabelecer nela enquanto *traditio*, entre o(s) signo(s) e seu(s) significado(s), rigorosamente estabelecidos e, portanto, controláveis, por parte da Igreja. Assim, resulta emblemática e importante a descrição do “primeiro mistério da fé” – e, posteriormente, veremos a prioridade com que esse se destaca na catequese indígena americana: o da Unidade e da Trindade de Deus (pensamos, a esse respeito, à centralidade da explicação do mistério trinitário proposto por Anchieta, segundo a língua tupi que, por sua importância, transcrevemos, mesmo que parcialmente, no início do livro). Antes de introduzir esse primeiro mistério trinitário da fé, o cardeal Bellarmino faz uma anotação importante em relação aos “rudes” aos quais se destina o catecismo, mas veremos como essa indicação será importante, também, em relação à estratégia catequética para com os indígenas americanos. Diz o exímio cardeal:

Essas coisas são altíssimas, e aos poucos irão sendo declaradas no progresso da Doutrina: mas por enquanto *será suficiente apreender os nomes, e entender aquele pouco que se poderá*.⁶³

Mais do que uma clareza conceitual determina-se, desse ponto de vista, a necessidade de criar uma memória dos nomes que se estruture enquanto a matéria prima para fundamentar um conceito que, passo a passo, terá que ser preenchido. Partindo desse pressuposto, o processo

⁶¹ No Capítulo “Novidades doutrinárias e tradições sociais: os sacramentos depois de Trento”, lá onde tratamos dos *Sacramentos*, em relação, por exemplo, ao catecismo de Canisio, cf. parte II.

⁶² BELLARMINO, R. *Dichiarazione della Dottrina Cristiana...* Op. cit., título ao qual segue a indicação à qual nos referimos: “Rivista, ed approvata [sic!] dalla Congr. della Riforma, affine, che tolta via la varietà de’ modi d’infegnare, fi renda uniforme, e più facile questo Santo Efercizio d’ifruire le perfone idiote, e i Fanciulli nelle cofe della nofra S. Fede”.

⁶³ *Ibidem*, p. 5 (fólio A 3). Itálico nosso.

catequético europeu que diz respeito aos *rudes* e às crianças – o grau zero da cultura, do ponto de vista missionário – não parece diferenciar-se minimamente das estratégias e das condições básicas para se estabelecer o idêntico esforço entre os “selvagens” americanos. Nesses últimos, o problema linguístico parece acrescentar uma ulterior dificuldade para com essa “apreensão dos nomes” que imporá, antes, uma “criação de novos nomes” na tradição linguística indígena. Isso porque, do ponto de vista doutrinal, a *distância* cultural indígena podia ser lida como uma *ausência* de instrumentos linguísticos e conceituais que eram essenciais para empreender qualquer possível forma de catequese.

Aprender os nomes para aprontar as primeiras estruturas significativas desse Mistério significa, antes de mais nada, apreender o “oculto” no “manifesto” e, ao mesmo tempo, uma “unidade” que esse oculto projeta sobre a “diversidade” das coisas manifestas.

Unidade de Deus quer dizer, que além de todas as coisas criadas há uma coisa, a qual não teve princípio: mas sempre foi, e sempre será, e fez todas as outras coisas, e as mantém, e governa, e é sobre todas altíssima, nobilíssima, belíssima, e potentíssima, dona de forma absoluta de qualquer outra coisa, e esta se demanda [sic] DEUS: o qual é um só, porque não pode haver senão uma verdadeira divindade, isto é, uma só natureza, e essência infinitamente potente, sábia, boa etc.⁶⁴

Verdade e divindade impõem-se conjuntamente como unicidade, medida de uma diversidade que não se mede por diferenças de estrutura, mas por afastamento-aproximação a essa medida referencial. E essa medida encontra sua parte referencial integrativa em uma, diríamos hoje, “naturalização” desses conceitos: a unicidade da natureza ecoa, no plano do manifesto, a unicidade da “essência infinitamente potente”, que se oculta nele.

É na gradação interna a esse oculto que se estabelece a relação da Trindade com essa Divindade e, já nessa dimensão oculta, a pluralidade das *peçoas* da Trindade é reunida em uma *comum natureza* divina. Na nova e peculiar ideia da universalidade do Cristianismo em época conciliar, emergem, enfim, as idéias de *integração* e *unidade*, e essas idéias, expressas e sintetizadas no paradigma da Trindade, projetam-se, ao mesmo tempo, sobre essas características que denotam (devem denotar) a Igreja

⁶⁴ Ibidem, p. 5-6 (fólios A3-A3v).

Católica frente e contra as numerosas heresias que pretendem quebrar essa integração e unidade.

Ora, esse oculto que “des-cobre-se” nas coisas manifestas – porque antes estaria encoberto nelas – parece caracterizar-se como aquilo que Baëta Neves define o “paradigma ausente”, mas que do ponto de vista missionário constitui-se, frente à alteridade, enquanto “paradigma estruturante”. Segundo o autor, a ausência se dá enquanto:

mesmo que se desse inteiro ao reflexo especular, este [reflexo] não saberia reproduzi-lo [o paradigma Deus], porque é congenitamente deformado e hábil apenas para reproduzir semelhanças e não igualdades. Igualdades que seriam exatas reproduções de uma entidade de outra ordem: da ordem do Sagrado. O sentido do mundo, sua tarefa é perseguir e não alcançar integralmente o sagrado, confundindo-se com ele. Aqueles que se apoderaram de fatias – meras fatias – do sagrado não são propriamente homens; são “santos” e têm, assim a ambiguidade caracterizada por sua composição anômala, heterogênea – humana-divina.

Porém, na perspectiva missionária, o paradigma torna-se estruturante, na leitura da alteridade cultural, na medida em que:

se Deus não se oferece por inteiro ao olhar, Ele deixa suas marcas no mundo. A tarefa do cristão e particularmente do sacerdote cristão é de tentar ler essas marcas que inscrevem nos objetos sua distância e sua diferença do Paradigma. A tarefa do sacerdote cristão missionário é maior. Ele não é apenas um leitor das marcas; deve lê-las e modificá-las.⁶⁵

Mas, antes da modificação dessa alteridade em relação ao paradigma, o que nos interessa é o fato de que essa leitura da diferença constitui-se como a possibilidade de inserir a alteridade cultural por dentro de uma estrutura paradigmática. Na medida em que estabelece as diferenças enquanto *gradações* – qualitativamente denotadas – de um afastamento da sua referencialidade, esse paradigma começa por organizar uma perspectiva antropológica, mesmo que, ainda, subordinada àquela teológica. Perante a relação paradigmática do Sagrado, o conceito de Humanidade fundamenta a possibilidade de constituir uma comparação das diferenças, mesmo que ainda submetidas a um julgamento qualitativo.

⁶⁵ BAËTA NEVES, L.F. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978, p. 35-36.

Nesse instituir-se de uma comparação (de humanidades) organizada por um paradigma (teológico) entrevemos o processo paralelo do determinar-se de uma unicidade (modelar) da gramática linguística (latina e ocidental) que deve permitir, de alguma forma, a apropriação (tradução, para o Ocidente, e reconstrução) das línguas indígenas. As duas estruturas paralelas organizam e fundam uma leitura baseada num processo de tradução. Essa associação estritamente caracterizada encontra-se evidenciada, nessa mesma perspectiva, na obra de Vicente Rafael que destaca claramente como a:

Christian conversion can be said to repeat the process of translation, at least where the missionaries were concerned. Both processes involved the sublation of all signs and speech to the sacred Sign of God, Christ. As the Sign of the Father, Christ stands at the apex of all creation insofar as He is the perfect fusion of the Father's will and expression. In Christ one has the image of perfect speech, in that in Him everything that has been and will be said has already been spoken. To be converted is to recognize the Sign as the sole and authentic representation of the Father. It is to acknowledge one's words and intentions as therefore derivative of a prior Word.⁶⁶

OS SACRAMENTOS ENTRE OS INDÍGENAS

Como apontamos acima, tanto em relação à nova situação pós-conciliar da Europa – que se estrutura, de fato, ao redor de um prioritário e arriscado (polêmico) problema de tradução bíblica e doutrinária –, quanto em relação à catequese indígena em terra americana, esse problema de tradução torna-se particularmente explícito e marcante, em termos de controle e reformulação das estruturas sociais tradicionais, justamente na administração dos sacramentos. O sacramento – isto é, a ação/relação com os (mas, também, a manipulação dos) *sacra* – é o momento (ritualmente determinado) da aproximação mais significativa com o Mistério neles contido. O Mistério que é dado colher, até onde possível, justamente nessa abordagem ritual que, tomisticamente, em seus efeitos faz resplandecer seu significado.⁶⁷ Ora, o Mistério constitui-se nessa di-

⁶⁶ RAFAEL, V.L. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1988, p. 91-92.

⁶⁷ AMADIO, A.M. Sacraments of the Church. In: *New Catholic Encyclopedia*. New York: McGraw-Hill, 1967, v. 4, p. 808, citado por RAFAEL, V.L. *Contracting Colonialism...*, Op. cit., p. 92.

menção, ao mesmo tempo, enquanto “mistério da palavra” e mistério ritualmente (até onde possível) desvendado.

Mas, na época do debruçar-se de perigosas heterodoxias e incursões místicas nessa dimensão do sagrado, a relação, já própria da história do Cristianismo, entre mistério e ministério é, não por acaso, reforçada. E o exemplo mais significativo desse esforço colhe-se, justamente, na codificação doutrinal dos sete rituais sacramentais regulamentados pelo Concílio de Trento. Uma normatização sacramental impõe-se paralelamente à insistência sobre a importância da *Traditio* estabelecida pelos Pais da Igreja. Processo normativo dos rituais sacramentais e mediação da Patrística estabelecem-se como os nós fundamentais da mediação eclesial católica na aproximação do Mistério dos *sacra*.

Nessa aproximação, o “ministério da palavra” e o “ministério sacramental (ritual)” constituem as principais traduções dessa “sacralidade”, necessariamente administrada. E, catequeticamente, essa administração caracteriza-se, enquanto tal, tanto na tradução (linguística e sacramental) dos catecismos, quanto na normatização (dos gestos, dos momentos e dos significados) dos sacramentos. Todavia, a presumida extensão missionária da universalidade de um crer e de suas mediações sacramentais, junto aos instrumentos linguísticos que afinava para sua doutrinação, estava longe de (poder) conseguir essa rígida normatização e ortodoxia. Ao contrário e necessariamente, o imperativo expansionista missionário acabava abrindo, como no caso americano, um inevitável espaço de negociação, entre perspectivas culturais diferenciadas, que era destinado a alargar, muitas vezes para além dos limites suspeitados pelos próprios missionários, a estreita rede da normatização doutrinal e a presumida ortodoxia da tradução linguística e sacramental.

Para começar a verificar esse fato, da mesma maneira como acontece em outras situações linguísticas específicas dos novos vernáculos americanos, vale a pena evidenciar como se encontra uma intraduzibilidade do próprio termo *sacramento*. Este não parece conseguir achar uma tradução utilizável (pelo menos sem perigo de confusão com as práticas rituais indígenas) em nenhum dos catecismos e em nenhuma língua da nossa documentação: tanto em tupi, assim como em guarani e em kariri, o termo é introduzido como tal (em castelhano e em português) dentro do texto em vernáculo indígena. Podemos, portanto, tentar imaginar quanto essa introdução terminológica estranha pudesse apresentar-se, em princípio, insignificante para os próprios indígenas: e se o processo de significação se constrói na doutrina e na prática sacramental, há de se entrever a possibilidade concreta de ter-se realizado (produzindo-se um

inevitável choque, estorvo ao objetivo catequético) uma sobreposição de significados, nas duas perspectivas culturais que entram em relação: nas ritualidades que fundamentam o encontro, assim como numa doutrina não dificilmente desdobrável em sua interpretação ritual.

Assim verificamos, por exemplo, como, nas introduções catequéticas jesuítas em tupi, a primeira característica através da qual são definidos os sacramentos é a de *remédio*, *medicina* (*possanga*,⁶⁸ *mosanga*⁶⁹), com exclusão do Pe. Vincencio Mamiani que opta por definir o sacramento enquanto “sinal visível da ‘graça’” (em português no texto kariri) invisível (graça que ele distingue, sempre rigorosamente em português, em “santificante” e “auxiliante”).⁷⁰ O termo vernáculo kariri para remédio parece também ser aquele escolhido pelo franciscano Bernardo de Nantes.⁷¹ Em relação a essa caracterização “medicinal” do sacramento, nos catecismos tupi não aparece a definição terminológica do pecado: este deixa-se entrever na própria definição de um sacramento-remédio da alma (*angá*), em Anchieta e Araújo (mas também no texto guarani de Montoya, que junta o conceito de “justificação”) ou na peculiar resolução da definição de *graça* em Mamiani. Bernardo de Nantes é o único autor – mais uma vez a peculiaridade de uma estratégia não-jesuítica – que traduz e insere o termo *pecado* nessa parte de seu catecismo com o signo linguístico kariri.

Na primeira parte do livro, já apontamos para as dificuldades linguísticas presentes no conceito de *alma* tupi (*angá*): mas tanto essas dificuldades quanto aquelas que se referem ao termo *pecado* parecem encontrar juntas uma forma de superação no ensino doutrinal. Deste ponto de vista, o pecado acaba identificando-se como *doença* (correspondente tupi *mará'ar*, adoecer), em todos os nossos catecismos tupi (além de no guarani de Montoya e no Kariri de Bernardo de Nantes): doença da *alma*, desse *duplo corporal* (?) tão difícil de traduzir linguisticamente sem correr o risco de recriar, em sua ressonância perante o conceito de pessoa indígena, um inevitável “hibridismo” cultural.

Em relação à especificidade dos sacramentos, portanto, talvez possamos entrever, de forma mais emblemática e significativa, um processo

⁶⁸ Em: ANCHIETA. *Doutrina Cristã I*, fôlio 27.

⁶⁹ Em: ANCHIETA. *Diálogo da Fé*, fôlio 7, e em ARAÚJO. *Catecismo na Língua Brasileira*, fôlio 79.

⁷⁰ MAMIANI. *Catecismo Kiriri*, fôlio 110.

⁷¹ DE NANTES, B. *Catecismo da Língua Kariri*, p. 70.

constituído, em princípio, por inevitáveis equívocos e mal-entendidos que eram “ajustados” na medida em que se elaborava e estruturava um alargamento dos instrumentos conceituais e linguísticos (construídos *ex novo* ou transformados), para dar conta da situação inédita da catequese americana. O momento ritual (sacramental) da *prática* catequética representa, segundo tudo quanto viemos apontando, o momento da verificação dos resultados dessa comunicação, ao mesmo tempo em que se constitui enquanto um reajuste da própria prática sacramental, em seu prestar-se a equívocos – necessários à prática dessa, como da comunicação em geral –, e de sua tradução (ameaçadora) para dentro do mundo cultural indígena. A verificação do momento ritual apontava, enfim, para a fluidez, inevitável, das barreiras linguísticas e culturais, em princípio dadas por adquiridas. Segundo a nossa perspectiva de análise, antes de uma administração *dos* sacramentos por parte dos missionários, nessa específica e peculiar dimensão do encontro cultural, verifica-se uma recíproca administração *nos* rituais sacramentais dos diferentes paradigmas culturais (indígenas e missionários). A administração dos sacramentos cristãos acaba, enfim, por se estruturar como o espaço privilegiado de um hibridismo cultural que se encontra na necessidade de reescrever essa relação (ritual) com o sagrado, segundo uma nova estrutura, muitas vezes compartilhada – seja consciente ou inconscientemente – por missionários e indígenas.

O BATISMO INDÍGENA

Em relação às “Novidades doutrinárias e tradições sociais: os sacramentos depois de Trento”, na segunda parte desse livro, já apontamos para a dificuldade linguística (do vernáculo tupi) de traduzir a “transformação ritual” realizada pelo sacramento do batismo. Em princípio, nos parece que a dificuldade linguística se manifesta como exemplificação da mais abrangente dificuldade e da conseqüente resolução que se constituiu no plano do encontro ritual. E o espaço para o(s) equívoco(s) abre-se imediatamente na relação ritual de uma transformação do *status* social (religioso) correspondente a uma “nomeação” dos batizados. A esse propósito, não podemos deixar de observar como, nesta dimensão ritual, se manifesta o paralelismo de uma transformação do indígena que, no interior de sua própria cultura, encontrava-se sujeito a uma trajetória ritualizada de transformações, ao longo de sua vida, que resulta, justamente, marcada por uma pontual “re-nomeação”. O exemplo mais significativo dessa re-nomeação é o que se destacava, enfim, no momento mais signifi-

ficativo do percurso cultural tupi, quando a aquisição do novo nome tem a função de integrar o indígena aos ritos de sacrifício do inimigo e da antropofagia.⁷² Além do mais, a própria nomeação jesuítico-tupi do batizado (*imongaraibipýra*), que encontramos no catecismo de Anchieta, nos aponta para os equívocos linguístico-culturais (rituais) a que essa operação devia abrir terreno. Se a “tradução” da condição do batizado, segundo a expressão tupi criada pelos missionários, acaba correspondendo a um certo: “pela água (y) feito (*monhanga*) do sagrado (*karaíba*) o que está próximo (*pyra*)” [“o que, por meio da água, está próximo do sagrado”],⁷³ percebemos logo a clara matriz da concepção sacramental cristã (mais especificamente católica?), por um lado, mas também, por outro, uma evidente manipulação de conceitos indígenas que não podia deixar de tecer, do lado tupi, uma teia de significações sujeitas a equívocos.

Curioso e talvez significativo para nossa investigação: se o sacramento, enquanto *ação* (ritual), não parece necessitar de uma tradução em língua indígena, o sagrado, enquanto *conceito* (linguístico), não só parece necessitar dessa tradução linguística, mas, sobretudo, parece ter que buscar o instrumento expressivo justamente no território linguístico e cultural mais significativo da cultura tupi em relação a seus próprios *sacra*, isto é, em relação a quem, ritualmente, era incumbido da função de comunicar com (e manipular) os *sacra* da cultura tupi. O instituto cultural do *karaíba* torna-se o instrumento privilegiado e, portanto, selecionado pelos missionários para traduzir – isto é, mediar a fim de trazer para dentro da cultura indígena – o conceito (ocidental) de sagrado. Ao mesmo tempo em que se pretende substituir um significado (indígena) por outro (ocidental, cristão, católico), realiza-se a tentativa de uma “conquista espiritual” no próprio território linguístico indígena. E esta “conquista” só pôde, efetivamente, realizar-se, como bem compreendeu a prática missionária, combatendo os principais institutos culturais indígenas para transformá-los em suas diretrizes culturais.

⁷² Cf., a esse respeito, FERNANDES, F. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1970 [1952], p. 67-88. O termo “renomação”, indicando o ritual indígena de atribuição do novo nome é do próprio Fernandes. Veja-se, também, nosso trabalho, *O Apetite da Antropologia...*, citado, principalmente em relação aos capítulos ‘A Boa Morte do Homem Adulto’, p. 311-336, e ‘A Troca dos Mortos’, p. 337-353.

⁷³ Vale a pena levar em consideração, a esse respeito, a análise do problema-expressão que encontramos e destacamos na análise da primeira parte do livro.

Isso explica, talvez, a riqueza das representações demoníacas a que nos referimos no começo desse capítulo: de fato, a riqueza de “conteúdos” (significados) indígenas cabível nesse instrumento cultural ocidental, o tornava a modalidade privilegiada para doutrinar (condenando) os principais institutos culturais indígenas, sobretudo aqueles das culturas, como no caso brasileiro, que se encontravam num “grau zero da idolatria”: isto é, sem o instrumento privilegiado da idolatria que a Patrística havia institucionalizado como forma de tradução (e de condenação) das alteridades (religiosas) clássicas (ocidentais). Em sua estreita interpretação demoníaca, portanto, o instituto fundamental (para as culturas tupi) do *karaíba* torna-se território de disputa e luta entre missionários e “feitiçeiros”: para tanto, a definição do *karaíba* tupi será privilegiada pelos missionários e isso, justamente, em relação àqueles que eram considerados os intérpretes privilegiados da ação demoníaca na Europa da época (os próprios *karaíba* itinerantes tupi). Foi nessa disputa para a função de “mediadores do sagrado”⁷⁴ que os jesuítas, utilizando-se da reconhecida habilidade do disfarce que os caracterizava como peculiaridade da própria Ordem,⁷⁵ aceitaram e incentivaram, até onde foi possível perceber, essa “confusão” que se estabelecia, perante as culturas tupi, entre seus próprios *karaíba* e os missionários: “entrar com a deles, para se sair com a nossa”, segundo a expressão de Inácio que citamos acima. O problema é que o resultado pouco se identificou com o possessivo missionário, e muito mais com uma nova e inédita construção cultural representada, de fato, por uma cultura (religiosa) “híbrida” ou “mestiça”.⁷⁶

Na própria catequese jesuítica entrevemos, ainda, o determinar-se de um outro problema característico dessa nova situação (colonial). Frente à instituição sacramental do batismo, algumas insistências doutrinárias missionárias⁷⁷ manifestam uma clara preocupação com – e as consequentes

⁷⁴ Pela qual vale a pena lembrar o exemplo significativo da disputa desse “sagrado”, vista do outro lado, o indígena, no pequeno, mas aguerrido grupo dos “homens-deus” do México colonial: grupo de chefes “religiosos” que combinavam a função tradicional do xamã com aquele do messias cristão. Cf. GRUZINSKI, S. *Les Hommes-dieux du Mexique: pouvoir indien et société coloniale, XVIe.-XVIIIe. siècle*. Paris, 1985.

⁷⁵ Cf. ROSCIONI, G.C. *Il desiderio delle Indie*. Op. cit., p. 134 e, sobretudo, o recente e rico trabalho de PAVONE, S. *Le Astuzie dei Gesuiti: le false istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigiesuita nei secoli XVII e XVIII*. Roma: Salerno, 2000.

⁷⁶ Segundo as expressões de VAINFAS, R. *A Heresia dos Índios*; GRUZINSKI, S. *La Guerre des Images* e GRUZINSKI, S. e BERNAND, C. *De la Idolatria*, obras citadas.

⁷⁷ Por exemplo, em Anchieta: M. Quantas vezes nos batizamos? (*Mobýpe asé jemongaraibi?*) D. Uma só! (*Ojepénóte*). [...] M. Que há um de fazer antes de ser batizado? (*Marápe asé*

precauções para evitar – uma interpretação de certa “magia ritual produzida pelo sacramento”.⁷⁸ De qualquer maneira – como vimos acima a respeito, justamente, desse sacramento – o importante era conseguir fazer do batismo a representação mais significativa da “tábua da salvação”, isto é, o momento fundante da (nova) identidade cristã (católica) em relação a um velho passado que, na especificidade da situação indígena, identifica o pecado com as velhas práticas culturais, mais do que com as velhas crenças. Na medida em que algumas dessas práticas pudessem veicular a representação doutrinária, parece que até mesmo esse recurso foi utilizado. Mas as práticas mais especificamente ligadas à velha identidade cultural tupi, entre as quais aquelas centradas nos rituais presididos e administrados pelos *karaíba*, mereceram o combate e a intransigência que revelaram, de fato, em sua contraposição, o ameaçador paralelismo entre (nova) identidade batismal (frente ao pecado) e transformação cultural (frente aos velhos costumes demoníacos, constituídos ao redor da instituição do *karaíba*). E o fundamento (batismal) dessa nova identidade dá-se, justamente, com aquilo que Vicente Rafael define:

the turning away from a sinful past dominated by Satanic figure toward the gift of God.

É dessa forma que,

rekóu, ojemongaraib janondé?) D. Há de aprender o que há de crer e o que há de obrar (*Oñemboé Tupã ñeénga* [nós traduzimos “doutrina”] *oemierobiáráma resé, oemimopóráma resébé*). [...] M. Com essa água [do batismo] se lavam as imundícies do corpo? (*Asé reté kyá réia ñépe, guá asé mojakúki ý pupé?*) D. Não, mas tiram-se as imundícies da alma (*Aáni, asé ánga kyá ókaé*). [...] E ao longo desta parte doutrinal, quando explicam-se pormenorizadamente os vários rituais batismais, para eliminar possíveis interpretações indígenas equívocas. Cf., também, no final dessa parte, os cuidados do missionário em declarar que entre padrinho e afilhada estabelece-se, com o ritual, um grau de parentesco que proíbe a contração de casamento! In: ANCHIETA. *Diálogo da Fé*, fólios 8-11.

⁷⁸ Relevamos, todavia, quanto seria importante uma averiguação das práticas rituais no batismo da época, isso para verificar quanto um curioso ato ritual não tenha se constituído, como nos parece em princípio, em estrita relação com práticas de cura indígena. Assim diz, de fato, Anchieta na parte doutrinal acima citada: M. Que faz o sacerdote, antes de batizar? (*Marāpe abará asé rerekóu, asé mojasúk janondé?*) D. Bafeja-lhe no rosto (*Ojurú timbóra pupé asé robá pejúu!*) E, mesmo na eventual correção do evocado ritual indígena, a expulsão do demônio constitui-se, paralela e estruturalmente, de forma análoga à expulsão da doença por parte do *pajé*. Cf. o texto: M. Para quê [se faz isso]? (*Mbaéráma rípe?*) D. Para lançar fora o diabo que morava nele [no não batizado] (*Añánga asé jemongaraibéyma pupé tekóára moséma asé suí*). ANCHIETA. *Diálogo da Fé*, fólio 9.

The ritual of baptism [...] in rehearsing the myth of the fall, reminds the participants of their primordial inheritance, which is loss. Original sin handed down from Adam and Eve signifies the inherited failure to appreciate the consequences of what one lacks. Renouncing Satan in baptismal rites is thus a way of representing that loss by acknowledging its cause as well as assuming the debt attendant upon that realization. [...] Converting loss into an opportunity for gain: such is the logic of confession as it is encoded in baptism. In order to effect this purpose, a certain mode of remembering the past is essential. Past events are seen to take places in a chain of indebtedness.⁷⁹

Reencontraremos, justamente, essa característica distintiva (identitária) na análise da “segunda tábua da salvação”, isto é, no sacramento penitencial que, como já vimos, vem apontando, além do mais, para a especificidade (ritual) da doutrina católica em relação ao pecado, perante a doutrina da *sola fide* protestante.

Mas antes de tratar do sacramento da confissão, a catequese missionária trata de outro importante sacramento que pretende confirmar e fortalecer essa “identidade na virada” (enquanto momento de decisão, em relação ao passado demoníaco), apontada por Rafael. Trata-se do sacramento da confirmação: depois da “água santa” (*y karaíba*) do batismo, o “óleo santo” (*karaíba nónga*).⁸⁰ A novidade dessa outra dimensão ritual do catolicismo entra em jogo, de maneira significativa, enquanto fortalecimento de uma decisão *contra* o demônio, que se torna uma retranscrição do *valor* da morte *contra* o valor proposto pela cultura tupi.

Assim, por exemplo, Anchieta esclarece o significado sacramental da confirmação:

M. Para que faz assim à gente? (*Mbaeráma rípe emonã asé rerekóu?*)

D. Para fortalecer a gente contra o demônio, e também para fortalecer a gente, quando confessar a Deus (*Añánga supé asé mopyatãáguámarí, asé Tupã mombeúreme, asé mopyatãáguáma resébe*)

M. Para que mais? (*Mbaeráma resébépe?*)

D. Para dizer: “Não temam a morte por aquilo que crêem, quando os não batizados e os pecadores quiserem afastá-los”

⁷⁹ RAFAEL, VL. *Contracting Colonialism...* Op. cit., p. 95.

⁸⁰ Mais uma vez, outro elemento profundamente ritualístico da tradição cristã que em sua função apotropáica corria o risco de ser interpretado de forma análoga a vários rituais indígenas. Tanto mais curioso o fato de que a “santidade” desses elementos é mais uma vez traduzida por *karaíba*.

(*Toipousúbymé teõ oemierobiára suí, imongaraíbiþýréýma, angaipába abé opeápotáreme' ojábo*)

A substituição da “boa morte do homem adulto”⁸¹ da cultura tupi realiza-se, por consequência, evidenciando a nova dimensão do martírio, enquanto testemunho da (nova) fé, aquele testemunho ritual que, como vimos acima, tornou-se a medida peculiar para medir a ortodoxia religiosa na Europa frente às perigosas (disfarçadas) heterodoxias da época conciliar.

M. Mas não se afastarão daquilo que crêem, quando alguém quiser matá-lo? (*Ndoijepéáixuétépe asé oemierobiára suí, abá asé jukápotáremene?*)

D. Não se afastarão (*Ndoijepéáixuéne*)

M. Assim também, quando alguém quiser matar a gente, não transgredirá a gente os mandamentos de Deus? (*Emonā abépe, abá asé jukápotáreme, ndojabýixué asé Tupā ogoekómoñángábane?*)

D. Não transgredirá (*Ndojabýixuéne*)

M. Por isso morreram homens algum dia? (*Emonánamoþe abá reõ erímbaé?*)

[...]

M. Qual o nome dos que foram mortos por Jesus Cristo? (*Marāþe Jesus Cristo resé ijukáþýruéra réra?*)

D. Mártires (*Mártires*).⁸²

Não podemos deixar de observar, todavia, quanto, nessa “substituição” do modelo tupi pelo modelo do martírio (o mártir enquanto testemunho da fé), podia repetir-se aos olhos do indígena tupi a estrutura da outra morte ritual (pelas mãos do inimigo) que se constituía como o resultado do *telos*, todo peculiar, da sua cultura. Soma-se, além do mais, o fato que, no *Diálogo da Fé*, é prevista para o “confirmado” a possibilidade

⁸¹ Como definimos o principal objetivo da cultura antropofágica tupi em nosso trabalho, *O Apetite da Antropologia...*, citado, no capítulo que leva, de fato, o título de “A boa morte do homem adulto”.

⁸² ANCHIETA. *Doutrina Cristã I*, Fólios 30-30v.; veja-se, também, o *Diálogo da Fé*, Fólio 12. *O Catecismo na Língua Brasileira* de Antonio de Araújo, assim como o *Catecismo Brasileiro da Doutrina Cristã* de Bartolomeu de Leão repetem da mesma forma: “Não deixará a gente de crer em Deus, tendo medo da morte?” (*Ndogoerobiá þoiríxoeþe asé Tupā, teõ suí osykjéþone?*), “Não deixará” (*Aánixoéne*); “E se quiserem matar por confessá-lo, que fará?” (*Aéþe imombeú ojuká þotáreme, marāne?*), “Mesmo que quisessem matá-lo, confessará sem mais” (*Ojuká þotáreme tiruā, imombeúéne*).

de mudar de nome: a estrutura torna-se, neste caso, inversamente proporcional à importantíssima função de “re-nomeação” que a matança do inimigo adquiria para o matador tupi. De qualquer maneira, o martírio enquanto forma de testemunho da fé, ideal tão caracteristicamente perseguido pelas novas missões jesuíticas no mundo inteiro, oferece-se como modelo do verdadeiro cristão:⁸³ substituindo ou transformando o sacrifício em direção a uma fé (verdadeira) e contrapondo-o, afastando-o, do modelo sacrificial indígena relacionado com seus “abomináveis costumes” inspirados pelo Demônio por meio de seus *karaĩba*.

É a partir desses pressupostos e desses inevitáveis equívocos que se manifesta como

os missionários aprenderam logo a usar [o batismo] como objeto de negociação, [nele] desdobra-se completamente o processo de leitura e tradução da alteridade, pois é nele e através dele que se dá a identificação entre padres e xamãs. Com efeito, se o batismo passou a ser administrado com maior atenção e menor frequência pelos padres, ele começou a adquirir, proporcionalmente, um valor terapêutico extraordinário.⁸⁴

Essa “identificação” entre padres e xamãs põe as bases para uma “guerra (propriamente) ritual”, na medida em que “os xamãs, como instrumento do Demônio (o ‘símio’), são a imagem diabólica e distorcida da realidade de Deus, cujo instrumento [apropriado] é o padre”. Eis que, a esse propósito,

a lista dos ‘pecados’, apresentada pelos dois catecismos kariri, [torna-se] um bom exemplo disso, pois, a bem ver, depois das ‘abusões dos antigos’, todas consideradas ‘pecado mortal’, há também umas ações condenadas, que são as que o próprio missionário executa, por exemplo profetizar ou, também, usar a água benta (no lugar das cinzas) para afugentar o Demônio.⁸⁵

⁸³ Mas não se trata somente de uma característica própria à ordem jesuítica, nem exclusivamente católica. Como bem evidenciou Po-Chia Hsia, “Esta retórica do heroísmo e da auto-dramatização, que evoca a linguagem da primeira Reforma, deixa entrever a unidade subterrânea existente entre as compilações históricas da Reforma e aquelas de parte católica na Europa moderna. Ambos os enfileiramentos reclamaram mártires, fixaram liturgias e re-inscreveram histórias da Igreja: tais simetrias e afinidade no interior de uma cristandade dividida sugerem desenvolvimentos mais profundos e muito mais complexos de quanto implicaria uma simples distinção entre os termos ‘Reforma’ e ‘Contra-reforma’”. PO-CHIA HSIA, R. *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*, op. cit., (trad. italiana Bolonha: Il Mulino, 2001, p. 7).

⁸⁴ POMPA, M. C. *Religião como Tradução...* Op. cit., p. 392.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 397.

A guerra ritual joga-se, privilegiada e justamente, nesse espaço da negociação em relação às práticas, numa substituição dos operadores rituais que, de alguma forma, manifesta um jogo de espelhos entre ações “religiosas” (apropriadas) e ações “diabólicas” (distorcidas). A catequização, que encontra seu sigilo final – não mais sua abertura inicial – no batismo, caracteriza-se por uma substituição da jurisdição xamanística por aquela católica: mas na mudança da administração dos *sacra* confirma-se uma inevitável negociação *da* e *na* estrutura ritual entre cultura indígena e sacramentos cristãos.

A CONFISSÃO INDÍGENA

Pouco acima vimos como, em relação ao batismo, o que importava era conseguir fazer dele a representação mais significativa da “tábua da salvação”, isto é, o momento fundante da (nova) identidade cristã (católica). Se essa identidade era destinada a ser construída na base da relação identificadora entre passado e pecado, tornava-se importante, então, poder renovar (ritualmente) a decisão desse afastamento: tudo isso, para fortalecer a identidade e para examinar (em consciência) possíveis deslizamentos ou resquícios em relação à velha identidade cultural. Com a nova e importante conotação que ela assumiu na época do Concílio tridentino⁸⁶ – e depois do fracasso da primeira experiência missionária franciscana, no México, baseada nos batismos em massa –, a confissão, enquanto “segunda tábua da salvação”, que pode ser lançada (ritualmente) para o pecador todas as vezes que for preciso, vem adquirindo uma função central na nova estratégia de aculturação indígena (a reconstrução de uma nova identidade cultural). O fato é que a tradição pré-tridentina da genérica confissão anual, que não especificava circunstâncias nem detalhes dos pecados cometidos, era sinônimo de um ritual fácil e breve: seus limites, re-visitados pelas novas doutrinas conciliares na própria Europa, haviam-se tornado evidentes nos territórios americanos, sobretudo pela utilização que a ação missionária franciscana fez dela. Ora, na nova perspectiva aculturativa pós-conciliar, assim como na nova concepção e na prática missionária jesuíta, passou-se do esquema referencial de uma simples lista de pecados cometidos (a confissão “ordinária”),

⁸⁶ Além de “A Catequese nesse Momento histórico”, da primeira parte do livro, confronta também os capítulos “Assembleia Conciliar e Centralismo Romano: os resultados para uma nova catequese” e “Novidades Doutrinárias e Tradições Sociais: os sacramentos depois de Trento”, da segunda parte do trabalho.

para um exame geral de consciência que abrangia a vida inteira de quem se aproximava do sacramento e que não se limitava aos tempos do ano litúrgico.⁸⁷ A centralidade dessa função vem se destacando, justamente, na curiosa coincidência do encontro cultural entre os jesuítas, mestres do “exame de consciência”, e as “inconstantes e desmemoriadas” populações tupi: adequados discípulos para (colocar à prova) mestres tão renomados.

A inconstância indígena na nova identidade (nos novos costumes) era imputada, de algum modo, aos “inveterados costumes” dos índios. Dessa conotação das culturas americanas dependiam dois fatores que serão fundamentais para implementar a nova ação catequética no Brasil: o definitivo abandono da tentativa de realizar a conversão unicamente pelo batismo e a importância da catequese voltada para a confissão, com sua fundamental preparação do exame da consciência, que unicamente podia constituir-se como base para a construção de uma (nova) memória (“religiosamente” orientada) diante das “antigas superstições” indígenas. Com essa nova diretriz da catequese, até mesmo o ritual de batismo ganhava em intensidade doutrinal, pondo-se como resultado de uma relação sacramental longamente preparada por uma catequese prioritária.

Para realizar eficazmente a passagem (*traducere*) de um pólo (o passado identificado com os inveterados costumes e as antigas superstições) para outro (a nova identidade “religiosa”) puderam ser utilizadas, mais uma vez, práticas indígenas que se prestassem a veicular a nova dimensão (ritual) sacramentária: o que era importante para os missionários era destacar a peculiaridade sacramental da prática católica. Deste ponto de vista verificou-se uma transição entre sistemas de significação cultural diferenciados: a razão teológica encontrou-se com uma certa razão simbólica de uma (análoga) prática ritual indígena, que a catequese jesuíta tentou administrar e corrigir.

Vários documentos coletados pelo fundador da Escola italiana de História das Religiões, Raffaele Pettazzoni, nos mostram que a confissão dos “pecados”⁸⁸ não se constitui como uma especificidade da religião cristã. Praticada, em formas bem diferentes, entre várias outras culturas (Budismo, Islã, Judaísmo, Jainismo, Brahmanismo etc.), ela destacou-se nos antigos centros de civilização pré-colombiana da América Central e

⁸⁷ PROSPERI, A. *Tribunali della Coscienza...* Op. cit., p. 485 ss.

⁸⁸ Mas nos parece importante verificar o diferente peso semântico dessa terminologia, quando há algo que aponte para esse significado, ou relevar a diferente conotação linguística em relação “ao que” seria, eventualmente, confessado.

Andina encontrando-se, também, entre os assim chamados “povos primitivos”.⁸⁹ Na documentação do autor, resulta significativo, aliás, para nossa investigação, o fato de que, numa relação de 1653-54, os jesuítas constatarem a existência de uma prática confessional entre os Algonquinos do Tadoussac, em relação à qual Pettazzoni acredita que os missionários, tratando-se de uma prática em uso *ab antiquo*, em vez de extirpá-la a tenham tolerado provisoriamente para facilitar a introdução da confissão católica. Nessa situação, o autor aponta, também, para casos análogos entre os Kariri e outros povos indígenas brasileiros. Quanto aos Kariri, nomeados explicitamente pelo nosso autor, hoje não podemos deixar de apontar para a rica documentação coletada por Cristina Pompa, dentro da qual encontramos exemplos significativos como o do Pe. Rolando que evidencia como os indígenas:

[...] rezam umas rezas incompreensíveis e confessam suas pequenas faltas (*sua parca confitentur*) com clamores confusos. (Carta do P. Jacobo Rolando ao P. Geral Oliva, Bras. 3(2), f. 72);

ou a evocação de uma certa confusão de horizontes entre a confissão cristã e a confissão “pagã”, descrita por Bernardo de Nantes, “confusão” (mas seria melhor falar em convergência) que contribuiu a criar o apego dos índios para com a confissão cristã:

De resto, eles se confessam com grande sinceridade, e sem a dificuldade da confissão, que desgosta nossos hereges do Norte, que não têm coragem de se submeter a ela, eles a recebem sem dificuldade nenhuma. Ora, o que contribuiu muito, na minha opinião, a torná-los bem dispostos, é uma espécie de confissão supersticiosa que eles têm e que não conseguimos ainda tirar completamente. Quando eles estão doentes, são transportados nas redes em algum lugar afastado no mato,⁹⁰ e lá os parentes mais próximos do doente confessam seus pecados a não sei quem; eu mesmo os ouvi, dizendo em sua língua “Ah, meu filho está doente, porque eu me revoltei contra ele, minha mãe está mor-

⁸⁹ PETTAZZONI, R. *La Confessione dei Peccati*. Bolonha: Zanichelli, 1929-1936. 3 v.

⁹⁰ Essa parte da citação – marcadamente: “doentes, são transportados nas redes em algum lugar afastado no mato”, isto é, o ritual que antecede a “confissão” indígena, na qual, todavia, é de se remarcar, são “os parentes mais próximos do doente [que] confessam seus pecados” – nos chama, surpreendentemente, a atenção para a análise linguística e a tradução que intuímos e sugerimos do termo *angaiipába*, na primeira parte do trabalho, “A problemática da tradução: o ‘contrato linguístico-colonial’”; e talvez isso possa confirmar a hipótese com relação à possível tradução do termo aí proposta enquanto, justamente, um *estar deitado na sombra*.

rendo porque eu desobedeci”, e outras palavras parecidas, que eles resmungam entre os dentes, pensando que com esta vã confissão eles podem obter que o doente sare. É assim que Deus tirou o remédio do (?) e que o demônio, que é o macaco de deus e que quer ser servido com suas mesmas cerimônias, viu que a diabólica confissão serviu para estabelecer a verdadeira. E eles têm agora tanta confiança neste sacramento, que alguns entre eles estendem a virtude muito além do que precisa. (Nantes, B., 1702);

e, finalmente, um exemplo contido no próprio catecismo de Bernardo de Nantes que, no “Roteiro da Confissão”, na procura dos erros que ofenderiam o primeiro mandamento, logo depois de lembrar os “antigos deuses”, Badzé, Wanaguidze e Politum, pergunta: “Foste fazer vossa confissão antiga ao mato?”.⁹¹

As testemunhas que até hoje foram recolhidas, parecem bastante consistentes para podermos inferir que em alguns casos específicos, pelo menos, e principalmente entre algumas culturas indígenas americanas, manifestou-se um encontro entre a prática da confissão cristã e um determinado horizonte simbólico indígena por meio do qual a primeira adquiriu sentido e pôde, de alguma forma, encontrar a predisposição de um espaço cultural para ser introduzida, partindo, justamente, de suas práticas tradicionais. Por outro lado, a própria observação que destacamos na primeira parte do trabalho, isto é, a tradução de *confessar* pela expressão tupi *ñemombeú*, parece confirmar esta hipótese. De fato, dissemos, o verbo tupi “parece determinar de forma precípua, o falar que implica descrição, narração, um contar que se revela enquanto anunciar, mais do que, propriamente, um confessar no sentido cultural ocidental (cristão)”.

Nesse contexto e na caracterização de uma peculiaridade (ritual) própria da doutrina católica em relação ao pecado, insere-se, todavia, desde o começo da catequese jesuítica brasileira, uma definição preocupada em determinar o sentido da confissão católica perante a doutrina da *sola fide* protestante. Essa característica resulta evidente desde a abertura dos catecismos jesuíticos. Assim, por exemplo, abre-se o texto anchietano:

M. E depois que a gente se batiza, quando a gente transgride a lei de Deus, Deus não perdoará mais a gente? (*Aépe asé*)

⁹¹ Toda essa documentação encontra-se citada no trabalho de POMPA, M.C. *Religião como Tradução...*, Op. cit., p. 391-392.

ñemongaraibiré, asé Tupã rekó abýreme, ndiñyrôbéixué Tupã asébene?)

- D. Perdoará ainda: sendo muito amante dos homens, Nosso Senhor Jesus Cristo criou outro remédio de nossa alma” (*Iñyrôbéne: oporoausúba katúramo, Jande Jára Jesus Cristo amó jandé ánga posánguáma moñángi*).⁹²

O fato é que, como vimos acima, na época conciliar afirma-se a prática da confissão frequente como instrumento de consolação das consciências aflitas e, em contraposição à doutrina protestante, o instrumento ritual oferece-se como instrumento *eficaz* para o perdão dos pecados. Como já vimos, no *Diálogo da Fé* e no *Catecismo Brasílico* de Anchieta, o pecado já encontra, nessa parte da doutrina, sua tradução tupi (*angai pába*). Mas, entre a nova caracterização do ritual penitencial, cuja inserção no horizonte simbólico indígena corria o risco de confundir a *eficácia sacramental* (tridentina) com a *eficácia ritual* (simbólica) indígena, destaca-se, na sucessiva doutrinação catequética, uma expressão que, em sua insistente presença não deixa dúvidas: chama-se *contrição* – no próprio texto tupi,⁹³ traduzida por *oimoasý* (arrepender-se)⁹⁴ – esse forte arrependimento para com os “pecados passados não querendo voltar a eles”, como o define Anchieta nos dois textos, e este “arrependimento forte” torna-se *conditio sine qua non* para a eficácia da ação sacramental. Sua exclusiva ritualidade não garante por si só seu efeito sacramental. Assim, por exemplo, o jesuíta Pe. Mamiani sintetiza, para a confissão kiriri, os conteúdos que encontramos nas formas mais dialógicas dos textos anchietanos e do Pe. Araújo. À pergunta acerca do que deve ser feito para confessar-se bem, o catecismo sugere a resposta:

Havemos de reduzir à memória todos os peccados cõmettidos depois da última confiffaõ: por iffo he bom correr por todos os mandamentos de Deos, & da Igreja, para que venhão á lëbrança os peccados cõmetidos cõtra elles, & conheçamos quãtas vezes peccamos cõtra elles.⁹⁵

⁹² ANCHIETA. *Doutrina Cristã I*, fólho 30v.

⁹³ ANCHIETA. *Doutrina Cristã I*, fólho 31.

⁹⁴ ANCHIETA. *Diálogo da Fé*, ARSI Opp, nn, 22 e sua cópia APGSI n. 33 ms. 1731, fólho 48; ou no *Catecismo na Língua Brasílica* do Pe. ARAÚJO, p. 90. Mesma expressão no correspondente Guarani (*mboaci*) encontramos em Montoya, *Catecismo de la Lengua Guarani*, p. 127.

⁹⁵ MAMIANI. *Catecismo Kiriri*, p. 127-128.

Entre esse arrependimento/contrição e a sucessiva insistência na necessidade de confessar todos os pecados cometidos – insistência presente em todos os nossos catecismos –, se por um lado revela-se a insistência do Concílio de Trento em relação ao duplo canal da confissão, enquanto consolação e tribunal das culpas, por outro lado, em relação à cultura indígena, torna-se manifesto o estabelecimento de um esforço necessário para construir uma memória que se torna efetiva no distanciamento em relação ao passado e em relação aos “costumes”. Como apontamos acima, a propósito da análise sugerida por Certeau, constituindo-se como uma temporalidade diacrítica, por meio de uma escrita das leis (mandamentos) diante das quais deve-se construir uma consciência, a nova identidade (catequética) produz e combate a dimensão imemorial enquanto alteridade inconsciente, produzida por uma comunicação própria da sociedade tradicional (a oralidade) e por um quadro sincrônico de um sistema sem história (identificada na espacialidade). Como as próprias palavras do Pe. Mamiani evidenciam, no projeto missionário verifica-se uma “redução” da alteridade em todos os planos: seu “reduzir à memória” vem apontando, enfim, para uma redução que diz respeito, ao mesmo tempo:

- ao plano espacial, na aquisição de uma (nova) temporalidade,
- ao plano linguístico-gramatical, corrigindo a (limitação da) oralidade,
- ao plano de uma nova consciência diacrítica, corrigindo os velhos e mecânicos “inveterados costumes”,
- ao plano da alteridade, enfim, constituindo a nova identidade do “índio convertido”.⁹⁶

Expresso de outra forma: entre a catequização propriamente dita (das “almas”) e a da língua, insere-se, necessária e paralelamente, uma “redução” do espaço e, por meio dele, dos corpos, que se configura, também, enquanto forma de catequese. As novas leis que organizam o espaço dos aldeamentos, enfim, reforçam e marcam fisicamente as leis doutrinárias impostas pela catequese. E não somente aquelas da catequese positiva (propriamente doutrinária), mas também da catequese

⁹⁶ Isto é, como a etimologia da palavra “conversão” aponta, uma identidade constituída na variação de um percurso, na ruptura de uma linearidade dada em princípio, num desvio em relação ao percurso original: enquanto tal, essa identidade será sempre constituída por esse olhar retrospectivo que aponta para a *diferença* (alteridade, inconsciência, oralidade e espacialidade).

linguística, a “gramaticalização” da língua indígena. Verifica-se, deste ponto de vista, algo que foi analogamente destacado pelo trabalho de Vicente Rafael, a propósito da “tradução e da conversão cristã na sociedade Tagalog sob a primeira administração espanhola”.⁹⁷ Como releva o autor, no caso da colonização das Filipinas,

the imposition of Spanish power was propelled along the same lines as the capturing of the vernacular languages. ‘Reducing’ the natives to towns, like “reducing” their language to grammar books and dictionaries, entailed the fixing of names to things and the recording of those names in administrative lists and records. The process would result, as far as the colonizers were concerned, in converting the colonized into arbitrary elements that could be made to fit into a divinely sanctioned order characterized by the hierarchization of all signs and things in the world.⁹⁸

Como já havíamos apontado, juntamente com a análise proposta por Hansen, a escrita jesuítica em tupi se constituiu, dessa forma, enquanto *poética*: isto é, enquanto produção de uma memória artificial para a língua tupi que – traduzindo a novidade por meio de códigos de semelhança e tradução – conquista e coloniza, normalizando a diferença e instituindo medidas que dão conta dela, como a redução e a subordinação.⁹⁹

Por outro lado, o fenômeno é significativamente paralelo àquele que caracteriza o surgimento do Estado moderno na Europa, com o determinar-se de uma forte autoridade central que torna a religião, a língua e o lugar de origem, traços significativos para reconhecer a fidelidade (a *fides*, de fato) ao poder (ao príncipe) e a pertença ao Estado. E se a identidade europeia medieval era constituída por povos que se sentiam unidos por uma mesma religião, na nova situação que se determina a partir do começo da Idade Moderna, a nova identidade desprende-se de conflitos religiosos que contrapõem os povos uns aos outros, enquanto “ortodoxos” e “heréticos”. Em contraposição ao nomadismo da época anterior, começou a emergir, dessa maneira, a nova determinação das fronteiras nacionais e, com o objetivo de uma unificação sob um único rei, uma única fé e uma única lei, tornou-se de fundamental im-

⁹⁷ Subtítulo do trabalho *Contracting Colonialism...*, citado.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 90.

⁹⁹ Cf. a comunicação de HANSEN, J.A. Instrumentos da Comunicação Colonial. Citada.

portância uma luta, anterior e fundamental, contra as diferenças, sobretudo de lei e de fé.¹⁰⁰ Enfim, o paralelismo entre a colonização da América e a nova subordinação ao Estado, na direção da qual se encaminha a Europa moderna, demonstra o verificar-se de um processo paralelo de controle (político) dos territórios, que se estabelece em correspondência a uma colonização e a um controle, paralelo e necessário, das consciências.

Nessa direção, voltando para a realidade americana, paralelamente a uma “textualização” gramatical da língua – e da escrita catequética em língua vernácula – constituiu-se algo que gostaríamos de definir como uma “textualização do território”, realizada nos aldeamentos indígenas; e, não por último, produziu-se, também, uma “textualização da consciência” que destaca e sintetiza, exemplarmente, a peculiaridade da obra missionária jesuíta. A consciência tornou-se território e este território específico adquiriu, como a territorialização do novo espaço indígena, uma textualidade própria, gramaticalmente e hierarquicamente (i.é., doutrinariamente) sujeitada às novas leis (morais). Na peculiaridade da situação colonial, reafirmou-se, enfim, uma “conquista espiritual dos territórios e das consciências” que invadiu, paralelamente, a nova demarcação dos espaços territoriais (e das consciências) europeus. O instrumento sacramental que mais absorveu e fez explodir essa nova instância foi, sem dúvida, o sacramento penitencial.

Dessa nova e paralela demarcação dos espaços territoriais e das consciências, torna-se importante estabelecer uma atenta e característica topografia: dentro dela adquire significado o desenvolver-se da descrição catequética em relação ao (eventual) esquecimento de confessar algum pecado. Como vimos, a partir da primeira parte do livro, onde se fala da problemática da tradução, nessa relação confessional revela-se até a peculiaridade do Deus-Tupã indígena. Por meio da ação do perdão conotada pelo verbo tupi, entrevemos, de fato, um Deus bem pouco consolador e benigno – na dimensão consoladora que a confissão adquiriu, sobretudo em relação à prática jesuítica na Europa: o perdoar de Deus configurou-se em sua raiz verbal jesuíta-tupi (*in*) mais como um *estar quieto*. E, mesmo assim, este Deus-Tupã (provisoriamente) *aplacado, acalmado*, continua exigindo como condição de seu “apaziguamento”, de sua

¹⁰⁰ Cf. o capítulo VII ('I Poteri, la Società e lo Stato') de PROSPERI, A. *Storia Moderna e Contemporanea...* v. I. Op. cit., principalmente p. 328-329.

calma momentânea, um contínuo exame de consciência.¹⁰¹ Esse exame adquire a característica de um re-percorrer continuamente, na nova identidade doutrinária e cultural, os territórios da consciência, ação que sempre se configura como uma releitura dos velhos territórios culturais e das eventuais ligações que ainda podem persistir no indígena “convertido”. Nesse contexto específico, verifica-se também o quanto o Deus-Tupã, que nasce deste encontro (ritualizado) no sacramento penitencial, é diferente do Deus cristão da Europa daquela época, tanto mais em relação ao sacramento da confissão, e principalmente da confissão administrada pelos jesuítas, na qual vimos destacar-se sua função – paralela àquela do tribunal – de consolação das consciências.¹⁰²

Correlativamente, não menos diversificada aparece a figura do Demônio-Anhanga em relação ao Demônio europeu: menos um contraponto de Deus (menos uma inversão de uma Teologia) e mais um “obstáculo ritual”, uma presença anterior maciçamente instalada nos diferentes e integrados planos da oralidade, da espacialidade, da alteridade e da inconsciência que dificulta a nova “posse de cargo”, a nova imposição/administração de Deus enquanto inovadora perspectiva cultural fundamentada no novo quadrilátero “etnológico” (da escrita, da temporalidade, da identidade e da consciência). Poder-se-ia dizer que, entre a catequização da língua indígena e o confronto ritual (sacramental, sobretudo penitencial) dos limites da conscientização indígena, produz-se, talvez, uma inesperada (pelos missionários) “indigenização da fé católica”, e sem dúvida, todavia, uma inscrição em chave indígena do Demônio e, conseqüentemente, de Deus. É a “demonologia” que funda essa peculiar estrutura cultural¹⁰³ transforma-se em (gostaríamos de poder dizer) uma “demono-nomia”: se os “inveterados costumes” desvendam os *nomoi* do Demônio-Anhanga, a nova identidade deve, justamente, estabelecer-se no plano de um novo *nomos*, de fato doutrinal, de uma conseqüente e contraposta “teo-nomia”.

Enfim, o conflito catequético estabelece-se no plano ritual. Significativamente serão, a esse respeito, os operadores rituais (respectiva-

¹⁰¹ Mas já relevamos como o verbo tupi (*oñeangerekó*), que traduziria esse *examinar-se*, revelaria para um tupi um tal *preocupar-se consigo, um cuidar de si* que dificilmente poderia, pelo menos inicialmente, ser entendido pelo que o termo *exame* nos aponta.

¹⁰² Função exemplarmente sintetizada, como já apontamos, pelas obras de PROSPERI, A. *Tribunali della Coscienza* e DELUMEAU, J. *Le Péché et la Peur*, citadas.

¹⁰³ Cf. MELLO E SOUZA, L. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Op. cit.

mente designados) das duas culturas que disputarão e identificarão, de forma emblemática, o encontro/conflito, a contraposição e a identidade das duas partes, além do que as características próprias de Deus-Tupã, de um lado, e do Demônio-Anhanga, do outro. Se, portanto, a figura do *karaíba* identifica-se (na perspectiva missionária, é claro) como a do mediador privilegiado do Demônio-Anhanga, responsável pelos “abomináveis e inveterados” costumes indígenas, por outro lado, na catequese jesuíta em língua tupi, destaca-se o poder do sacerdote enquanto “*Abaré asébe Tupã moñyrōmo*”,¹⁰⁴ isto é, do “sacerdote [que] para a gente Tupã-Deus apazigua”. O *karaíba* apazigua, de alguma forma, as exigências do Demônio-Anhanga, em contraposição ao sacerdote-*abaré* que – (contra a doutrina protestante), enquanto “substituto” (*rekobiáramo*) do Cristo – apazigua um Deus-Tupã, particularmente irascível – porque “indigenizado”? – no território americano.

E no plano ritual joga-se a construção da (nova) identidade cristã constituída, pelos missionários, no plano diacrítico de uma temporalidade que separa (deveria separar), com a conversão, o passado – o Demônio-Anhanga e os *karaíba* – do presente – do Deus-Tupã e dos missionários. Mas o que resulta mais interessante, do nosso ponto de vista, é o fato dessa nova identidade constituir-se no plano de um “fazer ritual” que aproxima specularmente esses dois momentos. Isso porque, por exemplo, se dissemos que, enquanto defensor da prática da confissão (mesmo que por intermédio dos intérpretes), Nóbrega entendia produzir uma (necessária) “performatividade” da *prática* confessional, a novidade (diferença) de seu significado para com as culturas indígenas era de alguma forma domesticada pela própria repetição (encenação) ritual da prática. Enfim, nos parece que à centralidade da confissão nas novas instâncias institucionais e doutrinárias da Europa depois do Concílio de Trento, como vimos acima, soma-se sua peculiar importância e centralidade no próprio interior do “encontro sacramental” (ritual) que, segundo nossa perspectiva de indagação, torna-se performático de uma característica “com-versão” indígena-tupi. Este encontro-redução por meio dos institutos sacramentais é (significativa e exemplarmente) sintetizado e, ao mesmo tempo, colocado em movimento pela centralidade que adquire, nele, o sacramento penitencial.

¹⁰⁴ ANCHIETA. *Doutrina Cristã I*, manuscrito incluído na publicação do *Diálogo da Fé*, fôlio 48v. Mas pode-se ver também a *Doutrina Cristã I*, manuscrito incluído no tomo I: *Catecismo Brasílico*, fôlio 31v.; assim como o *Catecismo na Língua Brasílica* do Pe. ARAÚJO, p. 90.

É desse ponto de vista que podemos, efetivamente, tornar nossas as palavras de Vicente Rafael, segundo as quais:

Confession as the proclamation of one's faith, the admission of one's fallenness, and the assertion of one's desire to be reinserted into the network of divine commerce undergirds all other sacraments. From baptism to extreme unction, confession informs the giving and receiving of God's signs. Indeed, even a cursory glance at the missionary literature published between the seventeenth and early nineteenth centuries reveals the prominent place assigned to confession in both the performative and the institutional senses.¹⁰⁵

Algo parecido e paralelo parece acontecer em relação à nova (e não pouco problemática) produção da noção de *pecado* que, na falta de categorias gramaticais, linguísticas e culturais tupi precisas, constrói-se no *distanciamento* doutrinal diante dos “antigos costumes” que, “performativizado” em sua dimensão ritual (sacramental), funda uma “conversão contrastiva” na qual se destaca a peculiaridade do (novo) significado indígena do conceito de *pecado*. Desse ponto de vista, a memória (linguística e cultural) construída pelos *confessionários* jesuítas em língua tupi encontra seu fundamento na memória histórica dos costumes (rituais) tupi. O novo ritualismo doutrinal (confessional) traduz, evidentemente, esses costumes em “transgressão”.¹⁰⁶

Outro aspecto importante, em relação a esse fato, confirma o que dizíamos acima a respeito da peculiar conotação do “protagonista ritual” do “pecado americano”: entre “superstições”, “agitações antigas” e um “deixar-se fazer algo” (ritualmente), um “deixar acontecer”, retorna nos *Confessionários* em língua tupi a imagem especular e complementar de um índio não-sujeito (como vimos apontar o próprio Nóbrega), agido por um Demônio-Anhanga que (ritualmente) o domina. E, na perspectiva de tornar sujeito, de algum modo, o “novo cristão indígena”, a fim de poder conotar, portanto, segundo a perspectiva cristã o conceito de pecado, essa característica dominação demoníaca americana será transformada, conseqüentemente, em pecado por “omissão”, isto é, por não determinação do sujeito no agir enquanto testemunha da nova fé.

¹⁰⁵ RAFAEL, V.L. *Contracting Colonialism*. Op. cit., p. 94.

¹⁰⁶ Ver, a esse respeito, os “pecados exemplares” indígenas apontados no catecismo de Anchieta e relevados na primeira parte do trabalho, a propósito da problemática da tradução linguístico-doutrinal.

A COMUNHÃO INDÍGENA

Se, do ponto de vista missionário, uma estreita correlação ritualista tecida por “maus espíritos” presididos pelo Demônio-Anhanga determina uma “passividade”, um “não ser sujeito” por parte do indígena, a conversão em direção à sua subjetividade não pode distanciar-se de uma estrutura especular e, sobretudo, de uma correlação tão estreita quanto a primeira. Desse ponto de vista, os sacramentos cristãos não podem ser analisados individualmente, mas desvendam um percurso de aproximação aos *sacra* dentro do qual, exclusivamente, pode ser entendido o específico valor de cada sacramento e sua função na “conversão” (no “convergir”) em direção ao sagrado. Finalmente, o próprio sacramento central da comunhão não pode ser visto, no interior dessa perspectiva, a não ser como o momento mais alto e representativo do *processo* de conversão e, portanto, o *resultado* mais significativo de todo o percurso ritualisticamente determinado.

Communion is presented as the symbolic culmination of conversion. The “holy sacrament on the altar” is made to stand for the Sign of the Father. In receiving communion, the convert is said to incorporate the very Word of God Himself, which contains within it the totality of His gifts. The ritual of communion is thus invested with the sense of reaffirming something that has already occurred: the prior profession of one’s indebtedness to the Father. It is this act of admitting one’s dependence on God that validates communion. Such is the object of confession: to elicit from the convert a voiced acknowledgment of what he or she owes to the Father. Hence, while communion marks the closure of the relationship of indebtedness between God and the convert, confession, the negative moment of this relationship, enjoys a certain primacy in the project of evangelization.¹⁰⁷

Mais uma vez, de forma comum a todos os catecismos, com relação ao sacramento da comunhão destaca-se a definição de “remédio” (das almas). Em relação a isso, nos parece que podemos confirmar uma unanimidade dos missionários em apresentar todos os sacramentos *sub specie* medicinal: e se essa medicina diz a respeito – a insistência é sempre explícita nos catecismos – da dimensão peculiar da alma, não nos escapa, mais uma vez, o quanto as palavras que saíam da boca dos missionários deviam entrar no ouvido indígena de uma forma diferente e com uma familiaridade bastante característica para a sua cultura. A própria

¹⁰⁷ RAFAEL, V.L. *Contracting Colonialism*. Op. cit., p. 94.

medicina indígena, de fato, longe de revelar-se por sua dimensão meramente material, manifesta-se a seus olhos numa dimensão cosmológica que, em sua particularidade, pode e pôde ser traduzida, com os etnólogos e os missionários, para uma dimensão “espiritual” ou “religiosa”: uma tradução *sub specie religionis*, segundo a peculiar perspectiva cultural ocidental, que torna o religioso o espaço cultural privilegiado para poder pensar a alteridade. Esse processo de tradução produz-se, porém, “reduzindo” ao mesmo tempo essa alteridade, mas não sem “alargar”, cada vez mais, o próprio instrumento conceitual (isto é, a religião) de tradução. A historicização do conceito nos permite verificar, enfim, como os dois processos se constituem reciprocamente e, sobretudo, como, em sua peculiaridade, a alteridade americana sacudiu profundamente os velhos (isto é, adquiridos até então) limites conceituais dessa categoria (histórica) para poder permitir-lhe (alargando-os) de absorver uma alteridade que transbordava as velhas categorias referenciais. E se, já esboçado esse processo, verificamos sua constante presença também em relação ao tratamento dos novos sacramentos cristãos (às ações de aproximação, ritualmente estabelecidas, aos *sacra*) frente às velhas práticas rituais indígenas, é importante levar em consideração, ao mesmo tempo, suas principais características em relação ao impacto com as cultura americanas: principalmente em relação às interpretações peculiares, segundo nossa análise, “idolátrica” e “demoníaca”.

No que diz respeito à doutrina acerca da comunhão, devemos chamar a atenção para o fato de que, tanto em sua estrutura ritualista paralela, quanto no paralelismo da ação de seus operadores rituais, a ação sacramental da comunhão e a ação ritual dos *karaíba* devia, para os indígenas, evocar um nítido paralelismo. Poder-se-ia dizer que, na peculiar estrutura conceitual desse encontro (em termos estruturais) das funções desses operadores (do sagrado), destaca-se uma função comum (um produto tipicamente colonial) de “curas das almas”, onde o primeiro termo caracteriza mais distintamente a função ritual do *karaíba* e a segunda certa “especialidade” dos missionários: de qualquer modo, o “encontro cultural”, que interessa a nossa investigação, nos aponta para o produzir-se dessa peculiar função a duas vertentes, sobre a qual se disputa o poder de seus operadores e da qual, pelo que nós constatamos, os jesuítas perceberam logo sua importância estratégica. Não é por acaso que, se os missionários da Companhia representarão na Europa da época os especialistas de uma “consolação das almas”, no território indígena brasileiro ganharão, justamente, fama enquanto *curas*. Parece-nos que, em suas peculiaridades culturais e por seu percurso histórico determinado, no

começo da Idade Moderna os jesuítas souberam oferecer à cultura europeia a resposta para uma inevitável exigência da função “consolatória” frente ao peso do pecado que se afirmou, marcadamente, a partir do final da Idade Média.¹⁰⁸ Por outro lado, os missionários souberam atender a uma fundamental demanda de “cura” das culturas indígenas para – por meio dessa ação (agora) “ritual-sacramental” – instalar (traduzir) a nova estrutura cultural: essa se encontra fundamentada no conceito inédito de “pecado” (ocidental), através da transcrição no “código da pajelança” da ação demoníaca (que absorve e no qual se inscrevem as ações dos “espíritos maus” indígenas) e resultante na “peculiaridade de cura-graça”, que é a “satisfação” coincidente com a confissão e que é levada à sua realização no ato da comunhão.

Paradoxalmente, a nova situação colonial parece propor a “cura”, no sentido cultural indígena, para introduzir o – enquanto fundamento do conceito de – “pecado”, no sentido cultural ocidental. É justamente este paradoxo que nos levanta a suspeita de que, para poder ser de alguma forma compreendido dentro dessa estrutura cultural indígena, o “pecado” fosse (tivesse que ser), de alguma forma, “indigenizado”.

Segundo tudo quanto vimos em relação à problemática da tradução, na primeira parte do trabalho, o próprio ato (ritual) da comunhão pôde prestar-se a uma certa equívoca “indigenização”. Relevamos, de fato, como já no *Diálogo da Fé* do Pe. Anchieta,¹⁰⁹ assim como em sua retranscrição realizada, no “Diálogo Quarto” do “Capítulo V” (*Da Sanctima Eucharistia*), pelo Pe. Araújo, o diálogo doutrinal entre Mestre e Discípulo aponta para esse significativo equívoco:

M. *Marãpe amó Sacramento, jandé ánga posánga, réra?*

[lit.: Qual é certo sacramento, de nossa alma remédio?]

D. *Tupã rara.* [lit.: O tomar (pegar, apanhar) de Deus.]

A escolha linguística de traduzir, neste caso, o ato da comunhão com o termo *rára*, subscrito até o Pe. Betendorf em seu *Compendio da Doutrina Christã*, assim como a escolha, no Capítulo XXI do *Catecismo de la Lengua Guarani*, do Pe. Ruiz de Montoya, de traduzir o ato do comungar pelo verbo *poihúmboíbo* (*alimentar, dar de comer*), nos havia apontado como, para além de qualquer escolha semântica cautelosa ou de

¹⁰⁸ Cf. DELUMEAU, J. *Le Péché et la Peur* e *L'Aveu et le Pardon*, obras citadas.

¹⁰⁹ Citado em ortografia moderna às pp. 140-42. Texto que se encontra na *Doutrina Cristã I*. Manuscrito – incluído na publicação do *Diálogo da Fé* – fólios 49v-50v.

qualquer estratégia de tradução do sacramento da Comunhão, não se pôde estabelecer a possibilidade de conotar uma ação sacramental que subtraísse a ação eucarística à sua (por outro lado evidente na própria *traditio* católica) conotação de uma “teofagia”. Ora, a esse propósito, relevamos como essa conotação pudesse ter, pelo menos, evocado um curioso e equívoco paralelo para uma cultura, como aquela tupi, que se desenvolvia ao redor da prática antropofágica e de sua troca ritual das vítimas sacrificiais.¹¹⁰

Vimos também como, a complicar essa curiosa evocação, devia tornar-se tanto mais significativa a explicação catequética posterior, detalhada e longamente elaborada justamente a partir da (e levando em conta a) polêmica eucarística (da Europa) para com os protestantes. A exemplo disso, analisamos o diálogo proposto pelo manuscrito do *Diálogo da Fé*, de Pe. Anchieta (e re-proposto de forma análoga pelo Pe. Araújo), que se desenvolve a esse respeito, apontando tudo quanto resultou particularmente significativo da presença desse debate europeu dentro da própria catequese americana. Aí encontramos, finalmente, a identificação fundamental do Catolicismo, remarcada logo no começo do diálogo sobre a comunhão, com:

- a presença real de Cristo (com sua divindade, corpo e alma) na hóstia;
- a presença do mistério da transubstanciação, tão marcadamente presente e importante na polêmica entre católicos e protestantes;
- a indivisibilidade e onipresença do Cristo em qualquer partícula da hóstia (de sua materialidade): a propósito da qual relevamos como a insistência sobre esse dado é muito importante na medida em que serve (serviu por muito tempo) na Europa, para o Catolicismo proteger-se contra o delinear-se da heresia corpuscular e do atomismo, que ainda constituirão, por exemplo, no âmbito europeu, o centro da acusação contra Galileu;
- a preocupação com a possível identificação indígena entre o culto divino e dos objetos que o representam: o que, às vezes, pôde parecer como a necessidade de prevenir a possibilidade de um ameaçador “culto idolátrico”, de cunho cultural europeu,

¹¹⁰ Cf.: FERNANDES, F. A *Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Huicitec; Brasília: UnB, 1989 [1948]. Idem. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1970 [1952]. Seja-nos permitido, também, apontar para nosso trabalho: AGNOLIN, A. *O Apetite da Antropologia*. Op. cit.

entre indígenas sem *ídola*, mas, todavia, possuidores de, quanto menos, curiosos e novos objetos de culto.

Essas preocupações herdadas da situação europeia deviam servir, contudo, para evitar pouco prováveis riscos interpretativos nessa direção por parte das culturas tupi: mas a imediata apresentação do mistério eucarístico não podia deixar de suscitar uma certa, digamos, superposição estrutural entre dois aspectos centrais para as duas diferentes culturas. Isso, por exemplo, apareceu no texto extraído da *Doutrina Cristã II*,¹¹¹ no qual, à pergunta do Mestre do por quê de Cristo ter instituído esse sacramento, responde o Discípulo:

Para dizer: “Seja meu corpo comida da alma deles” [toikó xe reté iánga remiúramo]; amando-nos muito, querendo ficar junto de nós.

E a metáfora materialista, pretende instituir uma explicação que possa, de alguma forma, evocar esse “alimento da alma”:

Como nós morremos de não comermos algo aqui, assim ali nossa alma morreria se não comesse o corpo de Jesus Cristo;

como se o “abominável costume” da prática antropofágica não fosse percebido, pelos missionários, de outra forma que em sua banal materialidade. Resulta-nos suspeita essa aparente “redução” da prática indígena e certo silêncio (catequético) em relação ao paralelismo estrutural entre formas externas, pelo menos, da “teofagia” católica e da “antropofagia” indígena. Talvez os missionários fossem levados a essa postura, presos entre a cruz e a espada da acusação protestante, de um lado, revigorada justamente frente à nova realidade cultural americana, e da necessária (silenciosa) negação de qualquer paralelismo que pudesse apresentar-se prejudicialmente dos dois lados da missão.

Por outro lado, um mistério tão central para o catolicismo como o da “transubstanciação” pôde ser introduzido na catequese indígena, sem ser traduzido em sua língua. Essa estratégia, evidente em relação a esse mistério doutrinal específico no catecismo de Pe. Montoya (que usa o próprio termo português no texto guarani e, conseqüentemente, detém-se com exemplos mais numerosos para sua compreensão), aponta para duas importantes questões da catequese jesuítica, questões evidentes nas

¹¹¹ Texto que se encontra na *Doutrina Cristã I*, incluído na publicação do *Diálogo da Fé*, manuscrito: fólios 33-34v.

experiências americanas: em primeiro lugar, que a doutrinação da língua “selvagem” se constitui não só como sua conformação à mensagem evangélica, mas exige, às vezes, um preenchimento do (uma imposição no) “vazio” (conceitual) que a caracteriza (o próprio Anchieta havia anteriormente esclarecido esse aspecto em relação comparativa com o mesmo processo que teria ocorrido com a absorção de palavras hebraicas e gregas nas línguas europeias para implementar certos conceitos da mesma mensagem nas culturas linguísticas ocidentais); em segundo lugar, a catequese configura-se enquanto forma de universalização necessária de uma mensagem (meta-histórica) que revela os limites linguísticos próprios a cada língua e que, portanto, necessita ser veiculada e, ao mesmo tempo, veicula uma unidade linguístico-cultural para a qual, por outro lado, o próprio Santo Agostinho havia chamado a atenção. O mistério central da “transubstanciação” eucarística aponta, em sua problemática linguística-doutrinal, para uma necessária “comunhão das culturas”, realização da “transubstanciação universalista da mensagem cristã” que passa e ultrapassa as culturas particulares.

Quando essa estratégia impositiva linguística não é trilhada, sempre em relação ao sacramento da comunhão encontramos a tentativa de utilizar os “pobres instrumentos linguísticos indígenas” para poder, de alguma maneira, produzir a tradução pelo mecanismo da *inventio* latina.¹¹² É o caso evidenciado pelo *Catecismo Kiriri* do Pe. Mamiani,¹¹³ no qual se encontra uma longa expressão kiriri que, segundo o próprio autor, deveria traduzir *eucaristia*. Se não temos a competência linguística, nesse caso, para verificar o significado indígena concreto da expressão (os diferentes significados que teria utilizado para “produzir” o conceito cristão), todavia devemos relevar que, à primeira vista, nos parece bastante artificiosa a re-transcrição kiriri deste sacramento. E, todavia, a estratégia (por sua complexidade ou pelos equívocos mais ou menos obscuros que podia suscitar?) não se propõe uniformemente dentro da mesma obra. Assim, por exemplo, podemos verificar a forma alternativa com a qual o mesmo autor propõe, nela, a tradução do termo penitência.

A imposição doutrinária, de fato, parece exigir sempre, também na catequese indígena, a necessidade de salvaguardar uma ortodoxia que fosse a mais clara e definida possível, apesar dos limites linguísticos e

¹¹² Entendida como “disposição dos elementos linguísticos para produzir novos efeitos (verdades) do discurso”.

¹¹³ Na breve introdução sobre os sacramentos, à p. 11 da obra fac-similar citada.

culturais das populações indígenas americanas. E o esforço coletivo dos missionários parece constituir-se como esforço nunca concluído e que, aliás, precisa sempre ser revisto e readaptado, tanto em relação às novas dinâmicas históricas e culturais que se determinam na vivência cotidiana da Colônia, quanto em relação às novas culturas indígenas com as quais se entra em contato. É com esse objetivo, por exemplo, que, segundo nos parece, diferentemente dos catecismos (jesuítas, sejam eles tupi ou guarani) analisados até aqui, na doutrina da comunhão, para descrever o mistério eucarístico enquanto corpo e sangue de Cristo, Mamiani usa o termo “*espécie da hóstia & do vinho*”.¹¹⁴ Segue-se, então, a formulação catequética análoga à que encontramos até aqui, com uma sucessiva inovação do uso da expressão “figura & acidentes da hóstia & do vinho”,¹¹⁵ com a consequente doutrina da “destruição da substância do pão e do vinho”. Outra característica distintiva, em relação às instruções anteriores, é aquela relativa ao modo de receber a hóstia e às prescrições rituais que se seguem ao ato.

Em relação à salvaguarda dessa ortodoxia (doutrinária e das práticas), apesar dos limites culturais (ausências linguísticas e excessos rituais) das populações indígenas, o esforço coletivo dos missionários jesuítas pode ser acompanhado no “desenvolvimento” contido e rigorosamente controlado de seus catecismos. Apesar de levarmos em conta, na nossa documentação, um único texto de um missionário não jesuíta, o texto do capuchinho Bernardo de Nantes, este último parece nos apresentar algumas características próprias, bastante significativas, mostrando como, se ele não pôde prescindir dos mais importantes resultados da prática catequética jesuítica, encontra-se presente, em seu texto, uma série de maiores aberturas linguísticas e culturais para com aspectos significativos da cultura indígena kiriri.

Assim, por exemplo, na parte sobre o “Ensino do Sacramento da Comunhão”,¹¹⁶ “o mayor & o mais excellentes dos Sacramentos”, pela primeira vez em nossa documentação, este sacramento adquire uma presumível caracterização indígena: nas palavras do missionário capuchinho, de fato, a comunhão seria o “que chamais vosoutros *aparências bran-*

¹¹⁴ No capítulo V (“Dos Sacramentos”) sobre a Comunhão (às pp. 118-26), na própria tradução portuguesa.

¹¹⁵ Que lembra os ‘acidentes da matéria’ da longa polémica eucarística a que fizemos referência, neste capítulo e, sobretudo, na primeira parte do livro.

¹¹⁶ Às pp. 81-86 da edição fac-similar citada.

cas”. Aqui parece que as cautelas linguísticas da tradução jesuítica desaparecem no texto, tanto que o autor denomina, sem mais nem menos, o sacramento da Comunhão enquanto “manjar” e o ato se configura, em suas palavras, enquanto um “comer o Corpo de Jesu Cristo”. Da mesma forma, pela primeira vez, juntamente à substância do pão, se nomeia a farinha de mandioca, deixando transparecer o que, desde o começo, devia ser uma substituição comum na prática missionária do Brasil, coisa que, também, devia levantar alguns problemas interpretativos evidentes, implícitos no valor simbólico da mandioca por parte da cultura indígena: a esse respeito, de fato, não podemos esquecer que a farinha de mandioca constituía uma das importantes bases alimentares que acompanhavam os Tupi nas guerras de aprisionamento de inimigos. O resto da instrução percorre, finalmente, os lugares comuns que já analisamos, principalmente em relação ao texto do Pe. Mamiani, mesmo que com um menor desenvolvimento de exemplos a fim de explicar o mistério. Além do mais, já observamos que o “Discurso do Sacramento da Eucaristia”¹¹⁷ se constitui como um encontro bastante curioso (e peculiar desse texto) de uma escrita catequética com uma forma expositiva característica dos sermões.

Mas, apesar de algumas aberturas peculiares, até o próprio texto de Bernardo de Nantes mostra como, na prática da catequese, alguns dos instrumentos adquiridos (uma verdadeira *traditio* missionária) impõem-se por sua necessária clareza doutrinária e como as eventuais aberturas às “coincidências” do horizonte cultural indígena devam ser manipuladas com extrema atenção e cuidado. É, por exemplo, o caso sublinhado por Cristina Pompa, que aponta como, na tradição mítica da cultura kariri, Bernardo de Nantes encontra, além de Tupã (ou *Ininho*),¹¹⁸ outros dois “deuses” (Politum e Vanaquidze) que teriam permitido uma explícita referência à Trindade (isto é, teriam podido tornar-se preciosos instrumentos culturais para veicular a mensagem cristã da Trindade),

¹¹⁷ Ibidem, p. 338-363.

¹¹⁸ A personificação “tupinizada” de Tupã encontra-se, na catequese de Bernardo, alternada com aquela (kariri) de Ininho, só que a primeira aparece mais em contextos narrativos, enquanto a segunda é utilizada na exposição dos artigos de Fé. Trata-se, do nosso ponto de vista, de um aspecto importante em relação à característica peculiar da obra desse missionário, preso entre uma tradição jesuítica anterior, provável garantia de uma experiência de transmissão ortodoxa da doutrina, e uma abertura experimental para com uma nova comunicação da catequese, que todavia permanece atentamente controlada nos seus possíveis resultados.

junto com a “função” de Badzé. Todavia, é significativo o fato de que, apesar de dispor desses instrumentos, o próprio Bernardo preferiu não utilizar esta “coincidência”: evidentemente, como diz a autora, “a ligação entre estes ‘deuses’ e os ‘erros supersticiosos’ dos Kariri era estrita demais e, portanto, perigosa”.¹¹⁹

A observação é, para nós, extremamente importante, na medida em que, mais uma vez, re-apresenta uma “periculosidade ritual” latente na utilização de elementos indígenas para veicular a mensagem cristã: em conexão com quanto dizíamos acima, parece evidenciar-se o fato de que a *ausência* (linguística e conceitual) é preenchível ritualmente (isto é, reiterando o novo significado na prática ritual normativizada pela catequese), enquanto os *excessos* dos “erros supersticiosos” devem ser manipulados com extremo cuidado para não se correr o risco de contaminar a doutrina cristã com as práticas indígenas. De novo, enfim, parece emergir, mais do que uma guerra de crenças, uma “guerra ritual” que era preciso, antes, ganhar a fim de poder realizar, sucessiva e eficazmente, a catequese indígena. Mais do que no plano da cosmologia, portanto, é naquele das práticas, naquele da relação cotidiana entre símbolos cristãos e símbolos tradicionais das aldeias indígenas, que vemos realizar-se a dinâmica do encontro catequético, a dinâmica privilegiada do encontro e de tradução. É no plano das práticas rituais – e da relação com seus operadores rituais privilegiados, os feiticeiros (*karaíba*) – que se destaca a permanente dimensão de conflito (e o conseqüente ajuste, também permanente) com a atividade dos missionários.¹²⁰

O resultado do problema específico da Trindade (de sua tradução), enfrentado por Bernardo de Nantes, será, neste caso, a adoção de uma estratégia jesuítica que já delineamos anteriormente, em relação à problemática da tradução: o capuchinho utilizou-se, para definir a Trindade cristã, da terminologia de parentesco, traduzida segundo a terminologia kariri (*Ipadzu*, *Inhura* e, mais uma vez não traduzido, *Espírito Santo*). Mas, além dessa prudência específica no exercício de tradução, as “aparências brancas” ou a nova transubstanciação (indígena) da farinha de mandioca proposta pela catequese de Bernardo de Nantes,

¹¹⁹ POMPA, M.C. *Religião como Tradução...* Op. cit., p. 353.

¹²⁰ E se a leitura missionária das práticas indígenas dá-se em termos de excessos e distorções diabólicas, que proliferam nas características ausências (faltas) da cultura indígena, por outro lado, a leitura indígena da ação e da doutrina catequética dos missionários, assim como das práticas rituais litúrgicas decorrentes delas, acontece, necessariamente, via “código xamanístico”.

mostram (nessa como em várias outras ocasiões, e de forma mais ou menos consciente) que o “tornar-se nativo” do missionário se realiza efetivamente nas práticas e vivências do cotidiano. O missionário, conseqüentemente, encontra-se na necessidade de veicular, de algum modo, conteúdos cristãos segundo as formas (a materialidade) da linguagem indígena. Enfim, aquele do capuchinho é só o exemplo mais evidente da realização *nos rituais* de uma releitura em termos nativos das simbologias, das práticas e dos conteúdos doutrinários inerentes à catequese (a suas específicas modalidades) introduzida pelos missionários jesuítas.

O MATRIMÔNIO INDÍGENA

Tendo em vista a relação com a nova problemática doutrinária proposta pelo Concílio de Trento, há uma especificidade própria que caracteriza a instituição cultural do sacramento do matrimônio entre os indígenas americanos. Ao que nos parece, essa instituição reencontra a problemática, até aqui apontada, de uma peculiar e anterior “guerra de ritualidades” a ser vencida, antes de poder, de algum modo, instituir esse sacramento em suas características pós-conciliares, novas e revolucionárias. Antes de poder “traduzir” a mensagem cristã do sacramento, trata-se, de fato, de combater a *prática* de uma sexualidade profundamente enraizada nos costumes indígenas e constituída, mais uma vez, aos olhos dos missionários, por excessos, mais do que por ausências.

E no combate e redução (doutrinários) das práticas sexuais indígenas podemos, além do mais, entrever quase que uma arqueologia da construção daquele conceito de “pecado” que apresentou, até linguisticamente como vimos acima, graves dificuldades antes de poder encontrar uma sólida solução, pelo menos linguística. Não é por acaso que, no começo do trabalho, evidenciamos esse aspecto relativo à problemática da confissão, destacando o grande espaço que ela ocupa na declaração do sexto mandamento. Os mandamentos serviam, justamente, para administrar e desenvolver um exame da consciência que construía, ao mesmo tempo, este último sacramento enquanto peça fundamental e fulcro da catequese, frente às características “ausências” das culturas indígenas brasileiras. E como acontece aos outros sacramentos, também aquele matrimonial mantém uma estrita e fundamental relação com o sacramento da confissão e seu relativo exame de consciência. Segundo a forma que destacamos anteriormente, a “tradução, normatização e produção de uma ‘perversão’ da sexualidade indígena” põe-se

como pedra angular para a construção do sacramento matrimonial em terras americanas.

Eis que, em relação ao confessional anchietano, apontávamos para o fato, característico e impactante, que se segue ao mandamento “não desejes gente sensualmente”.¹²¹ Fato de impacto, na medida em que as perguntas, que vão decididamente ao encaço, são formuladas com uma fatura de particulares sem pares: fala-se muito, e com muitos detalhes, de uma sexualidade que *não* pode ser praticada. A redução prevê a (e necessita da) proibição que, na medida em que é desenvolvida na literatura catequética, reproduz, linguisticamente, o excesso, para produzir, ao mesmo tempo, a redução das práticas e a consciência da “perversão” nelas implícita. E que isso se coloque como o fundamento necessário para implementar o sacramento matrimonial, é demonstrado pelo fato de que as primeiras perguntas em relação ao sexto mandamento colocam-se em função de um “desvendar a desordem” característica, segundo a perspectiva missionária, da relação de “casamento” indígena.¹²² E justamente para “botar ordem” em suas práticas de casamento, impõe-se, antes, a necessidade de conotar suas “perversões”: detectar possíveis práticas homossexuais ou de adoção de papéis femininos nas relações entre homens indígenas; provocar uma mulher, tratá-la como meretriz, propor-se como alcoviteiro (isto é, inter-mediador de relações amorosas), ou o simples consentimento de que alguém faça isso; essas parecem constituir-se, às vezes, como condições igualmente graves de pecado. Mas é, sobretudo, a referência a situações de concubinato e às relações onde havia um certo grau de parentesco (no texto definido até de “grau de irmandade”), que desvenda a dificuldade de entendimento do sistema de casamento indígena por parte dos missionários que vêm (projetam), num sistema fundamentado na “troca das mu-

¹²¹ Do verbo *poropotar* que em tupi parece significar simplesmente *querer, desejar*.

¹²² Cf., a esse respeito, “A problemática da tradução: o ‘contrato linguístico-colonial’”, na Parte I do livro (Catequese e Tradução). Aí, com relação ao problema da Confissão, já vimos destacar-se esse desvendamento da desordem indígena em relação às perguntas como: “com quantas mulheres vives?”, se “vives com uma que é casada com outro (ou que já foi casada)?”. Mas notamos, também, como, desde o começo, algumas perguntas começam a dirigir-se para uns particulares que sucessivamente serão cada vez mais particularizados. Assim, por exemplo, pergunta-se se “forçaste [mas o verbo tupi usado por Anchieta, *mombuk*, significa lit. *furar*] alguma menina, violentando-a [o verbo tupi de A., *mokuára* também significa *furar*], estuprando-a [“*mondoróka*” significa *dilacerar, rasgar*]”. Passando, em sequência, a perguntas a respeito de abraços, beijos, já se pergunta sobre “toque das – e olhar com mau desejo para as – virilhas”.

lheres”, certas indicações de uma promiscuidade que devia ser corrigida, que exigia essa correção.

Além da desordem nas relações de casamento indígena, a outra desordem que se destaca do confessorário é aquela que diz respeito a detalhes relativos à masturbação masculina:¹²³ podemos supor que tal coisa detecta (revela) uma prática, ao mesmo tempo em que evidencia, doutrinariamente, uma condenação, instalando, com o conflito, a consciência dos novos “catecúmenos”. Uma breve parte conclusiva dessas interrogações – que se destaca mais uma vez por sua relação com a prática (finalidade) da masturbação – parece, finalmente e de alguma forma, organizar-se sobre pensamentos, desejos e fantasias, apontando, dessa maneira, para um “mundo interior do sujeito” que, difícil e gradativamente, devia-se tornar, para os missionários, a verdadeira base de uma apropriada catequização e, conseqüentemente no nosso caso, a base para a construção de um apropriado sacramento matrimonial. A admoestação catequética (“*Quod Deus avertat*”) que se segue nos indica como o “processo civilizador e individualizante” que caracteriza a imposição dos sacramentos (tridentinos) entre os indígenas, constrói-se e se impõe, finalmente, com um característico “processo de culpabilização”.¹²⁴

Com algumas peculiaridades próprias, uma outra série de perguntas se destina, no entanto – sempre segundo o que já destacamos –, às mulheres, por um lado as *mimboáia* (criadas) e, por outro, as casadas. O “endereço”, a “classificação” catequética, visa sempre os vários graus de ações, presentes e característicos segundo os missionários, das diferentes situações. Em síntese, nossa documentação nos mostra, a esse respeito, o constituir-se, até linguístico, de um “confessorário” que, em

¹²³ No mesmo lugar, a esse propósito encontramos as perguntas a respeito do tocar-se o próprio membro excitando-se (diz a tradução proposta, mas o verbo *moagüyagüy* significa, de fato, *sacudir, fazer vibrar*), do provocar-se querendo poluir-se etc., com algumas repetições das perguntas, diferenciadas por mínimos particulares que fazem pensar à tentativa (necessidade?) de detectar em todos os particulares as formas das práticas de masturbação.

¹²⁴ Que começa, como vimos, por exemplo, interditando, a partir do momento da confissão, a união com a esposa pelo fato disso se tornar incompatível com as práticas (pecaminosas) confessadas. O confessor se propõe, com essa injunção, o objetivo mínimo de aplacar (*mojerekoápa*) Deus, sugerindo, no entanto, uma vivência do homem com a própria esposa que não prevê mais uma união sexual, mas que contempla o fato (a injunção) de que se torne de “esposa a irmã”. O texto não deixa entrever a temporalização desta “expição”, pela qual haveria de se ganhar o *perdão, as pazes* (*ñyrônamo*), de Deus-Tupã.

relação à sexualidade, tinha o objetivo de detectar todas as minúcias de um “pecado” que era surpreendido, pelo olhar do missionário, tanto no pensamento e na vontade,¹²⁵ quanto nas ações.¹²⁶

A forma característica de “indagação classificatória” dessa parte dos catecismos nos desvenda, enfim, um processo que, detectando um excesso (uma perversão), impõe uma redução (normatização) para poder, de algum modo, começar a construir uma interiorização (um conflito e uma consciência individual da culpa).¹²⁷ Por além dos aspectos consolatórios, próprios da confissão, essas “indagações confessionárias” manifestam-se, por consequência, enquanto verdadeiros “tribunais interiores da consciência”: uma consciência a ser construída, necessariamente, no caso indígena, por meio desse fundamental percurso catequético-civilizador-individualizante.

Partindo desses pressupostos de fundo, a argumentação doutrinária do sacramento matrimonial re-propõe a característica comum que vimos conotar os outros sacramentos. O matrimônio, também, torna-se outro “remédio de nossa alma” (*amó aé jandé ánga posanongába*), mas, sobretudo, deve reiterar as novas imposições conciliares: deve-se casar na Igreja (*Tupãókipe* = casa de Tupã), por meio do sacerdote (*abaré*), publicamente, diante de duas testemunhas (*mokói abá robaké*) ou diante de todas e quaisquer pessoas (*teýpeé...[opákatú abátetiruã robaké]*).¹²⁸ A insistência sobre a publicidade do casamento é bastante significativa, levando em consideração tudo quanto dissemos acima em relação às re-

¹²⁵ A esse respeito sublinhamos, sempre no lugar em que tratamos da Confissão, os verbos *ansiaste, desejaste, pensaste, te encantaste*.

¹²⁶ Exemplificadas nos verbos *abraçaste, tocaste, acenaste, pintaste*. Aparecendo, também, a (possível) rejeição de uma (eventual) gravidez (“te espremeeste, após homem ter relação contigo, não querendo ter filho?”, “deste à luz outrora de boa vontade?”).

¹²⁷ Em relação a esses aspectos da sexualidade feminina, no item relativo à Confissão, da primeira parte do livro, apontamos para os aspectos que emergem nos confessionários como: a eventual cessão de algum companheiro à própria manceba, ou o entregar-se como alcoviteira para alguns; o festejar uma “conduta antiga” (que se intui como má conduta), ou um “enfeitar-se querendo homem que te desejasse sensualmente”; um subtrair-se à casa do próprio senhor para ir com alguém, ou um jazer sobre própria manceba como chocarreira: e tudo isso até chegar a perguntas tecidas em detalhes (picantes). Assim, por exemplo, é formulada uma dessas perguntas em relação à masturbação feminina: “tocaste em tuas virilhas abrindo-as, avermelhando-te, alargando-as, separando-as, ferindo-te?”. Sem esquecer a sensualidade/sedução exercida, eventualmente, contra algum menino.

¹²⁸ A variação na explicitação desse aspecto encontra-se em *Anchieta*: a primeira especificação no *Diálogo da Fé*, fôlio 16; a segunda na *Doutrina Cristã I*, fôlio 38.

soluções tridentinas: às razões já apontadas, soma-se, significativamente, a utilidade da publicidade em relação ao sacramento, na necessidade missionária, em terras americanas, de verificar se os contraentes do matrimônio “são parentes, ou se já são casados”, deixando bem claro, em seguida, que “obrará contra a lei de Deus (*Tupã ñeénga*: fala de Tupã) o que souber ou for sabedor que são parentes ou casados, se não os denunciar antes de casarem”.

O individualismo de uma pouca tribal “vontade livre” (*mimotára*) também é claramente afirmado: assiste-se, dessa forma, ao estabelecer-se de diferentes códigos sociais, combatidos por esta afirmação, entre a antiga realidade matrimonial europeia e a tradicional “troca de esposas” das culturas indígenas americanas. Não podia faltar, então, a sucessiva insistência sobre a unicidade e indissolubilidade do vínculo matrimonial, afirmando-se, conseqüentemente, que em caso contrário cometer-se-ia pecado grave (*pecado tubixába* = enorme, grandíssimo). O motivo principal do novo sacramento matrimonial resolve-se, portanto, na procriação, destacando-se em alguns pontos uma certa convergência com o sistema indígena de casamento, definido por Lévi-Strauss como “cooperativa de produção”: nessa direção encontramos, por exemplo, uma exortação catequética anchietana que justifica o casamento enquanto instrumento

*para dizer: “ajudemo-nos mutuamente com minha esposa, para nossa comida, e para criar nossos filhos” (torojopytybõne xe remirekó ndí, oré remiúrâma resé, oré raýra mongakuápa abé).*¹²⁹

Por outro lado, a preocupação com a *virtude*¹³⁰ dos filhos justifica, nesta perspectiva, sua repreensão e açoitamento.

Enfim, encontra-se uma referência doutrinária relativa a possíveis pecados nos atos sexuais dos próprios esposos; e a necessidade de saber quando esses atos se configuram como pecaminosos reenvia à necessidade de perguntá-lo ao sacerdote na confissão (*monhemombeguara* da raiz *monhemũ* = pacificar, reconciliar): como se manifesta de forma explícita nesse caso, o sacramento da confissão, além de seu aspecto consolatório, afirma-se, mais uma vez, em sua função de construir uma consciência que qualifique as ações, ao mesmo tempo em que se oferece enquanto instrumento de controle das práticas sociais.

¹²⁹ Na *Doutrina Cristã I*, fôlio 38v.

¹³⁰ Mas a expressão tupi *ecocatu* traduz *sossego, felicidade* e só por extensão os missionários a utilizam por *virtude*.

PARTE IV – ***POLÍTICA LINGUÍSTICA E EVANGELIZAÇÃO***

Na parte anterior, tratamos devidamente da configuração peculiar que os sacramentos foram assumindo entre os Tupi, com destaque explícito e exemplar, sobretudo, para o caso do sacramento da confissão. Acreditamos que os resultados obtidos com essa análise evidenciaram bem a importante função de mediação – e de abertura para o encontro com a(s) ritualidade(s) das culturas americanas – que a administração sacramental adquiriu: finalizada como se destinava à construção de uma consciência que pudesse, ao mesmo tempo, qualificar as ações dos indígenas e oferecer-se enquanto instrumento de controle de suas práticas sociais. É a partir desse resultado e da centralidade de suas problemáticas que reputamos de grande importância aprofundar, nesta quarta parte do livro, a problemática inerente à tradução.

Antes de realizar essa tarefa, todavia, nossa investigação nos apontou para a importância de levar em consideração a política linguística que se destacou em relação à evangelização sob o Vice-reinado do Peru: essa perspectiva revelar-se-á em toda sua preciosidade a fim de colocar as bases de uma primeira e importante (necessária, acreditamos) abordagem comparativa.

Portanto, pretendemos propor aqui uma incursão, mesmo que breve, pela história da evangelização na América espanhola: esta incursão se faz necessária, do nosso ponto de vista, para esclarecer, pelo menos, dois pontos importantes:

- em primeiro lugar, o instituto da *reducción*, propriamente dita, que decorre da experiência platina, é um instituto posterior à data de 1610. Ora, se no final do capítulo 2.5 (*As Missões: conservar e propagar a fé entre as populações européias e extra-européias*), da segunda parte desse livro, nos referimos à transformação da noção de missão – isto é, à sua metamorfose *de encargo pessoal para o lugar* da ação missionária – decorrente das deliberações do Pe. Aquaviva, queremos destacar que aí entendíamos a “redução” como novidade revolucionária do *princípio* desvendado pela noção inédita de *missio* em sua ressemantização, e não como instituição histórica efetiva;
- em segundo lugar, essa incursão nos permite entrever como a “política reducionista” (sobretudo no nível linguístico, pelo que diz respeito ao interesse de nossa investigação) constituiu um

componente fundamental da mais ampla reforma introduzida pelo Vice-rei Toledo no Peru, a partir de 1570. Mas, por além disso, todavia, sempre do ponto de vista linguístico (para nós exemplar), consideramos absolutamente apropriada e de acordo com nossa documentação a hipótese de uma transformação da missão enquanto lugar que se realizou, *in primis*, a partir da segunda metade da década de 1550, justamente nos aldeamentos missionários jesuítas do litoral brasileiro, entre São Paulo e Rio de Janeiro: nesse sentido, a argumentação contida no importantíssimo trabalho da Charlotte de Castelnau-l'Estoile encontra uma sólida base de verificação em outros relevantes trabalhos como, por exemplo, naquele de John Manuel Monteiro e no de Maria Regina Celestino de Almeida.¹

Enfim, levar em consideração a política linguística que se refere à evangelização sob o Vice-reinado do Peru, deverá servir, sobretudo, para estabelecer os primeiros passos de uma outra abordagem comparativa fundamental para nossa problemática que diz respeito aos primeiros fundamentos históricos americanos, à particular inserção e às características específicas da política linguística jesuíta realizada no Brasil, dentro do mais abrangente contexto da política linguística americana.

¹ CASTELNAU-L'ESTOILE, C. *Les Ouvriers d'une Vigne Stérile*. Op. cit.; MONTEIRO, J.M. *Negros da Terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, e ALMEIDA, M.R.C. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

1. POLÍTICA LINGUÍSTICA NA EVANGELIZAÇÃO SOB O VICE-REINADO DO PERU

A LÍNGUA (ESTORVO) DA CRISTIANIZAÇÃO

Como apontou o trabalho de Francisco de Borja Medina,¹ na problemática linguística do Vice-reinado do Peru encontramos uma situação e uma estratégia análogas, apesar das peculiaridades que iremos apontar, àquela do Brasil. Desde o começo da atuação missionária, nessa parte da América também se privilegiou a aprendizagem das línguas vernáculas e, portanto, sua utilização para fins de evangelização: com tais objetivos foram fundadas cátedras para o ensino dessas línguas aos missionários encarregados da evangelização. Assim como no caso brasileiro, os religiosos foram os artífices do conhecimento científico das línguas, orientado pelo característico processo de gramatização e dicionarização das línguas vernáculas, ao qual nos referimos. Uma primeira característica distintiva dessa situação cultural específica é aquela que diz respeito à escrita: a orientação gramatical (gráfica), enraizada na língua latina, proposta pelos missionários nos domínios portugueses, encontrava, no contexto do Vice-Reinado, um contraponto em algumas outras tradições escritas indígenas. Por outro lado, como no caso brasileiro, diante da variedade linguística e de suas conseqüentes dificuldades de homogeneização, também neste caso implantou-se e difundiu-se a utilização das “línguas gerais”.² Mas esse fenômeno, ao mesmo tempo, adquiriu características específicas. De fato, na América hispânica, já ocorria a difusão, por fins comerciais e imperiais/administrativos indígenas, de determina-

¹ BORJA MEDINA, F. (S.J.). El Conflicto en torno a la Lengua de Evangelización y sus Implicaciones en el Virreinato del Perú (Siglo XVII). In: AA.VV. *Il Cristianesimo nel Mondo Atlantico nel Secolo XVII*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1997, p. 127-176.

² Veja-se, a esse respeito, CASTRO Y CASTRO, M. *Lenguas indígenas transmitidas por los franciscanos en siglo XVII*. Actas del III Congreso Internacional sobre *Los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII)*, La Rábida 18-23 de setembro de 1989, Madrid, 1991, p. 431-464.

das línguas gerais como, por exemplo, o quíchua, o aymara e o nahuatl; por outro lado, a política linguística do Império espanhol realizou de forma mais determinada, em momentos específicos e já nesses séculos, a tentativa de uma imposição do castelhano enquanto língua universal e obrigatória.³

Outra característica importante acerca da política linguística castelhana se refere a uma situação que já apontamos como paradigmática, na primeira parte do trabalho, no que diz respeito às características de *A catequese nesse momento histórico*: trata-se da experiência política peculiar, própria de Castela, na península ibérica, relativa às populações dos mouriscos. E se, quanto a isso, evidenciamos a experiência precursora desse encontro cultural no que concerne à influência que este exerceu para com o encontro das populações americanas, no âmbito propriamente linguístico, também, verifica-se algo parecido.

De fato, na sociedade hispânica peninsular, havia-se constituído um problema análogo em relação à língua árabe falada pelos mouros, islâmicos hispânicos batizados durante o primeiro terço do século XVI, e seus descendentes. A política da Coroa e da Igreja ilustra, a esse respeito, determinadas atitudes que, em relação à evangelização americana, se destacam, também, no âmbito indígena. Trata-se de políticas linguísticas precedentes, divergentes e às vezes contraditórias, que se produziram e continuavam se produzindo com relação à língua dos mouriscos de Granada e de Valência. Na época da reconquista, no reino de Granada se impôs, inicialmente, a estratégia de erradicar a língua árabe para, com ela, erradicar os modos de vida que esta teria condicionado, a fim de assimilar suas populações ao modo de vida cristão através da imposição da língua de Castela. Esta primeira instância, proposta ainda pela junta de Granada de 1526, foi suspensa por Carlos V, em resposta às súplicas dos mouriscos granadinos. Mas o posterior concílio provincial de Granada, de 1565, resolveu recolocar em vigor essas medidas, aprovadas por Felipe II e efetivadas a partir de 1º de Janeiro de 1567. O resultado foi o levante em massa da abundante população mourisca de Nochebuena,

³ Sobre a política linguística da imposição do castelhano, cf. GIMENO GÓMEZ, A. e MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M.C. La política de implantación de la lengua castellana en América (siglo XVI) y su reflejo en la bibliografía. In: *El Reino de Granada y el Nuevo Mundo*. V Congreso Internacional de Historia de América, maio de 1992, v. II. Granada, 1994, p. 315-329; ROSPIDE, M.M. La enseñanza del castellano en los Reinos de Indias a través de la legislación real. In: *Investigaciones y Ensayos*, n. 34, Buenos Aires: Academia Nacional de História, p. 445-490, jan.-jun. 1988.

em 1568, que resultou na conseqüente guerra que se protraiu até novembro de 1570.

O levante de Granada impôs a Felipe II a suspensão das medidas. Todavia houve, por parte dos pastores da arquidiocese valenciana, uma série de medidas políticas divergentes em relação à língua da pregação: além da crença de que o árabe mantinha a população islâmica em seus erros, esses pastores denunciavam a falta, conceitual e terminológica, do vocabulário cristão na língua árabe. De qualquer maneira, os jesuítas da casa professa de Valência defenderam e praticaram a política pró-arabista e, para suprir a falta denunciada pelos pastores, confeccionaram um vocabulário árabe dispondo em suas bibliotecas da Bíblia e de outros importantes escritos em língua árabe.⁴ A voz dos jesuítas, portanto, se levantou contra a política anti-arabista, encabeçada pelo arcebispo Juan de Ribera, insistindo na necessidade de utilizar a língua árabe como língua de pregação e sugerindo a obrigação de sua apreensão por parte dos pregadores que operavam entre os mouriscos. O padre jesuíta Inácio de las Casas, mourisco granadino cuja língua materna era o árabe, depois de realizar uma missão pontifícia no Oriente, enviado por Gregório XIII (1582-1583), de volta ao apostolado mourisco em Castela e Valência, foi um dos principais defensores dessa evangelização em língua árabe. Além disso, insistiu, sobretudo, na necessidade de formar, junto à própria Igreja Romana, teólogos que se destacassem pelo perfeito conhecimento da língua árabe e formados no estudo do Alcorão e de outros escritos islâmicos e árabo-cristãos. Nesta direção, o jesuíta acudiu, entre 1603 e 1607, ao General da Companhia de Jesus, Pe. Cláudio Aquaviva, e ao seu provincial de Castela, entregando vários memoriais ao conselho de Aragona, ao rei Felipe III, ao núncio e aos papas Clemente VIII e Paulo V, conseguindo freqüentemente compreensão e apoio ao seu projeto. Assim, em 1604, Aquaviva deu ordem para que se estabelecesse em Gandía um seminário ou academia de língua árabe para formar os jesuítas destinados a essa missão. O próprio las Casas devia ser encarregado desta escola, mas pouco depois o jesuíta adoeceu e faleceu, em julho de 1608, pouco mais de um ano antes do decreto de expulsão dos mouriscos (setembro de 1609).⁵

⁴ Vale a pena sublinhar, entre esses textos, os escritos de João Damasceno e os oitenta cânones do Concílio de Nicéia, trazidos do Egito para Roma e impressos na tipografia árabe do Colégio Romano.

⁵ A esse respeito, veja-se o trabalho de BORJA MEDINA, F. (S.J.). *La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)*. *Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI)*, 57, 1988, p. 3-134.

Neste específico contexto espanhol, pode-se entender a política de Felipe II, manifestada na resolução de 1596, destinada à Consulta do Conselho das Índias, sobre o ensino da língua castelhana aos índios americanos. Nessa política linguística determina-se, enfim, um embate entre duas tendências: uma em favor da erradicação das línguas vernáculas indígenas, para a implantação do castelhano enquanto língua única e universal; outra favorável ao ensino do castelhano, sem que, todavia, isso significasse a supressão das línguas vernáculas americanas. Neste específico momento, o Conselho das Índias, pressionado pelas solicitações dos prelados e do clero secular e regular das Índias, se orientava segundo a primeira tendência.

A complexidade da realização de uma política linguística americana unívoca resulta, todavia, do exemplo que nos é fornecido pelo clero do bispado da província de Charcas. Com uma representação enviada ao rei, este fazia presente a dificuldade de catequizar os indígenas em suas próprias línguas, em primeiro lugar, pelo fato dessas línguas “no ser comunes, llanas e inteligibles ni aun para los mismos indios” e, em segundo lugar, por serem “pobres de vocablos, nombres y verbos”. Tendo em vista essas dificuldades, o clero solicitava ao rei para que mandasse que todos os índios aprendessem obrigatoriamente a língua espanhola, mantendo, todavia, a obrigação para que os curas aprendessem suas línguas e não ensinassem doutrina sem prévio exame dessas línguas. Respondendo a essa solicitação, em 1586 Felipe II dirigiu uma Real Cédula ao vice-rei do Peru, Don Fernando de Torres y Portugal, Conde de Villadomardo, para que estudasse o assunto e decidisse em consequência.⁶

Poucos anos antes da solicitação do clero de Charcas – através da Real Cédula de 23 de outubro de 1580 –, foi fundada uma cátedra de língua geral indígena na cidade de La Plata, sede da Audiência e do bispado da província de Charcas.⁷

Ora, a decisão real de fundar estes tipos de cátedras consistia em parte da política geral destinada ao problema do ensino das línguas no Vice-reinado. Solicitada pelo Vice-rei Martín Enríquez e destinada à

⁶ Felipe II al Virrey del Perú, San Lorenzo a 4 de junio 1586. Richard KONETZKE, *Colección de Documentos para la Historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*, 3 v. Madrid, 1956-1962, Instituto Jaime Balmes, CSIC, v. I, p. 570.

⁷ *Cedulário Indiano recopilado por Diego de Encinas*, reproducción facsímil de la edición única de 1596. Estudio e índices por el Doctor Don Alfonso García Gallo, 4 v. Madrid: Cultura Hispánica, 1945-1946, v. I, p. 215-216.

Universidad de Lima, esta política obteve a concessão de Felipe II em 1577, resultando na sucessiva fundação, por Real Cédula de 19 de setembro de 1580, de uma cátedra de língua geral dos índios nas Universidades de Lima e México, além de todos os lugares onde houvesse Audiências e Chancelarias.⁸

A finalidade dessa apreensão linguística, destinada aos sacerdotes seculares e regulares, era a de oferecer um instrumento prático para a pregação do Evangelho, o ensino da doutrina cristã e a administração dos sacramentos. Tudo isso, significativamente,

por ser [la lengua] el medio principal para poder hazer sus oficios y descargar nuestra conciencia [a do Rei], y la de los prelados, y mediante esta diligencia los dichos naturales viuiessen en el verdadero conocimiento, y religión Christiana, olvidando el error de sus antiguas ydolatrías, y conociendo el bien que nuestro Señor les ha hecho en sacarlos de tan miserable estado, y traerlos a gozar de la prosperidad y bien espiritual que se les ha de seguir, gozando del copioso fruto de nuestra redención...⁹

No estabelecimento dessa verdadeira missão, linguística e religiosa, esse regime de cátedras previa, por meio de Ordenações, a obrigação sacerdotal de cursar a língua geral da região, bem como a avaliação desta apreensão por meio de exame, antes de obter licença para a administração religiosa de um povoado indígena: finalmente, a frequência do curso e a superação do exame de avaliação davam-se como fundamentais para a obtenção da licença!¹⁰

Por outro lado, a política linguística para a evangelização se impôs como um dos pontos centrais do Concílio de Lima, subsequente e paralelo aos ditames daquele tridentino, mas com suas peculiaridades americanas. O mais conciliador Concílio limenho havia estabelecido, de fato, que a instrução cristã nas Américas fosse proposta segundo a língua de cada um para que fosse possível entendê-la: “el español, en español; el indio, en su lengua”; além disso, proibia que se ensinasse, aos índios, as orações ou o catecismo em latim, mesmo permitindo que isso fosse feito

⁸ Ibidem, v. I, p. 205.

⁹ “Provisión de las Ordenanzas que se han de guardar en las cátedras de las lenguas de los Indios... Al Presidente y Oidores de la Real Audiencia en la ciudad de la Plata de la provincia de los Charcas”, Badajoz, 23 septiembre 1580. In: *Cedulario Indiano recopilado por Diego de Encinas*, op. cit., v. I, p. 205-206.

¹⁰ Ibidem.

em espanhol, pelo motivo que muitos indígenas já teriam dominado essa língua.¹¹ Para tanto, o próprio Concílio limenho acabara de publicar, em agosto de 1584, o catecismo trilingüe, para que fosse ensinado segundo as duas línguas gerais da província eclesiástica – isto é, o quíchua e aymara – e, além disso, para que fosse traduzido, pelos prelados, segundo as línguas vernáculas onde essas duas não fossem, então, dominantes.¹²

Fica evidente, portanto, como, na América espanhola do final do século XVI, a política linguística indígena, para fins evangelizadores, coexistia com uma clara política de implantação do castelhano.¹³

Esta última política linguística, enfim, decorria da lamentação do Conselho das Índias no que diz respeito à fragilidade da doutrina cristã entre os índios, devido ao problema linguístico que afetava gravemente o nível de evangelização. As principais causas apontadas em relação a esse problema eram três: a primeira, relativa aos próprios evangelizadores, a segunda, à variedade linguística indígena e, enfim, a terceira causa encontrava-se nas próprias características (internas) das línguas vernáculas americanas.¹⁴

1) Em relação aos próprios evangelizadores, vale a pena observar que, se por um lado, os resultados obtidos com a instituição das cátedras de línguas vernáculas foram pouco satisfatórios no preparo dos missionários seculares e regulares, por outro lado, aqueles que conheciam bem esse instrumento linguístico, desde sua infância, isto é, os crioulos e mestiços, eram considerados menos aptos e preparados para encarregar-se

¹¹ LISI, E.L. *El Tercer Concilio Limense y la Aculturación de los Indígenas Sudamericanos*. Salamanca, 1990, p. 128-129.

¹² El Santo Synodo Provincial a todos los fieles de esta su prouincia: *Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de indios*. Facsímil del texto trilingüe. Madrid: CSIC, 1985. No que diz respeito à importância das línguas gerais e à sua referência para as traduções segundo as outras línguas, cf. p. 12-14.

¹³ Vejam-se a esse respeito as instruções presentes no *Cedulario Indiano recopilado por Diego de Encinas*, op. cit., entre as quais destacamos a “Instrucción que se da a los Virreyes del Perú. Cap. LX – *Que se procure que los indios enseñen a sus hijos la lengua castellana, y no la genuina, dándose para ello el orden mas conveniente*”, vol. I, p. 322-23; e a “Instrucción al Virrey de la Nueva España. Cap. 11 – *Al Virrey que prouea como se guarde y cumpla la cédula que está dada para que se muestre la lengua castellana a los Indios*”, v. I, p. 327.

¹⁴ “Consulta del Real Consejo de las Indias sobre las causas porque pareció ordenar que los indios hablasen la lengua castellana”, Madrid, 20 junio 1596, In: KONETZKE, R. *Colección de Documentos para la Historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*. 3 v. Madrid: Instituto Jaime Balmes; CSIC, 1956-1962, v. II/1, p. 38-40.

da doutrinação dos indígenas: uma certa proximidade cultural, além do que linguística, com esses últimos, era percebida e suspeita enquanto uma constante ameaça em relação à plena realização do processo evangelizador;

2) A variedade linguística indígena representava a segunda causa importante e isso, apesar da utilização da língua geral por parte dos missionários: isso porque, mesmo no Peru, muitas vezes esta última não se encontrava igualmente estendida e, por consequência, encontravam-se muitas outras línguas que, os que conheciam a geral, não entendiam “como en España la vizcaina, portuguesa, catalana y otras”;

3) Enfim, as dificuldades – muitas vezes consideradas insuperáveis – que se encontravam no interior das propriedades das mesmas línguas vernáculas americanas, diziam respeito à incapacidade dessas línguas para “explicar bien y con propiedad los misterios de la fe, sino con grandes absones [sic] e imperfecciones”.¹⁵

Levando em consideração essas dificuldades, pareceu estabelecer-se, aos poucos, a paralela necessidade de integrar o primeiro esforço catequético em língua indígena, com a extensão do ensino da língua castelhana para que, com vistas à “salvación, instrucción y conuersion a nuestra santa Fe Católica”, junto à língua se chegasse à aceitação da “nuestra policía e buenas costumbres”. Nesta direção e com esta finalidade, o Conselho das Índias propunha ao Rei o texto de uma cédula válida para todas as Índias sobre a obrigatoriedade de ensinar a língua castelhana às crianças. Esse texto aparece em linha com a Instrução que, um ano antes, foi enviada ao Vice-rei do Peru, Velasco: instrução que integrava as cédulas de 1550.¹⁶ Todavia, aparece aqui um elemento novo e de grande relevância, do ponto de vista de nossa investigação, presente desde a cédula de 1590, destinada ao Presidente da Audiência de Santa Fé de Bogotá, Dr. Antonio González: trata-se da vinculação da língua materna dos indígenas americanos à antiga “religião idolátrica”. O vínculo que se entevia estabelecer-se entre uma (a língua materna) e outra (a idolatria) se erguia como o grande obstáculo para a evangelização, pois “en la suya [língua] se dice que les enseñan sus mayores los errores de sus idolatrías, hechizería y supersticiones que estoruan mucho en su

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ “El Rey al Virrey de Nueva España y a los Provinciales de la Orden de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín”, Valladolid, 7 junio 1550. In: *Cedulario Indiano recopilado por Diego de Encinas*, op. cit., v. IV, p. 339-340.

Christianidad”. O estabelecimento do novo vínculo apontava, por si mesmo, para uma conseqüente sobre-estimação da língua castelhana enquanto veículo de uma verdadeira evangelização (sem estorvos interpretativos) e, paralelo e correlativamente, para um crescimento progressivo na vida política entre os indígenas, que permitiria, assim, de equipará-los aos demais súditos dos outros reinos da Coroa de Castela. A verdadeira evangelização só pode implementar-se paralelamente ao processo de civilização. Para tanto, devia-se ensinar aos índios “a lengua castellana y la doctrina en la misma lengua, como se hace en las aldeas destes Reinos”, porque:

[...] es gran estorbo para la buena institución, doctrina y enseñanza de los indios, y para encaminarlos en las buenas costumbres y vida política con que es justo que vivan, que conserven su propia lengua con que aprenden las idolatrías y supersticiones pasadas de sus mayores y carecen no sólo de la abundancia que tendrían de más ministros del evagelio que los enseñasen y doctrinasen ayudando a encaminar su salvación: pero también de la lectura de libros que están escritos en lengua española, con cuya lición y doctrina leyéndolos y entendiéndolos aprenderían y sabrían muchas cosas importantes o para su edificación, y para saberse regir y gobernar como hombres de razón.¹⁷

Com essas finalidades, o Conselho das Índias sugeria, finalmente, a erradicação da língua materna indígena, propondo penas severíssimas – principalmente para com os caciques – para quem contraviesse à ordem. No entanto, a resolução do Rei manteve-se moderada, impondo sua resolução de não combater a língua indígena, de conceder livre escolha em relação à aprendizagem da língua castelhana e de escolher, entre os curas destinados à evangelização indígena, somente aqueles que tivessem conhecimento das línguas vernáculas. Assim se manifesta a resolução:

No parece conveniente apremiarlos [aos índios] a que dejen su lengua natural, mas se podrán poner maestros para los que voluntariamente quisieran aprender la castellana. Y se dé orden cómo se haga guardar lo que está mandado en no proveer los curatos, sino a quien sepa la de los indios.¹⁸

¹⁷ “Consulta del Consejo de Indias”, Madrid, 20 junio 1596, In: KONETZKE, R. *Colección de Documentos*, op. cit., v. II/1, p. 39-40.

¹⁸ *Ibidem*.

Essa resolução real parece manifestar o fato, significativo, de que Felipe II não tivesse esquecido as desastrosas consequências de uma ordem, análoga àquela que o Conselho sugeria, intimada no passado aos mouriscos de Granada. Todavia, as informações do Pe. José de Acosta, com o qual o Rei havia mantido audiências nos anos anteriores, em relação aos problemas peruanos, devem ter tido, também, seu peso considerável. O Pe. Acosta, de fato, era contrário à obrigação dos índios apreenderem a língua de Castela e insistia na necessidade de apreender as línguas vernáculas americanas para a pregação evangélica, inclusive nas suas diferentes formas, lá onde existia uma língua geral que, se podia ser entendida pelos principais, não era compreendida pelo vulgo.¹⁹

Nessa perspectiva, o Conselho das Índias preparou uma outra Cédula Real que, baseada na de 1550, suprimia qualquer alusão à vinculação da língua materna indígena com a idolatria e introduzia todos os pontos da resolução real.²⁰

Ora, em relação à oposição entre língua castelhana e língua indígena, apontada inicialmente pelo Conselho a fim de sugerir a adoção do castelhano para a obra de evangelização, vimos como em seu *De Procuranda Indorum Salute* (1588), o Pe. José de Acosta insistia na necessidade de apreender as línguas vernáculas americanas para a pregação evangélica. Todavia, é interessante observar como, falando a respeito da língua geral – “la mejor y más perfecta lengua de los indios” – e referindo-se, no caso, aos dois principais modelos do quíchua e aymara, o próprio jesuíta admite a necessidade de introduzir palavras castelhanas lá onde falta a possibilidade de expressar conceitos morais, teológicos, políticos (ocidentais) por causa da penúria do dicionário indígena. Além disso, aparece um outro lugar comum à discussão sobre a língua indígena: a dificuldade fonética da pronúncia (“garraspean más bien con la garganta que hablan”).

Mas, naqueles mesmos anos, El Inca Garcilaso propunha uma análise do quíchua, a língua geral de Cuzco, mostrando que a inteligência dos conceitos indígenas dependia, primordialmente, da pronúncia lin-

¹⁹ ACOSTA, J. *De Procuranda Indorum Salute*, livro IV, cap. IX, Corpus Hispanorum de Pace XXIV, Madrid: CSIC, 1987, p. 70-83.

²⁰ “Felipe II al Virrey de Nueva España, Gaspar de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey”, Toledo, 3 julio 1596, In: KONETZKE, R. *Colección de Documentos*, op. cit., v. II/1, p. 41. Essas Cédulas Reais, enfim, passaram a constituir a lei 18, título 1 do livro VI da *Recopilación de Leyes de los Reynos de la Indias*, promulgada em 1680.

güística: portanto, segundo o autor, o defeito que se observava na transmissão da mensagem cristã encontrava-se, mais do que na língua em si, na incompetência do evangelizador espanhol em relação à aprendizagem da língua indígena.²¹ Mais do que na própria língua vernácula, a falta parece ter-se encontrado, portanto, na própria precariedade (no modelo) do domínio linguístico do evangelizador espanhol: em sua boca a língua indígena perdia parte de seu valor comunicativo.

É levando em consideração essas peculiaridades linguísticas americanas, condicionadas por seus pressupostos, ao mesmo tempo, fonéticos e semânticos, que uma recente análise do catecismo trilingüe do III Concílio de Lima tem mostrado a sua incapacidade linguística de transmitir a mensagem cristã para o mundo andino, frustrando assim seu objetivo e, muitas vezes, os protagonistas do esforço evangelizador.²² Finalmente, assim como impôs, também, o Sínodo de Lima de 1613,²³ no reino do Peru acabou prevalecendo, para fins de evangelização, a língua geral incaica sobre as outras línguas vernáculas. Paralelamente, todavia, as vantagens práticas da língua castelhana enquanto “língua universal”, teceu, praticamente, uma tendência ao bilinguismo: foi esta política linguística que, finalmente, conduziu necessariamente até à supressão do “índio ladino” intérprete que, na sociedade andina, ocupava um posto importante e nem sempre bem visto. No final do século XVII, a política linguística do Conselho das Índias apontará como explicitamente supérflua – além de que prejudicial aos interesses do próprio indígena – a figura do intérprete indígena: o ocaso da figura desse intérprete converte, finalmente, todos os índios em “ladinos”.

Nesta direção, a obra de escolarização conduzida pelos jesuítas tornou-se, no final do século, uma exemplar e capilar ação de alfabetização

²¹ SOLANO, F. (Org.). *Documentos sobre Política Lingüística en Hispanoamérica 1492-1800*. V Centenario del Descubrimiento de América/CSIC/Centro de Estudios Históricos. Madrid, 1991, p. 118-121.

²² Cf. SZEMINSKI, J. La transformación de los significados en los Andes centrales (siglos XVI-XVIII). In: AA.VV. *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, 3. – La Formación del Outro. Madrid, 1993, p. 181-230.

²³ Cap. 3, tít. 2, libro 1 “*Que se procure, que los Indios hablen en la lengua General y en ella se les administren los Santos Sacramentos y no en la materna*”, In: *Constituciones Synodales del Arçobispado de los Reyes en el Pery. Hechas y ordenadas por el Illustrissimo, y Reverendissimo Señor D. Bartolomé Lobo Guerrero... y publicadas en la Synodo Diocesana... el Año del Señor de 1613*. Lima 1614, 3ª reimpresión 1754; *apud* LOBO GUERRERO, B. e ARIAS DE UGARTE, F. *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*. Madrid-Salamanca, 1987 (Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo, 22 Sínodos Americanos 6), p. 44.

espalhada em todo o território peruano. As decisões dos concílios e dos sínodos, no entanto, deixaram a herança das escolas enquanto importantes complementos da catequese indígena.²⁴ Ora, sem acompanharmos a suposta mudança que a Cédula Real de Felipe IV (2 de março de 1634) teria imposto na política lingüística peruana, em direção à “castelhanização”, vale a pena destacar, sinteticamente, com o trabalho do próprio Francisco de Borja Medina, que:

Uno de los problemas serios que subyacían en la política lingüística indiana, como ocurrió con la política contraria al árabe como lengua de predicación a los moriscos, fue cargar a las lenguas maternas de los indios, en ambos aspectos lingüístico y cultural, toda la responsabilidad del fracaso de la evangelización, concediendo casi un valor absoluto al castellano como transmisor incontaminado de los misterios de la fe y de la doctrina cristiana.

Es cierto que una multiplicidad de lenguas constituía un obstáculo para la evangelización y la integración del indio en una Iglesia jerarquizada a nivel territorial. [...] [E tudo isso em relação ao] aspecto eclesial, dejando el outro aspecto, también importante y concomitante de la integración de los indios en una nueva sociedad humana global que, respetando los elementos de cada pueblo que la constituían, como tradicionalmente lo había hecho la monarquía hispana, suponía, al mismo tiempo, el ideal de una monarquía universal.

Por outro lado, no debe olvidarse el papel de la Iglesia hispana en el proceso de la constitución de la monarquía católica de la que forma parte integrante y su influjo en las decisiones del poder real. Esto se observa más marcadamente en relación con los asuntos eclesiásticos de América debido a la circunstancia del Real Patronato. Se puede decir que, en no pocas ocasiones, el Consejo de Indias va a remolque de las propuestas de los obispos que los consejeros secundan abiertamente.²⁵

²⁴ SÁNCHEZ HERRERO, J. Catequesis franciscana en el siglo XVII: catecismos y doctrinas cristianas. *Franciscanos III*, 381, p. 426-427; e Idem. La enseñanza de la doctrina cristiana en América durante el siglo XVII, a través de los concilios y sínodos. *Simposio 2. Iglesia, sociedad y cultura en América*. IX Congreso Internacional de Historia de América, Europa e Iberoamérica: Cinco siglos de Intercambios Asociación de Historiadores Latinoamericanistas europeos (AHILA). Sevilla, Consejería de Cultura y Medio Ambiente (Junta de Andalucía), 1992, Actas II, p. 77-80.

²⁵ BORJA MEDINA, F. (S.J.). El conflicto en torno a la lengua de evangelización y sus implicaciones en el virreinato del Perú (siglo XVII). In: AA.VV. *Il Cristianesimo nel Mondo Atlantico nel Secolo XVII: atteggiamenti dei cristiani nei confronti dei popoli e delle culture indigeni*. Atti della Tavola rotonda tenutasi a Montréal (martedì 29 agosto 1995) al XVIII Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997, p. 145-146.

O PODER (AMBÍGUO) DA PALAVRA

Falando em política linguística, não podemos deixar de levar em consideração outro importante problema relativo à evangelização do Vice-Reinado do Peru. O nó é evidenciado pela rica análise que Juan Carlos Estenssoro-Fuchs conduziu a respeito do “poder da palavra” que se destaca na pregação no Peru.²⁶ Em seu artigo, Estenssoro-Fuchs tenta analisar as razões que, entre os primeiros anos da conquista (1532) e os decênios correspondentes às grandes campanhas da extirpação da idolatria, transformaram o processo evangelizador de uma comunicação centrada na imagem e no ritual em uma comunicação na qual a palavra (a pregação) imprime uma nova coerência ao conjunto dos discursos religiosos.

Mesmo que a análise resulte, a esse respeito, rica e interessante, parece-nos, todavia, que a contraposição apontada pelo autor se torne bastante forçada e pouco realista. Para não entrarmos plenamente no mérito da questão e permanecermos na economia de nosso trabalho, vale a pena relevar, a esse respeito, quanto já esboçamos na segunda parte desse livro, em relação às problemáticas históricas modernas da catequese, na análise de *As riquezas do inimigo: exegese clássica e mediação cultural*. Aí relevamos como, no século XVI europeu, a relação que ia se estabelecendo entre catecismo e pregação não podia ser lida, pelo menos não podia sê-lo exclusivamente, segundo uma lógica de transformação e transição da oralidade *versus* a escrita. Ao contrário, detectamos a importante existência de um nexo, mesmo na diversificação de funções entre duas formas de ensino estritamente ligadas entre si: aquela da catequese, limitada a certos períodos da vida, e a forma do ensino via pregação, destinada a acompanhar no tempo a vida dos fiéis. A isso, juntava-se, portanto, uma outra importante diferenciação em relação aos destinatários: aos adultos ou, de alguma forma, àqueles que já estavam “desbravados” pelas primeiras normas da catequese, eram destinadas as pregações; às crianças, mas também aos camponeses ignorantes e selvagens, aos *idiotas*, que ignoram, além da língua latina e dos fundamentos da fé, a leitura e a escrita, eram destinados os catecismos.

Aí, sugeríamos enfim, segundo as palavras de Genoveffa Palumbo, que:

²⁶ ESTENSSORO-FUCHS, J.C. Les Pouvoirs de la Parole - la prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie. In: *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, 51e. année, n. 6, novembre-décembre 1996, p. 1225-1257.

o catecismo herda da pregação aquilo que ela começa a perder: seus elementos de clareza e eficácia, antes de mais nada, mas também uma certa tendência ao exemplificar, ao comparar, um certo procedimento antes demonstrativo-teológico que histórico-narrativo.²⁷

De qualquer modo, no momento inicial da catequese conduzida no Vice-Reinado do Peru – que se refere aos primeiros três decênios da presença espanhola – Estenssoro-Fuchs detecta a ausência de um projeto unitário na evangelização dos indígenas e, nessa perspectiva, dois aspectos resultam de grande interesse para o nosso trabalho: o primeiro diz respeito a uma unidade provisória das estratégias evangelizadoras ao redor das cerimônias externas e do aparelho do culto divino; o segundo diz respeito às diferentes estratégias de catequização indígena, posta em relação com os diferentes pressupostos e objetivos que caracterizam as diferentes ordens religiosas envolvidas na missão.²⁸

Como analisamos ao longo da terceira parte do livro, o primeiro aspecto destaca-se por sua analogia com quanto vimos emergir das características do encontro ritual (mais do que propriamente doutrinal) em relação à prática evangelizadora jesuítica, em face das culturas indígenas brasileiras. Mas também o segundo aspecto não nos permite distinguir de forma nítida a peculiaridade desses pressupostos. E, de fato, tanto o objetivo agostiniano de uma “aculturação total”, que se enraizaria na utilização de certos elementos dos cultos indígenas locais, quanto aquele dominicano, que se fundamenta na preservação das formas festivas pré-existentes modificando, segundo o modelo romano, somente o objeto do culto, parecem configurar-se enquanto estratégias evangelizadoras americanas que, sem serem percebidas como contraditórias e univocamente determinadas, condicionaram, também, a prática evangelizadora dos jesuítas na América.

O que nos parece determinar-se como problema mais significativo, com relação às problemáticas do encontro cultural, é aquele – posteriormente tratado pelo autor²⁹ – do trabalho missionário endereçado para um alargamento da abrangência das línguas gerais e destinado a uma uniformização das estruturas linguísticas. E, mais uma vez, nesta direção os franciscanos anteciparam o trabalho linguístico que foi exemplarmente levado a término pelos jesuítas.

²⁷ PALUMBO, G. *Speculum Peccatorum*. Op. cit., p. 28.

²⁸ ESTENSSORO-FUCHS, J.C. *Les Pouvoirs de la Parole...* Op. cit., p. 1225-1227.

²⁹ *Ibidem*, p. 1227-1230.

Deste ponto de vista, se o problema da tradução aparece delicado, na medida em que aparecia impossível controlar a interpretação do discurso cristão realizada pelos indígenas, não nos parece, como afirma o autor, que não houvesse realmente comunicação ou, ainda menos, troca de discursos. Mais uma vez, no que diz respeito a esse problema, vale salientar a análise que propusemos anteriormente em relação às características da comunicação e, particularmente, da comunicação colonial. E, de fato, os exemplos trazidos pela (contudo) rica análise de Estenssoro-Fuchs – que se estende entre a dificuldade e os compromissos (parciais) da nomeação/tradução de conteúdos e objetos de crenças – mostram o tecer-se, de qualquer maneira, de uma efetiva forma de comunicação: mesmo que a interpretação indígena se constitua como heterodoxa em relação à intencionalidade comunicativa missionária.

Nessa perspectiva, o desenvolvimento de uma análise comparativa entre o processo catequético brasileiro e aquele do Vice-reinado do Peru demonstra, eventualmente, como os conteúdos heterodoxos presentes na interpretação indígena das culturas andinas resultem não tanto como uma característica própria dos termos escolhidos pelas traduções missionárias, quanto, ao contrário, na dificuldade de subtraí-los a uma “interpretação idólatra”. O exemplo mais significativo é constituído pelo fracasso da tradução de *Deus* enquanto *Tunupa* ou pela possível identificação, proposta pelo Inca Garcilaso entre o deus cristão e Pachacamac: entre o delinear-se de uma identificação, enquanto possível valorização do patrimônio cultural indígena e o fracasso de uma proposta de tradução, enquanto desnaturalização de uma ortodoxia missionária, adquirem um valor paradigmático as dificuldades de tradução dos atributos do deus cristão (criador e todo-poderoso), tradução que evocava os epítetos das “divindades” andinas. O momento cerimonial, como bem entreviu Estenssoro-Fuchs, de fato, se constituirá enquanto momento fundamental para tentar determinar mais exatamente a intencionalidade comunicativa missionária, para determinar o valor, poder-se-ia dizer, dos termos comunicativos através da performatividade dos gestos.

Dentro dessa perspectiva, resulta interessante a proposta de uma datação que acompanha a mudança do paradigma evangelizador. Partindo da exemplariedade da *Grammatica* do frei Domingo de Santo Tomás, Estenssoro-Fuchs aponta como na década de 60 do século XVI, nos encontramos, ainda, frente a uma estratégia que – fora do termo *Deus* – visa uma sistematização de termos linguísticos “equivalentes” entre as duas tradições culturais, materializadas linguisticamente. Entre 1565 (data da chegada dos decretos do Concílio de Trento) e 1567 (ano no qual se

realiza o II Concílio de Lima) começa a se manifestar a preocupação com a sobrevivência de uma idolatria que, segundo a denúncia do funcionário da Coroa, Polo de Ondegardo, feita em 1570, encontrar-se-ia infiltrada dentro das próprias festas cristãs. Com a década de 70, portanto, manifesta-se a urgência de uma unificação dos princípios da evangelização, a fim de evitar o risco de alimentar as práticas idólatras dos indígenas americanos. Essa unificação das estratégias catequéticas encontra no principal organizador da complexa máquina da infra-estrutura colonial do Peru, o vice-rei Francisco de Toledo, seu maior defensor.

Ora, essa unificação das estratégias evangelizadoras respondia (ou tentava responder), efetivamente, aos resultados conciliares de Trento e, por consequência, constituía-se como a outra face da necessidade de “uniformizar as crenças”, segundo os novos e restritos parâmetros da nova, recente e intransigente ortodoxia pós-conciliar. E o resultado mais significativo desse processo foi aquele que se destacou, enfim, no III Concílio de Lima. Como sublinha Estenssoro-Fuchs:

l'unification des principes et stratégies et la création de ce qu'on peut véritablement appeler l'orthodoxie coloniale ne se cristalliseront que dans les dispositions du troisième concile (1583), dont le texte fera autorité pendant plus de deux siècles, et dans les catéchismes que le concile ordonne de publier. Toute une série de mesures sont prises: tout d'abord on exige de manière très stricte, pour attribuer le bénéfice d'une cure, la connaissance d'une des langues générales (les langues régionales ou “maternelles” sont ainsi laissées définitivement de côté).³⁰

Do ponto de vista de nossa investigação, algumas observações se impõem a esse respeito:

1. na medida em que, como vimos mais acima, é rejeitada a possibilidade de uma imposição unívoca da língua de Castela na prática evangelizadora, por outro lado deixa-se decair o uso das “línguas maternas”;
2. contra uma imposição explícita de uma língua externa, uniformizadora da comunicação religiosa e colonial, através das gramáticas impõe-se uma “castelhanização” das línguas gerais (quíchua e aymara);

³⁰ Ibidem, p. 1231.

3. se a gramática encontra seu suporte fundamental na escrita, resulta particularmente significativo o fato de que foi justamente por iniciativa do concílio limenho que a imprensa fez sua aparição na América.

Síntese significativa desse processo de unificação das estratégias linguística e evangelizadora – em prol de uma base de controle mais sólida da ortodoxia e para uma conseqüente uniformização das crenças dos convertidos – foi, justamente, o primeiro livro impresso nas Américas.

la *Doctrina Christiana*, comprend une version trilingue définitive (espanhol, quechua, aymara) du catéchisme, inspiré du modèle tridentin officiel, le catéchisme de Pie V (1566). Dans ce texte, des mots tels que Dieu, croix, Vierge, Église catholique et les noms des sacrements ne sont traduits ni en quechua ni en aymara; des mots tels qu'âme et Saint-Esprit sont même donnés sous leur forme latine; enfin, on reformule la traduction quechua de Dieu créateur. En même temps, un mot quechua, *huaca* (objet sacré) remplace le terme idole même dans la version espagnole des textes. Le changement d'attitude à l'égard de la traduction est évident.³¹

Uma vez impresso o paradigma da estratégia catequética do Vice-reinado, tratar-se-á posteriormente de desenvolver a pregação em direção a um progressivo esclarecimento e afinamento das significações dos novos resultados (os significantes) linguísticos e culturais. Tratar-se-á, enfim, de criar as condições linguísticas mais adequadas para poder expor claramente a doutrina e, ao mesmo tempo, para poder refutar a idolatria. Neste caso, a pregação se junta ou, às vezes, substitui-se à contextualização do texto doutrinário, antes fornecida pelo contexto cerimonial. As cerimônias centram-se, enfim, na palavra: uma palavra que, afastando-se dos antigos textos autóctones e das suas formas poéticas, determina nitidamente sua origem e sua forma, tanto poética quanto musical, suprimindo a métrica e a fonética da palavra indígena. Segundo Estensoro-Fuchs, nesse processo pode se medir, de algum modo, o sucesso da evangelização paralelamente ao recuo das línguas locais e à difusão da “língua geral” (um quíchua estandardizado). Veremos, todavia, no decorrer de nossa investigação, quanto esse sucesso pudesse ser, mais uma vez, parcial.

Nesta trajetória e com esses instrumentos, inicia-se a estratégia da extirpação das idolatrias que é institucionalizada em 1611 com a criação

³¹ Ibidem.

da prática das visitas eclesiásticas, com plenos poderes de julgar e, eventualmente, condenar os acusados. Não pretendemos, a esse respeito, entrar minimamente na questão da desconfiança em relação às imagens que se desprende dessa instituição. Só vale a pena sublinhar quanto esta “guerra de imagens” nasce da constatação de uma mesma ambiguidade que antes foi encontrada no contexto catequético cerimonial e no contexto da catequese pela palavra: como nos casos anteriormente analisados, a destruição de objetos com características diabólicas visava eliminar a “sobrevivente” parte material pré-hispânica (pagã) dos ritos católicos: tratava-se, enfim, de eliminar a materialidade de objetos cuja significação não fosse controlável.

Ora, todavia, do nosso ponto de vista há uma palavra que, no contexto indígena andino relido pelos missionários, desvenda de forma extremamente significativa a comum problemática da ambiguidade comunicativa fundamentada no cerimonial, na pregação e nas imagens: trata-se do termo *huaca*. Essa expressão, analogamente ao termo mesoamericano *teotl*, pôde tornar-se um preciosíssimo instrumento de análise da peculiaridade histórico-religiosa da característica comunicação colonial andina. Exemplos significativos de uma possível e fundamental problematização histórico-religiosa de nomes de categorias divinas atribuídas pelos ocidentais às grandes civilizações pré-colombianas da América, os termos *huaca* e *teotl* foram levados em consideração, nessa perspectiva, por uma breve (mas, como sempre, não menos rica e incisiva) análise proposta por Sabbatucci.³² O autor levou em consideração tal análise com a finalidade de discutir criticamente um pressuposto politeísmo orgânico que, segundo as primeiras relações dos evangelizadores, teria eventualmente caracterizado as culturas asteca, maya e incáica. A partir desse pressuposto, em relação ao México, os missionários parecem não ter tido dúvidas sobre a presença de um termo indígena para dizer *deus*. Segundo as fontes (espanholas e, a partir do século XVII, indígenas – *nahuatl*), *deus* corresponderia a *teotl*. Todavia, segundo a análise proposta por Sabbatucci, “*teotl* parece ser uma formação nahuatl derivada de *dios* ou de *deus* [...]”³³ e, conseqüentemente, poderia ter sido cunhada para responder à premente pergunta ocidental acerca dos *deuses* indígenas.³⁴

³² SABBATUCCI, D. *Politeísmo*. 2 v. Roma: Bulzoni, 1998, v. 2, p. 809-820.

³³ *Ibidem*, p. 817.

³⁴ Na mesma perspectiva, viu-se também como, no caso dos Mayas, traduziu-se *deus* por *ku*. Com isso, na perspectiva missionária encontrou-se uma solução ao problema, resolvendo-o todavia, do ponto de vista histórico-religioso, em termos redutivamente “deístas”.

Nessa mesma direção, os relatos dos séculos XVI e XVII acerca do Peru procuraram também, por longo tempo, e acabaram não encontrando, um termo indígena que pudesse significar o *deus* cristão. E para tanto, por um certo tempo pelo menos, o termo *huaca* assumirá, aos olhos dos missionários, esse significado.³⁵ Desta forma o utilizará, ainda, o próprio José de Acosta, assim como, desta mesma forma, no caso da campanha de repressão das imagens, segundo Estenssoro-Fuchs:

l'image catholique contestée était appelée *huaca* par les Indiens et ainsi assimilée au monde indigène païen. Le mot *huaca* servait à désigner un temple ou n'importe quelle construction préhispanique ainsi qu'un trésor, une divinité indigène ou un objet sacré, non seulement en quechua, mais aussi dans le parler des Espagnols et des créoles. L'évangélisation (au sens du discours religieux adressé aux Indiens) avait donné au contraire à ce mot polysémique l'acception occidentale d'idole. Le mot fut employé de cette manière, même dans les versions espagnoles des textes pour les Indiens et, par extrapolation, finit par désigner toute tradition non catholique. Le monde des infidèles se réduisait ainsi à un seul type d'altérité marquée par l'idolâtrie au nom quechua. *Huaca* s'employait dans les sermons du troisième concile dans tous les exemples d'idolâtrie vétérotestamentaire (le veau d'or devenait une *huaca*), mais il était aussi question des *huacas* du Mexique, de Rome, de Chine, du Japon et même de ceux qui "ne sont pas chrétiens comme les Maures, les Turcs et les Gentils qui adorent des *Huacas*".³⁶

Eis, portanto, que a estratégia missionária que visava encontrar um termo indígena significando o *deus* cristão, no Peru incaico – por tanto tempo procurado e não encontrado –, pôde achar uma alternativa revestindo o termo indígena *huaca* de um significado que, em sua polissemia,

Com isso não se podia e queria, ao mesmo tempo, se dar conta que os *ku* mayas representavam números significativos (personificados) e não deuses. E, de fato, para entender a peculiaridade dessa característica da cultura maya teria sido necessário, provavelmente, levar em consideração o sistema de mensuração do tempo, em função da qual foi elaborada a numerologia maya: ora, parece que justamente a preocupação missionária em não reiterar essa mensuração do tempo indígena tenha apontado para a necessária redução *sub specie religionis* de uma dimensão deísta do *ku* maya.

³⁵ Cf., a esse respeito, a interessante e detalhada análise de GRUZINSKI, S. e BERNAND, C. *De la Idolatria: una arqueologia de las ciencias religiosas*. México: Fondo Económico de Cultura, 1992 (ed. original francesa de 1988), p. 155-171.

³⁶ AVENDAÑO, F. *Sermones de los misterios de nuestra santa fe catolica en lengua castellana y la general del Inca*. 2 tomos. Lima: Jorge López de Herrera, 1649: v. I: 29r. In: ESTENSSORO-FUCHS, J.C. *Les Pouvoirs de la Parole*. Op. cit., p. 1239.

podia de alguma forma apontar para a acepção religiosa ocidental de idolatria. Por um certo tempo, enfim, o termo *huaca* assumirá, corrigindo levemente e precisando melhor a própria definição de Sabbatucci, o significado de ídolo, de espaço ou de objeto sagrado, e por extensão de sacralidade – como poderíamos defini-la? – “desviada” (idólatra, de fato): o que devia permitir aos missionários implementar o processo de conversão, enquanto reajuste da crença em direção a um “verdadeiro deus”.

É justamente a complexidade implícita nesta estratégia missionária alternativa – por motivos internos à cultura indígena, por sua “falta” de um instrumento linguístico adequado para dizer o deus cristão – que, enfim, mais do que a tradução do termo, acabará criando, em sua utilização, mais problemas dos que solucionava. E é justamente em decorrência desses problemas que:

Hoje, nenhum americanista sério traduziria *huaca* com “deus”. *Huaca* serve, como dizem os especialistas, para designar a sacralidade de objetos, lugares e nomes, mas não as divindades em sentido politeísta [...]. Todavia é um fato que os Espanhóis não encontraram outra coisa que *huaca* para definir, impropriamente, aqueles que para eles eram *los dióses*; e acabaram para impor aos Peruanos este termo para indicar um conceito que sua cultura não possuía e que, portanto, não era expresso pelo seu léxico: o conceito de divindade politeísta. Assim não faz maravilha que para traduzir em quíchua a palavra espanhola *dióses* um peruano diga *huacas*.³⁷

O exemplo torna-se a manifestação concreta de uma situação característica em que o encontro doutrinário (cultural) se realiza numa dupla e redutiva convergência, ao mesmo tempo cultural e linguística: a alteridade indígena só pode ser entendida em sua alteridade, de algum modo, *sub specie religionis* e, conseqüentemente, por uma terminologia decorrente desse contexto interpretativo. E o que mais chama a atenção é o fato de que a terminologia, mais do que uma simples consequência ou resultado da primeira perspectiva (cultural, propriamente religiosa), parece constituir-se com uma materialidade (linguística) que, muito mais do que um mero suporte, vem a representar o fundamento indispensável da operação de tradução cultural: a terminologia parece adquirir a dimensão de uma verdadeira “estrutura estruturante” dessa operação.

³⁷ SABBATUCCI, D. *Politeísmo*. Op. cit., p. 820.

Do ponto de vista específico de nossa investigação, portanto, essa operação não se constitui, nunca, como definitiva: estando sempre disponível para com suas conseqüentes e estratégicas negociações linguísticas e, ao mesmo tempo, necessariamente institucionais. Por outro lado, explícita ou implicitamente, essas mesmas estratégias e negociações devem ser aquelas que, do lado indígena, acabaram por confundir, em sua utilização, o termo *huaca*, tornando-o posteriormente motivo de preocupação e de proliferação de novos problemas: quando, por exemplo, a precária convergência de horizontes culturais correu o risco de confundir a “sacralidade” a ser combatida com a outra (legítima) que devia guiar o processo de conversão por parte dos missionários.

Enfim, antes e além de se constituir o processo de conversão enquanto “instauração da palavra”, segundo a definição de Estenssoro-Fuchs, o processo decorrente dessa problemática apontada visará, substancialmente, segundo a nossa interpretação, utilizar a palavra como necessário reajuste, também, de seu significado, nunca claramente definido e sempre sujeito a um equívoco processo de negociação, de ambos os lados.

Neste sentido destaca-se toda a importância e a complexidade da política linguística, à qual nos referimos acima com base no trabalho de Borja Medina. Essa encontra-se ligada, por um lado, ao problema político do Real Patronato da monarquia católica que, por outro lado, não podia subtrair-se aos pressupostos catequéticos enquanto (na base da doutrina de Santo Agostinho) enraizados no fundamento universalista da Igreja, constituído ao redor da unicidade linguística. Neste caso resulta significativo o fato de que a Real Cedula de 1634 se encontre profundamente inspirada pela representação de 15 de abril de 1631 na qual o arcebispo de Cuzco, Frei Fernando de Vera, O.S.A., sugeria:

que se les enseñe a los yndios la lengua española desde niños, porque no sauiéndola bien, ni ellos pueden ser instruidos en nuestra santa fee

Catholica y en las obligaciones de cristianos por personas doctas y de vida y costumbres exemplares *ni se excusaran las faltas que cada día vemos en el buen gobierno, reformation de costumbres y castigo de los delitos* que si bien al principio de la conquista deste Reyno fue necessario tratar com los yndios en su lengua, oy paresce que si se le enseñase desde niños la nuestra, se dotrinaran por curas de mejores partes, y los obispos tubiéramos atención a esto y no echáramos mano como lo hacemos a vezes de los menos ydóneos sólo porque sauen la lengua de yndios, y pudiéramos por nuestras personas predicar a los yndios sin valernos de intérprete para esto: y *examinar los testigos en*

las causas que hazemos de reformation que puede engañarnos el intérprete. Y quando no le haga es imposible que nuestra razón pasada por arcaduces llegue al corazón del súbdito con la pureza y afecto que sale de nosotros y es triste cossa que los griegos vencedores dieron su lengua a la Assia a lo menos en los contratos y los latinos a casi todo el mundo y que nosotros vengamos a tomar la lengua de nuestros vencidos y no menos que para cossa de tan grande importancia como la saluación valiéndonos de una lengua tan corta que para explicar los artículos de la fee y aun persiñarse [sic] que es menos le es fuerça entrar nuestras palabras, v.gr. espíritu santo, sacramento y otras muchas y que se continúa esto en tantos años, de manera que los obispos que emos de ser los maestros no podemos entender si declara el cura mal o bien la doctrina cristiana y los misterios de la fee en aquella lengua, y para sauer si el cura dize bien o mal lo preguntamos a otro ignorante, que si saue la lengua no saue los misterios. Bien se conoció esta verdad quando por ordenança mandaron los ministros reales se enseñase a los yndios nuestra lengua, pero de qué sirue tener buenas leyes si no se executam? ya en los grandes no tiene remedio, porque aunque sauen español no vsaron hablar por ningún caso, pero si V.M. y sus ministros obligasen por fuerça a que, desde niños los enseñasen los curas español y la doctrina cristiana en nuestra lengua, demás de los bienes espirituales que se seguirían [sic] de ser bien enseñados y de tener curas más suficientes y sauer los obispos cómo cumplían con sus obligaciones (que es a lo que principalmente deue mirarse) se seguiría [sic] vn vtil grande en razón de estado que es hazer nuestra lengua vniversal en estos Reynos, y que con ella se entiendan todos como hizo el Yanga con ser vn báruaro haziendo que sus súbditos todos aprendiesen la lengua quichua que hera la suya y por esto llamada en estas partes la general, y demás de este bien para la contratación, se seguiría [sic] el amor que engendra la comunicación entendiéndose en vna lengua, que como dixo mi padre S. Agustín la diversidad de lengua enagenada y diuide al hombre del hombre, sup.co a V.M. mande en su consejo de yndias considerar esto que com paresçer de tan grandes ministros y personas tan doctas como en él ay mandará V.M. lo más conueniente a su Real seruiçio y al de Dios nro. señor y deueremos quietar nuestra consciencia los obispos quea el auer hecho esta proposición a V.M. solo me lleuado el çelo de vno y otro y así merezco perdón de auerme alargado.³⁸

Em decorrência dessa representação, a Real Cédula de 2 de março de 1634, destinada aos bispos, fazia próprias as razões contidas no escrito

³⁸ El Arzobispo-Obispo del Cuzco al Rey. Cuzco, 15 de abril 1631. AGI Lima 302, itálico nosso; citado por Francisco de Borja Medina em “El Conflicto en torno a la Lengua de Evangelización”, obra citada.

do bispo de Cuzco e ordenava quanto nele sugerido. A mesma coisa ocorreu no sínodo de Lima, celebrado por Arias Ugarte em 1636 e centrado, justamente, sobre o tema da língua: o resultado foi a ordenação de que os missionários ensinassem a língua espanhola a todos os índios, declarando a doutrina segundo essa língua e com ela administrando os sacramentos. Tolerava-se, todavia, que, enquanto os indígenas aprendessem a língua espanhola, fosse permitido o ensinamento, a eles, da doutrina e a administração dos sacramentos na língua geral, já que a maioria dos indígenas encontrava-se já catequizada segundo essa última.

INSERÇÃO E CARACTERÍSTICAS DA POLÍTICA LINGUÍSTICA JESUÍTA NO VICE-REINADO DO PERU

Os jesuítas chegaram à província do Peru décadas mais tarde que as outras ordens religiosas. Ao mesmo tempo, essa província alcançou sua grande expansão no século XVII quando, em decorrência disso, foram criadas quatro novas províncias: Nuevo Reino, Paraguay, Chile e Quito. Devido ao problema das novas línguas, dos novos povos que iam sendo descobertos e para os quais se impunha a evangelização, e devido enfim, ainda e por consequência, à ênfase que a aprendizagem das línguas dos catecúmenos adquiria nas próprias Constituições da Companhia de Jesus, o interesse pelas línguas indígenas adquiriu, nessa época, novo vigor. Em decorrência da regra inaciana geral de aprender e falar a língua da região onde o missionário residia, ao longo de todo o século, se torna evidente a insistência em relação à importância da aprendizagem das diversas línguas “indianas”. Poucos anos após a fundação do Colégio de Lima, já se encontram cátedras de línguas vernáculas: cátedras que, aliás, encontraram o apoio do próprio Felipe II, em 1580, em oposição à decisão contrária do Vice-rei Toledo.³⁹

Em 1642, lamentando a decadência do ministério com relação aos indígenas, a XIV Congregação Provincial peruana propunha alguns remédios, aprovados pelo General da Companhia, Pe. Muzio Vitelleschi. Este ordenou que, antes de serem destinados ao ministério com os espanhóis, todos os estudantes da Companhia deviam apreender a língua indígena, tendo que passar por um exame de perícia linguística perante quatro examinadores especialistas: esses deviam averiguar o conhecimen-

³⁹ Felipe II al Virrey Toledo. Madrid, 22 enero 1580. MHSI, *Mon. Per.* 2, 802-804.

to da língua indígena e sua utilização a fim de confissão, pregação etc. Em segundo lugar estabeleceu que a aquisição da perícia linguística indígena devia dar-se como *conditio sine qua non* para a admissão à solene profissão. Em terceiro lugar, enfim, como havia sido estabelecido pelo seu antecessor, Pe. Claudio Aquaviva, determinou que – terminada a terceira fase de formação e o ano de ensinamento da gramática nos colégios, ou logo depois da ordenação sacerdotal – fosse destinado um tempo determinado para a aprendizagem da língua.⁴⁰ No interior dessa política linguística jesuítica, é importante lembrar, ainda, o constante interesse para receber na Companhia jovens bilíngues, assim como resulta, em 1614, pelo pedido de autorização enviado ao General Claudio Aquaviva por parte da segunda Congregação Provincial da recém-fundada província do Paraguai.

Ao longo de todo o século XVII, a política linguística do Vice-reinado do Peru foi fortemente condicionada por essa “abertura”, em relação às línguas indígenas americanas: e isso, depois de ter “resolvido”, de alguma maneira, os problemas inerentes à dificuldade das diversidades linguísticas regionais (as, assim chamadas, “línguas maternas”) com o princípio apontado pelo sínodo de Lima em 1613: isto é, o princípio da imposição de uma língua geral a grupos que, sendo caracterizados por línguas afins, deviam ser reduzidos linguisticamente para finalidades de evangelização.

E, de fato, tanto a mudança da política linguística sugerida pela Real Cédula de Felipe IV, de 1634, quanto a ordenada por Arias Ugarte no sínodo de Lima de 1636, acabaram não exercendo uma influência significativa na proposta de uma mudança linguística em prol da implantação da língua de Castela na América Ibérica. Ainda em 1682, o Vice-rei do Peru, Duque de la Palata, se lamentava com Carlos II do fato que, enquanto somente na cidade se entende a língua castelhana, todos os indígenas falam sua língua “como si vivieran en el imperio del inca”; e este fato é julgado como “el mayor impedimento en lo político y espiritual [...] para la crianza de los naturales”.

Em 1685, prestando ouvido ao Vice-rei, Carlos II propunha uma série de iniciativas para reavivar a política linguística que devia destinar-se a tornar obrigatório o ensino da língua castelhana para as crianças indígenas, em acordo com a *Recopilación de las Leyes de la Indias* recen-

⁴⁰ ARSI, *Congr.*, 68, p. 178; 71, p. 126. In: Francisco de Borja Medina em “El Conflicto en torno a la Lengua de Evangelización”, op. cit., p. 156.

temente promulgada, em 1680. Com essas iniciativas, tornava-se a propor os argumentos expressos pelo Conselho das Índias em 1596, em sua consulta destinada a Felipe II: entre esses, o vínculo entre as línguas maternas e o apego às crenças e ritos da antiga religião e, portanto, a necessidade de dotar o índio de um instrumento eficaz para afastar-se das idolatrias às quais encontrava-se exposto pelo fato de que sua língua materna não oferecia nenhuma garantia segura de transmissão (tradução) dos mistérios da fé.

Ora, como relevado por Estenssoro-Fuchs,⁴¹ nas missões americanas, a palavra e o sermão adquirem sua função catequética privilegiada a partir do Concílio de Lima de 1613, mantendo sua centralidade até o fim do período colonial. Todavia, a partir deste pano de fundo, a política linguística missionária na América não deixa de apresentar uma série de problemáticas que condicionarão seu percurso contraditório. A máxima da obra da catequese (não só americana) desse período era constituída pelo princípio de São Paulo, segundo o qual “a fé penetra pelo ouvido”. Entende-se, nesse sentido, segundo quanto já relevamos a partir da primeira parte do trabalho, a especificação proposta pelo prólogo do *Catecismo na Língua Brasileira* do Pe. Araújo:

Quam neccessario per a conuerção, feja efte meyo, moftrou bem o Mestre, & Autor della, quando antes de meter nas mãos de feus Apoftolos a execução della, lhes concedeo primeiro o dom das lingoas. *Loquebantur varijs linguis*. Porque como a noticia dos altiffimos myfterios da Feê (taõ importante pera a falução) naõ tenha entrada no interior da alma, faluo pella porta do ouuido. *Fides ex auditu*, eo que por efte a mete dentro, he a palaura do filho de Deos. *Auditus autem per verbum Dei*: Quem duuida que a commun cação defta diuina palaura fe há de fazer por meyo da lingoa da quelle, a quem pretendemos reduzir.

Pera que efte lingoa fe aprenda, he mui importante a communicação com aquelles, cuja lingoa fe há de aprender, & efereuerfe nella, o que pòde ajudar pera fe alcançar, & perfeioar fua fciencia, & juntamente o que com elles fe há de exercitar, ou pera os reduzirem do mau eftado, em que vinem, ou pera os perfeioarem, no que forem achados.⁴²

⁴¹ ESTENSSORO-FUCHS, J.C. Les Pouvoirs de la Parole. Op. cit., p. 1240 ss.: veja-se a esse respeito toda a parte do artigo intitulada “Francisco de Avila: l’extirpation des idolâtries et l’instauration de la parole”, até p. 1249.

⁴² Prólogo ao *Catecismo na Língua Brasileira* do Pe. Antônio de Araújo, op. cit., II e III páginas, não numeradas.

Perante esse princípio, porém, os missionários deviam experimentar como os significados expressos por suas palavras de pregação transformavam-se, freqüentemente, na recepção que lhes era reservada pelo ouvido do catecúmeno indígena. A própria transformação da palavra que nos sermões jesuítas adquiria as características da imagem sensível, segundo o exemplo proposto pelos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, nem sempre conseguia ser isenta de graves equívocos de interpretação. Na melhor das hipóteses, essa palavra constituiu-se como instrumento canalizador das aspirações indígenas segundo uma lógica e um conteúdo cristão-ocidentais: nesse contexto, a palavra do missionário realizava a passagem do campo religioso para o campo político, fazendo com que a “assimilação” da mensagem cristã se constituísse como a base das revoltas indígenas que, a partir do final do século XVII, se estenderão ao longo de todo o século XVIII.

Com a constante atenção voltada para essas problemáticas, que destacamos em relação ao Vice-reinado do Peru, vamos nos deter brevemente, em seguida, num esboço das problemáticas inerentes aos importantes momentos institucionais dos Concílios de Lima – temática que merecerá, sem dúvida, um ulterior e posterior aprofundamento, levando em conta, sobretudo, a nova documentação de que dispomos –, antes de passar, finalmente, para a análise da política linguística que se refere à catequese indígena brasileira.

2. TRENTO EM LIMA

O TRANSPLANTE DA CONTRA-REFORMA NA AMÉRICA ESPANHOLA: ESBOÇO DE UMA NOVA PERSPECTIVA DE INDAGAÇÃO

Pouco acima, vimos destacar-se uma mudança significativa que acompanha o paradigma evangelizador. Depois de uma estratégia que, na década de 60 do século XVI, visava uma sistematização dos termos linguísticos “equivalentes” entre as duas tradições culturais, entrevemos como, entre 1565 (data da chegada dos decretos do Concílio de Trento) e 1567 (ano no qual se realiza o II Concílio de Lima), começa a se manifestar a preocupação com a sobrevivência de uma idolatria que chegaria a ser desencovilada até por dentro das próprias festas cristãs. Com a década de 70, portanto, manifesta-se a urgência de uma unificação dos princípios da evangelização, a fim de evitar o risco de alimentar as práticas idólatras dos indígenas americanos. O principal organizador da complexa máquina da infra-estrutura colonial do Peru, o vice-rei Francisco de Toledo, será o maior defensor dessa unificação das estratégias catequéticas.

Respondendo, por um lado, aos resultados conciliares de Trento, essa unificação das estratégias evangelizadoras constituía-se, todavia, como a outra face da necessidade de “uniformizar as crenças”, segundo os novos e restritos parâmetros da recente imposição da ortodoxia pós-conciliar. De fato, o resultado mais significativo desse processo, foi aquele que se destacou, enfim, no III Concílio de Lima. Este, como evidenciou Estenssoro-Fuchs, realizou a unificação dos princípios, das estratégias e determinou o que podemos chamar, efetivamente, de ortodoxia colonial: o texto deste Concílio se constituirá enquanto autoridade ao longo de mais de dois séculos, por meio dos catecismos que manda publicar, e demandará toda uma série de medidas rígidas – entre as quais a aprendizagem das línguas gerais – para conceder o benefício de um cura.¹

Enfim, com o percurso que vai do II para o III Concílio de Lima nasce a Igreja Hispano-Americana com seus quadros institucionais de

¹ ESTENSSORO-FUCHS, J.C. Les Pouvoirs de la Parole. Op. cit., p. 1231.

hierarquização e, ao mesmo tempo, de sistematização da ação missionária. O Concílio de Trento representou o momento da sistematização, da compactação e da uniformização das crenças, dos rituais e dos costumes – processo que, como vimos, inicia uma profunda transformação social que só poderá realizar-se no longo, longuíssimo prazo – das populações europeias.² Por outro lado, o III Concílio de Lima realiza o começo de uma transformação social e cultural análoga em relação às populações ameríndias, introduzindo com o Cristianismo uma hierarquização da sistematização eclesiástica que devia abrir espaço para reformas análogas numa situação histórica peculiar. Na parte III deste livro, sobretudo no capítulo 2 (*Os Sacramentos entre os Tupi: mediações simbólicas e cultura indígena*), já destacamos e analisamos algumas das características dessas reformas americanas em relação à atuação missionária jesuíta no Brasil. Todavia, a esse propósito aparece o quanto seria importante e necessário realizar um estudo comparativo entre os Concílios de Lima com aquele Mexicano, os Concílios que mais influenciaram o nascimento e a afirmação da Igreja hispano-americana, e desses com aquele tridentino. A comparação teria que se constituir por meio de uma constante atenção para com as analogias e, sobretudo, as diferenças características: essas últimas determinadas pelo impacto e pelas conseqüentes contra-medidas que a interferência das resoluções conciliares vinha fomentando perante as diferentes culturas onde as resoluções eram aplicadas.

Outra justificativa significativa da necessidade de uma tal indagação em relação ao objeto de nossa investigação é representada pelo fato de que uma das figuras mais características e emergentes do momento histórico conciliar limenho é aquela do jesuíta José de Acosta. Em sua complexa obra *De Procuranda Indorum Salute* emergem, de forma emblemática, as idéias e as concepções – refletindo-se ao mesmo tempo as experiências da mais abrangente missionação jesuítica da América – que estarão na base da formulação dos decretos conciliares limenhos. Na grande reflexão da figura central desse jesuíta, ao lado da peculiar concepção teológica – característica de seu genuíno humanismo cultural – da história do Novo Mundo, emerge a sua característica tradução em termos antropológicos da experiência missionária.

Ao mesmo tempo em que o III Concílio de Lima realizou a unificação dos princípios e das estratégias missionárias, fundamentando-se na (e sintetizando a) experiência missionária americana, ele resultou, tam-

² Cf., a esse respeito, os capítulos 2.2 (*Assembleia Conciliar e Centralismo Romano: os resultados para uma nova catequese*) e 2.3 (*Novidades Doutrinárias e Tradições Sociais: os sacramentos depois de Trento*), da segunda parte do trabalho (*Catequese e Tradição*).

bém, o produto da nova e grande estação da Igreja de Roma que se abriu com o Concílio de Trento: mesmo que não tenha determinado, apesar das numerosas expectativas (internas e externas ao mundo católico), uma concepção original do homem e nem uma nova intuição ética e religiosa do Catolicismo, com a realização e consolidação de um seu modelo uniforme de Igreja, o resultado tridentino acabou se tornando o elemento determinante da Contra-reforma e da conseqüente presença católica no Novo Mundo e no Oriente. E se a uniformização modelar das crenças e dos costumes constituiu-se enquanto momento central do impulso à expansão, mais uma vez aparece, a esse respeito, a ligação característica entre Igreja e Império (ou entre espiritual e temporal, ou religioso e cívico), enraizada, de fato, na re-transcrição do modelo imperial romano por dentro de uma Igreja, dos primeiros séculos do Cristianismo, em busca de legitimação. É nessa direção que Sabbatucci pôde entrever no próprio Concílio tridentino a manifestação de uma característica cultural peculiarmente romana. Nas palavras do autor,

o Concílio de Trento transforma em cristianismo um possível gnosticismo. A nossa cultura se explica, dessa forma, sobre o modelo romano da assembleia, capaz de determinar o sagrado e de formular as leis. Generalizando: em cada cultura a atendibilidade é dada pelo consenso. Historicizando: a nossa cultura institucionalizou o convênio [em nosso caso “conciliar”] fonte de consenso.³

A partir desses pressupostos, resulta bastante significativo e nada casual o fato de que, no meio da longa e conturbada reunião – em busca e em via de construção de uma fonte de consenso – da assembleia conciliar tridentina, se verifica um outro célebre e importante debate público, desta vez na Espanha imperial: trata-se do debate que, em 1550, explodiu em Valladolid e que marcou um momento importantíssimo no desenvolvimento do pensamento político europeu. Por trás das figuras históricas de Juan Ginés de Sepúlveda e de frei Bartolomé de Las Casas, entraram em jogo (melhor, em choque direto) no debate as declinantes concepções medievais em oposição às concepções modernas em matéria de direito internacional: isto é, as teorizações da monarquia universal em contraposição à nova ideia de Estado nacional.⁴

³ SABBATUCCI, D. *L'Oggetto della Ricerca Storico-Religiosa*, curso monográfico do ano 1987-88, p. 9.

⁴ Em relação a esse debate veja-se, entre outros numerosos trabalhos, aquele de LOSANA, A. *Apologia de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas y de fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*. Madrid, 1975.

PRIMEIRO CONCÍLIO DE LIMA (1551-52)

Cinco anos depois da elevação da cidade de Lima a Sé episcopal, em 12 de fevereiro de 1546, em consequência dos problemas provocados pela extensão dos territórios e pela consequente dificuldade de comunicação, Paulo III se preocupou pela reorganização das Sés americanas de Santo Domingo, México e Lima, separando-as da autoridade metropolitana de Sevilha. A Igreja de Lima foi elevada à dignidade metropolitana e lhe foram consignadas, enquanto sufragâneas, as igrejas de León de Nicaragua, Panamá, Quito, Popayán e Cuzco. Felipe II comunicou a decisão a Jerónimo de Loaysa, com uma “Cédula de Manzón” (Carta Real) de 26 de novembro de 1547, promovendo-o a arcebispo de Lima. Loaysa pensou, então, em convocar uma assembleia eclesiástica geral com caráter provincial, legitimada durante a sessão solene de 24 de janeiro e de 20 de fevereiro de 1552.⁵ Os objetivos e a atenção desse primeiro momento conciliar foram voltados para os problemas característicos do nascimento da Igreja hispano-americana, isto é,

para dar orden mediante la divina gracia y misericordia, como se les predique y enseñe [aos índios] nuestra santa fe católica, pues son capaces de ella, y para dar orden en el culto divino y servicio de la Iglesia, y ministerio de ellas, y corrección y enmienda de las vidas.⁶

E, partindo dessas linhas gerais, foram prontadas as primeiras definições de métodos e técnicas de evangelização a serem aplicados através da unificação do ensino da fé, com o objetivo de evitar heresias e falsas interpretações. A publicação de uma *Instrucción o Sumario de los artículos de fe* resumiu as resoluções conciliares em dezoito capítulos, além de serem promulgadas as constituições que se referiam aos índios, as assim chamadas *Constituciones de los naturales*, e que continham orações e

⁵ IALA, G. *La “Controriforma” nell’America Spagnola: il III Concilio Provinciale di Lima e l’evangelizzazione dell’indio*. Tese de *Laurea*, defendida junto à Universidade de Roma, cátedra de História das Religiões, em 2002, trabalho inédito, p. 16. Apesar disso, o primeiro significativo Concílio da América espanhola foi o “Concílio Mexicano de 1555”, que emanou noventa decretos que fixaram os pontos fundamentais para a Igreja Mexicana. O II Concílio Mexicano foi realizado em 1565 e se inspirou nos então recentes dogmas tridentinos: de fato, este representou o primeiro verdadeiro Concílio dogmático por meio do qual a nova Igreja hispano-americana sancionou sua aceitação das normas doutrinárias.

⁶ Cf. MATEOS, F. *Los dos Concilios Limenses de Jerónimo de Loaysa*. In: *Missionalia Hispanica*, 4, 1947, p. 25.

preceitos que os neófitos deveriam decorar, um “catecismo menor” e um extenso, *Colóquios o Declaración* funcional na regulamentação das questões relativas aos catecúmenos, da utilização da língua indígena na transmissão da doutrina, da administração dos sacramentos do matrimônio e da confirmação, da moderação dos salários para os clérigos e da disciplina para conter as ausências nas dioceses.⁷ Todas essas disposições reaparecerão com maior ênfase e vigor nos decretos do III Concílio Limenho de 1582-1583.

SEGUNDO CONCÍLIO DE LIMA (1567-68)

Expressão peculiar do espírito de reforma espanhola – aquele mesmo que alimentou a obra de Inácio de Loyola –, a evangelização indígena americana começou no período imediatamente anterior ao início dos trabalhos conciliares tridentinos. E, como já vimos, durante as sessões do sínodo ecumênico tridentino, os problemas da Igreja americana encontraram apenas uma atenção marginal nas salas conciliares: os únicos participantes competentes em matéria foram, de fato, o conselheiro Juan Bernand Díaz de Luco (1495-1556) e o bispo de Cartagena frei Francisco de Benavidez.⁸

Em 12 de julho de 1564, Felipe II reconheceu as prescrições e os decretos conciliares enquanto leis do Estado a serem subscritas e respeitadas, secundando as obrigações do Pontífice Romano.⁹ Mas, se os decretos tridentinos eram denotados por um caráter contra-reformista na Europa, sua implantação no continente americano era destinada a adquirir um significado profundamente diferenciado. Os próprios decretos *de reformatione* não manifestavam um elemento concreto de renovação no território americano, no qual, contrariamente à Europa, o objetivo primário era constituído pela *propagação* da fé. Mesmo que os grandes concílios em México e Lima tenham inserido a legislação tridentina em seus decretos, a função desses últimos visava à evangelização dos indí-

⁷ IALA, G. *La “Controriforma” nell’America Spagnola*. Op. cit., p. 17; TINEO, P. *Los Concilios Limenses en la Evangelización Latinoamericana: labor organizativa y pastoral del Terzer Concilio Limense*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1990.

⁸ Ver, a esse respeito, LETURIA, P. *Perché la nascente chiesa ispano-americana non fu rappresentata a Trento*. In: *Miscellanea Americana*, 7. Trento: Arti Tipografiche Saturnia, 1942.

⁹ VILLEGAS, J. *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica (1564-1600)*. Montevideo: Instituto Teológico del Uruguay, 1975, p. 63.

genas, uma função tão delicada em relação a essas alteridades culturais tão peculiares que, para realizar seu objetivo específico, necessitava da intervenção de missionários particularmente preparados: as ordens religiosas reformadas pelo Concílio, isto é, Franciscanos, Dominicanos, e a jovem Companhia de Jesus, foram aquelas preferidas para escrever essa parte fundamental da história do continente americano.

O momento mais representativo da aceitação do “espírito” conciliar tridentino na América é representado pelo Concílio Provincial celebrado em Lima nos anos de 1567-68 e presidido, novamente, pelo Dominicano Jerónimo de Loaysa. Na definição de Severo, tratou-se do momento “mais importante, substancioso e receptivo” dos decretos conciliares tridentinos.¹⁰ Mas, apesar disso e apesar do juramento ao papa e a Roma, sublinhou-se nesse concílio a necessidade de uma adaptação à realidade local, de tal forma que se delineavam características peculiares à Igreja hispano-americana: particularidades não assimiláveis àquelas da capital do Catolicismo. Já em sua abertura, ocorrida em 3 de março de 1567, a *re-forma* proposta por esse concílio apontava para o problema específico sobre o qual deviam se concentrar as discussões conciliares, isto é, a “reforma de costumbres y para la conversión y adoctrinamiento de los naturales”.¹¹

Além de ampliar os decretos emanados no I Concílio limenho de 1552, foram expostas, em 132 Capítulos, as “Constitutiones para españoles”, caracterizadas por disposições dogmáticas e disciplinares e, sobretudo, as “Constitutiones de lo que toca a los indios”, em 122 Capítulos, para definir a doutrina da fé a ser ensinada a eles: sua integração partia da condição fundamental de que rejeitassem todas suas crenças (quando se supunha que as tivessem) por serem consideradas idolátricas. Dessa forma, a conversão se impunha não só pela questão da salvação dos indígenas, mas, evidentemente, enquanto integração política que, tornando-os súditos do Império, os reunia sob o único denominador comum da fé. Além disso, e em conformidade com os decretos tridentinos, destacou-se novamente a exigência da uniformidade do ensino para com eles, a ser realizado com a adoção de um único catecismo.

Finalmente, em 1576 foi nomeado provincial o jesuíta José da Acosta que, na tentativa de resolver o problema da necessidade de conhecer a língua indígena, redigiu dois catecismos: um breve, para ser

¹⁰ SEVERO, A. *Influjo de Trento en los Concilios Limenses*. In: *Missionalia Hispanica*, 29. Madrid, 1972, p. 14.

¹¹ Cf. MATEOS, F. *Los dos Concilios Limenses*. Op. cit. e TINEO, P. *Los Concilios Limenses*. Op. cit., p. 176.

memorizado pelos indígenas, e um mais extenso para uso dos catequistas; além disso, elaborou um compêndio de orações para crianças a serem traduzidas em quíchua e aymara.

TERCEIRO CONCÍLIO DE LIMA (1582-83)

A fim de educar os costumes, introduzir a disciplina eclesiástica e destruir “*los restos de superstición*”,¹² o arcebispado de Lima se sentiu na necessidade de convocar uma nova assembleia conciliar. José de Acosta pressionou para essa convocação conciliar, levando em consideração a urgência com a qual se devia difundir o Cristianismo em algumas províncias. Finalmente, em 15 de agosto de 1582, no dia da festa da Assunção de Maria, abriu-se o Terceiro Concílio. Enquanto aprovado pelo Pontífice Romano este concílio foi levado particularmente em consideração em toda a América do Sul e em todos os territórios de missões jesuíticas, ecoando até o Extremo Oriente.¹³ Por outro lado, como destacado por Lopetegúí, sua relevância histórica encontra-se ligada, também, à peculiaridade de ter sido o único Concílio Provincial hispano-americano seguido, dois anos depois, por aquele mexicano que, muito provavelmente, foi estimulado, também, pela presença marcante de José de Acosta.¹⁴

O fato é que:

o Terceiro Concilio de Lima encerrou a época da conquista e deu início à consolidação da hegemonia espanhola na América do Sul, utilizando a Igreja como instituição e o Cristianismo como ideologia. Por essas suas particularidades e pela importância que revestiu até o século da independência latino-americana foi definido “El Trento de Lima”.¹⁵

Enfim, como no caso tridentino, sua realização foi desejada tanto pela Igreja quanto pela monarquia espanhola de Felipe II. Este, em 1568 emanou a Toledo “Las Instrucciones” através das quais, ao mesmo tempo em que se propunha impor suas idéias ao patriarca das Índias, intensificou a presença da Igreja no Peru com o objetivo de uma mais intensa

¹² TINEO, P. *Los Concilios Limenses*. Op. cit., p. 287.

¹³ Cf. *Fasti Novi Orbis*, In Muriel, p. 297-306 e *Monita ad Missioni Sacrae Congregationis de Propaganda Fide aprobados por la censura en 1669 y dedicados al Papa Clemente IX por Mgrs Dalluy Lambert*.

¹⁴ LOPETEGÚI, L. El Labor del Padre Acosta, S. J., en el Concilio III de Lima – 1582-1583. In: *Revista de Indias*, 3. Madrid: Instituto Gonzalo Fernandez de Oviedo, 1942.

¹⁵ IALA, G. *La “Controriforma” nell’America Spagnola*. Op. cit., p. 25.

obra de evangelização; por meio das Visitas e dos Concílios, estabeleceu um sistema de controle que mirava evitar o desenvolvimento de correntes hostis à Coroa; introduziu a Companhia de Jesus na obra de evangelização enquanto uma ordem considerada fiel à sua política (além do que produto do espírito peculiar da reforma espanhola, antes do próprio Concílio tridentino); confiou às ordens religiosas reformadas várias funções que normalmente eram atribuídas ao clero secular, incentivando o abandono das organizações monacais e encarregando-as da pregação da doutrina entre os indígenas; enfim, modificou as taxas a fim de enfraquecer a base econômica e a hierarquia eclesiástica.

Na conclusão da reunião conciliar foram promulgados quarenta e quatro Capítulos que, desta vez, tratavam principalmente da *doctrina y sacramentos*, apontando para os conteúdos doutrinários a serem ensinados aos adultos na catequese. A estrutura doutrinária manifesta-se finalmente de forma análoga àquela presente nos textos catequéticos, ao centro de nossa investigação, do começo do século XVII: dessa maneira começa-se por ilustrar os principais mistérios da fé, contidos no símbolo, os mandamentos do decálogo a serem observados, os sacramentos que cada um deve receber e, por último, integrados pelo Pai-nosso, “o que temos que esperar e pedir a Deus”.

Ora, em relação aos concílios anteriores, que separaram os decretos que se referiam aos índios daqueles para os espanhóis, o elemento significativamente novo dos mais recentes decretos conciliares é constituído pela elaboração de um único corpo legislativo dentro do qual foi reservado amplo espaço para a resolução das questões especificamente indígenas. Por outro lado resulta evidente como, a atenção para a construção de uma nova sociedade cristã nas Américas, pressuponha o fortalecimento de uma luta constante contra o Demônio, as superstições e as idolatrias.¹⁶

Outro aspecto importante: seguindo as indicações contidas no VI livro (“de sacramentis indiis administrandis”) do *De Procuranda Indorum Salute*, o Concílio acompanhou as indicações do Pe. Acosta na insistência e na atenção a respeito da administração dos sacramentos.¹⁷ E confirma-se

¹⁶ LISI, F.L. *El Terzo Concilio Limense y la Aculturación de los Indios Sudamericanos*. Universidad de Salamanca, 1990, p. 11.

¹⁷ Com a Bula “Omnimoda” de 10 de março de 1522 – confirmada por Clemente VII e Paulo III a Santa Sé fez concessões de amplas faculdades aos religiosos na administração dos sacramentos. Cf. ARMAS MEDINA, F. *Cristianización del Perú*. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Ispanoamericanos, 1953, cap. XVII do livro.

uma atenção particular que é reservada, pelos decretos conciliares, aos sacramentos do batismo, do matrimônio e, sobretudo, da confissão.

Por outro lado, o III Concílio de Lima abriu-se numa data significativa, com relação ao II Concílio: depois deste último, havia ocorrido, *in primis*, a elevação de Bartolomé de Las Casas ao cargo de bispo e, sucessivamente, havia-se desprendido, a partir de lá, o começo de uma política de reconhecimento da humanidade dos indígenas e, portanto, de uma proteção de seus direitos, quando, final e justamente, em 1582 se afirmou o *ius connubii*, isto é, foi reconhecida a função humana (gostaríamos de chamá-la de “humanizadora”) das missões que desenvolviam uma obra ao mesmo tempo evangélica e civilizadora. Em decorrência disso, o empreendimento missionário via-se posto perante a obrigação de corrigir os costumes (elevando-os a níveis de civilização aceitáveis), assim como de tornar os indígenas idôneos à recepção dos sacramentos. Com o afirmar-se do *ius connubii*, a ação missionária de “hazer cristianos” os indígenas visava realizar em estrita conexão os dois objetivos, constituindo-se enquanto missão de civilização: “reducere ad ecclesiam et vitam civilem”.

Enfim, a exemplo do Concílio de Trento, os decretos conciliares apontaram para a necessidade da publicação de um compêndio catequético que propusesse uma doutrina uniformizada a ser ensinada (a “niños, juvenes y adultos”), destacando-se o convite peculiar para que fosse traduzido nas duas línguas principais do Vice-reinado: o quíchua e o aymara.

ALGUNS DECRETOS PUBLICADOS NA SEGUNDA ACTIÓN DEL CONCILIO PROVINCIAL (TERCEIRO CONCÍLIO DE LIMA)

Vamos aqui selecionar, a título de exemplo, alguns decretos e apontar neles somente alguns dos problemas que se destacam e nos parecem mais significativos em relação às problemáticas da nossa investigação. Sobre esses decretos e sobre os problemas apontados, uma posterior indagação que dê ênfase ao estudo dos Concílios limenhos, a partir dos objetivos do nosso trabalho, terá que se centrar com bem outra e maior atenção. De qualquer maneira, já existem vários, importantes e ricos, trabalhos referenciais para poder realizar esta incursão. Quanto a nós, para realizar esse primeiro *excursus* superficial, vamos nos referir à obra em 3 volumes de Vargas Ugarte, *Los Concilios Limenses*.¹⁸

¹⁸ VARGAS UGARTE, R. (S.I.). *Los Concilios Limenses*. Lima: Tipografía Ravaga, 1951-1954. 3 v.

O Cap. n. 4 dos decretos conciliares limenhos (a esta altura uma verdadeira e própria “Trento na América”) trata de “*lo que se ha de enseñar a cada uno de la doctrina cristiana*”: o que inclui a divulgação dos mistérios da fé, os mandamentos do Decálogo, os sacramentos a serem administrados aos índios, com particular atenção às habilidades e às oportunidades “de los rudos indios, morenos y muchachos”. Levando em consideração o fato de que esta “gente es nueva en la fé”, se insistirá nos sacramentos centrais do batismo, do matrimônio e da confissão: esses constituirão os momentos sacramentais fundamentais administrados durante uma atenta preparação doutrinal, somente depois da qual os novos catecúmenos poderão, eventualmente, ser reconhecidos no direito à administração dos outros sacramentos.

No que diz respeito ao batismo, o III Concílio de Lima tratou dele referindo-o essencialmente às duas questões que mais preocupavam os missionários, isto é, os impedimentos sexuais entre “parentes espirituais”¹⁹ e a imposição do nome cristão.

Uma expressão bastante significativa aponta para a peculiaridade da evangelização americana: seguindo os ditames apostólicos, sublinha-se como aos neófitos deva ser dado “leche espiritual”, cuja metáfora aponta para a preparação de um particular alimento facilmente assimilável pelos novos catecúmenos, quase um leite (doutrina) para os recém-nascidos (ao cristianismo).

O Cap. n. 9 – “*De los padrinos de los indios*” –, pretendia fazer com que os indígenas batizados respeitassem a regra que nasce de “los impedimentos del parentesco espiritual” (isto é, do parentesco que se desprende da relação afilhado/a com padrinho/madrinha ou vice-versa), evitando casar-se entre si como, segundo o texto, acontece muitas vezes.²⁰ A solu-

¹⁹ Torna-se, hoje, uma tarefa árdua reconstruir a história da família e das ligações de parentesco em Meso-América e nos Andes: a documentação é pouca e de difícil interpretação. De fato, como relevado por Prosperi, “os pregadores da fé cristã concentraram sua atenção prevalentemente sobre as informações etnográficas e, principalmente, sobre as crenças religiosas. O ‘*methodus describendi regiones*’ foi utilizado pelos jesuítas e elaborado por Albrecht Meier, S.I. que apontou os vários pontos que os missionários deviam levar em consideração nos relatos: costumes, práticas sociais, festas, cerimônias, passatempos e lazer”. Cf. PROSPERI, A. *Il Missionário*. In: VILLARI, R. (Org.). *L'uomo barocco*. Roma; Bari: Laterza, 1991, p. 185.

²⁰ Todavia, às vezes, o problema posto pelo instituto cristão entre as culturas indígenas ia na direção oposta, determinando uma confusão segundo a qual, como sublinham Bernand e Gruzinski, “os índios empreenderam a multiplicar as ocasiões de compadrio

ção sugerida, portanto, indica um único padrinho para todos os batizados que, a partir daquele momento, terá a obrigação de ocupar-se da educação de seus “filhos espirituais”. Neste capítulo explicita-se, também, a proibição de uniões sexuais que, além daquelas determinadas pelo “parentesco espiritual”, digam respeito àquelas entre categorias sociais ligadas por consangüineidade e afinidade, na tentativa de favorecer a passagem do sistema tradicional indígena para aquele ocidental.²¹

Vale destacar como, no continente americano, tanto o batismo quanto o matrimônio foram os ritos considerados indispensáveis para a consolidação do compadrio, dando vida a uma nova e específica relação social introduzida na época da conquista espanhola. Entre os vários motivos que determinaram uma peculiar disponibilidade dos nativos no acolhimento do sistema de compadrio, vale a pena sublinhar sua “similitud con las formas nativas”.²²

O Cap. n. 11 – *De los nombres de los indios* – manifesta como a imposição de um nome que “se acostumbra entre cristianos” fosse considerada importante, no momento do batismo, para eliminar alguns erros de costume que decorriam da utilização do nome “de su gentilidad y idolatría”. Evidentemente, os missionários viam uma preocupante relação entre o nome em língua indígena, a pertença étnica por ele identificada e as práticas idolátricas, não podendo descartar a hipótese de que nesse sacramento – destinado a subtrair o recém-nascido (ou catecúmeno) à “idolatria” tradicional, por meio da influência dos compadres e da atribuição de uma nova identidade com o rito de nomeação – fossem colocadas em prática estratégias indígenas destinadas, de algum modo, a subtrair o batizado à identidade própria do nome católico.

Outro aspecto importante em relação ao sacramento do batismo (realizado no início da evangelização por aspensão) é que se tratou de

e, portanto, o número dos compadres, estendendo contemporaneamente as interdições ligadas ao parentesco espiritual bem além dos limites estipulados pela Igreja”. Cf. GRUZINSKI, S. e BERNAND, C. *I Figli dell'Apocalisse: la famiglia in Meso-America e nelle Ande*. In: *Storia Universale della Famiglia*, v. II. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1988, p. 178.

²¹ É importante lembrar que as normas da proibição foram estabelecidas pelo próprio Concílio de Trento, na Sessão 26, capítulo 2.

²² “Los datos etnográficos indican claramente que antes de la conquista la sociedad indígena estaba caracterizada por una variedad mucho mayor de formas de parentesco, tales como linajes, clanes, familias extensas”. Cf. MARZAL, M. *La Transformación Religiosa Peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983, p. 291.

um dos sacramentos mais sujeitos à reelaboração cultural por parte das culturas indígenas, considerado, no caso peruano, como um novo rito de transição e identificado enquanto “ununchasqua” (água do socorro).²³

Tanto durante os concílios anteriores, quanto ao longo do III Concílio limenho, o Matrimônio constituiu um argumento de amplos debates. Vários decretos do III Concílio são dedicados a esse sacramento, tornando evidente as grandes dificuldades que os jesuítas diziam encontrar na organização das famílias indígenas segundo a nova organização ocidental cristã. Uma questão que concentrou de forma significativa os esforços missionários foi aquela da proibição das “uniões incestuosas”. O Cap. n. 8 – *Que los casamientos entre hermanos se aparten* –, declarando a interdição do Matrimônio entre irmãos,²⁴ apontava para uma anterior e fundamental conversão ao Cristianismo, antes de poder realizar o sacramento. É interessante observar, a esse propósito, como a Igreja pensou que só uma imponente difusão do matrimônio cristão pudesse obter o resultado de uma cristianização, ao mesmo tempo, profunda e rápida, das populações indígenas. Para tal fim, as técnicas missionárias recorriam freqüentemente ao uso da inserção dos códigos matrimoniais e de vida conjugal, mostrando quanto a Igreja considerasse mais simples plasmar os comportamentos sociais que não extirpar as inalcançáveis crenças: neste específico caso, o “processo civilizador” parece impor-se enquanto prioritário em relação àquele catequético, que decorreria, necessariamente, do primeiro. E o objetivo fundamental desse processo civilizador devia ser constituído pela afirmação da família monogâmica e nuclear.

Sempre em relação ao Matrimônio, reafirmando a liberdade de contrair o sacramento para qualquer que seja, pessoa ou condição social, o Cap. n. 36 – *Que no sean prohibidos del matrimonio los esclavos* –, como todo o “Corpus Limenho” mostra referir-se aos ditames mais importantes do “Catecismo Romano”, definindo e levando em consideração os efeitos produzidos pelo vínculo matrimonial, considerando-o *officium naturae* e sacramento entre batizados, caracterizado por sua unidade e indissolubilidade, por sua ritualidade canônica.²⁵ Nesta direção, o cap.

²³ Cf. ARRIAGA, J. *La Extirpación de la Idolatría*. Madrid, 1968 (Biblioteca de Autores Españoles, 209), p. 215.

²⁴ Parecendo manifestar, dessa forma, o fato de tratar-se de um costume extenso e difundido entre alguns grupos indígenas ou, por outro lado, evidenciando uma característica confusão aos olhos dos missionários dos complexos sistemas de parentesco indígena.

²⁵ E, enquanto tal, sacramento que afasta das influências naturais perigosas, condenadas nos “doze cânones” de *sacramento matrimonii* da XXIV Sessão de Trento de 11 de No

36 coloca uma importante distinção²⁶ afirmando que “la ley del matrimonio es natural” e portanto tem que ser distinta da condição de escravo “que es humana”. Todavia, levando em consideração o destaque que o fundamental “processo civilizador” adquiria para a ação missionária, esta disposição parece corresponder, também, à necessidade de desconstruir determinados sistemas indígenas tradicionais de relações servis.

Por outro lado, na tentativa de extirpação das práticas matrimoniais indígenas, os jesuítas:

se preocuparam de transformar em transgressões individuais e coletivas, comportamentos que, ao contrário, obedeciam a regras sociais muito antigas. De fato, se se queriam transcrever na vida da sociedade as novas regras – que colocavam a mediação eclesiástica ao centro de todas as passagens – era preciso que fossem quebradas as antigas regras e que os fragmentos conservados nos comportamentos individuais fossem subtraídos à cultura, isto é, privados de sua memória e reduzidos a marcas de fraqueza individual. Esta técnica, que envolveu os mitos e os ritos, deve ser levada em consideração cada vez que se coloca o problema do sucesso ou do fracasso das intervenções eclesiásticas.²⁷

À medida que eram quebradas as regras tradicionais da sociedade indígena, como já vimos ao longo do nosso trabalho, a Confissão constituía-se enquanto instrumento principal para se subtrair à cultura os fragmentos conservados dessas regras e torná-los comportamentos individuais, reduzidos a marcas de fraqueza individual: a “(ab)solução” (absolvição) oferecida pela confissão realizava, enfim, de forma eficaz este processo. Por outro lado, à diferença do Batismo e do Matrimônio – sacramentos que permitiam e sancionavam o ingresso do indígena na comunidade cristã –, a Confissão podia também ser utilizada, como bem demonstrou Prospero,²⁸ enquanto instrumento de controle social: o sacramento permitia, ao mesmo tempo, verificar os pecados mais recorrentes, averiguar

vembro de 1563. Cf. FERRER, R.R. *Estudio Teológico de los Catecismos del III Concilio Limense (1582-83)*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1992, p. 321.

²⁶ Jurídica e tradicionalmente inspirada por S. Paulo, como podemos averiguar mais acima em relação às “Notas para uma antropologia das origens cristãs”; reafirmada, todavia, pelo Concílio Tridentino.

²⁷ IALA, G. *La “Controriforma” nell’America Spagnola*. Op. cit., p. 34.

²⁸ PROSPERI, A. *Tribunali della Coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*. Turim: Einaudi, 1996.

o processo de cristianização e intervir pontualmente com regras corretivas. A imposição de confessar meticulosamente os pecados em todas suas circunstâncias colocou em evidência, ao mesmo tempo, a função do confessor enquanto “policial” dos costumes individuais e dos comportamentos sociais. Mas, além de exercer uma característica forma de controle, abrindo uma indagação sobre o universo de fantasias e prazeres dos indígenas, os decretos sobre a Confissão procuravam administrar, também, a via de acesso ao ânimo indígena, por parte dos jesuítas e da Igreja hispano-americana.

Não por último, como também já apontamos detalhadamente, a Confissão dos indígenas americanos colocava um obstáculo relevante: aquele relativo à compreensão das línguas indígenas, que na medida de sua “superação” – bastante complexa, conturbada, equivocada e lenta – permitiu a constituição de um cristianismo colonial característico (híbrido, mestiço ou como se queira chamá-lo).

O Cap. n. 14 – *Del examen de los confesores* – trata da escolha dos confessores, em razão da qual deviam ser levadas em consideração, além das características individuais, algumas outras importantes características que se referiam, principalmente, a uma profunda preparação e cultura e, portanto, à idoneidade linguística da qual relevamos a importância e especificidade no contexto americano: os missionários deviam, no mínimo, ser “idóneos para oír las confesiones de todos”.

O Cap. n. 15 – *Que se prouea a los indios de confesores extraordinarios* – prevê, de quando em quando, o envio de confessores extraordinários, prévio accertamento do conhecimento das línguas indígenas, a fim de solicitar confissões sinceras e integrais. A justificativa proposta é de oferecer aos índios – que por temor, vergonha, aversão ou repugnância podiam ocultar seus pecados mais graves – a oportunidade de libertar suas consciências com tais confessores. Seria, todavia, interessante poder averiguar se, sob essa justificativa não se ocultasse, de alguma maneira, a intencionalidade de um controle mais atento do ritual da penitência.

O Cap. n. 16 – *Que se entienda interamente la confesión de los indios* – manifesta, finalmente, a preocupação que já entrevemos. O obstáculo principal encontrado pelos missionários na confissão era apontado, antes que na conceituação do sacramento, no problema do conhecimento das línguas indígenas: do nosso ponto de vista, a materialização do primeiro. Isso comportava o risco de uma absolvição leviana de pecados que podiam ter sido mal compreendidos. Para evitar tal perigo determi-

nou-se, portanto, uma dupla possibilidade: ou deixar ouvir a “outros que saben más” ou dispor-se para a aprendizagem das línguas nativas. De qualquer maneira, a confissão se constituía enquanto a prova mais evidente do bom êxito da missão, por isso os missionários lhe dedicavam uma atenção especial. Tratava-se, enfim, do momento ritual mais significativo para a incursão em cada momento da vida do catecúmeno e é por isso que os jesuítas o consideraram como o momento privilegiado para ler o ponto de realização do processo de conversão.²⁹

Longe da pretensão de ter minimamente entrado na complexa estrutura operativa que os Concílios limenhos teriam oferecido para a atuação missionária, apontamos aqui, sinteticamente, apenas alguns aspectos que selecionamos enquanto manifestam, segundo nosso ponto de vista, uma particular correlação com as problemáticas da catequese jesuítica que se refere ao Brasil, entre os séculos XVI e XVII. A imensa documentação relativa a esse contexto histórico e a esse momento institucional da Igreja hispano-americana (aqui só minimamente citada e exemplificada)³⁰ nos aponta para um necessário estudo comparativo entre a sua influência na catequese do Vice-Reinado do Peru e a eventual relação com a catequese jesuítica no Brasil.

No entanto, justamente em conexão com as problemáticas que se evidenciaram na parte final desse *excursus* e verificada a relevância que essas adquiriram em relação à nossa investigação, passamos ao posterior aprofundamento relativo à política linguística na catequese indígena bra-

²⁹ Como já apontamos no começo do trabalho, a importância da Confissão foi formulada, inicialmente, pelo Concílio Lateranense IV. O Concílio de Trento, retomando essa tradição, estabeleceu a necessidade da prática frequente da confissão e da comunhão, sancionando dessa forma a decidida afirmação de um novo modelo de vida cristã, ritualmente e publicamente determinado. Paralelamente, a importância da Confissão no Catecismo Tridentino foi marcada por uma consideração digna de nota: a ofensiva sofrida pela Igreja por parte dos heréticos foi vencida graças à confissão, “vera e propria cittadella contro la quale gli attacchi si erano infranti”, Cf. *Catechismo Tridentino: Catechismo ad Uso dei Parroci Pubblicato dal Papa S. Pio V per Decreto del Concilio di Trento*, que nós consultamos na mais recente tradução italiana do P. Tito S. Centi, O.P., Siena, Cantagalli, (ed. orig. de 1992) III reimpressão 1996, parte II (O Sacramento da Penitência).

³⁰ Vale destacar que, no que diz respeito aos decretos do III Concílio de Lima, só apontamos, aqui, alguns (poucos) dos decretos que se referem à Segunda “Action del Concilio Provincial” e que deixamos completamente de fora os decretos que se referem, ainda, à Terceira, Quarta e Quinta Sessões.

sileira, não por acaso, estritamente ligada à prática sacramental da confissão e, por intermédio dessa, dependente da nova espiritualidade jesuítica e do resultado de sua nova ação missionária.³¹

³¹ A esse propósito, vale a pena lembrar que, nos manuais jesuítas explica-se sempre em que consista o exame de consciência – chamado, também, de *ratio conscientiae*: trata-se, de fato, de manifestar freqüentemente o estado da própria alma, evidencia seus defeitos, suas paixões, suas simpatias, suas tentações e até mesmo suas virtudes; tudo isso a fim de um melhor conhecimento de si mesmo. Cf., em relação a isso, a Redação de Claudio Aquaviva, *Institutio ad Faciliorem Reddendam Conscientiae Rationem a R.P.N.*, Claudio quidam visitatori, data ano 1588, redação manuscrita, conservada em Hauptstaatsarchiv München, In *Iesuiten* 9, c. 57.

3. POLÍTICA LINGUÍSTICA NA CATEQUESE INDÍGENA BRASILEIRA

Como já observamos, o superior da Companhia de Jesus no Brasil, Pe. Manuel da Nóbrega, colocara-se, desde o começo, enquanto defensor da prática da confissão por meio de intérprete a fim de realizar a conversão indígena. Isso porque, na nova concepção catequética jesuítica, o destaque dessa prática sacramental impunha-se, apesar das dificuldades linguísticas. E se essas dificuldades iniciais só podiam ser superadas com a instituição da confissão indígena realizada por intermédio dos intérpretes, a importância dessa prática sacramental justificava, aos olhos de Nóbrega, até mesmo a necessidade de enfrentar o conflito aberto com o bispo Sardinha, contrário, por motivos doutrinários ligados ao segredo da confissão, à intromissão dos intérpretes indígenas.

O problema doutrinário era particularmente evidente se, em 1552, Nóbrega escreveu ao Pe. Simon Rodriguez para consultá-lo em relação à disputa relativa a essa nova modalidade da confissão: cuja peculiaridade havia levantado consistentes problemas entre os “principais letrados da Universidade” de Coimbra, pois, observa Nóbrega, “parece cousa nova e não usada em a Christandade”.¹

Desde o começo da missão em terras americanas, na nova visão catequética jesuíta, a dificuldade da conversão (religiosa) cruzava-se com a dificuldade da tradução (linguística): e a novidade da alteridade indígena americana, começou a tecer, então, algumas importantes novidades nas práticas missionárias.

No entender de Nóbrega, a interposição dos intérpretes se impunha até que, pelo menos, se instalasse, de alguma forma, uma “performatividade” da prática confessional, isto é, algo que pudesse adquirir (ou, melhor, fundar *ex nihilo*) um significado aos olhos dos indígenas, pela própria repetição (encenação) da prática.

¹ NÓBREGA, M. *Cartas do Brasil do Padre Manoel da Nóbrega (1549-1560)*. Belo Horizonte, 1988, p. 141.

Esta problemática, que se destaca desde o começo da missão jesuítica no Brasil, torna evidente uma importante relação (na qual já nos detivemos em nossa investigação) que nos parece merecer uma ulterior e mais pontual análise, levando em conta nossa documentação. De fato, se a pragmática operativa da “literatura catequética”, e de suas problemáticas decorrentes, torna-se possível por uma tradução, aprioristicamente realizada, que se constitui como a possibilidade (o pressuposto) de ler a alteridade *sub specie religionis*, por outro lado, a tradução (linguística, antes do que cultural) caracteriza-se por um aspecto que vai muito além de uma simples instrumentação funcional ao primeiro pressuposto. Dito de outra forma, se a dificuldade da conversão (religiosa) manifesta-se paralelamente à dificuldade da tradução (linguística), nos parece de fundamental importância tentar propor, inicialmente, uma análise correlativa entre uma leitura da alteridade *sub specie religionis*, de um lado, e *sub specie grammaticae*, de outro.

E se, como já apontamos anteriormente em nossa investigação, na primeira perspectiva (aquela histórico-religiosa de nossos estudos) as práticas e as estratégias do encontro cultural adquirem seu significado peculiar, parece-nos, *a priori*, que, na segunda, as práticas anexas de estratégias escriturais (da gramática, da tradução, da versificação, da escrita etc.) deverão adquirir seu significado específico próprio.

A investigação correlativa dessas duas perspectivas, segundo as quais se constrói a missão, deverá nos permitir averiguar em que medida a conversão religiosa e a tradução linguística se estruturam, necessariamente, de forma paralela e correlata. Se assim for, uma adjetivação poderá se substituir a outra, obtendo, dessa maneira, uma relação entre *conversão linguística* e *tradução religiosa* que, em princípio, não deve mudar o resultado.

Já vimos, ao longo de nosso trabalho, o destaque que ganhara, em todos os catecismos jesuítas brasileiros, o sacramento da Penitência: tanto nos textos catequéticos gerais, quanto nos específicos confessionários. Esse destaque revela a importância que este sacramento assumia para os jesuítas, tanto em sua ação missionária, quanto em relação à centralidade que, para eles próprios, antes, e para os catecúmenos, depois, adquiria o exame de consciência, analisado em seus detalhes nos, fundamentais, *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio. Ora, do nosso ponto de vista, entrevemos uma correlação significativa entre uma prática e outra, sobretudo em relação ao contexto missionário americano. O fato é que se nas primeiras confissões americanas, por interposto do intérpre-

te, se impunha uma gramatização linguística – mas ao mesmo tempo, dos costumes (uma tradução cultural) – das culturas indígenas, por outro lado, um processo análogo de gramatização constituía-se como fundamental nos exercícios espirituais inacianos: e se no primeiro caso destacava-se a importante função mediadora do “língua”, no segundo caso emergia, com essa mesma importante função mediadora, aquela do “diretor” dos Exercícios.

Para enfocar devidamente a relação que se destaca entre esses dois aspectos, é importante evidenciar, antes de mais nada, como o impacto das descobertas americanas dentro da própria Companhia de Jesus não foi, como por outro lado em toda a sociedade do século XVI,² absolutamente dilacerante, de imediato. Foi, isso sim, importante em relação a um momento crucial do constituir-se da prática missionária dentro da Companhia, no primeiro caso, e de um repensar-se da própria Europa, no segundo: mas foi, necessária e conseqüentemente, mediado por muitas outras considerações.

Em relação, especificamente, à Companhia, é importante levar em consideração, antes, um “desejo das Índias”,³ sem dúvida exemplar e fundamento de uma *imitatio* que tanto mais preocupava os vértices da Companhia, quanto mais espalhava seu contágio por dentro dos Colégios. Por outro lado, mesmo fornecendo a possibilidade de um desejado martírio, as terras americanas ofereciam-se enquanto lugar privilegiado para o controle do Padroado Real sobre a nacionalidade e a ação missionária, controle imposto pelo próprio Estado português. Paralelamente a esse aspecto, deve ser levado em consideração o fato de que, no interior da Companhia não eram poucas as dúvidas que se alimentavam em relação à legitimidade da conquista, da soberania ibérica e do tipo de colonização lá implantado. Tanto os tons lascasianos quanto ainda as fortes tensões milenaristas podem explicar a desconfiança da missão jesuíta para com a América. Mas uma outra consideração, sobretudo, agiu nesta direção: encontramos-la claramente formulada na carta *indipeta* de José de Acosta; nela, o famoso missionário expressava a própria preferência de ir

² FEBVRE, L. *Le Problème de l'Incroyance au XVIe Siècle: la religion de Rabelais*. Paris, 1968, p. 423.

³ Título da belíssima obra de ROSCIONI, G.C. *Il Desiderio delle Indie: storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*. Turim: Einaudi, 2001; que fornece uma riquíssima documentação jesuítico-italiana em relação a essa “miragem oriental”.

“entre gente de alguna capacidad y no muy bruta”⁴ porque, nesse último caso, à diferença do caso chinês, parecia-lhe impossível exercer o modelo de evangelização primitivo (que, talvez, podemos definir de “mediterrâneo”), posto que ter-se-ia encontrado diante de um “*novum genus hominum*”. E, de fato, em 1588, com seu *De promulgando evangelio apud barbaros, sive de procuranda indorum salute*, o jesuíta se comprometeu para a solução prática e teórica deste problema entre os indígenas americanos, mudando a atitude no interior da Companhia.

Ao redor de 1576-80, depois do ingresso no Peru e, sobretudo, depois da complexa reflexão interna, proposta conduzida, de fato, por Acosta, quando os jesuítas começaram a penetrar pelas áreas marginais dos grandes impérios sul-americanos, fortalecidos, finalmente, pelo reconhecimento de autonomia e de manobra obtido por parte das autoridades laicas – se pense no Vice-rei Toledo – e pela nova estratégia, acendeu-se um vivo interesse por aquelas experiências, interesse que, porém, se consolidou posteriormente, já no 600.⁵

Na nova direção da atividade apostólica jesuítica, confluíram várias estratégias de espiritualidade e de evangelização: nessas, evidenciava-se o esforço de se adaptar a um outro (novo) mundo, distinto da identidade oferecida pelo próprio mundo antigo (o modelo evangélico mediterrâneo), que impunha a necessidade de renunciar (parcialmente) à própria língua, para aprender e usar uma nova e, com esta última, para adquirir novos modos de pensar (antes) e pregar (depois) o Evangelho. Como no caso da nova construção da consciência europeia, o novo missionário ia alcançando, dessa forma, uma consciência mais profunda de si e do mundo, consciência que se constituía enquanto dimensão universal que permitia superar a particularidade própria ou alheia. Na nova dimensão histórica da missão, o missionário jesuíta descobria uma própria, fundamental, conversão (um convergir em direção de) que colocava pontualmente em relação a própria vocação missionária com o itinerário espiritual dos exercícios inicianos. E, de fato, tanto o percurso da nova prática missionária quanto os *Exercícios* de Inácio, se destaca-

⁴ ARSI, *Hispania*, ff. 251-52v., cit. In: LOPETEGÚI, L. *El padre J. de Acosta y las Misiones*. Madrid, 1942, p. 617.

⁵ IMBRUGLIA, G. Ideali di civilizzazione: la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600). In: PROSPERI, A. e REINHARD, W. (Org.). *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*. Bolonha: Il Mulino, 1992, p. 292.

vam por sua característica função de um *training* de iniciação para com um “mundo outro”: isto é, constituíam-se enquanto atravessamento de uma temível experiência de perda da cultura nativa para chegar, finalmente, a uma identidade cristã universal, efeito e causa, ao mesmo tempo, dessa experiência.

A NOVA ESPIRITUALIDADE JESUÍTICA

Antes de prosseguir nessa análise específica, vale a pena recolocar aqui o que já sublinhamos, a esse respeito, em relação à *Exegese clássica e mediação cultural*. Naquela nossa análise, proposta na segunda parte do livro, destacamos a função específica dos *Exercícios* inicianos no que diz respeito à ideia jesuítica do pecado. Nessa direção apontamos para as imagens particularmente interessantes que se encontram em algumas de suas edições: essas imagens adquirem sua centralidade na finalidade de representar a relação do homem com o mal.⁶ O sentido das associações dessas imagens encontra-se, sem dúvida, na vontade de representar vivamente a dor que o homem devia provar para com os próprios pecados, por meio da meditação sobre a morte. Tratar-se-ia, portanto, de efetivar, com o exame de consciência e com um julgamento severo sobre o homem, o *Contemptus Mundi*,⁷ isto é, o “mundo” que se ligava a duas representações opostas:

- 1) o reino de Satanás, que se contrapunha a Deus, e que por último teria sido debelado, e
- 2) a humanidade com a terra, enquanto lugar que é destinado ao homem para essa vida.

Tratava-se, conseqüentemente, do mundo feito objeto de condenação, por um lado, e representado enquanto instrumento de redenção, por outro, doutrina que, já solidamente delineada a partir do IV século da era cristã, alimentou a espiritualidade dos mosteiros e dos conventos por toda a Idade Média.⁸ Ora, não podendo nesse lugar entrar no mérito

⁶ Cf., por exemplo, LOYOLA, I. *Esercitiu Spirituali*, in Roma, Nella Stamperia del Varese, MDCLXIII, e veja-se quanto sublinhado, em relação a essas ilustrações, por FÜLÖP-MILLER, R. *Il Segreto della Potenza dei Gesuiti*. Milão, 1931 e por PALUMBO, G. *Speculum Peccatorum...* Op. cit., p. 223-236.

⁷ Ver, a esse respeito, o importantíssimo trabalho de DELUMEAU, J. *Le Péché et la Peur: la culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*. Paris: Fayard, 1983, sobretudo o capítulo I (O Desprezo do Homem e do Mundo).

⁸ LE GOFF, J. *La Civilisation de l'Occident Médiéval*. Paris, 1964.

da influência dessa doutrina na obra de Petrarca⁹ até aquela de Erasmo,¹⁰ é evidente que ela é reiterada no interior da *Devotio moderna* por meio da primeira obra que alcança o grande público: a *Imitação de Cristo*.

Os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola (compostos ao redor de 1522) se inscrevem nessa tradição, mas com uma peculiaridade própria que os ligam, manifestamente, à própria *Devotio moderna*: Inácio não despreza as coisas da terra, enquanto criadas para o homem, mas este deve utilizá-las para sua própria salvação. Com essa peculiaridade, os *Exercícios* de Inácio privilegiam, portanto, a segunda representação da doutrina, aquela da redenção, e isso, significativamente, na medida em que a teologia protestante privilegiava o primeiro aspecto, aquele da condenação, abrindo espaço, dessa forma, à doutrina da “justificação pela fé e à inevitabilidade do desespero”.¹¹

Na ótica dos *Exercícios*, a natureza sentimental-afetiva da dor se constitui, por consequência, como uma experiência existencial fundamental que não só deve ser suportada, como também ativamente procurada pelo recurso à memória. Como vimos, portanto, na Parte II deste livro, os *Exercícios* se constituem como verdadeiro e próprio exercício de mnemotécnica, configurando os lugares que ajudam a relembrar os pecados de toda a vida a serem representados como os espaços íntimos da própria casa. Sublinhamos, então, como, a partir desse ponto de vista, a obra inaciana liga-se, forte e efetivamente, à “arte da memória” que, no contexto histórico do século XVI, tanto nas obras dos jesuítas quanto na cultura barroca do século seguinte, alcança uma profunda transfiguração relativa à sua longa, precedente tradição. Sua transfiguração, enfim, destaca-se enquanto resultado do processo de aculturação que se constitui numa contínua dialética entre uma “adequação intelectual às coisas” (*adaequatio intellectus ad rem*), permitindo, de consequência, uma abertura às diversidades culturais, e uma “adequação das coisas ao intelecto” (*adaequatio rei ad intellectum*), que se oferece, portanto, como base e possibilidade da necessidade de inseri-las num sistema filosófico

⁹ No seu exame de consciência titulado *De secreto conflictu curarum mearum*: cf. PETRARCA. *Africa*, VI, versos 879-900, e, também, em relação ao problema, TENENTI, A. *Il Senso della Morte e l'Amore della Vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*. Torino, 1977.

¹⁰ Que, também, escreveu seu *De Contemptu Mundi*: cf. ERASMO. *Opera Omnia*, V. Amsterdã; Oxford, 1977, p. 1-87.

¹¹ Título da última parte do primeiro capítulo de DELUMEAU, J. *Le Péché et la Peur...*, op. cit., capítulo importante para analisar e confrontar a história dessa doutrina do *Contemptus Mundi*.

e teológico que define a essência “moral” da humanidade. A abertura ao *globus mundi*, ao mundo externo, que se desprende desta transfiguração da antiga “arte da memória” vai permitir, enfim, a colheita e a classificação de objetos, plantas, animais..., até os “costumes” (*mores*) dos novos mundos oceânicos. Por outro lado e paralelamente, a dialética entre os dois momentos ecoa profundamente na estrutura do exame de consciência jesuítico que vai exigir uma catalogação completa de ações, pensamentos, intenções que necessitam de um duro esforço da “memória visual” (“*ver con la vista de la imaginación*”) depois de ter criado a composição visual do lugar (“*composición viendo el lugar*”). A construção da intensidade das imagens – a ponto de chegarem a ser percebidas com todos os (cinco) sentidos – será o objetivo prioritário dos *Exercícios Espirituais* de Inácio.

Finalmente, como dizíamos ainda naquela altura deste nosso trabalho, esta “vista imaginativa” derivada de uma longa tradição,¹² conforme já ensinara Gregório Magno, vem apontando significativamente, na cultura da segunda metade do século XVI, para o valor de “escrita viva” que as imagens assumem e representam: outro alfabeto para os analfabetos. Em relação aos simples, enfim, as imagens propunham-se enquanto as *notae rerum* que vinham a significar as coisas sem a ajuda e a intermediação das palavras.

Na sociedade colonial – mas também nas novas Índias internas à Europa – a imagem tornava-se, ao mesmo tempo, precioso instrumento de evangelização e de integração. Nesta direção destacamos, então, a importância e a centralidade de um mundo (colonial) constituído pelo transbordamento de imagens (bem perceptíveis pelos sentidos), como se verifica, por exemplo, com a poesia, as cartas, os sermões, a doutrina e o teatro anchietano, para não falar das exuberantes imagens barrocas dos sermões de Pe. Vieira. *Adaequatio intellectus ad rem* e *adaequatio rei ad intellectum*: a imagem torna-se, finalmente, instrumento de mediação fundamental, significando as coisas através desta “escrita viva” que serve para fundar, no caso específico, uma nova memória interpretativa das tradições indígenas.

E, nos *Exercícios Espirituais*, essa escrita viva servia, sobretudo, para construir a associação entre pecado e bestialidade. O *topos* predicatório ao qual se liga essa imagem é aquele do homem que abdica de sua hu-

¹² Rigorosamente teorizada por Cícero, Quintiliano, Alberto Magno, Tomás de Aquino..., até Leibniz.

manidade por culpa dos pecados. Nessa perspectiva, a vontade jesuítica de expressar de forma mais completa possível o que é o pecado para o homem, tende a mostrar esse último subjugado pelo demônio em todos os aspectos de sua pessoa: intelecto, razão, vontade, senso e corpo. Mas além dessa exigência expressiva, essas imagens servem, ao mesmo tempo, para fazer com que se compreenda (se imponha) a função, importantíssima, que a memória exerce na reconstrução da ideia do mal e do pecado, a fim de realizar um exaustivo exame de consciência e de ajudar o penitente no esforço de relembrar seus pecados. Até aqui, o que já havíamos apontado anteriormente.¹³

Ora, no constituir-se da nova prática missionária, assim como dos *Exercícios* inacianos, enquanto *training* de iniciação – *training* que, como vimos acima, passa por uma temível experiência de perda da cultura nativa (dos missionários) para se chegar, finalmente, a uma universal identidade cristã –, devemos apontar para uma atividade apostólica que, dentro dos *Exercícios Espirituais*, se constitui ao redor da meditação acerca da morte,¹⁴ propondo-se, no seu mais alto grau, enquanto atividade contemplativa. Os *Exercícios* inacianos se propõem, a esse respeito, por suas características *ao mesmo tempo* mental e discursiva – isto é, de intelecto e vontade – e contemplativas – isto é, em contraposição ao raciocínio, constituídas pela simples intuição da verdade, já possuída *a priori* e por um constante amor no qual se fundamenta a vontade. A revolução espiritual inaciana fundamenta-se, essencialmente, nesse “ao mesmo tempo”. E o que permite a realização dessa revolução é, justamente, seu conceito de imaginação, constituído por meio dos sentidos mentais: trata-se, enfim, de concentrar-se sobre um obje-

¹³ A bibliografia e a análise mais detalhada da síntese aqui proposta se encontra, na Parte II deste trabalho, *Catequese e Tradição*: no capítulo 2 (*Problemáticas Históricas Modernas da Catequese*), e no capítulo 2.4 (*As Riquezas do Inimigo: exegese clássica e mediação cultural*).

¹⁴ Ver, a esse respeito, além da obra de Delumeau, o *De Arte Bene Moriendi*, de 1620, do Card. Roberto Bellarmino (*L'Arte di Ben Morire*. Alessandria: Piemme, 1998), obra que, pertencente ao gênero literário da *Ars moriendi* – que teve tanta fortuna na época renascentista, encontra-se centrada prevalentemente na grande tradição jesuítica e, particularmente, nos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola. No que diz respeito ao gênero da *Ars moriendi*, cf. TENENTI, A. *Il Senso della Morte e l'Amore della Vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*. Turim: Einaudi, 1989; RUDOLF, R. *Ars Moriendi: von der Kunst des heilsamen Leben und Sterben*. Köln, 1957; O'CONNOR, M.C. *The Art of Dying Well: the development of the Ars moriendi*. New York, 1966.

to sensorial, mas, ao mesmo tempo, imaginado. É assim que, por meio dos *Exercícios*, devem surgir “moções espirituais, quais consolações e desolações” (Ex. n. 6)¹⁵ e, paralelamente, se exerce através deles um controle em relação aos pensamentos e à sua fonte ambivalente, tanto interna quanto externa (Ex. 176). Nesta direção, todavia, reconstrói-se um passado pessoal próprio que se apoia não mais numa dimensão individual, mas numa dimensão finalmente universal, estruturada na base da história de Cristo: esta última, centrada em particular na encarnação, torna-se a base modelar da história de cada indivíduo.

A estrutura do colóquio (consigo mesmo) perpassa todos os *Exercícios*¹⁶ e, dentro dela, o jesuíta constrói uma cena na qual ele entra enquanto ator. Nesta cena ele faz experiência do “sentir profunda cognição” dos próprios impulsos e paixões, mas este colóquio não serve para dizer a Deus o próprio desejo, mas serve, ao contrário, sobretudo, para verbalizar este desejo, tanto para si quanto para o próprio diretor espiritual (Ex. 148). Por consequência, os *Exercícios* se constituem enquanto processo de imaginação que conduz à emergência de desejos latentes ou de outros aspectos do si próprio, a fim de que possam ser controlados ou pelo “exercitante” ou pelo próprio diretor espiritual.¹⁷

Eis que, na profunda revolução espiritual realizada por Inácio, o crente não é mais quem recebeu a visão de Deus, mas caracteriza-se como uma nova figura religiosa à qual é essencial a cristologia.¹⁸ O reconhecimento da historicidade da encarnação, de fato, apontava, na nova espiritualidade, para uma imanência de um “outro mundo” espiritual que não se configurava mais como ontologicamente superior, mas como profundamente relacionado àquele visível: os *Exercícios Espirituais* evidenciam, assim, os elementos simbólicos que se encontram, ao mesmo tempo, na base do mundo e da alma, apontando para uma osmose entre história divina e humana, entre realidade sacra e profana, em opo-

¹⁵ A partir daqui, indica-se no texto o número dos *Exercícios Espirituais* aos quais nos referimos, assim como aparecem no texto de Inácio de Loyola (In: *Gli Scritti*. Turim: Einaudi, 1977).

¹⁶ Veja-se, por exemplo, o Exercício 126.

¹⁷ Cf., a esse respeito, ENDEAN, Ph. The Ignatian Prayer and the Senses. In: *The Heythrop Journal*, XXXI, 1990, p. 405.

¹⁸ Vale a pena observar, em relação a esse aspecto, as características da cristologia, desde sua afirmação, para a qual apontamos no começo da segunda parte do livro, “Notas para uma Antropologia das Origens Cristãs”.

sição à trágica separação jansenista. É, justamente, nessa perspectiva de uma osmose jesuítica característica que pode ser entendida a justificativa da relação sacramental (da aproximação ritual aos *sacra*) colocada por Bellarmino em relação à dicotomia corpo/alma:

Se nós fôssemos espíritos sem corpo como são os Anjos, Deus nos daria a sua graça espiritualmente; mas sendo que nós somos compostos de alma e corpo, para se por de forma condizente à nossa natureza, nosso Senhor nos dá a sua graça por meio de certas ações corporais, as quais, como disse, conjuntamente com certas similitudes exteriores, nos declaram o efeito interior da graça como, por exemplo, o S. Batismo, o qual é um dos Sacramentos da Igreja, realiza-se lavando o corpo com a água e invocando conjuntamente a SS. Trindade: por meio daquela cerimônia de lavar, Deus doa sua graça e a põe na alma daquele que se batiza, e nos faz entender que, como a água lava o corpo, assim a graça lava a alma e a limpa de qualquer pecado.¹⁹

Nessa mesma perspectiva, a espiritualidade jesuítica parte do (e se fundamenta no) corpo enquanto parte constitutiva da natureza humana: é esse “dado” que explica o dom da Graça enquanto transmitido, necessariamente, “por meio de certas ações corporais”. Eis, portanto, que, partindo desse pressuposto, a explicação de Bellarmino completa a justificativa das cerimônias eclesiais, que vimos elaboradas por Canisio:

Para fazer com que uma coisa seja Sacramento nos ocorrem três condições: Primeira, que haja uma cerimônia, ou queremos dizer uma ação exterior. Segundo, que por meio dela Deus doe a sua graça. Terceiro, que aquela cerimônia tenha similitude com o efeito da graça, e dessa forma o represente e signifique exteriormente.²⁰

Enfim, a correlação de termos, fruto dessa osmose caracteristicamente inaciana, se re-propõe como base daquela evidenciada entre marca (signo) e graça (significado), entre visível e invisível, entre material e espi-

¹⁹ BELLARMINO, R. *Dottrina Christiana...* Op. cit., p. 135. Em relação à análise anteriormente proposta, no que diz respeito a essa parte da obra do Card. Bellarmino – aqui brevemente retomada para exemplificar a problemática proposta –, veja-se o capítulo “Novidades doutrinárias e tradições sociais: os sacramentos depois de Trento”, da segunda parte do livro.

²⁰ *Ibidem*, p. 136.

ritual, entre ver (o signo) e receber (o fruto) etc. Nessa direção, a própria “razão” do número dos sacramentos é exemplificada por Bellarmino nessa estrita relação entre vida espiritual e vida corporal, sintetizada pela beleza, pela ordem e pela racionalidade de um texto exemplar dessa espiritualidade inaciana característica:

Primeiro, é necessário nascer; segundo, é preciso crescer; terceiro, é necessário se alimentar; quarto, quando o homem adoece, é necessário curá-lo; quinto, quando há de combater, é preciso que se arme; sexto, é necessário que haja quem reja e governe os homens nascidos e crescidos; sétimo, é necessário que haja quem cuide da multiplicação do gênero humano, isto porque, se morrendo aqueles que nasceram não sucedessem outros, logo desapareceria a geração humana. Dessa forma, portanto, no que diz respeito à vida espiritual. Primeiro é necessário que nasça em nós a graça de Deus, e isto se faz com o Batismo. Segundo, é preciso que aquela graça cresça e se fortifique, e isto é feito com a Confirmação. Terceiro, é necessário que se nutra e se mantenha, e isto é feito pela Eucaristia. Quarto, é necessário que se recupere quando for perdida, isto se faz com o remédio da Penitência. Quinto, é preciso que o homem na hora da morte se arme contra o inimigo Infernal, que naquele momento mais do que nunca nos combate, e isto se faz com a Extrema Unção. Sexto, é necessário que haja na Igreja quem nos guie e governe nesta vida espiritual, e isto se faz com a Ordem [sacerdotal]. Sétimo, é necessário que haja também na Igreja quem santamente atenda à multiplicação do gênero humano, porque assim se multiplique o número dos fiéis, e isto se faz com o Sacramento do Matrimônio.²¹

As características dessa espiritualidade explicam porque, nos *Exercícios*, o milenarismo da *plenitudo temporis* encontra-se somente em relação à encarnação (Ex. 102): é dessa forma, finalmente, que se abre o acesso direto à história sacra. A relação assim estruturada com Deus torna a alma indiferente ao mundo (Ex. 16, 179, 180), sem, todavia, subtraí-la ao mundo. A “salvação da alma” (Ex. 169), segundo essa perspectiva jesuítica, torna-se possível na medida em que se age na realidade (no mundo) sem, todavia, pertencer a ela. Trata-se, enfim, de praticar o valor da indiferença enquanto premissa para uma boa escolha, agindo no mundo como se não se estivesse nele. Desse ponto de vista, o instrumento do “como se” (Ex. 186, 338-43) realiza, uma vanificação da vida his-

²¹ Ibidem, p. 136-137.

tórica, apontando para um princípio e fundamento da vida humana caracterizado pelo serviço divino e pela ajuda ao próximo: verifica-se, portanto, uma subversão (Ex. 23) da ordem aparente do mundo, a fim de aceder à ordem verdadeira e autêntica.

No interior do revolucionário percurso espiritual inaciano, reencontra-se, então,

a emoção interna presente na estratégia da adaptação: prestar-se à mudança radical e renunciar à identidade eram os percursos que conduziam a Deus através da vida no mundo e não da sua negação. Crença possível para os jesuítas em virtude daquele seu unir e não separar Deus do mundo; fruto daquela sua vontade de “procurar Deus nosso Senhor em todas as coisas”.²²

Na esteira dos *Exercícios* inacianos, tanto Pe. Polanco (propondo motivos inspirados em Tomás de Aquino) quanto Pe. Suarez (que definiu a Companhia de Jesus enquanto “*religio mixta*”²³) apontavam para um percurso diferente daquele que se identificava enquanto meramente religioso e contemplativo, assim como daquele identificado como secular. Mas foi, sobretudo, Pe. Nadal quem aprofundou a novidade da espiritualidade jesuítica numa relação significativa com o apostolado. Para ele, de fato, o jesuíta constituía-se “*simul et in actione contemplativus*”.²⁴ O fato é que Nadal unia as duas atividades (apostólica e de apostolado) a fim de delinear um novo tipo de vida religiosa. Fora da relação de subordinação, apontada por Suarez, para Nadal a contemplação se oferecia enquanto forma de presença perante Deus que se efetivava na ação de apostolado. Na atenção voltada para o objetivo específico de nossa investigação, é interessante verificar como, nessa direção, a doutrina cristã se entende não somente quando se lê ou se prega, mas, sobretudo, quando se prega “a los rudes llanamente, acomodandose a la disposición de los que no la sabien”.²⁵ Para Nadal, portanto, toda a vida torna-se espiri-

²² IMBRUGLIA, G. Op. cit., p. 301.

²³ Na qual o aspecto contemplativo devia ser funcional àquele prático: “*ad actionem ipsam perfecte agendam*”.

²⁴ Cf. J. NADAL, *In examen adnotationes* (1557), IV, 2. In: *Monumenta Historiae Societatis Jesu* (MHSI), IV, p. 163. No que diz respeito a Nadal, cf. NICOLAU, M. J. *Nadal S.J. (1507-1580). Sus obras y doctrinas espirituales*. Madrid, 1949; além da voz *Nadal* do *Dictionnaire de spiritualité*, XI, p. 3-15, assim como CORETH, R. *Contemplative in action*. In: GLEASON, R.W. (Org.). *Contemporary Spirituality*. New York, 1968.

²⁵ NADAL, J. *Exortationes Complutenses*. In: *Monumenta Historiae Societatis Jesu* (MHSI), V, p. 343.

tual, não podendo dominar nela nem o exclusivo intelecto, nem exclusivamente, também, a vontade. Significativa a esse respeito a definição peremptória que responde ao quesito do jesuíta: “Un hombre con solo el entendimiento, que sería sin voluntad? Monstro”.²⁶

A NOVA MISSÃO JESUÍTICA

Se essa interpenetração de entendimento e vontade torna-se evidente desde a vida de Inácio, por outro lado é, justamente, a identificação com Cristo, realizada nos *Exercícios*, que funda, necessariamente, a atividade missionária. Nessa perspectiva, todavia – como vimos a respeito da utilização instrumental dos textos catequéticos na ótica propriamente missionária –, impunha-se um afastamento inicial da possibilidade de colher uma ótica indígena diferente: do ponto de vista missionário, dava-se por pressuposto uma certa “fé na (eficácia da) fé”. Desde o início da III parte deste livro encontramos, nesta “Fé na fé”,²⁷ alguns equívocos importantes que, desde a atuação missionária ao longo da história do Cristianismo, influenciaram e continuam influenciando, ainda hoje, parte importante das ciências históricas e sociais: no embate entre Velho e Novo Mundo e, sobretudo, no que diz respeito ao tema da nossa investigação, esses equívocos adquiriram uma dimensão peculiar e significativa.

De fato, vimos apontando, até aqui, como a pretensa (fideística) missionária e os choques dela decorrentes se encontraram na base da obra e dos equívocos da catequização que, em princípio, pressupunham ter que, “simplesmente”, resolver os problemas da forma e da língua (tradução) dos textos a serem utilizados.

Ora, todavia, partindo do conceito de “crença” analisado por Angelo Brelich em sua *Introdução à História das Religiões*,²⁸ o aprofundamos com a análise proposta por Sabbatucci, que demonstrou o quanto a própria história não fez, da própria fé, um problema de ordem histórico. Isto é, se a “fé em alguma coisa” apareceu como o ponto central de cada religião, e sendo que se presume que não exista, nem nunca tenha existido, um povo sem religião, muitas vezes, a própria história considerou a fé à maneira de um dado (transcendente) e não de um fato (histórico).

²⁶ Ibidem, p. 228.

²⁷ Segundo o primeiro capítulo de *La Prospettiva Storico-Religiosa*, de SABBATUCCI, D. Op. cit., p. 5-18.

²⁸ BRELICH, A. *Introduzione alla storia delle religioni*. Roma: Ed. dell'Ateneo, 1965, p. 6-7.

Mas, do ponto de vista propriamente histórico-religioso, vimos que é a fé por si mesma que caracteriza a religião cristã e, dessa forma, condiciona o nosso conceito de religião. Se, em decorrência disso, nós somos acostumados a conceber a própria religião, qualquer que seja, como um comportamento baseado na fé, do ponto de vista histórico-religioso não é correto falar de religiões de outros ignorando este condicionamento.²⁹

Por consequência, destacamos como o “fideísmo” cristão tem marcado toda a cultura ocidental: é por isso que o primeiro passo para uma historicização da fé deveria ter como objetivo a verificação da contingência histórica e da necessidade teórica, que tornaram fundamental, para o Cristianismo, a profissão de fé.³⁰

Partindo desses pressupostos, apontamos alguns importantes resultados históricos que se encontram na base da peculiaridade da religião cristã:

1. o ponto de partida para uma interpretação crítica é o fato de que não é uma fé que faz a religião, mas é, eventualmente, uma religião que faz a fé;
2. tal eventualidade encontra-se enraizada no Cristianismo, enquanto religião que incluiu a fé nos próprios atos institucionais;
3. em determinadas circunstâncias históricas, os cristãos encontraram-se diante de uma escolha segundo a qual, para tornar-se cristãos, tiveram que *escolher* sê-lo e dar testemunha da escolha por meio de uma profissão de fé;
4. o fato de aceitar a nova perspectiva de um reino terrestre de Deus que, com Jesus, se tornaria o Reino dos Céus, implicou uma profissão de fé na função messiânica de Jesus e comportou, sobretudo, uma escolha entre salvação mundana e salvação ultra-mundana;
5. por consequência, o ato de fé numa realidade ultra-mundana superava o condicionamento mundano da nacionalidade ou, genericamente, do nascimento. Nessa perspectiva, era suficiente um ato de fé no Reino dos Céus que, além disso, em vida, podia ser somente esperado e não experimentado;

²⁹ SABBATUCCI, D. Op. cit., p. 5.

³⁰ Ibidem, p. 7-8.

6. de experimentável tinha o Império romano, o único modelo histórico da realidade meta-histórica defrontada pelos cristãos em chave de universalidade, enquanto através dele superava-se o condicionamento étnico através da distribuição da *civitas Romana* às pessoas de qualquer raça;³¹
7. enfim, tornar-se súditos do Reino dos Céus significava subverter idealmente os reinos terrestres; historicamente significou subverter o Império romano, o próprio modelo da universalidade, e contra os “subversivos” súditos do Rei dos Céus o Império romano procedeu em termos de lei: por outro lado, a subversão tornou-se martírio, uma testemunha constituída, também, em termos de lei, tanto que a fé testemunhada tornou-se lei, por sua vez, quando o Império romano se transformou em Império cristão, um império no qual caía-se na ilegalidade se não se acreditasse ou, melhor, se não se acreditasse da forma justa. A *alternativa* do crer tornava-se perigosa e, de qualquer forma, ilegal.³²

Em decorrência de tudo isso, para realizar (converter) o homem enquanto tal tornava-se fundamental transmitir-lhe a “fé na fé”. Desse ponto de vista, se a “religião” (*pietas*) fazia o homem, a “fé” (*fides*) produzia o cristão. É por isso que, independentemente dos objetos históricos da fé, tanto aos olhos do bom cristão de hoje, assim como aos olhos missionários de outrora, o “pagão” (ou, melhor, o não-cristão) que demonstra, apesar de desviar do “verdadeiro objeto”, aderência à própria “fé” é, de seu jeito, um virtuoso; e, pelo contrário, o ateu, o agnóstico ou o cético, uma pessoa pouco virtuosa. Neste último caso, o que constitui a “diversidade” é, portanto, a falta da fé: este fato torna-se, enfim, a clara indicação do grau de qualificação cultural que o fideísmo assumiu entre nós.

É por isso, ainda, que, entre os “rudes” da América e da Europa, o problema missionário (jesuítico) por excelência foi – no século XVI como, sucessivamente, no século XVII – o problema da ignorância. E justamente em relação a esse problema, a necessidade e a prioridade da missão foi se impondo juntamente com o objetivo da instrução. Essa instrução fundamental já tinha levantado, na Europa pós-conciliar, um

³¹ Ibidem, p. 11-12.

³² Ibidem, p. 12.

debate e uma disputa importantes entre os que insistiam na prioridade da *fides implicita* e os que pregavam a imprescindibilidade da *fides explicita*. É desse ponto de vista que, contra a difusa opinião de que a complexidade do saber teológico traria como resultado o fato de que somente um exíguo número de cristãos podia adentrar-se nos mistérios da fé, a importante experiência americana aponta para uma mudança significativa. No seu tratado *De procuranda Indorum salute*, de fato, Acosta dedicou um capítulo vigoroso à polêmica contra aqueles que supunham que aos cristãos “mais rudes” bastasse a *fides implicita* e que, por consequência, não fosse necessário, para eles, crer explicitamente em Cristo. Desta maneira, claramente definidas as funções da ação missionária, elas se resumiam em dois eixos fundamentais: comover o coração do pecador até trazê-lo à penitência e educar a sua mente mediante os conceitos do catecismo.

Ora, continuando nossa análise em relação à síntese, acima proposta, de tudo quanto vimos anteriormente, resulta evidente que a posição de Acosta dava conta da posição característica dos jesuítas, os quais, antes de Pascal (e de forma diferente da sua) afirmavam não ser possível viver sem uma crença. Eles acreditavam que não fosse possível que existissem povos e indivíduos sem uma forma de crença qualquer. Mesmo que se pudesse admitir que alguns povos podiam ter “poca notitia de Dios” (como escreve, do Brasil, o irmão Correia em 1551), para os jesuítas era impossível considerá-los ateus, pelo fato de se encontrar entre eles “*superstitione, cioè superflua religione, dove non ce n’era nessuna*”.³³ Ou, nas palavras de Tournemine, “eram, é verdade, nossos bárbaros sem religião, isto é, sem culto regulamentado e ordenado da divindade que conheciam de forma confusa”, mas, pois “acreditam nos Espíritos bons ou ruins..., não eram ateus”.³⁴

A esse respeito, é importante observar que o efeito da estratégia missionária jesuíta – que levou os missionários a entrarem no interior das sociedades nativas a fim de poder transformá-las – havia deslocado o “discurso religioso”, de sua dimensão acerca do homem e do mundo,

³³ CORREIA. In: *Mon. Bras.* In: MHSI, I, p. 231; citado por BRESSANI, F.G. *Breve relazione d’alcune missioni dei P. della Compagnia di Gesù nella Nuova Francia*. Macerata, 1653, p. 20.

³⁴ Conclusão que se encontra em TOURNEMINE, J.R. *Réflexions sur l’athéisme attribué à quelques peuples par les premiers Missionnaires qui leur ont amené l’Evangile. Mémoires pour l’Histoire de Sciences et des Beaux Arts*, Trevoux, janvier 1717, art. VI.

para uma dimensão propriamente civilizadora, antes do que evangelizadora: dimensão que devia levar em conta, sobretudo e consequentemente, a dimensão social dos nativos. Nessa direção, se só a totalidade social e cultural dessas sociedades podia permitir uma compreensão de suas práticas e crenças, os missionários se deram finalmente conta de que somente uma continuidade que perpassava seus diversos sistemas de crenças podia criar a condição da compreensão e da atividade missionária de apostolado: tratava-se, enfim, da conversão enquanto “ajuda” ao próximo.

Nas palavras de Imbruglia:

Não a interior consciência de eleição e, portanto, de responsabilidade, propugnada por Calvino, quiseram então os jesuítas, mas uma adesão emotiva à hierarquia comunitária que se apoiava numa reencontrada veia afetiva. Esta era a consolação que os *Exercícios* (Ex. 316, por exemplo) procuravam para o indivíduo, e este era o conforto que os jesuítas queriam oferecer como aos não crentes em seu Deus, assim aos moribundos e aos pecadores. Justamente a enraizada convicção de que um elemento emotivo estivesse no fundo de qualquer crença, por um lado explica em que sentido os jesuítas acreditassem que mudando ou corrigindo esta se ajudasse o indivíduo a viver, se não bem, pelo menos melhor; por outro lado explica porque, para a Companhia, a obra de evangelização foi sempre direcionada, não a conquistar massas amorfas, como para os franciscanos do 500, ou somente posições de preeminência, mas para descer sempre até o indivíduo particular cuja vida devia ser, “*spiritu, corde et practice*”, direcionada para a verdade cristã. Sobre aquelas vidas se exercia o poder espiritual.³⁵

Em contraposição ao ideal apostólico (ligado à escolha da pobreza evangélica) dos franciscanos, a peculiaridade da espiritualidade inaciana – sintetizada na ideia de Nadal da missão enquanto *peregrinatio* – tornava a missão, contemporaneamente, atividade de conquista e de conforto, imbuída da consciência do risco de vida.

Na direção dessa nova espiritualidade, fundamentada na universalidade da palavra, torna-se significativo o fato de que, para o jesuíta, o “selvagem” não representa mais um estágio da humanidade a ser negado, para impor a própria realidade de homem europeu. Ao contrário, renunciando à própria língua e à própria personalidade, o jesuíta pre-

³⁵ IMBRUGLIA, G. Op. cit., p. 304-305.

tendia ensinar e aprender a “lei da natureza” na qual o selvagem encontrava-se inserido: essa certeza e essa consciência da primeira lei podia e devia justificar a evangelização jesuítica.³⁶

³⁶ Ver, a esse respeito, o cap. III do trabalho de EISEMBERG, J. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. Trata-se, sem dúvida para nós, da parte mais rica desse trabalho que, aliás, mostra como, no conseqüente *Plano Civilizador* do Pe. Nóbrega, o medo e o consentimento se encontravam enraizados no próprio estado da natureza. Daí o fato de que, a reforma proposta por Nóbrega se constituiu enquanto uma “estratégia para proteger e converter os índios, baseada na construção de seu consentimento que seria obtido através da aceitação da autoridade dos padres e das normas da sociedade política cristã” (p. 116). Todo o capítulo III desse livro mereceria uma análise mais detalhada das problemáticas da catequese – apontadas pelo *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* – em sua estrita relação com o plano político – o *Plano Civilizador* – na qual, necessariamente, a conversão devia ser inserida. Em princípio nos parece que, no que diz respeito às modalidades teóricas (teológicas) e históricas (da *praxis* catequética) com que essa relação se manifestou ao longo da nossa investigação, os resultados da análise de Eisemberg corroboram os do nosso trabalho.

4. DA LEITURA DA ALTERIDADE *SUB SPECIE RELIGIONIS* À LEITURA *SUB SPECIE GRAMMATICAE*: ENTRE CONFISSÃO E EXAME DE CONSCIÊNCIA

A respeito da nova espiritualidade dos *Exercícios* inicianos, como evidenciamos acima, e na nova direção da atividade apostólica jesuítica, que se desprendia dessa espiritualidade característica, confluíram várias estratégias de evangelização: nelas encontramos o esforço de se adaptar a um outro mundo (realmente novo) que impunha a necessidade de renunciar (parcialmente) à própria língua, para aprender e usar uma nova e, com esta última, para adquirir novos modos de pensar e pregar o Evangelho. Dissemos que, dessa maneira, o novo missionário ia alcançando uma consciência mais profunda de si e do mundo, que se constituía enquanto dimensão universal que permitia superar a particularidade própria ou alheia. Isso fazia com que o missionário jesuíta descobrisse uma própria, fundamental, conversão que colocava pontualmente em relação a própria vocação missionária com o itinerário espiritual dos exercícios inicianos. É a esse respeito que sublinhamos como, tanto o percurso da nova prática missionária quanto os *Exercícios* de Inácio se destacavam por sua característica função de iniciação para com este mundo outro, realizando uma temível experiência de perda da cultura nativa do próprio missionário para chegar, finalmente, a uma identidade cristã universal.

Outra característica comum desse duplo percurso (missionário e espiritual) é representada, nos *Exercícios*, pela individuação de uma das fontes dos pensamentos humanos na figura do Demônio (veja-se, por ex., o Ex. 32): essa identificação, de fato, permitia instituir um *continuum* interpretativo entre crença, superstição e religião, fundamental para a empresa missionária.¹ Isso ocorreu, até que a identificação não entrou em conflito – por volta dos anos 70, de forma geral, dos anos 80 no es-

¹ Ver a esse respeito o que dissemos na terceira parte do trabalho, em relação à função da demonologia na prática missionário/catequética dos jesuítas no Brasil: “A ‘Rede Demoníaca’: entre excessos e ausências”.

pecífico caso brasileiro – com a nova estratégia imposta pela Contra-reforma:² essa nova perspectiva permitiu aos missionários uma imersão, inédita e sem medo, nos aspectos mais “primitivos” das crenças indígenas (ou, correlativamente, nativas europeias). No medo ou na crença do Demônio detectava-se uma das paixões originárias, também, da experiência religiosa: era, obviamente, a partir dessa experiência, que se prospectava (fundamentava-se) a possibilidade de uma verdadeira e própria “conversão”.

É era, justamente, a construção da identidade cristã universal que, permitindo de qualquer forma, uma compreensão do “outro”, devia fundamentar a conversão: nesta direção, se a nova espiritualidade dos *Exercícios* inicianos apontava para um aniquilamento do indivíduo no caminho que devia levá-lo a Deus, o percurso pela “temível experiência” (missionária) oferecia-se como a porta de acesso necessária para alcançar essa espiritualidade. O que se destaca, evidentemente, nessa relação direta entre espiritualidade e missão jesuítica, é a emergência de estruturas paralelas entre os dois processos.

Já vimos, de fato, como a elaboração de um mundo de imagens, bem perceptíveis pelos sentidos, constituiu os *Exercícios Espirituais* enquanto “escrita viva”: uma verdadeira “gramatização” da consciência, direcionada e formalizada pela mediação do diretor espiritual. À estrutura dessa dimensão intimamente espiritual, corresponde a estrutura da dimensão missionária. Enfim e portanto, a oralidade da língua indígena tem que ser “gramatizada” para poder:

- 1) permitir uma incursão do próprio missionário, enquanto experiência de auto-estranhamento;
- 2) realizar uma excursão (etnográfica e etnológica) na cultura alheia e, enfim,

² A repercussão da nova estratégia Contra-reformista, pode ser detectada, significativamente, quando o Pe. José de Acosta tornou-se provincial do Peru: foi ele quem encontrou a maneira de justificar a possibilidade de pregar o Evangelho, aos bárbaros americanos, “*non evangelice*”. Veja-se, a esse respeito, também o *Diálogo sobre a Conversão dos Gentios* e o *Plano Civilizador* de Nóbrega, no que se refere ao Brasil [cf. EISEMBERG, J. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Op. cit., cap. 3]. Essas novas imposições contra-reformistas impunham, portanto, a renúncia ao modelo anterior de evangelização, fundamentado na palavra (e na prioridade da função do *língua*), mudando o cenário e o ator da missão. Da mesma forma que a reza jesuítica de contemplação foi marginalizada, assim as “missões volantes” e as antigas *peregrinationes* foram controladas. Na nova “missão estacial” destaca-se uma forma de entalçamento: a renúncia a um processo de cristianização em prol de um controle do Cristianismo. A instituição prevalece sobre o ímpeto religioso. [Cf. IMBRUGLIA, G. Op. cit., p. 307-308.]

3) reduzir, antes que mais nada linguisticamente, a alteridade do outro no único espaço que podia ser-lhe (e no qual podia ser) reconhecido: a universal identidade cristã.

A aquisição dessa última devia permitir, finalmente, a possibilidade de reajustar o signo linguístico a fim de poder ser usado para fins doutrinários. O percurso da importante figura do *língua* jesuítico passa, necessariamente, por todas essas etapas, da mesma maneira que o “diretor espiritual” passa por etapas análogas na administração dos exercícios a quem lhe é submetido.³

Ao longo de toda nossa investigação, vimos como a pragmática operativa da “literatura catequética”, e de suas problemáticas decorrentes, tornou-se possível por uma tradução, aprioristicamente realizada, que se constituiu enquanto a possibilidade (necessariamente pressuposta) de ler a alteridade *sub specie religionis*; por outro lado, porém, vimos como a tradução, propriamente linguística e cultural, caracterizou-se por um aspecto que ia muito além de uma simples subordinação funcional ao primeiro pressuposto: a gramática linguística (latina), enquanto instrumento de expressão da doutrina e dos conceitos do Ocidente cristão, a escrita (alfabética), enquanto captura de uma oralidade fugidia e obscura (na definição jesuítica), a ordem do discurso (no sentido foucaultiano) etc., caracterizaram a tradução linguística, muito mais que de forma subordinada à leitura da alteridade *sub specie religionis*, de forma *performativa* inscrevendo-a *paralela e contemporaneamente* nesta dimensão. Seguindo esta direção, a missão jesuítica americana se constituiu, peculiarmente, enquanto criação de uma nova linguagem: em contraposição ao modelo que, mais acima, definimos como mediterrâneo, isto é, em contraposição ao modelo da pregação apostólica – que, todavia, continuou sendo seguido, no primeiro período missionário, nas etnograficamente ricas e densas “missões volantes” –, a nova missão acabará se impondo enquanto *missão por redução*.

Já com a política de aldeamentos no Rio de Janeiro, que começa a ser delineada desde o final dos anos 50 do século XVI,⁴ assim como nas

³ Nesta peculiar perspectiva é importante reler os resultados que apontamos em “A problemática da tradução: o ‘contrato linguístico-colonial’ e “Síntese: conceitos, palavras e gramáticas”, na primeira parte do trabalho.

⁴ Política com a qual o terceiro governador geral, Mem de Sá, com a ajuda dos jesuítas, respondeu aos incessantes combates que os índios hostis davam aos portugueses entre o sul da Bahia e o Rio de Janeiro: cf., em relação a essa problemática, o relevante estudo realizado por ALMEIDA, M.R.C. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

reducciones instituídas, entre 1610 e 1768, entre o sul do Brasil, o Paraguai e o Norte da Argentina, a missão jesuítica pretendeu construir, de fato, uma conversão religiosa que mirasse para um novo paradigma de vida indígena. Mas, como já apontamos em nossa investigação, essa mudança de paradigmas não se constituía (não podia se constituir) de forma unívoca. Para poder realizar, de algum modo, o processo de encontro cultural (religioso), fazia-se necessário, por parte dos missionários, introduzir elementos novos em paradigmas (indígenas) antigos, assim como, com maior dificuldade, tentava-se introduzir novos paradigmas culturais (religiosos), utilizando velhos elementos culturais indígenas. Fica evidente, todavia, que a tentativa dessa evangelização por redução acabava freqüentemente, do lado indígena, para fomentar a produção de um peculiar universo cultural do qual os missionários, inicialmente, não podiam suspeitar a originalidade e nem a força: a “re-ducção” imposta por eles acabava se constituindo numa forma peculiar de “pro-ducção” (ou, talvez melhor, de re-produção) da nova cultura aldeada/reduzida.

Deixando de lado, aqui, a problemática da redução espacial,⁵ voltamos, portanto, a centrar nossa atenção para o problema da redução linguística.

Como dizíamos mais acima, a dificuldade da conversão (religiosa) manifestava-se, aos olhos dos missionários, paralelamente à dificuldade da tradução (linguística): e se lhes faltava o vocabulário para dizer o *verbum* evangélico, a função mais relevante da missionação jesuítica teria sido aquela de construir uma gramática (latina) das línguas indígenas, de apontar para problemas fonéticos (latinos) em relação à obscura fonética da oralidade dessas línguas. E é no que diz respeito a essa obscura fonética que, segundo as Licenças da Ordem inscritas na obra do Pe. Mamiani:

o engenho do Autor [consistiu] em reduzir com tal clareza, & distinção a regras certas, & proprias hũa língua não só por si mesma, mas

⁵ Problemática, todavia, de extrema importância e determinante em relação às outras. Em relação a esta, seria de fundamental importância evidenciar suas implicações políticas – no sentido grego-aristotélico (*politia*) da expressão –, no que se refere à relação de socialização realizada pela cidade (= paradigma de racionalidade); implicações políticas que se encontram, nessa época, com a noção de ‘civilização’ que, na própria Europa renascentista se manifesta enquanto “processo”. Nesta perspectiva peculiar o processo de evangelização se encontrará com – para sucessivamente fundamentar-se no – processo de civilização.

pelo modo barbaro, & fechado, que usam os naturaes em a pronũciar, muito mais difficultosa...⁶

Realizada essa necessária redução linguística, tratou-se, enfim, de averiguar o instrumento de comunicação obtido, em suas possibilidades de dizer a doutrina e, onde não tivesse sido diretamente possível, teve-se que construir instrumentos alternativos que permitissem essa comunicação.

Nas “aduertencias pera pronunciação da lingoa”, do Pe. Araújo, torna-se evidente o esforço de uma normatização fonética estruturada na base da língua latina e portuguesa, da mesma forma em que emergiam e se estruturavam certas categorias fonéticas curiosas dos gramáticos missionários, como no caso da denominação de certos vocais (“i”, “a”) chamadas de “grossas” ou “ásperas”:

Pera mayor intelligencia da pronunciação da lingoa conteuda nefte Catecifmo, poremos aqui algũas aduertencias para os lingoas modernos; deixando as mais para o vocabulario, que fe defeja imprimir.

1. No que toca às fillabas longas, ou breues, fe guardar à o mefmo, que no latim; conforme aos accentos, que fe acharem em cima das vogães, fe farão longas, ou breues.

2. [...]

3. Na pronunciação defta lingũa, há hũ i,a que alguns querem chamar groffo, & outros fpero: o qual fe efcreue com hum ponto em baixo . que refponde ao de cima .f. i, efte fe pronuncia com hum fô groffo, ou afero no ceo da boca, como fe depois della eftiuera,g, vt taira, tàirra, eima, & outros femelhantes.

4. Todo, c, que depois de fi tiuer, e, ou i, com hũa rifca no meyo vt, c-e, c-,i, hafẽ de pronũciar como fe eftiuera efcrito afsi, que, qui, mas de maneira que fe não efpecifique a letra, u, como no noffo Portuguez fe não efpecifica nas palauras com que agora declaramos ifto.

5. [...]

6. Na pronunciação do, gue, gui: hũas vezes fe dà a entender, u, outras não, afsi como no noffo Portuguez [...]. Mas não no qui, cuja

⁶ *Catecismo da Doutrina Christãa na Lingua Brafilica da Nação Kiriri*. Composto Pelo P. LUIS VINCENCIO MAMIANI, Da Companhia de JESUS, Miffionario da Provincia do Brafil. Lisboa, Na Officina de MIGUEL DESLANDES, Impreffor de Sua Mageftade. Com todas as licenças neceffarias. Anno de 1698. Citado na edição fac-similar, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942, p. XIII-XIV. É importante observar, a esse propósito, que o próprio termo “kariri”, que defini a língua indígena segundo a qual escreve seu catecismo o Pe. Mamiani, teria, para os Tupi (ou não seria para o tupi jesuítico?), o significado de “língua travada”.

pronúncia refponde fempre â do Portuguez, [...] O ã tudo fe faberà com o vzo.

7. [...]

8. O til, nefta língua, não he como M, ou N, na noffa, ainda que na pronúncia differem pouco. Exemplo, tĩ, Ainûpã, Ruã.

9. [...]

Sem deixar de lado o que nos parece configurar-se enquanto uma estrutura significativa dessas advertências que, concluindo-se num emblemático ponto 10, evoca o número dos mandamentos tratando, justamente, de uma letra que corresponde, segundo o missionário, ao cerne da obra de catequese:

10. Onde fe achar T. por fi fô, hafe de ler Tupã: o que fe faz por efcufar a repetição do dito nome.⁷

Trata-se, justamente, do fundamental trabalho que, no todo ou em parte, esperava para a realização do *língua*: fundamental ponte de mediação, ao mesmo tempo, entre cultura ocidental e cultura indígena, por um lado, e entre “gramática linguística” e “gramática religiosa”, por outro. O *língua*, como a *religião*, se constituía, portanto, enquanto produto híbrido que, por essas mesmas características, se oferecia como paralelo e fundamental instrumento para interpretar a alteridade indígena: na respectiva formação e relação entre *língua* e *religião* é possível entrever o processo histórico dentro do qual se realizou o encontro. E se, como já apontamos anteriormente, as práticas e as estratégias do encontro cultural adquiriam seu pleno significado na perspectiva histórico-religiosa, parece-nos que na perspectiva linguístico/gramatical adquiriam sua própria peculiar significação as anexas práticas de estratégias escriturais: da gramática, da tradução, da versificação, da escrita etc.

E efetivamente, a correlação e o paralelismo entre tradução linguística e conversão religiosa parece tornar-se evidente lá onde – em relação às mediações simbólicas características junto à cultura indígena impostas pela re-transcrição dos sacramentos entre os Tupi, na terceira parte do trabalho, a fim de dar conta da temática posterior, inerente a nossa investigação específica (*A catequização em língua indígena*) – nos encontramos na necessidade de apontar para o problema missionário da

⁷ *Catecismo na Língua Brasileira* do Pe. Antônio de Araújo, op. cit., ‘Advertencia’, I-IV páginas, fólhos A1, 2, A2, 3.

“bestialidade da língua” indígena e da (*a priori*), decorrente necessidade de uma catequização desta última, antes do que de seus falantes. A esse respeito, obtemos, portanto, uma substituíbilidade dos verbos *converter* e *traduzir* postos diretamente em relação à língua e à religião (cultura): substituíbilidade que confirma, enfim, a correlação e o paralelismo.

Desde o começo do apostolado no Brasil⁸ e a fim de interpretar corretamente a matéria linguística indígena, é importante observar como, nesta perspectiva de uma substituíbilidade dos termos, os *línguas* deviam se tornar pessoas integradas à vida indígena ou, como no caso do irmão Correia, acabavam sendo “escolhidas” por essa sua peculiaridade. Nessa função, paralelamente a essa *integração* pessoal, todavia, esses intérpretes realizavam uma obra de *extrinsecação*, realizando uma gramatização da língua (oral) indígena e, conseqüentemente, de sua cultura, destinada aos outros padres da Companhia.

Não podemos deixar de levar em consideração, além de Correia, o exemplo talvez mais característico do processo de extrinsecação gramatical, o do Pe. Anchieta, a figura mais característica em relação aos resultados linguístico-gramaticais destinados a uma forte influência em relação aos outros padres. Já em 1554 temos notícia de que o padre, originário das Ilhas Canárias, se dedicava ao ensino da gramática tupi no Colégio de São Paulo de Piratininga. Dado importante em relação a uma necessidade, percebida desde o começo da missão brasileira: é respondendo ao pedido do superior da Companhia que ele começou a compor a *Arte da Gramática*. Em 1555, o Pe. Nóbrega levou uma cópia desse texto manuscrito para Bahia, a fim de ser utilizado para instrução dos novos missionários. O manuscrito circulou rapidamente, mostrando a qual forte necessidade missionária respondia: bem trinta anos antes de sua publicação (ocorrida em 1595) tem-se notícia de que já era utilizado para o ensino do tupi no Colégio de Bahia e, em 1560 o célebre professor Pe. Luís de Grã tornou, finalmente, seu estudo obrigatório.

A forte influência da obra linguística de Anchieta, em relação aos outros padres da Companhia, é finalmente e explicitamente reconhecida enquanto dívida pelo próprio compilador do primeiro catecismo publicado em língua tupi. No prólogo de seu catecismo, de fato, Pe. Araújo reconheceu que:

⁸ Apostolado que, como observamos ao longo do trabalho, goza de forma relevante, na interpretação missionária, da Graça concedida por Deus que é apontado enquanto responsável por esse Dom (milagre) concedido ao pregador.

Pera a Companhia desta Prouincia corresponder ao fegundo [objetivo: isto é, “no que tôca à communição dos noffos cõ os nátureas em todas as partes do mundo, & particularmente neste eftado do Brasil”] de dar por efcrito, o que julgou podia ajudar per esta lingoa fe faber, já coutribuiu com este meyo, quando na era de 1595. fez imprimir a arte da lingoa, com a qual feus filhos podeffem perfeioar o que com o vfo da communicação com os Indios foífem aprendendo.⁹

A filiação religiosa de Anchieta com os outros padres missionários da Companhia aparece, aqui, como que reforçada por uma filiação decorrente de seu importante trabalho linguístico, ao mesmo tempo em que a aprendizagem cotidiana da língua, decorrente do “uso da comunicação”, encontrava-se na necessidade de ser “aperfeiçoada” (quase ela mesma doutrinada) pelo modelo anchietano exemplar da “arte da língua”. Na trilha dessa problemática, portanto, juntamente à importância da obra linguística de Anchieta, não podemos deixar de levar em consideração a importância de sua obra mais propriamente literária. Parece-nos que uma e outra dizem respeito a uma característica “prática da gramatização” linguística e cultural. Ora, se a primeira encontrava seu exemplo mais significativo na compilação dos catecismos, destinados aos indígenas, a segunda tornava-se significativa em relação à constituição do mundo, mais geralmente, colonial. Trata-se, neste último caso, da representação (interpretação) “literária” dos importantes acontecimentos que se referem à “construção do Brasil Colônia”, nos quais o missionário encontrou-se envolvido. Duas experiências centrais representam, neste contexto, um exemplo significativo. A partir de 1560, a figura de Anchieta se destacava, ao lado daquela de Nóbrega, enquanto responsável por dois importantíssimos acontecimentos nesse contexto colonial: dava-se como responsável pela aliança dos Tamóios com os Portugueses e como partícipe da fundação de Rio de Janeiro. Os resultados literários dessas importantes experiências históricas se constituíram ao redor de duas obras, distintas, centrais e correlatas: trata-se dos poemas *De Beata Virgine* e *De Rebus Gesti Mendi Saa*. E se esse último poema se propunha celebrar, em forma épica, o Capitão Português Mem de Sá vencedor, no comando dos soldados cristãos, do reduto calvinista na Bahia de Guanabara, o primeiro poema prospectava-se ter sido escrito nas areias de Iperoig, quando Anchieta se encontrava refém, durante as negociações de paz, dos índios Tamóios.

⁹ *Catecismo na Língua Brasileira* do Pe. Antônio de Araújo, op. cit., páginas 3 e 4, não numeradas, do ‘Prólogo’.

Por consequência, torna-se evidente que enquanto o *De rebus gesti* configura-se como poema épico e literário propriamente colonial, o *De beata Virgine* nos revela algo mais fundamental da prática letrada do Brasil do séc. XVI:

- 1) em primeiro lugar, revela o prioritário imperativo teológico que fundamentava a colonização;
- 2) desvenda, sucessivamente, a importante função de capturar uma alteridade em sua dimensão e em seu limite oral: na sua experiência de refém, Anchieta encontrava-se, ao mesmo tempo, na condição de completa estraneidade perante aquele mundo; sua estranheza caracterizava-se, por além da experiência histórica, pela impossibilidade de um recurso fundamental de sua própria cultura, que lhe permitisse repensar o imperativo teológico (no caso, “mariológico?”): a *escrita*;
- 3) portanto, o exercício da escrita na areia manifesta o objetivo fundamental da sucessiva operação dessa escrita: a *memorização*. Esse exercício anchietano de uma composição *através* da memória propunha-se enquanto precursor de uma escrita que se constituía enquanto instrumental para preservar uma memória, em sua composição;
- 4) finalmente, antes do necessário constituir-se das estratégias catequéticas enquanto práticas (letradas) dentro de sua peculiar dimensão teológico-política, tudo indica que os escritos anchietanos eram importantes, não somente por dar conta da historicidade das representações produzidas no contexto da evangelização do Brasil, mas por dar conta, antes de mais nada, da formação cultural dessas representações, de seus pressupostos, de suas potencialidades e de seus limites.¹⁰

Do proposto deriva que, dentro de um quadro geral no qual a religião delimitava o campo de aplicação e o exercício da política,¹¹ “a es-

¹⁰ Em relação ao protagonismo de Anchieta, juntamente com o Pe. Nóbrega, nos importantes acontecimentos da aliança dos Tamóios com os Portugueses e da fundação de Rio de Janeiro, assim como em relação aos resultados propriamente literários dessas importantes experiências históricas, sintetizados nos dois poemas (*De Beata Virgine* e *De Rebus Gesti Mendi Saa*), há uma relevante produção de estudos que não pretendemos, aqui, levar em consideração.

¹¹ LESTRINGANT, F. La Littérature Géographique sous le Règne de Henri IV. In: *Les Lettres au temps d'Henri IV. Colloque d'Agen-Nehac 1990*. Pau, 1991, p. 304.

crita, ao lado da espada e do bastão de ferro, terá uma função essencialmente colonizadora”.¹² Eis que, nessa ótica, segundo o Pe. Antônio Ruiz de Montoya, os missionários jesuítas:

han hecho, y hazen grandíssimo fruto, y feruicio à Dios neftro Señor en la conuerfion de aquellos Gentiles, a los quales de Barbaros, y de Seluages, no folamente los conuierten à nueftra fanta Fè, pero aũ a la policia Chriftiana, muy en feruicio de Dios u de fu Mageftad.¹³

O processo de cristianização das novas populações precisava e pretendia inscrever-se, portanto, juntamente com o “processo civilizador”: como já destacamos, nesta peculiar dimensão religiosa (ocidental), a *fides* se configurava, ao mesmo tempo, enquanto *fidelitas* em relação ao ordenamento político. O policiamento cristão (a *policia Christiana*) encontrava-se, enfim e paralelamente, a serviço de Deus e do Rei.

Nesta dimensão histórica peculiar e mediante o processo acima esboçado, a obra de Anchieta – da oralidade (de sua experiência) para a escrita (literária), da diversidade (indígena) para a identidade (teológica), da areia (exercício de memorização) para o papel (organização e imposição da memória) – se constituiu, finalmente, enquanto determinante novas formas de organização do tempo e do espaço.¹⁴ E essa organização espaço-temporal teria se tornado tanto mais significativa na operação linguístico-literária elaborada em língua tupi.

Sempre segundo a nossa análise conduzida na terceira parte desse trabalho, em relação aos *Sacramentos entre os Tupi* – lá onde partimos da proposta de Michel de Certeau¹⁵ para compará-la com nosso material

¹² DAHER, A. Écrire la Langue Indigène: la grammaire tupi et les catéchismes bilingues au Brésil (XVIIe. Siècle). In: *Mélanges de l'École Française de Rome: Italie et Méditerranée*. Roma: Mefrim, tome III – 1999 – 1, p. 234.

¹³ *Catecismo de la Lengva Gvarani, Compvesto por el Padre Antonio Ruyz de la Compañia de Iesus. Dedicado a la puríssima Virgen MARIA. Concebida fin mancha de pecado original*. Com Licencia. En Madrid, Por Diego Diaz de la Carrera, Año M.DC.XXXX. Consultado na reedição “Publicada nuevamente sin alteracion alguna por JULIO PLATZMANN”. Leipzig, B. G. TEUBNER. MDCCCLXXVI, V e VI fólhos, não numerados.

¹⁴ Em relação a esse último problema, cf. HANSEN, J.A. Escrita da Conversão: cartas jesuíticas do Padre Manuel da Nóbrega e poesia tupi do Padre José de Anchieta (século XVI). Comunicação apresentada ao Congresso internacional da LASA, 1997.

¹⁵ CERTEAU, M. de. Ethno-graphie. L'oralité ou l'espace de l'autre: Léry. In: *L'Écriture de l'Histoire*. Paris: Gallimard, 1975; trad. bras. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 211.

documental –, as operações de tradução ou de versificação métrica do tupi parecem ter-se constituído, ao mesmo tempo, enquanto conversão (linguística) *da* escrita e conversão (religiosa) *por meio da* escrita, a partir de uma operação que se desenvolveu a partir do “aparelho exegético cristão”, segundo a expressão proposta por de Certeau. Nos termos da nossa investigação,¹⁶ tratou-se de construir, antes de mais nada, uma “rede (interpretativa) demoníaca” – que se destaca, justamente, enquanto forma privilegiada do aparelho exegético cristão – para materializar, entre “excessos” e “ausências”, uma bestialidade demoníaca dentro da própria língua indígena: isto teria imposto uma primeira catequização *da* língua indígena, antes de poder utilizar a mesma língua (literariamente transformada, isto é, purificada) para uma catequização que devia realizar-se através dela, enquanto instrumento.

Em relação a esses aspectos, poderemos compreender historicamente a estratégia de propor a catequese ao indígena segundo sua própria língua na medida em que – na base da teoria linguística proposta por Hansen e fundamentada numa inteligência histórica – tratar-se-ia, nas palavras de Daher (que sintetizam bem a análise de Hansen), de uma série de operações linguísticas segundo as quais:

a escrita terá que subordinar a oralidade para a re-atualização da memória indígena e o encaminhamento da língua tupi até as ‘boas formas do verbo católico’; a língua tupi deve inscrever-se na temporalidade da ordem da racionalidade do Império português, enquanto homólogo da língua portuguesa; a língua tupi deve ser subordinada, dessa forma, à identidade católica, pois ela é uma similitude distante (do Bem); finalmente, para boa proporção da gramática, uma memória deve ser oferecida à língua tupi – pois ela é esquecedora – enquanto consciência, constituída como reminiscência da falta do pecado original, do qual todos os homens são portadores.¹⁷

Eis, enfim, o reaparecimento da estrita relação, acima apontada, entre uma consciência (racionalidade), condensada na língua portuguesa e na memória de sua escrita (gramática): mais uma vez, torna-se significativa, nessa relação, uma função análoga exercida pelos *Exercícios Espirituais*,

¹⁶ Sobretudo relativa à terceira parte do livro, no capítulo “Os Sacramentos entre os Tupi: mediações simbólicas e cultura indígena” – itens: “A ‘Rede Demoníaca’: entre excessos e ausências, A bestialidade da língua indígena” e sua catequização e “A catequização em língua indígena”.

¹⁷ DAHER, A. Op. cit., p. 234-235.

tanto em relação à materialização dos estados de consciência, quanto em relação à utilização da escrita como importante instrumento de memorização. E se, neste último caso, a utilização de imagens e da dramaticidade ritualizada da confissão representava o instrumento contextual fundamental para estruturar a “materialização” e a “memorização”, no primeiro caso não podemos deixar de levar em consideração como os dois textos fundamentais da gramática da língua tupi e dos catecismos ou doutrina, elaborados na mesma língua, representavam o forte grau de materialização e de aplicação de uma lógica letrada e das práticas letradas de catequese a sociedades não-gráficas;¹⁸ mas essa materialização produziu-se, também, dentro de um contexto constituído de imagens e rituais dramáticos que foram deixando indícios por outros tipos de textos: “autos” teatrais, poemas religiosos, rezas, bulas papais etc. Esses indícios, enfim, nos remetem para as *novas gramáticas sociais do encontro ritual*: contexto fundamental para dar sentido à materialidade de nossos textos gramaticais e catequéticos. Nessa direção, junto à co-extensividade das duas formas textuais do catecismo e da gramática em língua indígena, portanto, devemos levar sempre em consideração suas diferentes formas de contextualização, por um lado, e sua correlação (não meramente analógica) com as práticas dos *Exercícios* inicianos ou, mais geralmente, com as práticas decorrentes da confissão, na nova centralidade pós-tridentina que esse sacramento ritual veio adquirindo.

Esses aspectos tornaram-se tanto mais relevantes na medida em que o catecismo (toda a tradição catequética ocidental) não previa sua manipulação direta por parte do índio-catecúmeno: a catequese enquanto “instrução” propunha-se como prática de audição destinada à memorização do conteúdo das doutrinas. É, também, a partir dessa característica que se desprendiam os “mal-entendidos” e certos contra-sensos que detectamos na parte do trabalho dedicada à *exegese clássica e mediação cultural*: a própria operação linguística veiculada pela leitura dessas instruções abre, de fato, para nós, o problema de determinar não somente *o que* os catecúmenos entendiam, mas também *como* entendiam. Trata-se, no fundo, da mesma problemática que acabamos de apontar: a imposição de uma consciência (escrita) a sociedades “sem história” (isto é, caracterizadas pela oralidade). A diferença estabelecida entre esses dois pólos culturais extremos e a diferente “tecnologia da memória”, que os

¹⁸ Ibidem, p. 235. Cf., a esse respeito, quanto vimos, também, com Vicente Rafael em relação às Filipinas e à língua Tagalog.

caracterizavam, deviam abrir espaço, necessária e automaticamente, para a constituição desses equívocos no encontro. Não podemos, de fato, esquecer que, às características peculiares da memória indígena (compartilhada anônima e coletivamente), somavam-se as características linguísticas que, como no caso tupi, não só não conheciam estilos e formas textuais, mas antes disso não distinguiam (textualmente: o que nos remete sempre a uma forma de comunicação necessariamente contextual) convenções linguísticas básicas, para nós e, mais geralmente, para o caso europeu, como as de gênero e número.

Michel de Certeau demonstrou, em relação à sua análise do relato de Jean de Léry, como o dicionário pôde tornar-se, no Novo Mundo, um instrumento teológico. Em nosso trabalho, já vimos, também, como numerosos prefácios e prólogos de catecismos (mas isso acontece, também, em relação às gramáticas) manifestaram esse aspecto de forma evidente. Nessa direção, podemos afirmar que, levando devidamente em consideração a complexidade e a inter-relação dos vários aspectos acima delineados – além da co-extensividade, os aspectos que se referem às diferentes formas de contextualização e à correlação com a confissão e com os *Exercícios inicianos* –, realmente a catequese, enquanto obra destinada a um processo de conversão, se caracterizava por um corolário de operações de “dicionarização” e de “gramatização” das línguas americanas.

A esse propósito é interessante observar como, além de se constituírem em sua estrita ligação com as gramáticas linguísticas paralelas, alguns dos catecismos objetos da nossa indagação prolongam-se, necessariamente, em seus anexos dicionários de nomes de parentesco: a definição dos termos de parentesco parece configurar-se, segundo a nossa perspectiva, justamente enquanto o anel de conjunção entre a gramática e a doutrina. E não é por acaso. Além de sua função específica de auxílio à obra de catequese, como mostramos em várias partes desse livro, este tipo de dicionário-apêndice mostra toda sua função peculiar que transborda o corolário meramente gramatical e dicionarístico para adquirir um “poder de nomeação” que se constituía, ao mesmo tempo, enquanto paralelo “poder de reconhecimento” das relações de parentesco indígena. Este reconhecimento tornava-se, obviamente, a base essencial para poder construir o policiamento moral e cívico da catequese: a organização gramatical e dicionarística dos nomes de parentesco segundo a língua indígena representava, portanto, a base fundamental para uma posterior doutrinação dos costumes.

Apontamos, a esse respeito, para alguns exemplos que podem ser encontrados nessa parte final dos catecismos jesuíticos do Pe. Araújo e

do Pe. Montoya:¹⁹ fora a realização da tentativa de construir um quadro o mais completo possível do “sistema elementar de parentesco” indígena, em alguns termos peculiares, os missionários já conseguiam “doutrinarem”, dessa forma, a relação apontada pelo próprio termo.

É o caso do termo tupi *Agoâçã* e do termo guarani *Aguaçá*: a definição que Araújo dá do primeiro é “damo, ou dama, em mà parte”, julgamento e combate moral da relação apontada pelo nome que se destaca, também, na definição da expressão guarani de Montoya, “mancebo, y manceba, amancebados”.

A mesma operação se realiza, também, quando é destacado, por oposição, o valor (moralmente) positivo da relação subentendida pelo termo: assim no caso tupi do termo *Abà ìba* (ou *Aunhã ìba*), definida por Araújo enquanto “namorado, não em mà parte: vfa delle fò a molher, fallauo delle” (ou “namorada não em mà parte vfa delle fò o varão: *xe cunhã ibamo arecô*”). Outro caso análogo, segundo os nomes tupi de Araújo, é aquele oferecido pelo termo *Temirêcô*, na definição do qual tratava-se de “molher cafada, vxor, vfa delle fo o varão, *vt xeremirêcô*”.

Nesses dicionários emerge, também, o grau de aceitação social, sedimentado no próprio nome, das relações condenadas e a serem combatidas. Sempre em Araújo encontramos, assim, o nome tupi *Nhemõya* para o qual é dada a definição “Comboça. Vfa delle a molher fõmente a refpeito da manceba de feu marido” – o correspondente nome guarani *Ñemoi* é definido, por Montoya, somente enquanto “cumbleca”.

Enfim, a “dicionarização” dos termos de parentesco oferecia-se, na definição do Pe. Araújo, enquanto “Annotação [...] *pera intelligencia das circumftacias, que podem occorrer na Confiffão*”. E se este específico dicionário se destacava, enfim, em função de um correto policiamento cívico e moral (ocidental e missionário) que encontrava sua realização através da confissão, sua função se completava em vista de uma (nova) correta definição da relação matrimonial (isto é, dos graus de parentesco que deviam ser excluídos dessa). É por isso que, uma segunda parte do dicionário proposto no fim do catecismo guarani do Pe. Montoya,²⁰ se desen-

¹⁹ ARAÚJO, A. (S.J.). *Catecismo na Lingoa Brasilica...* Op. cit. Nesse catecismo, o dicionário dos nomes de parentesco encontra-se às pp. 113-117 da edição fac-similar e são compreendidos embaixo do título ‘Annotação, fobre os nomes do parentefco, pera intelligencia das circumftacias, que podem occorrer na Confiffão’; e de MONTTOYA, A.R. (S.J.). *Catecismo de la Lengva Gvarani...* Op. cit., cujo dicionário ‘Nombres de Parentefco’ encontra-se às páginas 318-324, com o complemento das páginas 324-329.

²⁰ MONTTOYA, A.R. (S.J.). *Catecismo de la Lengva Gvarani*, op. cit., complemento do dicionário das p. 324-329.

volve em relação aos termos que definiam os diferentes graus de parentesco indígena relacionados com o casamento, deixando bem claro, na introdução desse dicionário, o fato de que “por Bula de Paulo III, fe pueden cafar los Indios fin difpenfacion en el tercero y quarto grado”.²¹

Através do paradigma da tradição religiosa (a leitura da alteridade *sub specie religionis*), portanto, leitura e pregação iam juntos, mesmo que segundo a peculiaridade que destacamos mais acima: neste percurso, tanto a gramática quanto o catecismo (produzidos por missionários para uso dos próprios missionários) permitiam a passagem da língua indígena, e dos conteúdos culturais por ela veiculados, em direção à fixação das formas sintáticas que carregavam a materialidade e a memória da cultura europeia. Tudo isso, na medida em que se encobriam os “tesouros da língua” indígena, segundo a belíssima, recôndita e significativa expressão do Pe. Montoya: mas, finalmente, esses tesouros eram destinados a emergir, como pensamos ter amplamente documentado, ao longo dos problemas de tradução que foram se encontrando.

E se a gramatização da língua tupi resultava na homogeneização dos signos linguísticos, a operação tornava-se tanto mais significativa frente à imposição da homogeneização, da uniformização e da compactação (da língua, das crenças, dos rituais, por além das temporalidades e da territorialização), operações que se impunham na conjuntura da nova catequese pós-conciliar: de um e de outro lado, na analogia das operações, evidenciava-se a marca característica da própria conversão (um convergir, em sentido próprio) religiosa. A obra apostólica dos missionários realizava, deste ponto de vista, uma dupla “operação de tradução”. Essa estratégia, por um lado, construiu-se ao redor de um “religioso” peculiarmente ocidental: criando, assim, a possibilidade para que a alteridade pudesse convergir na direção desse “religioso”; e, por outro lado, constituiu-se ao redor de uma operação de “gramatização” que, permitindo transitar de uma língua para outra, permitia a redução das diferenças linguísticas *sub specie grammaticae*. Trata-se enfim do que se torna evidente nas palavras do prólogo do Catecismo do Pe. Araújo, com as quais o autor declarava:

²¹ A anotação continua com a referência às *disputationes* “Pater Sanchez 1.8. de Matrim. Difput. 24. Num. 35. El primer grado tranfuerfal fer de jure naturae afirman muchos, entre los quales el Padre Tomas Sanchez, el qual dize que es prouable la contraria, y afsi es difpenfable. Vide Sanch. 1.7. difp. 32. Num. 12.” Montoya, op. cit., p. 324.

Auditus autem per verbum Dei.

onde a gramática, através da qual podia-se ouvir esses “outros”, adquiria a característica do verbo divino. Essa estrita relação entre a gramática linguística e a gramática religiosa (do verbo de Deus) permitia, portanto, que não pudesse ser colocada em dúvida a estratégia catequética segundo a língua indígena:

Quem duuida [por consequência] que a commun caçaõ defta diuina palaura fe há de fazer por meyo da lingoa da quelle, a quem pretendemos reduzir.²²

Em sua simetria, as duas operações apresentavam, no específico caso indígena americano, suas características dificuldades. Às consideráveis dificuldades da catequese americana, perante a “inconstância da alma selvagem”, ecoavam, analogicamente, as dificuldades da “redução linguística”. Fato destacado pelas palavras do Pe. Antonio Vieira, utilizando-se das imagens hiperbólicas e do forte poder evocativo de sua tradição retórico-barroca:

Pois se a santo Agostinho, sendo santo Agostinho, se à águia dos entendimentos humanos se lhe fez tão dificultoso aprender a língua grega, que está tão vulgarizada entre os latinos e tão facilitada com mestres, com livros, com artes, com vocabulários e com todos os outros instrumentos de aprender, que serão as línguas bárbaras e barbaríssimas de umas gentes onde nunca houve quem soubesse ler nem escrever? Que será aprender o nheengañba, o juruna, o tapajó, o tremembé, o mamaianá, que só os nomes parecem que fazem horror? – As letras dos Chinas e dos Japões muita dificuldade têm porque são letras hieroglíficas, como a dos Egípcios; mas, enfim, é aprender línguas de gente política e estudar por letra e por papel. Mas haver de arrostar com uma língua bruta e de brutos, sem livro, sem mestre, sem guia e no meio daquela escuridade e dissonância haver de cavar os primeiros alicerces e descobrir os primeiros rudimentos dela, distinguir o nome, o verbo, o advérbio, a proposição, o número, o caso, o tempo, o modo e modos nunca vistos nem imaginados, como o de homens enfim tão diferentes dos outros nas línguas, como nos costumes, não há dúvida que é empresa muito árdua a qualquer entendimento e muito mais árdua à vontade que não estiver muito sacrificada e muito unida com Deus.²³

²² *Catecismo na Língua Brasilica* do Pe. Antônio de Araújo, op. cit., páginas 2 e 3, não numeradas, do ‘Prólogo’.

²³ VIEIRA, A. *Sermões*. Porto, 1959, II, p. 415-416.

Como já apontamos acima, a dificuldade da operação de gramatização linguística – já inscrita no próprio “horror” que os nomes das línguas indígenas transmitiam – encontrava-se enraizada numa dupla ausência índice de barbárie (no sentido de ausência de “exercício político”), uma decorrente da outra: a ausência da escrita (ausência, portanto, de livros, de mestres, de guias; ausência responsável pela obscuridade e pela dissonância) e a ausência dos “rudimentos” gramaticais (os modos, os números, as preposições, as formas verbais... e, nós juntaremos, os gêneros). As operações que decorriam dessas ausências se caracterizavam, portanto, mais uma vez, pela necessária e fundamental operação de “gramatização” linguística, por um lado, e na conversão do outro em direção de um religioso que, veiculado na *dificuldade* de transcrevê-lo segundo a língua indígena, tornava-se também testemunha da “empresa muito árdua”, emblema do necessário sacrifício missionário. Nessa última tarefa, esclarece-se a dimensão do trabalho missionário (jesuíta) assim como se tornam significativas as palavras do Pe. Araújo:

[...] por caufa della [da comunicação dos missionários com os “naturais”] não faõ jã os lingoas de todo acabados [...], não por que a efa noffa Mãy a Companhia, falem filhos bõs lingoas, que como melhores obreiros, *occupandofe na conuerfaõ, procurem fua conferuação* [...].²⁴

Enfim, nesse jogo de palavras – “conversão” (do outro) *versus* “conservação” (do si próprio) – proposto pelo jesuíta, a decorrente operação linguística de redução religiosa da alteridade, servia, também e necessariamente, para a realização da vocação missionária.

Uma única determinação teológica subtendia, portanto, às duas operações de redução (linguística e religiosa) tornando possível a recuperação da unidade desperdiçada com o episódio de Babel: no contexto bíblico, a ruptura da unidade representava a possibilidade de entender a multiplicidade (histórica) das línguas humanas; no contexto de redução, realizada pelas operações de “dicionarização” e de “gramatização” da obra apostólica missionária, realizava-se, ao contrário, a possibilidade de reunificar (teologicamente) essas diferenças linguísticas. Dentro dessa perspectiva, a própria língua indígena se via reconhecida, dada sua possibilidade de participar do legado da língua adâmica. E se, nessa época, a língua adâmica coincidia com o latim (que forneceu os instrumentos

²⁴ *Catecismo na Língua Brasileira* do Pe. Antônio de Araújo, citado, página 3, não numerada, do ‘Prologo’. Itálico nosso.

gramaticais privilegiados para essa operação de redução), as diferenças linguísticas constituíam-se enquanto os vários registros “vulgares” que podiam ser reduzidos (homogeneizados, uniformizados) segundo a perspectiva da “gramática universal”.

É, de fato, a única determinação teológica (na administração das operações de redução, religiosa e gramatical) que permitia projetar sobre o indígena a dupla universalização do critério cultural europeu presente nos catecismos americanos em língua indígena: de um lado, a universalização linguística, que encontrava seus fundamentos nos modelos grego e latino, por outro, a universalização religiosa, fundada na unidade da pessoa e na identidade enquanto critérios de coerência, consistência e não-contradição.²⁵

Dessa forma, a vocação apostólica da catequese jesuíta aparece ligada, por além da reunificação/redução religiosa, à matriz propriamente linguística. Esse fato torna-se evidente no próprio *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* (1556 – resultado, todavia, de um projeto que Nóbrega e Anchieta implementaram em São Vicente já durante os anos de 1553-1554)²⁶ do Pe. Manuel da Nóbrega: nele, o jesuíta postulava e preanunciava a graça da qual todos os missionários deviam ser dotados para a matriz da língua. E, finalmente, o próprio *Diálogo* reconhecia, a esse respeito, como, não se tratando do obstáculo da “presença de uma doutrina inimiga” a ser vencida, no processo de catequese e conversão indígena, o problema consistia nos costumes bárbaros dos gentis: se, portanto, o problema da inconstância do indígena era associado àquele do projeto educativo jesuíta, o *Diálogo* parece sugerir uma ligação direta entre esse projeto e uma verdadeira e própria “catequização linguística”. O “processo civilizador” teria que passar, enfim, de algum modo, por uma imposição de regras linguísticas, traduzidas (isto é, “trazidas para dentro”, do mundo indígena) pelos missionários.

A “universalização civilizadora” (doutrinal e gramatical, religiosa e linguística) encontrava-se, assim, indissolivelmente associada, segundo a perspectiva exemplarmente sintetizada por Daher:

²⁵ No que diz respeito a esse segundo critério de universalização, veja-se essas características analisadas no artigo de HANSEN, J.A. O Nu e a Luz: cartas jesuítas do Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 38, 1995.

²⁶ HEISENBERG, J. *As missões jesuítas e o pensamento político moderno*, op. cit., p. 89 e seg.

Afin d'intégrer l'Indien dans l'ordre hiérarchique du corps mystique de l'empire portugais, le missionnaire, à l'intérieur des normes écrites du catholicisme, produit la "conscience" chez l'Indien – en tant que mémoire coupable et repentir des péchés passés – et l'ouvre ainsi à la contrition. Il participe alors légitimement, comme tous les hommes, au péché adamique.²⁷

No fundo, o fato do missionário-gramático – e a relação entre os dois termos dá-se de forma estritamente interdependente – reconhecer que a língua indígena pudesse participar do legado da língua adâmica carregava a consequente necessidade de fazer com que o próprio indígena pudesse (devesse) participar, ao mesmo tempo, do pecado adâmico.

Nessa direção, se, segundo Ong, os homens são:

seres cujos processos de pensamento não provêm de uma simples disposição natural, mas da maneira segundo a qual essas disposições são estruturadas, direta ou indiretamente, por uma tecnologia da escrita,²⁸

se, enfim, segundo o autor, a escrita estrutura a consciência, por além disso e levando em consideração nossa análise devemos relevar como, segundo a perspectiva missionária, a catequese jesuítica em língua indígena nos aponta:

- 1) a possibilidade de uma descontextualização das línguas indígenas, realizada por meio da escrita e da "gramatização" linguística;
- 2) uma descontextualização linguística que se configurava, necessariamente, como uma "detrabalização" enquanto funcional à implantação do processo civilizador;
- 3) uma "detrabalização" enquanto aviamento para uma gramática (linguística e cultural) universal, tecida em razão da homogeneização dos parâmetros de unidade e identidade da pessoa enquanto critérios de coerência, consistência e não-contradição, enfim, do ponto de vista missionário, dos parâmetros de consciência, memória e constância;

²⁷ DAHER, A. Op. cit., p. 245.

²⁸ ONG, W. *Orality and Literacy: the technologizing of the word*. London; New York, 1982, p. 78.

- 4) a re-transcrição, por dentro da própria língua (cultura) indígena, desses “universais” ocidentais, agindo propriamente enquanto “conversão” linguística e cultural que garantia a finalidade totalizante da conversão religiosa;
- 5) a conversão enquanto “convergir” (traduzibilidade) da diversidade (cultural) dos signos linguísticos, religiosos etc., para dentro da identidade do Catolicismo;
- 6) a generalização das normas (escritas) enquanto, recobrando ou re-colocando as normas fortemente e necessariamente contextualizadas das sociedades orais,²⁹ permitia estender o domínio da lei sobre o costume e, por consequência, realizar a dupla unidade colonizadora e evangélica.

Em síntese, nessa direção manifestam-se as características que sintetizam os processos implícitos àquela que mais acima denominamos de “redução linguística”. Essa se configurava, portanto, pela imposição de sua estrutura gramatical (latina), imposta pela técnica da escrita. De fato, tecnicamente, a escrita exige uma prioritária e fundamental normalização dos sons (fonologia). Ora, a própria fonologia, enquanto reconhecimento de sons significativos (e, portanto, enquanto cancelamento daqueles não-significativos para o interlocutor), se constituía como o primeiro e fundamental passo para a sucessiva redução: aquela gramatical. Se, como sublinhamos, nessa última forma de redução, destacava-se o referencial da gramática latina, os missionários-gramáticos, todavia, não descartavam a possibilidade de prestar atenção aos novos fenômenos linguísticos que encontravam: só que eles podiam ser, de alguma forma, levados em consideração, somente através de sua *diferença*.

Paralelamente ao problema da “gramatização”, aquele da “dicionarização”. Além da redução gramatical encontramos, com destaque particular em relação à nossa documentação catequética, uma redução do léxico. Ora, essa redução do sistema de nomeação das coisas é influenciado, no caso americano, pelo nome de coisas que os europeus não conheciam antes do encontro. E, justamente em relação a esse fato, resulta evidente como as traduções, que se constituíam enquanto dicionarização, não iam, de forma unívoca, dos missionários para os índios.

As gramáticas sociais do encontro ritual, que se desprendem dessa circulação de mão dupla e das quais trataremos na próxima parte do

²⁹ A respeito desse último ponto, veja-se GOODY, J. *La Logique de l'Écriture*. Paris, 1986, p. 24.

trabalho, tornarão evidente, enfim, a função da missão europeia (presa entre os selvagens americanos e os sábios chineses) enquanto abertura histórica fundamental para a constituição da nova perspectiva antropológica da primeira Idade Moderna. Essa se afirmará, finalmente, na base de uma herança tipicamente renascentista que, a partir da dialética estabelecida entre Antigo e Moderno, re-visitada na especularidade paralela da relação Selvagem-Civil, determinará a passagem definitiva de uma (finalmente) impossível cronologia, para um novo sistema fundamentado na comparação: é o fim (por esgotamento) de uma perspectiva teológica fundada na Bíblia (o Livro que costurava a história) e na cronologia (a unidade temporal, irrenunciável, da história) e o começo de uma nova perspectiva antropológica na qual o mundo se tornará livro a ser interpretado e as diferentes humanidades poderão se tornar compreensíveis somente em termos de comparação.

PARTE V – *GRAMÁTICAS SOCIAIS E ENCONTRO RITUAL*

1. VESTÍGIO, DOCUMENTO, MONUMENTO E DOCTRINA

HERANÇA RENASCENTISTA

Definida entre experiência literária e experiência religiosa, a redescoberta do “outro” histórico em seus textos (os clássicos) realizada pela Renascença encontrou-se posta ante um desafio e uma experiência de extrema novidade quando, no final do século XV, encontrou uma “alteridade” (o selvagem) na contemporaneidade histórica e na distância de um novo e imenso espaço geográfico: alargado, mas também e ao mesmo tempo – é importante destacar – definido, pelas recentes descobertas transoceânicas.

Se por um lado a relação entre o saber dos humanistas e os novos conhecimentos do mundo, em decorrência das navegações oceânicas empreendidas entre os séculos XV e XVI, representa uma velha questão, por outro, do ponto de vista de nossa investigação, nos parece de grande relevância levar em consideração como o estudo dos clássicos na nova perspectiva filológica, junto à pesquisa e restauração dos textos antigos, se constituíram enquanto um percurso (textual) considerado como essencial para se chegar ao (novo) conhecimento do mundo: percurso mais essencial do que as próprias observações empíricas iniciais. A esse respeito, é significativo o fato de que:

se Plínio e Estrabão representam os principais inspiradores da *Historia rerum ubique gestarum* de Enea Silvio Piccolomini, [por outro lado] o *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) de Copérnico não se explica sem o estudo dos ‘físicos’ gregos e pré-aristotélicos e pré-tolemáicos, assim como sem Lívio e Políbio, Tácito e Lucrecio não se constitui a política de Maquiavel.¹

¹ VIVANTI, C. Gli Umanisti e le Scoperte Geografiche. In: PROSPERI, A. e REINHARD, W. (Org.). *Il Nuovo Mondo nella Coscienza Italiana e Tedesca del Cinquecento*. Bolonha: Il Mulino, 1992, p. 328.

Essa relação entre tempo (histórico e textual) e espaço (geográfico e “experencial”) torna-se tanto mais significativa se nós levarmos em consideração um dos caracteres mais originais da civilização do Renascimento, assim como apontado por Burckhardt – mesmo que o autor utilize, para sua análise, o instrumento conceitual de *kultur* e não aquele de *civitas*, alternativa, a nosso ver, bastante prenhe de consequências: isto é, a “descoberta do mundo exterior”. De fato, é justamente a partir de uma tradição dos clássicos, a começar por Estrabão, que na Renascença manifestou-se a tendência em considerar, juntamente, o estudo da história e o conhecimento geográfico: dentro do “re-nascer” dessa tradição constituiu-se, a partir daí e dessa forma, a moderna geografia humana. Na perspectiva dessa nova ciência renascentista, a relação entre o tempo da história e os espaços geográficos resultou ricamente articulada: assim como é testemunhado, por exemplo, pela *Historia rerum ubique gestarum* do grande humanista Enea Silvio Piccolomini (sucessivamente Papa Pio II). Para este, segundo quanto observou Garin, “espaço e tempo são dimensões que não podem ser separadas”, isso porque “o tempo flui, também, para as coisas”:² dessa maneira, a descrição geográfica confluiu com as observações acerca dos povos que viviam nas várias regiões da terra, com as observações de seus hábitos e de seu passado. Entrevêem-se, *a posteriori* e num desenvolvimento de longa duração, as bases do impor-se de um determinismo dos espaços e dos climas que manifestou uma primeira relação rígida entre geografia e história: mas esse desenvolvimento póstumo simplifica e empobrece a mais articulada relação espaço-temporal proposta nos textos do final do século XV.

É, de fato, sobre esses textos que Colombo pôde dar fundamento às próprias conjecturas acerca da possibilidade de alcançar os países das especiarias e da seda navegando em direção ao Ocidente. A longa meditação e as assíduas anotações realizadas às margens, principalmente, da *História*, do futuro papa Pio II e da *Imago Mundi*, composta no começo do século XV pelo chanceler da Universidade de Paris (e um dos mais importantes padres do concílio de Constância), Pierre d’Ailly, constituem o exemplo mais significativo e direto da influência dessa primeira e rica relação estabelecida, em época renascentista, entre geografia e história.

Se por um lado Colombo não deixou de valorizar a experiência dos navegadores que o antecederam – observando, mesmo assim, o princípio

² GARIN, E. Ritratto di Enea Silvio Piccolomini. In: *La Cultura Filosofica del Rinascimento Italiano*. Firenze, 1961, p. 47.

apontado por Ptolomeu, segundo o qual “pode nos guiar a esta ciência a história das peregrinações e as viagens dos outros” –, por outro lado, o navegador genovês confrontou-se, obrigatoriamente, com a necessidade de fundamentar os próprios projetos e as próprias esperanças em textos prestigiosos e em importantes autoridades textuais. Isso porque sua aventura “científica” não podia começar antes de serem resolvidas algumas graves questões de fé: nos deparamos de novo, enfim, nessa época, com a centralidade paradigmática deste conceito. Não foi por acaso que os reis católicos, antes de tomar qualquer decisão a respeito, consultaram em várias oportunidades os teólogos, detentores da ciência da época. O conflito que a proposta de Colombo abria era, enfim, um conflito com os textos sagrados: as Sagradas Escrituras Vetero-testamentárias. Dois os principais problemas escriturais enfrentados: 1) segundo a atribuição bíblica, a Terra era caracterizada por dimensões cujas partes habitadas, ocupando somente uma pequena extensão, acabava constituindo, praticamente, uma ilha plana, perdida no Oceano; 2) partindo do conto do Gênesis e do Salmo 104, deduzia-se que as águas foram sendo concentradas, por Deus, num único lugar. Por consequência, podiam existir mares internos, mas o Oceano cercava o ecúmeno com uma única e extensa massa de água que, se pensava, estendia-se sobre três quartos da superfície do globo.

O problema da proposta de Colombo consistia, portanto, no fato de que, antes de ser considerada enquanto cientificamente não fundada, corria o risco de parecer (como muitos, de fato, pensaram) blasfema. O contraponto escritural que lhe permitiu superar esse obstáculo foi, justamente, a referência aos *antiqui auctores* que Colombo encontrou na *Imago Mundi* – no caso, Aristóteles veiculado por Averróis – segundo os quais as áreas continentais teriam sido muito mais extensas, não só em relação ao que afirmava a Bíblia, mas também em relação à opinião de Ptolomeu: este indicava em 180 graus equatoriais, ou seja, num espaço correspondente à metade da esfera terrestre, a distância da costa ocidental da península ibérica à extremidade oriental da Ásia. Portanto, segundo Pierre d’Ailly, o mar que separava a Espanha da Índia era, em conformidade com a autoridade aristotélica, de limitada amplitude. As mesmas considerações (de uma Índia não tão longínqua como se pensava), base para seus próprios projetos, Colombo encontrava também na *História* de Enea Silvio Piccolomini. A possibilidade da aventura científica do navegador genovês encontrava, finalmente, um espaço de hipótese não blasfema, com a garantia, não irrelevante, da preciosa autoridade de dois textos de autoria, nada menos que, de um cardeal e de um pontífice. Tratava-se do

impor-se de uma espécie de “guerra de textos”, isto é, de um espaço conflitual de hipóteses (textuais) não uniformes, que possibilitava, antes, uma nova percepção do espaço e, depois, uma sua nova experiência.

O processo (ideológico) não foi linear, nem uniforme e muito menos imediato. Todavia, vale a pena observar como, a partir desse ponto de vista, o século XV produziu um crescimento dos conhecimentos geográficos sem precedentes. Uma das datas mais significativas dessa mutação de perspectiva foi, sem dúvida, o ano de 1406 quando a *Geografia* de Ptolomeu foi trazida de Constantinopla para o Ocidente. Mais uma vez, contudo, vale a pena observar como, a fim de não ofender seus novos leitores, o próprio texto ptolemaico teve que passar por um longo trabalho de emenda textual, antepondo todas as passagens que a edição de um texto exigia a fim de respeitar devidamente os critérios da filologia humanista. Além disso, uma coisa se destaca mais diretamente da carta dedicatória que antecipava a nova edição do texto: trata-se da estrita relação que era estabelecida entre geografia e astronomia. Enfim, o resultado se constituiu na integração entre as antigas representações cartográficas – provavelmente desenhadas por doutos bizantinos do século XI – e as mais recentes aquisições tiradas dos portulanos ou dos esboços de viajantes, re-elaboradas e colocadas lado a lado, para se chegar a uma visão territorial mais ampla e precisa.³ Ora, todavia, se era possível emendar a geografia, de maneira diferente se colocava o problema para a astronomia: é dessa forma que, a autoridade que o cientista de Alexandria havia adquirido com a difusão de sua descrição da Terra acabou oferecendo, ao mesmo tempo, maior autoridade com relação à sua visão do cosmo.

Assim, dentro desse amadurecimento dos fatos – que, partindo de 1406, poder-se-iam considerar em seu revolucionário desenvolvimento até a data de 1523: ano em que os supérstites da expedição de Magalhães retornaram, na nave “Vitória”, da primeira viagem de circunavegação do globo –, é difícil poder pensar que o delinear-se da nova visão do cosmo tivesse realmente a possibilidade de mudar em profundidade as idéias acerca da natureza do mundo. O fato é que:

a concepção que se tinha [desse mundo] era fortemente estruturada em doutrinas de tradição secular, que o próprio novo saber não ha-

³ Cf. MILESI, M. *Tolomeo Sostituito: studi di storia delle conoscenze geografiche nel XVI secolo*. Milão, 1984.

via colocado em dúvida, e que formavam um corpo coeso, que compreendia em conjunto a visão do mundo terrestre e daquele celeste. Leve-se em consideração que até mesmo a rebelião de Lutero – por muitos aspectos, bem mais clamorosa – ainda não havia infringido, naqueles anos Vinte do século XVI, a unidade das crenças. Justamente essa unidade cultural, ao invés de ser derrubada pela chegada das novidades, consentia em assimilar essas, em acolhê-las não como verdades radicalmente contrapostas, mas como conhecimentos setoriais, não decisivos e de alguma forma integráveis.⁴

Essa forma fundamental de *accomodatio* (científica) revelou-se como característica forma da cultura renascentista que, na exigência de afirmar uma continuidade entre o velho e o novo saber, entre o saber dos clássicos e aquele dos humanistas, permitia confirmar a ambição desses últimos na possibilidade de poder relacionar seus resultados à antiga sabedoria. Nesta perspectiva, o antigo se constituiu com a autoridade de um modelo que, longe de paralisar a novidade da indagação da cultura renascentista, lhe ofereceu a Antiguidade enquanto formulário e estrutura referencial para realizar suas próprias elaborações originais.⁵

Mas, além de libertar, segundo as palavras de Dupront, a “audácia” de atitudes desses “espíritos aventureiros”, é importante levar em consideração o quanto o retorno aos antigos contribuiu para a emergência das contradições e, por consequência, das resistências e das restaurações: as primeiras verdadeiras contra-reformas que se destacavam, exatamente, no momento em que se impunha uma ferramenta cultural que, ao mesmo tempo, se queria nova e, no entanto, não era estranha à cultura que se queria substituir. Isso explica a convivência que se encontra, nessa época, entre velhos esquemas interpretativos e a difusão de novos conhecimentos. Como evidenciou Hall,

mesmo que a revolução científica, em última instância, tenha-se constituído enquanto reação contra o dogmatismo inerente à emulação da Antiguidade, ela, também, tirou sua inspiração de aspectos descuidados pela Antiguidade grega.⁶

⁴ VIVANTI, C. Op. cit., p. 336.

⁵ Trata-se, nesse caso, da sugestiva figura de um “*retour*” enquanto ideia-força, sugerida pelo rico e sugestivo trabalho de DUPRONT, A. Espace et Humanisme. In: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance (Travaux et Documents)*, VIII, 1946, p. 7-104: ver, principalmente, p. 13-19.

⁶ HALL, R. *From Galileo to Newton (1630-1705)*. London, 1963, p. 6.

Essa convivência do velho e do novo destaca-se não só em relação ao mundo físico, mas, também, com relação aos outros aspectos da cultura renascentista. No que diz respeito à nossa investigação vale ressaltar que, por exemplo, se para com o primeiro aspecto Melanchton encontrava-se ao lado da perspectiva tradicional, não parece ser um acaso que, em sua atividade religiosa, a Patrística assumia uma crescente reconsideração, da mesma forma em que a novidade da sua Reforma se constituiu não mais somente no retorno ao Evangelho, mas também de forma integrada aos textos dos primeiros séculos da Igreja. Em suma,

O retorno ao antigo adquire um duplo valor: em apoio ao novo, mas também enquanto auxílio à restauração de módulos tradicionais (em particular eclesiásticos), e, por outro lado, tal atitude encontra um antecedente num personagem ilustre como Erasmo. Nessa perspectiva, mereceria ser examinada, portanto, a teoria da dupla verdade, assim como o nicodemismo, que os reformadores acusavam de “indiferentismo” religioso, ou o irenismo, com sua procura dos *fundamentalia fidei*, e, da mesma forma, o marranismo ou, por outro lado, a “dissimulação honesta”. Esses são fenômenos que, obviamente, são determinados pela repressão organizada por parte das instituições dominantes e que, todavia, teriam que ser vistos também numa ótica capaz de levar em consideração algumas incertezas e algumas zonas de sombra que o desaparecimento de alguns pontos de referência seculares e a crise de tradicionais autoridades culturais haviam difundido entre os intelectuais.⁷

Esses pressupostos nos apontam que, se nós identificarmos, nessa época, estruturas antinômicas entre aquelas do conhecimento científico e aquelas que dizem respeito às oscilações e inquietações da vida religiosa, se nós colocarmos uma distinção demasiado nítida entre esses dois universos culturais, correremos o risco de não compreender uma inteira época na qual não existiu, de forma tão nítida, uma tal separação entre a concepção do homem, a visão do mundo natural e o obséquio para a lei divina.

Foi, justamente, esse paralelismo necessário que, frente aos novos conhecimentos que contribuíram para quebrar a unidade do saber medieval, viu nascer as preocupações de natureza moral, antes, e religiosa, depois: preocupações que encontramos presentes na *pia philosophia* do Humanismo do Quatrocentos e que, é importante observar, serão desenvolvidas somente na reflexão ética do racionalismo dos séculos XVII e

⁷ VIVANTI, C. Op. cit., p. 342.

XVIII. Por outro lado, no primeiro momento, frente à reviravolta das idéias e concepções até então estabelecidas e consagradas, como freqüentemente acontece, a reação foi aquela de colocar em evidência modos de vida e formas de religiosidade difundidas entre as pessoas. Eis que, em relação aos problemas abordados por esse trabalho, manifesta-se, a esse respeito, uma clara vontade de tranquilizar os próprios leitores por parte daqueles que se preocupavam com a salvação das populações indígenas. Assim, por exemplo, José de Acosta, Francisco Xavier e Gonzalez de Mendoza (entre Peru, Japão e China) insistem sobre os caracteres comuns e algumas identidades compartilhadas de fé: estabelece-se assim, nessa perspectiva, o pressuposto de uma fundamental unidade do gênero humano.⁸

O fato é que, enquanto as consciências europeias não apareceram demasiado perturbadas, nessa época, pela rápida dilatação que caracterizou a esfera terrestre e pela conseqüente demolição da velha física, as novidades de caráter antropológico trazidas por dentro do mundo cristão pelas conseqüências científicas das descobertas (principalmente, o caráter de novidade *absoluta* das descobertas americanas) representou a grande perturbação da consciência europeia, como demonstra, no campo filosófico, o impacto que tiveram, até mesmo, no ceticismo do próprio Montaigne,⁹ o qual não pôde, também, por outro lado, escapar de uma “tranquilizadora” estratégia no estabelecer semelhanças e identidades de atitudes, ecoando os resultados da antropologia missionária que se fundamentava, justamente, na unidade do gênero humano.

MEDIAÇÃO MISSIONÁRIA

Por conseqüência, os missionários destacam-se enquanto figuras características de mediadores culturais, não somente em relação à realidade colonial, como analisamos até aqui, mas também e ao mesmo tempo, em relação à cultura europeia. Frente a uma alteridade que devia abrir-se à possibilidade de ser, pelo menos minimamente, conceituada – para ser, de alguma forma, “pensável” na perspectiva de uma alteridade *exclusivamente* humana –, as novas figuras dos “selvagens” precisavam encontrar, de algum modo, uma acomodação dentro da unidade do gê-

⁸ DUPRONT, A. Espace et Humanisme. Op. cit., p. 41-53.

⁹ Cf., a esse respeito, o nosso artigo: A “Razão Tênué” de Montaigne: introdução à nova tradução dos *Ensaïos* de Montaigne”. In: MONTAIGNE, M. *Os Ensaïos*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. XXI-XXXIII.

nero humano. Para realizar essa tarefa, deviam-se, todavia, superar alguns importantes obstáculos que se interpunham, inicialmente, para essa conceitualização.

No caso das novas hordas de grupos indígenas americanos, o principal obstáculo, que inicialmente pareceu intransponível, era representado pela ausência de um sinal, de uma marca, de uma pegada, isto é, da escrita.

Sociedades sem *arquivo* nem memória, as sociedades selvagens não se constituem [nessa época] como um possível objeto para a história moral. Sociedades imutáveis, carregariam em si mesmas o sinal indelével da alteridade, prolongando assim, por além dos séculos XVI e XVII, a figura de um Selvagem enigmático para a Razão ocidental.¹⁰

A parcialidade das leituras e das resoluções desse enigma, ao longo da história desse encontro, é evidente, por exemplo, na dificuldade que, ainda no século XVIII, Buffon encontrou na tentativa de integrar os povos selvagens em uma história das sociedades humanas.¹¹

Neste mesmo século, mas em uma perspectiva cultural diferente, o jesuíta Lafitau, também, enfrentou esta dificuldade, na tentativa de reintegrar o selvagem no curso geral da humanidade. Dando sequência a uma perspectiva já própria a outros missionários jesuítas, a sua obra acabou deslocando a questão inicial e abandonando a ideia de uma impossível história cronológica dos selvagens, acompanhando tudo quanto os “cientistas” de sua época vinham propondo. Se, por um lado, a estratégia não era nova, por outro lado, influenciará profundamente o trabalho de mediação cultural – dos missionários, antes, e da etnologia, depois –, tanto em relação ao Novo Mundo, quanto em relação às culturas europeias: tratava-se de introduzir, na análise da figura do selvagem, um novo discurso que se fundamentava na *comparação*.

Colocando os selvagens a ele contemporâneos e os bárbaros da Antiguidade um ao lado do outro, através de um quadro comparativo que lhe permitisse reconstruir os primeiros a partir dos segundos e vice-

¹⁰ KILANI, M. *L'archivio, il documento, la traccia. Antropologia e storia*. In: BORUTTI, S. e FABIETTI, U. (Org.). *Fra antropologia e storia*. Milão: Mursia, 1998, p. 24.

¹¹ Veja-se também, a esse propósito, a mesma problemática perante muitos outros autores, através da obra de GERBI, A. *O Mundo Novo: História de uma polêmica (1750-1900)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996; e de ROSSI, P. *Os sinais do tempo: História da Terra e história das nações de Hooke a Vico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

versa, Lafitau, de fato, pretendia reconstruir ambos pelos sinais que teriam deixado, a fim de remontar, assim, às suas origens. É importante, todavia, observar que, para o jesuíta do século XVIII, não se tratava de um hipotético desenvolvimento de uma história multimilenária. Tratava-se, pelo contrário, de colher o próprio princípio, o espírito, de usos e de costumes que teriam constituído, para o autor, a própria essência da humanidade. Frente às dificuldades postas pela ausência de vestígios escritos, a fim de realizar esse projeto, Lafitau utilizava-se do recurso da testemunha de fábulas, de contos míticos e de lendas. Na ausência da história (de seus vestígios) o quadro dos costumes se tornava, um recurso constituído por um sistema de sinais cuja codificação devia permitir revelar o “sentido oculto de uma história cancelada”.

Eis o recurso descrito pelo próprio autor, logo no começo de sua obra *Les moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps* (de 1724, à p. 3):

Não me contentei em conhecer o caráter dos selvagens e de me informar a respeito de seus hábitos e de suas práticas, mas procurei, nestas práticas e nestes hábitos, vestígios da Antiguidade mais remota; li com atenção aqueles antigos autores que se ocuparam de costumes, leis e hábitos dos povos dos quais tinham algum conhecimento; comparei estes hábitos uns com os outros, e confesso que, se os autores antigos projetaram uma luz que me permitiu alimentar alguma feliz conjectura acerca dos selvagens, os hábitos dos selvagens projetaram uma luz que me permitiu compreender com mais facilidade e explicar várias coisas que se encontram nos antigos autores.

Baseando-se em um discurso constituído pela elaboração, antes, e codificação, depois, de um sistema de sinais que deviam estabelecer o fundamento de uma sistemática comparação, a proposta analítica de Lafitau levava ao amadurecimento uma perspectiva que já tinha sido desenvolvida na escrita do Ocidente frente à, em princípio, desnortear-te novidade dos selvagens americanos.¹²

¹² A este propósito não podemos deixar de levar em conta a obra precursora de Acosta e seu fundamento na tradição da “escola de Salamanca”, que se afirma por meio dos estudos do dominicano Francisco de Vitoria: cf. PAGDEN, A. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Op. cit., e GASBARRO, N. 1492: “... apparve la terra”. Op. cit. e Il linguaggio dell’idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva. In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, v. 62, n.s. XX, n. 1/2, p. 189-221, 1996. Em relação a Lafitau, veja-se, também, SABBATUCCI, D. *Sommario di Storia delle Religioni*, Roma, Il Bagatto, 1991.

A elaboração e codificação de um sistema de sinais, que estabeleceriam o fundamento de uma comparação sistemática, construiu-se, mais que no espaço de uma nova memória histórica renascentista, nos contos que antecipavam as viagens reais da época.¹³ Mas, além de antecipá-las e condicioná-las, os contos também seguiam e construíam as viagens.¹⁴

Assim, já os relatos de viagem do século XVI – como, por exemplo, *Les singularités de la France antarctique*, de André Thévet ou a *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* de Jean de Léry – mantinham a referência ao vestígio e ao documento que, ao mesmo tempo, eles contribuíam para construir, performativamente, pela própria operação da escrita. Essa escrita, como bem apontou de Certeau, nasceu de uma distância marcada pela diferença entre as coisas vistas e aquelas que ainda deviam sê-lo. Essas últimas eram assim transformadas, necessariamente, em documento, que se tornava palavra instituída como abertura e lugar para o outro, o selvagem, e destinada a ser compreendida pelos contemporâneos do viajante. Como na obra de Lafitau, a operação da escrita supõe um percurso que ia do centro (a Europa, “com seus vestígios da Antiguidade mais remota”) em direção às margens de um espaço-mundo confuso com o tempo das origens e que devia permitir uma reconstrução *conjetural* do mundo selvagem, de seus vestígios e de sua leitura (“os autores antigos projetaram uma luz que me permitiu alimentar alguma feliz conjetura acerca dos selvagens”).

Nessa perspectiva, portanto, o mito e a palavra indígena eram caracterizados por uma perda e por um conseqüente esquecimento. A escrita dos viajantes ocidentais, como a de Léry ou de Thévet, assumia por si mesma o compromisso de suprir essa falha, de acumular e conservar intactos os que, de outra forma, permaneceriam os “segredos”¹⁵ do mundo.¹⁶ A

¹³ Cf., a esse respeito, TODOROV, T. Viaggiatori e indigeni. In: GARIN, E. (Org.). *L'uomo del Rinascimento*. Roma; Bari: Laterza, 1998 [1988], p. 329-357.

¹⁴ Cf. TODOROV, T. Op. cit., sobre Colombo e Vespucci, às p. 334-344; SCARPI, P. *La fuga e il ritorno: storia e mitologia del viaggio*. Veneza: Marsilio, 1992; AGNOLIN, A. O Sonho Indiano: uma metáfora iniciática na literatura de viagem dos séculos XV e XVI. *Imaginário: revista do Núcleo Interdisciplinar do Imaginário e Memória* (NIME-USP), São Paulo, n. 3, p. 181-201, 1996. Seria interessante, a esse respeito, analisar os próprios viajantes enquanto leitores e ouvidores, assim como a sua obra (contos, relatos etc.) se insere numa expectativa de novos leitores/ouvindoers que não são, quanto eles, particularmente surpresos pelos primeiros contos das novas descobertas.

¹⁵ Note-se, a esse respeito, a comum etimologia latina entre esse termo e o termo *sacra*.

¹⁶ Uma escrita que desvenda os *sacra*?

operação da escrita teria combinado, portanto, o poder de entreter o passado¹⁷ e aquele de infringir as distâncias:¹⁸ desta forma, nos termos de de Certeau, efetivamente *a escrita funda(va) a história*.

A ESCRITA DA HISTÓRIA

A história, fundada pela escrita, assumia o compromisso de tornar-se a testemunha concreta, documental (isto é, fornecedora de vestígios) do outro, perpetuando o outro e seus vestígios no próprio texto. E o texto, esses vestígios do outro feitos escrita, teria permanecido, mesmo quando tivesse desaparecido o sujeito de que os vestígios deviam falar. Esses vestígios iam adquirindo, no entanto, uma existência autônoma que deveria nos permitir encontrar, no final desta pesquisa e reconstrução do outro (de seus documentos e da interpretação desses documentos instituídos), a invenção do selvagem, de sua alteridade, como resultado e produto do retorno desta viagem.¹⁹

Por um lado, portanto, a história – que sempre se configura como um saber do Outro – destaca-se por seu ser consubstancial aos documentos produzidos pelo ato da escrita. E isso porque a mediação da escrita permite ao historiador, assim como ao etnólogo ou ao arqueólogo, entrever o seu objeto através da problemática do vestígio (pegada): a essa problemática substitui um texto que lhe possa permitir arrancar²⁰ um sentido a uma alteridade, de outra forma, ameaçadoramente, *in-significante*.

Como observa Ricoeur, “qualquer vestígio [pegada] deixado pelo passado torna-se para o historiador um documento, na medida em que sabe interrogar seus vestígios, pô-los em questão”.²¹ Desta forma, “a sig-

¹⁷ Pois, segundo uma lógica da escrita que não reconhece a função preservadora do segredo desse Novo e, ao mesmo tempo, Outro Mundo, a voz indígena esquece e perde a origem.

¹⁸ Distância à qual sucumbe a evanescente voz selvagem que se limita ao círculo efêmero de seus ouvintes.

¹⁹ A respeito dessa problemática veja-se CERTEAU, M. de. *Ethno-graphie. L'oralité ou l'espace de l'autre: Léry*. In: *L'Écriture de l'Histoire*, op. cit., e KILANI, M. *L'archivio, il documento, la traccia. Antropologia e storia*. In: BORUTTI, S. e FABIETTI, U. (Org.). *Fra antropologia e storia*. Op. cit., p. 26; ver, também, o ensaio de LE GOFF, J. *Documento/Monumento*. In: *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1994, p. 535-553.

²⁰ *Funda*, através da ‘monumentalidade’ própria do texto.

²¹ RICOEUR, P. *Tempo e raconto*, III: *Il tempo raccontato*. Capítulo I (Entre le temps vécu et le temps universel), e particularmente as páginas 171-183 (Arquivi, documen-

nificação atribuída ao vestígio [pegada]” torna-se a fonte de autoridade do documento.²² Ora, para o próprio Ricoeur o vestígio [pegada] resulta ser uma noção particularmente paradoxal, marcando a ideia de passagem (um homem, um animal passou por lá; uma coisa agiu) sem mostrar “aquilo que passou por lá” (a passagem não é mais visível, mas a pegada, o marco, permanece). É justamente no sentido consequente a este paradoxo, segundo o qual ter passado e ter deixado um sinal são equivalentes, que se situa o valor heurístico do vestígio (da pegada), valor heurístico que põe em relação ordens temporais diferentes.

Nas palavras do próprio Ricoeur:

A pegada [o indício] indica “aqui”, portanto no espaço e “agora”, portanto no presente, a passagem passada dos viventes; orienta a caça, a pesquisa, a indagação, a investigação. Ora, a história é, de fato, tudo isso. Dizer que é um conhecimento por indícios [pegadas], quer dizer fazer apelo, em última instância, à “significação” de um passado concluído, mas que, também, resta preservado nos seus vestígios.²³

Junto à tomada de consciência, e à posterior análise, da “paradoxalidade” da noção de vestígio [pegada] devemos, paralelamente, analisar o processo de significação por meio do qual os vestígios subtraem o risco de uma *in*-significação de uma alteridade, colocando paradoxalmente, mas às vezes necessariamente, esta última num plano de *super*-valorização.

O “paradoxo do vestígio”, segundo o qual ter passado e ter deixado um sinal se equivaleriam, não foi nunca ignorado nem pelo próprio pensamento selvagem. Pondo em relação ordens temporais diferentes, seu valor heurístico estabelece, também para o pensamento selvagem, uma relação amplamente utilizada para construir sua própria e peculiar historicidade: nessa perspectiva, esta última se oferece como uma *relação de sentido* entre o passado mítico (o “não mais”) e o presente ritual (o “ainda”).²⁴

to, traccia). In: BORUTTI, S. e FABIETTI, U. (Org.). *Fra antropologia e storia*. Op. cit. p. 179.

²² Ibidem, p. 175.

²³ Ibidem, p. 184.

²⁴ Veja-se, a esse respeito, o que foi proposto pela análise de Mondher Kilani no artigo citado na nota 1. onde o autor propõe o exemplo do caso dos “churinga” dos Aboríge-

Trata-se do problema apontado por Lévi-Strauss, no cap. VIII de *O pensamento selvagem*. No exemplo do antropólogo francês torna-se significativo como a “sacralidade” dos “churinga” (testemunhas físicas do tempo mítico) pode ser sintetizada na possibilidade que oferecem aos próprios aborígenes de pô-los, ritualmente, em contato com a “pura historicidade”. Segundo o antropólogo, essa característica seria, de alguma forma, análoga àquela compartilhada por um certo caráter “sagrado” que os nossos documentos de arquivo compartilhariam com aqueles objetos rituais: em ambos os casos, a “sacralidade” de uns e de outros se ateriam ao seu “sabor diacrônico”.

Ainda, como observa Lévi-Strauss, se “cada evento histórico depende em larga medida da peculiar escolha do historiador”, devemos levar em consideração o fato de que “o valor do documento não estaria tanto em seu conteúdo intrínseco [...], mas no poder evocativo que tem para aquele que o manipula”.²⁵

Essa é a perspectiva e a relação segundo a qual torna-se problemática uma reconstrução do passado mediante o documento/indício: este último, enfim, adquire seu significado, sua relação de sentido, na medida em que serve para expressar o passado no presente. “A cesura histórica ou a reconstrução genealógica efetuada no presente dão valor ao documento do qual não se hesita, por outro lado, a mudar e adaptar o conteúdo, quando for necessário”.²⁶

Desaparece, dessa maneira, a pretensa neutralidade do documento que, pelo contrário, torna-se algo que tem sentido para nós. “Construção, [...] criação da época, da sociedade que o produziu, ou das épocas sucessivas que o manipulam”,²⁷ o documento adquire, a pleno direito, os traços marcantes de uma estrutura simbólica, isto é, de uma *construção de uma relação de sentido*. É nessa perspectiva que Foucault ressalta como:

nes australianos, original instituição que ilustra, emblematicamente, a noção de indício [vestígio/pegada] própria de uma cultura tradicional (sem escrita), que a seu modo estabelece uma “relação de sentido que institui uma mediação entre o ‘não mais’ do passado e o ‘ainda’ do presente. O vestígio [pegada] representado pelo ‘churinga’ guarda e repete o passado no presente” (p. 28).

²⁵ KILANI, M. Op. cit., p. 29.

²⁶ Ibidem, p. 31.

²⁷ BORUTTI, S. La notion d'événements singuliers dans l'épistémologie de l'histoire, ms. 1995.

a história mudou de posição em relação ao documento: como função principal impõe-se não aquela de interpretá-lo, não aquela de determinar se diz a verdade e qual seja o seu valor expressivo, mas aquela de trabalhá-lo no interior e de elaborá-lo: o organiza, o seciona, o distribui, o ordena, o subdivide em níveis, estabelece algumas séries, distingue aquilo que é pertinente daquilo que não o é, individualiza alguns elementos, define algumas unidades, descreve algumas relações.²⁸

Da mesma forma que os “churinga” australianos, o documento torna-se, portanto, um signo e, enquanto tal, sustenta uma interpretação que adquire um forte valor performático: com ele, instaura-se uma retórica da persuasão. Finalmente, como destacou Ricoeur, o documento adquire uma função

de *apoio*, de *garante*, para uma história, um conto, um debate. Tal função de garante constitui a prova material, em inglês se diria *evidence*, da relação que é feita de um curso de acontecimentos. Se a história é um conto verdadeiro, os documentos constituem seu meio de prova; esta última sustenta a pretensão da história em se fundar sobre fatos.²⁹

Nessa ótica peculiar, enquanto produtora de documentos, *A Escrita da História*, segundo Michel de Certeau evidencia como, na medida em que se constituem os arquivos modernos, a partir de coleções reunidas por “eruditos” e por “poderosos”, para se apropriar da história, “o colecionador torna-se um ator na corrente de uma *história a ser feita* (ou refeita)”.³⁰ Neste sentido, os documentos devem, portanto, ser considerados como monumentos: eles se configuram como elementos que, como insiste Foucault, se trata “de isolar, reagrupar, tornar pertinentes, colocar em relação, construir em conjuntos”.³¹

No interior desta perspectiva geral, parece convincente a conclusão da análise proposta por Kilani, segundo a qual:

Um fato ou um documento é o produto de uma esquematização, ou seja, de uma “representação atualizada” em e através de um discurso, representação de um “objeto” por um “sujeito” – ou seja, um

²⁸ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Milão: Rizzoli, 1971, p. 13 (citação da ed. ital.).

²⁹ RICOEUR, P. *Tempo e raconto*. Op. cit., p. 179.

³⁰ CERTEAU, M. de. *A Escrita da História*. Op. cit., p. 83.

³¹ FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Op. cit., p. 14.

conjunto de informações que significam em função de um problema, de uma finalidade, de um dever a ser cumprido. Enfim, um fato ou um documento definem não tanto a essência de uma certa realidade, quanto um certo percurso no interior de um saber em constante elaboração e negociação. Em outros termos, é somente a partir de um certo ponto de vista que os documentos e os fatos emergem de um contexto.³²

Essa operação é desvendada, também, num contexto que se constituiu enquanto fundamento do pensamento cristão: assim, por exemplo, num passo do *De Trinitate* (XIV, 8, 11), no qual Santo Agostinho fala a respeito das sementes da imagem de Deus na alma humana, o autor destaca como:

São coisas que se encontram em lugares determinados ou que passaram no tempo, se bem que neste último caso não se trate das próprias coisas, mas de seus signos que, vistos e escutados, fazem conhecer que estas coisas existiram e passaram. Estes signos se encontram em lugares determinados, como os túmulos e outros monumentos similares, ou nos escritos dignos de fé, como cada história composta por autores sérios e importantes ou nas almas daqueles que já as conhecem.³³

E se, portanto, como já analisamos num artigo anterior,³⁴ em Santo Agostinho e principalmente em suas *Confissões*, a memória se configura como o poder que domina os signos na nossa mente, vale destacar como em sua obra o termo *memória* tem, também, outros importantes significados, em sua importante ligação com lugares determinados como os túmulos dos mortos (para ele, dos mártires), as relíquias, as comemorações litúrgicas. E se todos esses signos estavam ligados à *Ecclesia Sanctorum*, é importante ressaltar como: “*ecclesia sanctorum erat antea in*

³² KILANI, M. Op. cit., p. 37. Assim, em algumas páginas anteriores, Kilani observa, a título de exemplo, como no *Essai sur le don* de Marcel Mauss, o texto Maori acerca do *hau* adquire seu estatuto de “discurso-objeto” ou de “objeto-descrição” somente “a partir do momento em que é situado no campo de uma problemática, a teoria da dádiva, que o revele e lhe dê significado e que, por sua vez, pressupõe inteiramente. Em breve, o documento acerca do *hau* é aqui em relação de sinédoque com a teoria da dádiva” (p. 37).

³³ Tirado da trad. italiana: SANT'AGOSTINO. *La Trinità*. Trad. G. Beschin. Roma, 1973, p. 585 (PL 42, 1045).

³⁴ AGNOLIN, A. Nóbrega e Anchieta: uma leitura histórico-religiosa de sua ação fundadora. *Voz Lusitana*: Revista da Academia Lusitana de Ciências, Letras e Artes, Anais do Encontro Internacional 'Nóbrega-Anchieta', n. 12 e 13, São Paulo, p. 17-30, 1999.

codicibus, modo in gentibus [a igreja dos santos foi antes conservada (por meio da escrita) em códigos escritos, agora é difundida entre as pessoas]”.³⁵ A relação entre memória e rito – a ritualidade até mesmo de sua própria “indagação”, o termo que em grego correspondia a “história”³⁶ – manifesta, nesse sentido, uma conexão particularmente explícita.

Levando em consideração essa perspectiva, torna-se interessante a definição de Kilani, segundo a qual:

O documento constitui uma espécie de fundamento, sobre o qual se apoia a memória oral para poder desdobrar seus efeitos retóricos de persuasão. Ele [o documento] é depositário das questões do presente e contribui para construção de sua verossimilhança. Encontra-se, de alguma forma, esta função performativa do documento no próprio discurso antropológico [...]. Isto nos permite compreender melhor a função dos ritos históricos ou comemorativos que transportam o passado no presente [...].³⁷

Essas considerações, propriamente histórico-antropológicas, apontam, ao mesmo tempo, para uma dupla forma de reconstrução dos fundamentos da memória: ao lado (ou, muitas vezes, enquanto fundamento e base) daquela do historiador ou do antropólogo, aquela do missionário lapida o documento, operação essencial para, ao mesmo tempo, ler a alteridade antropológica e construir o fundamento da memória histórica ocidental, a ser entregue à própria alteridade cultural. Eis que, como apontamos em nosso artigo anteriormente citado:

Frente a um índio americano que, apesar de ser criado por Deus e de ser dotado da luz natural, é representado como “homem desmemoriado” da (verdadeira) lei eterna, o projeto catequético tem a urgência de oferecer-lhe uma memória (da justiça e do Bem). Além da interação entre poder espiritual e temporal, entre Fé e Império, além da recíproca dependência e complementariedade entre poder político e eclesiástico, destaca-se, portanto, uma evidente homologia que caracteriza o projeto missionário e o da conquista dos novos territórios. Trata-se da comum ocupação de um território vazio por parte de diferentes milícias (de Cristo ou do Império): uma produzi-

³⁵ SANT'AGOSTINO. *Esposizioni sui Salmi*, IV, V. Tarulli (Org.). Roma, 1977, p. 901 (PL 37, 1951).

³⁶ Cf. GINZBURG, C. *Occhiacci di Legno: nove riflessioni sulla distanza*. Milão: Feltrinelli, 1998, p. 173.

³⁷ KILANI, M. Op. cit., p. 32-33.

rá “almas” e a outra “súditos”. Ambas, em suas representações, muitas vezes dificilmente distinguíveis, criarão seus monumentos que se tornarão os fundamentos de uma necessária memória (ocidental).³⁸

A catequese, em toda a problemática levantada por nossa indagação e, de forma emblemática, na constituição do documento (catequético) escrito (segundo o modelo gramatical latino) em língua indígena (artifício cultural produto do peculiar encontro colonial), representa, talvez, a síntese mais peculiar e característica desse monumento histórico que toma posse, ao mesmo tempo, do novo território colonial, das consciências selvagens americanas e do estabelecimento das relações entre Ocidente e Novo Mundo. Nesse estudo tenta estabelecer, enfim, uma reflexão explícita sobre os processos de construção, historicamente determinados, desses documentos doutrinários: é desse modo que, em contraposição à visão de uma pressuposta essência de uma certa realidade (por exemplo, religiosa), o nosso objetivo consiste em determinar um contexto no interior do qual emergem os fatos (os textos catequéticos). Antes de um saber acadêmico (histórico e antropológico) em constante

³⁸ AGNOLIN, A. Nóbrega e Anchieta... Op. cit., p. 27. Talvez seja interessante propor, aqui em seguida, as conclusões daquele trabalho que se seguem ao trecho citado: “Do lado catequético, a noção cristã da alma como unidade e coerência – que fundamentam a noção escolástica de ‘pessoa’ – vem a representar um dos mais significativos monumentos ou, mais apropriadamente, *κολοσσῶς*, re-fundado (construído) com os instrumentos próprios dos dois processos do sistema colonial, representados pelas ‘ações heróicas’ (leia-se fundantes) dos padres Manuel da Nóbrega e José de Anchieta. Esse processo se constituiu como uma criação (apropriação) de um passado que é característica de uma memória coletiva que [...] não implica uma reflexão explícita sobre a distância que nos separa dele: neste sentido parece operar através de uma memória que constrói seus ‘monumentos’ e suas ‘representações’ fortemente ‘semióforos’. Memória e representação se coagulam na figura do ‘herói cultural’ que, como o ‘signo religioso’ de Vernant, não representa um simples instrumento de pensamento, mas estabelece uma autêntica comunicação com a dimensão do sagrado, inserindo a sua presença no universo humano. E, talvez, a própria figura de Anchieta tornou-se o primeiro exemplo desse processo que transformou em monumento o ‘beato’ e em epopéia a sua ação histórica. E se o ‘monumento’ (Anchieta, mas também suas ações, sua escrita, suas relíquias, seus signos e a sua leitura dos signos) devia caracterizar-se por uma função ‘monitória’, por outro lado ele tornou-se o símbolo de um imprevisível processo aculturativo (*o hibridismo cultural*) que encontra seus fundamentos, juntamente, entre os próprios indígenas e os primeiros colonizadores portugueses que o transformaram, primariamente, em taururgo e milagreiro. Ele próprio, que realizara sua ação histórica fundando-se em uma (e graças à) leitura semiológica de uma realidade cultural de outra forma impenetrável, tornou-se signo e mediação que possibilitou a ‘fundação’ de uma nova sociedade (colonial)”.

elaboração e negociação, em relação ao objeto de indagação, como analisou Kilani, a própria formação do contexto catequético evidencia as negociações características que se encontram na base da construção desse “objeto”, tão lábil em sua formação, na medida em que é sujeito a um negociado historicamente fundante.

2. A *MISSIO* EUROPEIA ENTRE SELVAGENS AMERICANOS E SÁBIOS CHINESES

Se, portanto, nos deslocarmos de uma concepção essencialista do documento para uma concepção do documento-signo que sustenta uma interpretação, se passarmos de uma função de ensino do documento (revelador de um conteúdo), para seu valor performativo, que subentende uma retórica da persuasão, poderemos finalmente entender devidamente como:

- 1) as imagens que os Europeus forjaram dos outros povos, nos séculos XVI e XVII, constituíam quase que um espelho tanto de sua boa quanto de sua má consciência;
- 2) a escrita em língua tupi da catequese jesuítica forjava-se, também, nesta perspectiva performática do documento;
- 3) na tentativa de reintegrar o selvagem no curso geral da humanidade, a obra missionária, também, se configurava como a construção de uma história cronológica dos próprios selvagens. A estratégia influenciará profundamente o trabalho missionário de mediação cultural, tanto em relação ao Novo Mundo – onde se produzia o documento – quanto em relação às culturas europeias – onde, pela circulação desse documento, finalmente se fundamentava a comparação etnológica.

A esquematização ou representação que produz o nosso documento – no nosso caso específico, a invenção da língua geral – e o conjunto de informações que significam em razão de um problema – o do encontro cultural ensaiado pela catequese missionária – enraíza-se, não apenas nas tradicionais leituras fantásticas ou maravilhosas,¹ mas também na peculiar e paradigmática situação dos encontros culturais vividos ao redor do Mediterrâneo: de fato, antes da nova dimensão mundial da cate-

¹ Cf., a esse respeito, as importantes obras de Mandeville e de Marco Polo, além dos Romances de Cavalaria, dos Relatos de missionários da China etc.

quese, conseqüente à descoberta americana, essa situação já tinha constituído uma heterogeneidade cultural num espaço cultural reduzido.

A ALTERIDADE ENTRE TRADIÇÃO GRECO-ROMANA E JUDAICO-CRISTÃ

Juntamente com a heterogeneidade histórica assumida como consciência por meio da revolução Humanista-Renascentista, dentro do espaço europeu essa específica heterogeneidade constituiu a consciência europeia da pertença a duas tradições histórico-culturais bem caracterizadas: a grego-romana, por um lado, e a judaico-cristã, por outro.

Como já evidenciamos em um trabalho anterior,² trata-se, de fato, de dois momentos históricos importantes que determinavam e determinam duas formas culturais, caracteristicamente ocidentais, de percorrer (e, ao mesmo tempo de fundar e plasmar) a alteridade espacial e antropológica.

1) De um lado, *a tradição grega definia a alteridade* – que enquanto tal não se configuraria como reconduzível à cultura, mas seria assimilável à naturalidade animal – *mediante a elaboração mítica*. Nessa perspectiva, tratava-se de realizar uma des-historificação da experiência histórica (isto é, historicamente vivida) do contato intercultural, a fim de levá-la em direção a um passado mítico através de cujo sistema de valores, somente, essa podia adquirir sua significação. Desta maneira,

Através da “prática mítica”, a cultura grega conotava a alteridade espacial e antropológica representada pelos povos “outros” reconduzindo-a a uma oposição fundamental: aquela entre o *si*, enquanto cultura julgante, e todos os outros, que eram definidos globalmente enquanto objeto de julgamento, a fim de garantir e re-confirmar a própria identidade cultural. [...] Quanto mais se encontram longe do centro cultural por excelência, tanto mais os povos “outros” eram marginalizados e projetados no pólo da naturalidade semiferina, ou até mesmo colocados na alteridade absoluta, fora e contra cada possível humanidade (= monstruosidade).³

² AGNOLIN, A. *O Apetite da Antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico. Alteridade e identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005. Cf. Introdução.

³ MENGUCCI, R. I popoli iperborei: la concettualizzazione del nord nel mondo classico e nell'Alto Medioevo. In: MAZZOLENI, G. (Org.). *Same: 1) la Dimensione Remota*. Roma: Bulzoni, 1981. p. 17-141. Citação p. 26.

Heródoto, com suas *Histórias* e suas “viagens” fora do mundo grego, representa a primeira percepção e o começo da crise desse pensamento mítico.

2) Por outro lado, a orientação do *mundo romano-latino* – que tornou historicamente possível à cultura ocidental percorrer o espaço da alteridade, cuja dimensão, na perspectiva jurídico-estatalizante, pôde começar a se delinear como *cultural* – que deve ser distinta em dois momentos:

a) o primeiro momento, propriamente *romano e jurídico-estatalizante*, que, vistos os pressupostos institucionais contidos em suas significativas adjetivações, não pôde pensar a diversidade antropológica como alteridade inalcançável, impossível de ser recuperada: o “bárbaro”, que ocupava, em uma escala hierárquica, uma posição de subalternidade, tornava-se (devia tornar-se) *a* justificativa para o imperialismo romano instituir-se enquanto processo de “culturalização” dos outros povos.⁴ Nessa peculiar e revolucionária perspectiva,

A conceitualização dos bárbaros não se baseia [mais] numa fundação mítica da *diferença*, mas numa classificação dos povos estrangeiros como *deficitários*, em vários níveis, de bens culturais. Para Roma não existe uma dimensão “outra”, que possa ser colocada fora da própria história [...]. Cosmo e “res publica” coincidem: as populações estrangeiras representam os inimigos, potenciais e não, a serem combatidos, e uma ameaça sempre latente para as fronteiras do Estado. Os “outros” não se configuram nunca sob o plano do mito: o problema não é encontrar mediações entre bárbaros e cultura observante, como na Grécia, mas é simplesmente o de conduzir o bárbaro à única forma de cultura concebível: a romana.⁵

O reconhecimento da plena humanidade dos bárbaros e, portanto, da possibilidade de intervir *nesta* realidade histórica, é o resultado mais emblemático desta orientação cultural romana: inferiores, mas integráveis no decorrer do tempo, os bárbaros não eram (não podiam ser) mais irredutivelmente “diferentes”;

b) o segundo momento, da orientação romano-latina, momento que se sobrepunha ao primeiro, era o *helenístico-cosmologizante*, consti-

⁴ Devemos levar em consideração, todavia, como esse processo se realiza completamente na Renascença com a transformação do “bárbaro” em “selvagem”, na perspectiva de um peculiar conceito renascentista de “civilização”.

⁵ *Ibidem*, p. 38-39.

tuído pela recuperação dos motivos míticos gregos a fim de poder inseri-los em um sistema de organização do cosmo indispensável à conotação (e interpretação) de lugares pouco conhecidos. Entre os autores romanos que recuperaram esta tendência mitopoética grega vale lembrar Plínio, Pompônio Mela e Solino,⁶ que representarão as fontes mais utilizadas pelos compiladores de coleções histórico-geográficas e de cosmografias na Idade Média.⁷

Ora, o universalismo cristão da alta Idade Média, enquanto realização histórica, continuou operando através do sistema mitopoético (com sua conceitualização simbólica do espaço, por exemplo), mas determinou, sobretudo por meio de uma historiografia medieval que se constituiu como continuação da tradição clássica romana, a possibilidade de uma completa recuperação do bárbaro “ocidentalizado”, não mais pelo sistema jurídico-estatal, mas por um processo de aculturação fundado na cristianização. Num espaço percebido, ao mesmo tempo, como real e metafórico, os povos – que para a cultura grega deviam permanecer separados por meio de resíduos taxionômicos, sobre os quais se fundava toda a construção conceitual da realidade (grega) – encontravam-se colocados no mesmo plano.

Uma conotação espacial subordinada a um processo de elaboração teológica, que se fundava na simetria entre as especulações hebraicas das Sagradas Escrituras e os textos (alegorizados) da tradição clássica, caracterizou a cultura da alta Idade Média que, portanto, elaborou uma nova sistematização da realidade (a própria realidade histórica) mediante um processo de re-significação do “já dito”. Exemplos significativos desta elaboração teológica da conotação espacial são as obras de Isidoro de Sevilha e de Rabano Mauro⁸ que encontram seus fundamentos, na conciliação entre tradições clássicas e doutrina cristã (em todas suas possibilidades), especialmente na obra de S. Agostinho.⁹ Frente aos seres monstruosos que se tornavam instrumentos conceituais por meio dos quais

⁶ PLÍNIO. *Naturalis Historia* (acabada em 77 d.C.); POMPONIO MELA. *De Situ Orbis* (41 d.C.) e SOLINO. *Collectanea Rerum Memorabilium* (séc. III d.C.).

⁷ Cf. o trabalho de MENGUCCI, R. *I popoli iperborei...*, op. cit., na introdução do qual encontramos uma análise das características distintivas das tradições grega e romana, e de sua síntese (e características) na alta Idade Média.

⁸ ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologiae* (séc. VII); RABANO MAURO. *De Universo* (séc. VIII).

⁹ SANTO AGOSTINO. *De Civitate Dei* (séc. V), XVI, 8.

devia tornar-se possível conotar na realidade um espaço *naturalmente* “outro”, Agostinho, de fato, aceitava a monstruosidade como resultado de uma perigosa infração da ordem natural, válida para todas as sociedades, mas em diferentes níveis. Tratava-se, por consequência, de distinguir o próprio espaço cultural – dentro do qual a escandalosa ruptura da ordem era admitida somente se circunscrita no plano *individual* – e o espaço “outro” – no qual a ruptura se verificava num plano *social* geral. Dessa forma, na nova situação histórica e cultural, a tradicional contraposição entre romanos e bárbaros, era substituída pela oposição entre cristãos e pagãos, sem esquecer, todavia, que no primeiro termo de tal contraposição encontramos também os bárbaros que sofreram (aceitaram) o processo de aculturação.¹⁰

Com os instrumentos dessa herança histórica e cultural, a época das descobertas se aproximava de uma alteridade espacial e antropológica “nova” e “velha” ao mesmo tempo, não podendo ser separados os “fatos” de sua “interpretação”. Por outro lado, espaços e tempos novos invadiam a cultura européia desestruturando simultânea e imperceptivelmente, todo o sistema gnosiológico e cosmológico medieval. Desestruturava-se, enfim, aquela visão do cosmo que tinha tido o próprio “centro” ideal em Roma ou, alternativamente, em Jerusalém, e que havia encontrado no Oceano Índico (*sinus barbaricus* ou *mare indicum*) o próprio horizonte onírico privilegiado. Tratava-se da mesma visão que, afastando-se idealmente da Europa mediterrânea, para qualquer direção, encontrava inquietantes e ameaçadores *monstra*.¹¹

Nessa característica perspectiva e situação, portanto, constituídas por uma experiência concreta de heterogeneidade cultural (no geografi-

¹⁰ Eis que, com PAOLO DIACONO (séc. VIII), em sua *História Langobardorum*, o mundo cristão-barbárico, principalmente aquele longobardo, pode configurar-se como o ideal da civilização e do Estado cristão, constituindo-se como legítimo herdeiro de um patrimônio cultural, moral e religioso, agora *único* e *universal*. No que diz respeito a esse problema, nos parece de grande importância articular essas últimas considerações com a análise do processo de conversão de nosso presente trabalho: ver, também, em relação a isso o *De Doctrina Christiana*, o *De Catechizandis Rudibus* e o *De Trinitate* de Santo Agostinho. Além do mais, vale destacar aqui quanto deduzimos do trabalho de Nicola Gasbarro em relação à nova conotação do “selvagem” em contraposição à antiga categoria de “bárbaro”, à base dessa investigação.

¹¹ LE GOFF, J. L'occidente medievale e l'oceano indiano: un orizzonte onirico. In: *Mediterraneo e Oceano Indiano*. VI Colóquio Internacional de História Marítima. Atas. Florença, 1970. Agora em: *Tempo della Chiesa e Tempo del Mercante*. Turim: Einaudi, 1977, p. 257-277. Trad. italiana de Mariolina Romano. Turim: Einaudi, 1977.

camente reduzido, mas culturalmente intenso espaço Mediterrâneo) e de heterogeneidade histórica (com suas peculiares tradições – de conceitualização e representação – culturais), tanto com referência ao próprio passado quanto ao próprio presente, os Europeus conheciam e viviam uma experiência intensa, às vezes dramática, da pluralidade das culturas. Este espaço e essa memória se constituíam, necessariamente, como os instrumentos e as possibilidades (uma verdadeira ferramenta cultural e conceitual) de situar e interpretar as populações americanas recentemente descobertas. Inserir de algum modo essas populações nesse seu contexto cultural permitiu aos europeus absorver o impacto de uma alteridade de outra forma impensável (e que, portanto, poderia ter paralisado a sua ação frente a uma entidade absolutamente incompreensível) sem que essa operação pudesse subverter a imagem global do mundo ocidental. Como apontávamos mais acima, a perspectiva cultural própria da Europa e sua experiência histórica concreta determinaram o percurso no interior do qual se constituiu um saber em constante elaboração e negociação, determinando o ponto de vista dentro do qual os documentos e os fatos emergiam de um contexto determinado.¹²

A FRATURA COM A IDADE MÉDIA

Todavia, o novo contexto renascentista e o peculiar percurso histórico ressentiam ainda, inicialmente, de uma recente e importante ruptura: o fato é que com o delinear-se das descobertas geográficas americanas e da Reforma protestante – acompanhadas, finalmente, pelo ocaso do geocentrismo –, realizou-se uma profunda (e insanável) fratura em relação ao mundo herdado da Idade Média. A troca de símbolos que se realiza nessa época torna-se emblemática dessa ruptura: em contraposição à “missão” de libertar o Santo Sepulcro (a centralidade simbólica do Cristianismo medieval representada por Jerusalém), substituiu-se (gradativamente, lembrando os objetivos iniciais das navegações de Colombo) a necessidade de contrastar, em toda a superfície terrestre, um multiforme

¹² Ver, a esse respeito, a projeção do familiar no desconhecido: TODOROV, T. *Viaggiatori e indigeni*. Op. cit., p. 333; mas também, GERBI, A. *O Mundo Novo: História de uma polêmica (1750-1900)*. Op. cit. MAZZOLENI, G. *Il Pianeta Culturale*. Op. cit. e VAINFAS, R. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995 e veja-se, paralelamente e ao mesmo tempo, a projeção de um familiar recentemente re-conhecido (os antigos): Montaigne, Bodin etc.

e imprevisível inimigo: o Demônio. E à (re)conhecida multiformidade assumida por esse inimigo do gênero humano, nas vestes dos antagonistas tradicionais, heréticos e “mouros”, juntavam-se, naquele momento, as novas ameaçadoras aparências sob as quais ele se manifestava pelas numerosas espécies de protestantes e do multiplicar-se, vertiginoso, das diversidades (só progressivamente e muito gradualmente reconhecidas como culturais) que, aos poucos, entravam a compartilhar o espaço do consórcio humano.

Nessa última dimensão da(s) diversidade(s), temos que levar em consideração o determinar-se e o estruturar-se de suas distinções internas, no momento em que, enfim, ampliando-se, o espaço terrestre se define.

A) Poder-se-ia falar numa *estruturação e graduação das “diferentes diversidades”*, que se estenderia:

- 1) desde a diversidade da China, emblema de uma cultura complexa e refinadíssima que tanto encantarão comerciantes, diplomatas, missionários;
- 2) até a América, contraposta à primeira como emblema da diversidade mais selvagem e estrangeira;
- 3) definindo-se um pólo intermédio, representado pelas culturas andinas e centro-americanas (re-valorizado como anel de conjunção, na constituição de uma escala hierárquica das culturas, por parte de Acosta, por exemplo);
- 4) para chegar à diversidade, ao mesmo tempo, mais próxima e odiada/temida (e que permanecia enigmática), a turca/muçulmana, que é aquela que, ainda neste século, suscita o maior interesse.¹³

Além do mais, é importante observar como, por outro lado, as gradações dessas diversidades tornam-se, às vezes, instrumentais (destacando-se, muitas vezes, como importantíssimos instrumentos) para interpretar-se reciprocamente. Assim, por exemplo, além do erro geográfico de Colombo, determinado por suas expectativas que fizeram com que ele visse a China (Catai) e o Japão (Cipango) na América, já temos aponta-

¹³ Seria importante verificar se pôde existir, nesse caso, alguma correspondência com a importante função que os filósofos árabes mantiveram enquanto intermediários de uma revisão da filosofia aristotélica, à qual, além do mais, se contrapõe a nova tradição ficiniana-platônica.

do como será importantíssima, na estratégia missionária jesuíta, a relação e a circulação de informações entre as diferentes realidades culturais.

B) Por outro lado, há uma *diversidade* (interna) *dos intérpretes europeus* dessas diversidades (externas). Assim, a alteridade mudará de aspecto em relação ao olhar do conquistador, do comerciante, do missionário (e, nesta última direção, emerge uma diversidade ulterior, relativa às diferentes diretrizes das várias ordens missionárias), do degredado etc.

C) Essa diversidade interna ao mundo ocidental aponta, também, por uma outra importante *fratura em relação ao mundo (simbólico) da Idade Média*. E os símbolos mais significativos dessa fratura podemos colhê-los em dois fenômenos que, em princípio, permanecem profundamente ligados ao momento do afastamento (a partida) do mundo ocidental. Trata-se das emblemáticas partidas dos cruzados e dos missionários. Se, como diz Alphonse Dupront “L’art de partir est le fait même de la croisade”,¹⁴ este mesmo fato parece caracterizar, também, a viagem missionária.¹⁵ Mas as analogias param por aqui. De fato, as características distintivas dessas duas viagens sintetizam, sobretudo, as peculiaridades de duas épocas históricas:

O cruzado vive a partida como um evento eminentemente coletivo, o missionário como o coroamento de um, por longo tempo, acariciado desejo individual.

E nessa profunda diferença inserem-se todas as outras.

O primeiro deixa o próprio país, todas as vezes que consegue, *com* a família, o segundo *contra* a família, que procura de todas as formas colocar-lhe obstáculos. O cruzado tem uma meta precisa, a Palestina, e um objetivo definido, a liberação do Sagrado Sepulcro. O *indipeta* tem uma ideia tão indeterminada de seu atracadouro que não exclui de alcançar a *verdadeira* meta durante o percurso.¹⁶

D) E no que diz respeito a essa *dialética europeia do coletivo* versus *individual*, sua verificação é significativa até nos momentos mais particularmente ligados às práticas sacramentais da época, em sua revisão pós-conciliar, momentos estes extremamente significativos para nossa

¹⁴ DUPRONT, A. *Le Mythe de Croisade*. Paris: Gallimard, 1997, III, p. 1299.

¹⁵ Cf., a esse respeito, ROSCIONI, G.C. *Il Desiderio delle Indie: storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*. Turim: Einaudi, 2001.

¹⁶ *Ibidem*, p. 109.

indagação. É dessa maneira que, sublinhando a nova importância que a frequência da prática eucarística vinha adquirindo na época ao redor do Concílio de Trento, Adriano Prospero mostra como essa vinha se determinando, sobretudo, em conexão com o mundo dos mosteiros femininos e naquele das confrarias. E dessa nova perspectiva:

decorreu o ofuscar-se, até quase sumir, do ritmo coletivo da piedade eucarística: no seu lugar, emergiu, ao contrário, a obediência às necessidades individuais de progresso espiritual e de aperfeiçoamento devoto. A individualização da prática e a perda de qualquer ritmo comunitário resultam evidentes pela extensão do fenômeno da “afetada santidade” que havia, como é sabido, entre seus caracteres essenciais justamente a prática pessoal intensíssima do sacramento da eucaristia. As devotas [...], que em grande quantidade praticaram a comunhão frequente, o fizeram sob a direção de diretores espirituais, muitas vezes em sua companhia, no interior de uma relação a dois que aparece bastante próxima àquela de tipo doméstico, de uma família espiritual unida por um vínculo de amor sagrado.¹⁷

Uma perda análoga de ritualidade ordenada, típica da Idade Média, pode ser verificada, também, para o sacramento da confissão. Por obra dos Jesuítas e em correspondência a um encorajamento, por eles fomentado, para a prática da confissão frequente, constituíram-se as modernas manifestações de um sacramento que

tornou-se um meio para a construção da pessoa ao longo de um itinerário de aperfeiçoamento e de elevação espiritual. [...] A tal propósito, poder-se-iam repetir as considerações feitas pela comunhão: da frequência das confissões, e de sua organização segundo as exigências da pessoa que se confiava ao experiente padre espiritual, derivava o abandono do ritmo comunitário e da ritualidade coletiva, substituídos pelas pulsões e pelas necessidades do indivíduo.¹⁸

A esse respeito é importante observar que, se no século do Concílio deve-se registrar o desaparecimento do ritmo comunitário dos rituais, isto é, da ritualização como divisão do tempo e distribuição das práticas rituais segundo uma ordem, isso significa que a repetitividade e o consumo do sagrado (a sua exacerbada utilização) tomavam o lugar desse ritmo e dessa distribuição das práticas rituais. No início da Idade

¹⁷ PROSPERI, A. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Turim: Einaudi, 2001, p. 120-121.

¹⁸ *Ibidem*, p. 133.

Moderna, esse “consumismo do sagrado” manifesta um afã e uma ansiedade enquanto características da religiosidade dessa época. Isso significa que as temporalidades em que se organizava a vida sacramental perderam suas qualidades distintivas, abrindo uma brecha no tecido social que aponta para um inédito mal-estar individual que procura um novo tipo de consolação nas novas práticas sacramentais da época.

Mais uma vez, a distinção que entrevemos acima adquire o sabor de um emblema: enquanto o cristão da Idade Média (como foi observado, justamente) podia ser identificado como aquele que “recebia a comunhão anual, fazia jejum à sexta-feira e, durante a Quaresma, pagava as décimas e fazia batizar os próprios filhos”,¹⁹ a situação mudou bastante na idade do Concílio. E esta mudança parece poder resumir-se, justamente, em dois pontos: o emergir de um progressivo individualizar-se da relação com o sacramento e uma correspondente emancipação dos tempos individuais do sagrado em relação ao ritmo coletivo do ano litúrgico. As “quatro Páscoas”, propostas como modelo à devoção monástica, perderam cada vez mais sua referência em termos de recorrências do ano litúrgico. Mesmo que contrariada pelos ambientes rigoristas, o ponto de chegada desta tendência foi a prática sacramental cotidiana que, colocando lado a lado espírito e corpo, adequava (fazia corresponder) os ritmos do alimento espiritual aos ritmos da nutrição material.²⁰

AS MUITAS FORMAS DO ENCONTRO CULTURAL

Ora, a intensa e, às vezes, dramática experiência europeia da pluralidade das culturas aponta para as diferentes temporalidades e espacialidades vividas nas Índias longínquas, mas também, ao mesmo tempo, nas Índias internas à própria Europa. Como analisamos mais acima, a perspectiva cultural própria da Europa e sua experiência histórica concreta determinaram o percurso no interior do qual se constituiu um saber em constante elaboração e negociação, estruturando o ponto de vista dentro do qual os documentos e os fatos emergiam de um contexto determinado.

¹⁹ WALKER BYNUM, C. *Holy Feast and Holy Fast: the Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley, 1987. Trad. italiana: *Sacro Convivio Sacro Diggiuno: il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*. Milano, 2001, p. 55.

²⁰ Em relação a essa análise, veja-se todo o capítulo IX do trabalho de PROSPERI, A. *Il Concilio di Trento...*, citado, p. 114-142.

Nessa perspectiva, parece que, finalmente e de várias partes, a recente pesquisa histórica e etnológica comece a investigar as *muitas formas do encontro*, isto é, esteja reconhecendo, no fundo, como a contraposição, clássica e tradicional, entre vencedores e vencidos elide por completo o problema. Enfim, e mais uma vez, o momento histórico da descoberta americana reabria, de forma nova, o velho problema e o consequente processo de relativização nascido perante a ruptura de uma ordem estabelecida. John Elliott lembrou, bem a propósito, como, transcorrido apenas um século da descoberta americana, Justo Lipsio pensou bem de aplicar, à nascente relação instaurada pelo encontro, o ditado relativo a Gregos e Romanos: “*Novus orbis victus vos vicit*”.²¹

A partir desse pressuposto, portanto, trata-se de reconhecer, em primeiro lugar, que os atores sociais definidos enquanto “vencedores” e “vencidos” se modificaram reciprocamente: o passo sucessivo será, depois, aquele de tentar definir segundo quais e quantas modalidades. Essa, enfim, é uma perspectiva que, fundamentada no encontro prioritário entre os instrumentos analíticos da Antropologia e da História, propõe-se colher o encontro cultural rejeitando a velha hipótese de blocos culturais monolíticos, para abrir-se em direção a uma análise mais atenta das muitas, complicadas e diferentes histórias (também internas às culturas particulares) na interseção das quais “vencedores” e “vencidos” transformam-se necessariamente através do contato, deixando de ser o que eram até então.

Se nessa perspectiva, portanto, a análise aparece complicada quando destinada a reconstruir o ponto de vista dos “vencidos”, acreditamos que o processo de retorno dos efeitos da conquista sobre a cultura europeia, por um lado, e a história das formações culturais que resultam de um compromisso (necessário), por outro, representem, como tentamos demonstrar ao longo de toda nossa investigação, os pontos fundamentais para conduzir essa análise. Dessa maneira, como pensamos ter suficientemente evidenciado até aqui, a relação estabelecida no encontro com o Novo Mundo obrigou, desde o começo, à seleção das mensagens em razão de sua eficácia (de um e de outro lado do Atlântico), medida pela reação dos destinatários: de algum modo, o contato estabeleceu um contrato (colonial). Em nossa investigação, essa situação colonial específica e genérica foi exemplificada pela análise do precursor “encontro catequético” que,

²¹ Justo Lipsio, carta de 1603, na qual se referia, especificamente, ao problema da inflação produzida pelos metais preciosos americanos. Cf. ELLIOTT, J.H. *The Old World and the New*, 1492-1650. Cambridge, 1970, p. 63.

nos parece, evidenciou em que medida as operações de seleção, simplificação e adaptação se constituíram como operações necessárias e fundamentais para que a herança cultural europeia pudesse, de alguma maneira, ir ao encontro do mundo americano: os missionários configuraram-se como os protagonistas na realização dessas operações, ao mesmo tempo em que, por meio delas, escreveram, em contínua negociação com a própria herança cultural e com a própria função, uma primeira “história dos vencidos”.

Ora, falar em negociação significa, também, levar em consideração as inevitáveis e ao mesmo tempo fundamentais pré-condições da descoberta: elas se referem, sobretudo, a um “modo de proceder”²² que, ao redescobrir o antigo, o colocava ao lado do moderno: desenvolvia-se, enfim, uma atitude que, constituindo-se ao mesmo tempo enquanto cauta, concreta e disponível para o novo, configurava-se enquanto capaz de fazer com que o novo e o antigo pudessem realizar uma forma de convivência bastante peculiar, sem que por isso se colocassem excessivos problemas de coerência.²³

O GÊNERO DA CARTA: AS CARTAS QUE FIZERAM A AMÉRICA

Em relação à peculiaridade dessa problemática característica da época, já se destacaram de forma bastante significativa a importância da imprensa e dos gêneros literários, enquanto formas e veículos literários da transmissão de conhecimentos, nos parece que, entre esses, deve-se ainda reservar uma maior atenção para o gênero da carta. A carta, em sua forma de correspondência de viagem, gozou, nessa época, de um sucesso tanto imediato quanto duradouro: se, por um lado, podemos encontrar uma genealogia desse seu sucesso na bem conhecida (e mítica) carta do Preste João, torna-se particularmente significativo, por outro, o destaque e a função modelar adquiridas pelas cartas de Colombo e de Vespucci. Com essas últimas evidencia-se um sucesso que responde, enfim, à urgente necessidade social de um instrumento de informação rápi-

²² Para usar uma expressão caracteristicamente jesuítica.

²³ Essa também, evidentemente, se constitui enquanto categoria histórica, isto é, enquanto categoria que encontra-se sujeita a modificar sua determinação e capacidade denotativa (e de julgamento), dependendo do momento histórico, além que das categorias sociais implicadas na formulação de tal “julgamento”.

do e versátil que, eventualmente, podia encontrar na imprensa, quando necessário, um precioso auxílio em condições de aumentar, enorme e facilmente, o público dos destinatários.

Vale a pena, talvez, destacar algumas breves observações, em forma de exemplo, no que diz respeito à função e à característica das cartas do autor florentino, no fundo, as cartas que “fizeram a América”.

As duas cartas de Vespucci, conhecidas com os respectivos nomes de *Mundus Novus* e *Quatuor Navigationes* tiveram um forte impacto sobre seus contemporâneos e, em particular, sobre os doutos de Saint-Dié que, em 1507, publicaram uma obra de geografia na qual, em homenagem ao florentino, o novo continente adquiriu o nome de América. Em relação à obra de Vespucci e ao conseqüente reconhecimento que recebeu em sua época, é importante ressaltar, finalmente, que a recompensa foi atribuída ao escritor, não ao viajante.

E alguns elementos dessa obra revelam-se extremamente importantes para entender como ela se colocou enquanto ponto de junção (reconstrução cultural) entre o espaço das descobertas e a memória da Renascença.

1. Os elementos retóricos são extremamente significativos. Os reencontraremos em outras cartas (as jesuíticas), postos em relação à tradição clássica (da redação das cartas) com suas importantes funções (que podemos, provisoriamente, definir como “literárias”). Dentre essas funções, as principais têm em vista privilegiar a fascinação (quando, por exemplo, solta – dentro de esquemas culturais claramente definíveis na tradição ocidental – a própria imaginação em relação a coloridas descrições sobre o canibalismo ou a sensualidade indígena) de um leitor que (dentro de uma função declaradamente destacada no caso jesuítico) representa o objetivo último da escrita, a fim de alcançar a “glória literária” do escritor (o objetivo apologético jesuíta). É assim que, por exemplo, o destaque da nudez, da ausência de religião, da não-agressividade indígena e da indiferença à propriedade, que se associam às antigas representações da Idade de Ouro clássica, se constituirão como a base da moderna imagem do “bom selvagem”, fonte inspiradora da *utopia* de Tomas More e de numerosos outros autores posteriores (e aqui encontraremos uma profunda divergência em relação à experiência concreta – a maioria das vezes ocultada nas cartas destinadas à circulação – da prática missionária jesuíta, tão revoltada contra a “ignorância dos selvagens”, sua verdadeira inimiga).

2. A memória (descoberta renascentista dos antigos) é chamada para ressemantizar e ecoar (literariamente) o novo espaço americano, nas citações de autores (*auctoritas*) antigos e modernos: Plínio, Dante, Petrarca, outros “filósofos”, servem para definir os ameríndios até chegar à definição deles enquanto “epicureos em vez de estóicos” (no *Mundus novus*). A própria escolha de definir o novo espaço com o termo “Novo Mundo” revela a criação (literária) quase como uma forma de percepção de uma novidade que se destaca (se quer destacada) de um velho mundo (antigo) sem o qual a “novidade” não pode(ria) ser definida.

3. Em contraste com a forte presença de fontes cristãs nas obras de Colombo, destacam-se em Vespucci as referências a filósofos da Antiguidade e a poetas-filósofos italianos, caracterizando um encontro (um mundo) que, diferentemente do de Colombo, se configura como puramente humano. Nesta direção, e sempre dentro de sua dimensão prevalentemente “literária”, Vespucci pode até introduzir uma inovação na estrutura do relato transcrevendo “o que sabe” – dentro da estrutura “literária” de suas cartas, isso significa “o que imagina” – de como os índios vêem (podem ver) os Europeus, (invertendo o tradicional “ver os outros”).

4. Para finalizar, essa operação de humanização do universo realizada por Vespucci mostra o autor florentino esvaziando a visão teológica (vertical) que caracterizava a obra de Colombo – que crê, efetivamente, nos monstros, nas sereias, nas amazonas, no Paraíso terrestre, nas profecias e na realização *da* profecia que é a sua própria empresa –, para construir (literariamente, ainda) uma visão humana (horizontal), mas não ainda histórica, pela qual o inverossímil (como, por exemplo, a imagem do Paraíso, a longa duração da vida indígena, a alta estatura dos indígenas americanos, além de algumas imagens que permanecem as mesmas, mas num outro registro, de que trata Colombo) se configura como exagero, uma simples hipérbole que, coroando uma descrição da natureza convencional, acaba se constituindo como um emblema do triunfo da literatura.

Além dessa perspectiva característica, que realiza essa junção entre o espaço das descobertas e a memória da Renascença, o destaque e a função modelar adquiridas pelas cartas de Colombo e de Vespucci evidencia, como dizíamos, um sucesso que vai ao encontro de uma forte necessidade social de dispor de um instrumento rápido e versátil de informação. Além do mais, eventualmente e quando necessário, este instrumento de comunicação encontrava na imprensa um outro instrumento precioso, e complementar, em condições de alargar enorme e facilmente o público dos destinatários. Acreditamos que, marcado por esses fatores e pré-requisitos,

que se destacam na época da imprensa, não foi por acaso que o gênero da carta deu-se como aquele em direção ao qual se dirigiram as preferências dos jesuítas. E isto, principalmente quando, concluída a primeira fase missionária, que priorizara o conhecimento, deu-se início à segunda, centrada, principalmente, na estratégia da propaganda, isto é, de propagar a fé fora da Europa, por um lado, mas dirigida, sobretudo, por outro lado, em direção a uma utilização dos conhecimentos e das conquistas extra-europeus, em razão da própria Europa.

Nessas peculiaridades do gênero da carta, enfim, entrecruzava-se, também e ao mesmo tempo, e integrava-se o conhecimento do “novo” e do “já conhecido”, processo paralelo àquele que permitia colocar lado a lado (comparativamente) a diversidade do indígena americano com aquela de quem, na Europa, diferenciava-se por uma outra interpretação da verdade cristã. Mas, para além de uma instrumentalização do selvagem – homem que vive “*in puris naturalibus*” – devido ao grave problema da ortodoxia cristã, as cartas jesuíticas permitem, sobretudo, entender um em relação ao outro e, ao mesmo tempo, entender a modernidade na medida em que o selvagem é aproximado ao mundo antigo. E nesse complexo cruzamento entre experiência e memória, a nervosa, pontual e atenta correspondência jesuítica devia enfim encontrar o “selvagem interno” à própria Europa equidistante dos espaços americanos – mas que compartilhava a selvageria de seus habitantes e da moderna temporalidade europeia – identificando-se, todavia, com os primórdios de sua formação: trata-se, enfim, da grande novidade representada pelas “nossas Índias” jesuíticas.

Nessa direção, no entanto, também,

A relativização da “verdade” religiosa constitui o êxito de uma oposição entre cultura humanista e intolerância teológica, na qual a comparação etnológica e o conhecimento do “diverso” americano adquire uma função instrumental. Por outro lado, a vontade de cancelar as diferenças, de relativizar a unidade de fé no mundo todo – um só curral e um só pastor – preside tanto aos conflitos religiosos europeus quanto à original mistura de exploração e de catequização que se encontra na colonização ibérica. As premissas, por outro lado, são aquelas da “reconquista”, com o cancelamento das minorias religiosas internas: e isto, o pensamento político dos Quinhentos, de Maquiavel a Gentili, o havia compreendido claramente.²⁴

²⁴ PROSPERI, A. Conclusioni: la coscienza europea davanti alle scoperte geografiche del '500. In: PROSPERI, A. e REINHARD, W. (Org.). *Il Nuovo Mondo nella Coscienza Italiana e Tedesca del Cinquecento*. Bolonha: Il Mulino, 1992, p. 413.

E, ainda nessa direção, as cartas jesuíticas adquirem uma outra importante função com relação ao controle e à gestão do fundamental instrumento linguístico para o domínio colonial. Nessas cartas, enfim, desenvolve-se o processo de administração que tem como função a formação de uma consciência unitária de coletividades inteiras. Dito de outro modo, é importante levar em consideração o fato de que, na ausência de uma ação direta do Estado, as cartas revelam a complexa e importante função política desenvolvida pelas igrejas na realização do exercício da eliminação das diferenças: e esta eliminação conhece refinamentos e complexidades ignotas ao simples domínio colonial enquanto tal. Se, de fato, para o Estado espanhol do Quinhentos foi suficiente (mas já vimos com qual complexidade do percurso) a imposição do uso do castelhano para viabilizar a conquista cultural dos indígenas americanos – obrigados, dessa forma, a assumir com o vocabulário as estruturas mentais dos conquistadores –, a operação realizada pelos missionários, com seu exercício de apreensão das línguas extra-europeias, a fim de penetrar no interior daquelas sociedades, se constituiu enquanto percurso tanto mais sutil quanto mais previsível em seus êxitos.

Finalmente, o instrumento das cartas em sua circulação sintetiza um outro aspecto característico importante da *Missio* europeia, constituída entre os selvagens americanos e os sábios chineses. O cruzamento de conhecimentos, imagens e tradições clássicas, a recíproca provocação de esquemas teológicos cristãos e de dados da experiência, que se destacam dessa correspondência, tudo isso produziu e materializou nas cartas os efeitos do novo conhecimento do mundo sobre as disciplinas da história e da geografia e sobre sua nova relação.

ibus.

Recivute l'anno de 1551

205

Copia de alcune lettere mandate del Brasil per i Padri della
 compagnia de Jesu et altri Pri che sono sotto la sua obediencia al P.
 Frate Proposito della compagnia de Jesu in Portogallo et altri Padri
 fratelli de Coimbra traditate de spagnolo in italiano ricevuto l'anno
 1551

Informatione delle parti del Brasil.

La informatione che de queste parti del Brasil ne posso dare padre et
 fratelli charissimi, e che questa terra ha mille sorte de gente
 de gente che uano nuda, così donne come homini, ma in alcune parti piu
 lontane, doue si metrono qui le donne uano uessite ala uita
 con uessite de bambasio, per essere questa tra alquanto piu fredda
 laquale e qui molto temperata, di modo che s' in uerno non
 ce' freddo, ne caldo, et da estate ben che sia piu caldo non chine
 no facil mente se puo tollerare, ma e terra assai humida per
 le molte aque che piouie in ogni tempo piano piano, per laqual
 cosa li arbori, et le herbe sono sempre uerde, et per questo
 la tra e molto fresca, in parte e assai aspra per li monti
 et deserti che cesano che sempre sono uerde. Sono in essa diuersi frutti
 li quali mangiano quelli della tra, anchora che non siano così buo
 ne, come li nostri della, li quali penso che uenerano anchora
 radiqua / si se piantasseno, perche uedo le uiti che fanno
 l' uua et anchora due uolte l' anno, ma sono pochi per
 causa delle formiche che fanno molto danno in questo et in
 altri cose, cetri, maragole, limoni, ce ne sono in molta abada
 tia, et li fichi sono così buoni come li nostri della, et
 uiuere comune della tra e, una radice de legna che chiaman
 manchioca, delaquale fanno vna farina, et di essa uiuono tutti

Figura 9. Reprodução da primeira página de uma coleção de cartas enviadas do Brasil por parte de Pe. Nóbrega aos irmãos de Coimbra. Archivum Romanum S. I., Brasile, n. 9, Brasilia Epistolae 1550-1660.

HISTÓRIA, GEOGRAFIA E ANTROPOLOGIA: A CONSCIÊNCIA EUROPEIA ENTRE CHINA E AMÉRICA

A história se divorciou da antropologia no momento em que se estabeleceu uma relação de domínio entre mundo europeu e extra-europeu. Partindo dessa perspectiva, a dimensão europeia vem se destacando por seu percurso ascensional, progressivo e dotado de sentido, enfim, pelo direito de ter uma história, enquanto o mundo extra-europeu se contrapõe por sua imersão numa natureza sem tempo que se coloca na fase arcaica do único percurso histórico possível (aquele ocidental). E se, antes de chegar a esse resultado, formas peculiares de convivência caracterizaram a relação entre esses dois mundos – isto é, entre descrições da natureza, dos ritos e dos costumes, por um lado, e das formas do poder no tempo (a história), do outro –, no final desse percurso, as populações nuas da América haviam a tal ponto impressionado os viajantes europeus por causa de sua ignorância da propriedade particular e das leis que, a partir de Johann Bohem (Joannes Boemus Aubanus),²⁵ esse encontro estimulou a reconstrução dos antepassados da espécie humana: esboçava-se a ideia, posteriormente rousseauniana, de que a história humana começaria a partir do momento em que alguém separou com uma cerca uma parte da terra comum, inventando a propriedade.

Em síntese, portanto, se o novo espaço das navegações revelava novos mundos, esses ofereciam novas modalidades de pensar o mundo no tempo: destacava-se, enfim, o fato de que o controle do espaço não podia ser separado do controle do tempo.

O determinar-se desse novo processo histórico, todavia, já havia esboçado uma tal tendência, antes mesmo do alargamento e da definição dos limites do mundo conhecido: isto aconteceu quando, passando de uma “geografia qualitativa” (característica do pensamento teológico da Idade Média) para uma geografia medida por distâncias quantitativamente relevadas, o século XIII, pelo menos, começou a tecer uma relação diferente com as novas realidades geográficas. O século XVI caracteriza-se, finalmente, por completar o percurso de uma estruturada

²⁵ Cf. IOANNES BOEMUS. *Repertorium Librorum Trium de Omnium Gentium Ritibus*, S. Grim et M. Vuirsung, Augustae 1520. Vale a pena evidenciar como a obra de Boemus, com essa atenção voltada para os ritos, ecoa a obra de Jean de Léry, conhecendo ampla fortuna em toda Europa: cf., a esse respeito, CÉARD, J. *La Nature et les Prodiges: l'insolite au XVIe siècle en France*. Genève, 1977, e GLIOZZI, G. *Adamo e il Nuovo Mondo*. Firenze, 1976.

e nova visão unitária da realidade física, realização que adquire suas feições características, sobretudo a partir do Humanismo e que atinge seus resultados mais significativos justamente no século XV. Um novo sistema de mundo, (matematicamente) mais coerente e rigoroso daquele (qualitativo) tolemáico, surgiu dentro de uma perspectiva mais geral de um novo “sentido” do homem que, no confronto com os antigos, o levou a descobrir a pertença a uma nova (inédita e unitária) Humanidade que se constituía como base de um possível, sucessivo, confronto de humanidades dentro do novo paradigma.

Eis que, no século XVI, enquanto continua (e, de forma significativa, continuará, pelo menos, até o Iluminismo) o confronto com os *antiqui auctores*, começou a realização, diferentemente caracterizada, da conquista de dois mundos reunidos, não casualmente, sob o nome de “Índias fabulosas”. E se, por um lado, a Ásia foi presente, no Ocidente, durante toda a Antiguidade e a Idade Média, de fato, no *Cinquecento* assistimos a uma importante mudança na relação de conquista, econômica e política, que a Europa estabelece com o resto do mundo. Em relação a essa conquista discutiram-se, estabeleceram-se e afirmaram-se novos métodos e perspectivas, fundamentais para poder levar em consideração – dentro de um espaço cultural europeu, esse também cada vez mais coerente e rigoroso – os outros homens e as outras civilizações: esses novos métodos e essas perspectivas inéditas resultaram na criação de um novo espaço que, *comum* e *individual* ao mesmo tempo, será ocupado pela constituição da consciência, antes, e no apoio, depois, a uma conquista inédita desse novo espaço, antes moral que físico.

Na realidade, a nova consciência de si própria que a Europa tecia nesses anos, estava se definindo entre uma guerra de sobrevivência combatida dentro e às margens de seu espaço geográfico e cultural – o Islã, finalmente, vencido; os Turcos, mesmo que com dificuldade, bloqueados; mas levem-se em consideração, também, a luta interna contra as heresias, o protestantismo e as guerras de religião – e a conquista de espaços geográficos e culturais longínquos, como os da América e da Ásia. Estes últimos – paralelamente aos sonhos trazidos pelo Neoplatonismo renascentista que haviam permitido, mediante um novo *subiectum homo*, uma aproximação que fundava a possibilidade de uma comparação, entre o homem renascentista e a alteridade dos antigos – eram aproximados (à Europa e entre si) por meio dos sonhos, já antigos na Europa, das Índias, terras fabulosas das especiarias e do ouro, das lendárias e utópicas cidades e de novos sonhos de conquista econômi-

ca e política.²⁶ Dentro desses termos definia-se a consciência europeia que, todavia, como ressaltou Federico Chabod em suas lições acerca da *Storia dell'Idea d'Europa*, viu a sua primeira formulação – “como de uma comunidade que tem caracteres específicos, mesmo fora do âmbito geográfico [...]” – já com Maquiavel.

Mas, a herança da longa tradição das terras fabulosas e das utopias²⁷ – que marcavam as relações de troca iniciais como uma relação estabelecida, de alguma maneira, tanto nas guerras como nos comércios, entre iguais – começa a se transformar por completo entre o século XV e o século XVI: esta transformação dá-se, efetivamente, junto com o crescimento de uma consciência europeia e com a conseqüente transformação de uma política e de uma economia. Na contraposição dessas polaridades, de uma relação entre iguais, até a dialética servo-padrão, entrevemos uma tensão entre posições contrastantes que faz parte da longa tradição cultural da própria Europa:

de um lado, a *quattrocentesca* concepção da dignidade humana igual para todos, do outro, a tese aristotélica do escravo por natureza; de um lado, a justificação da conquista pela superioridade do conquistador, “moralmente” autorizado ao esmagamento; do outro, a revolta em nome dos mais altos direitos de liberdade, a serem defendidos no interior da própria situação europeia, contra cada prevaricação e cada tirania. De um lado a celebração da inocência do selvagem americano e da sabedoria do mandarim chinês; do outro o anátema pela barbárie desumana dos canibais americanos, pela imobilidade cruel e corrompida dos asiáticos. Enfim, emergindo com dificuldade deste choque de concepções que divide a Europa, a ideia de uma pluralidade de religiões, de culturas, de civilizações, de tábuas de valores: de um direito à resistência, à liberdade, à paz: ao lado dos modelos gregos e romanos, aqueles peruanos, indianos e chineses.²⁸

²⁶ Esses últimos sonhos, indicados com eficácia em um célebre passo do *Manifesto* de Marx e Engels: “A descoberta da América, a circunavegação da África, criaram para a emergente *burguesia* um novo terreno. O mercado das Índias orientais e a China, a colonização da América, as trocas com as colônias, o aumento dos meios de troca e das mercadorias em geral, deram ao comércio, à navegação, à indústria, um impulso até então desconhecido”.

²⁷ Que, presentes desde a Idade Média, entram na Renascença, por exemplo, pelos romances de cavalaria... e, enfim, pelos sonhos fantásticos do imaginário europeu: veja-se Le Goff e o que dissemos a esse respeito em AGNOLIN, A. *O Apetite da Antropologia*. Op. cit., capítulo I: Mundus Novus: a descoberta e a construção.

²⁸ GARIN, E. *Rinascite e Rivoluzioni*. Op. cit., capítulo X (Alla scoperta del ‘diverso’: i selvaggi americani e i saggi cinesi), p. 332.

Em relação à rearticulação da memória histórica, a Renascença se destaca, portanto, por seu ideal programático de uma *renovatio* da sabedoria e da juventude do mundo antigo a serem restaurados contra a decadência da Idade Média. Mas, por outro lado, em relação ao novo espaço que se abria e se determinava em seus limites finalmente claros e estabelecidos, China e Japão, de um lado, se tornavam o emblema da sabedoria e da moralidade do mundo, enquanto a América, por outro, tornar-se-á a imagem privilegiada da juventude e, por consequência, da esperança do mundo.²⁹

Nesta direção, muitas vezes resulta extremamente superficial e simplificador entrever e evidenciar³⁰ uma simples e direta influência das novas realidades descobertas, tanto das Índias ocidentais como das orientais, nos novos imperativos de uma realidade política e cultural europeia em forte processo de transformação. Como no caso da *Utopia* do More, nesse turbulento e inovador contexto histórico devemos, ao contrário, levar em consideração a possibilidade de que tenha sido, sobretudo, a força da utopia humanista-renascentista a refletir-se, modelando-as, sobre determinadas representações das recém-descobertas e diferentes civilizações (como, no caso do More, aquela dos Incas).³¹

Falar em herança renascentista significa assim, por exemplo, levar em consideração como o violento choque entre Juan Ginès de Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas não pode ser isolado das respectivas perspectivas de análise representativas de um choque característico da época. O primeiro autor, de fato, foi discípulo do Pietro Pomponazzi (um dos mais notáveis filósofos aristotélicos da escola paduana, ligado³² à tradição “averroísta”, forte perante a Universidade de Pádua) que separava a convicção religiosa da demonstração filosófica. Quanto ao Pe. Las Casas,

²⁹ Em relação a isso, cf. Colombo, Caminha, Léry, mas também Montaigne, More... até Rousseau.

³⁰ Ou, até mesmo, não é possível dizer, como foi dito, por exemplo, com um estranho anacronismo – relevado às p. 333-334 do ensaio de Garin –, em relação ao fato de que as notícias acerca da estrutura do estado peruano recém descoberto (em 1531) teriam influenciado na publicação da *Utopia* de More (em 1516!).

³¹ Veja-se, a esse respeito, a possibilidade do instaurar-se dessa perspectiva desde Colombo, passando por Montaigne, para chegar a La Boetie e ao *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Rousseau, em 1755.

³² Apesar de sua argumentação *De immortalitate animae* [Sobre a imortalidade da alma] discordar de alguns importantes pontos de vista de Averroís, assim como da interpretação de São Tomás de Aquino.

nele parece, justamente, evidenciar-se a forte inspiração caracteristicamente humanista.

Na reivindicação [da civilização americana] ecoa o motivo humanista da capacidade do homem de dominar e submeter a si próprio a natureza; da glorificação do engenho, não só, mas da energia e vontade humanas, que tinham como objetivo o acréscimo dos próprios conhecimentos para extrair deles uma utilidade, uma maneira de viver mais alta e satisfatória. Os Americanos, destacados do resto da humanidade, têm adquirido sozinhos as noções e desenvolvidos as atividades necessárias para construir e manter uma organização social.³³

Da mesma maneira, a obra de Pietro Martire d'Anghiera, o *De orbo novo*, adquire uma sua mais completa significação em referência, por exemplo, à sua *amabile antichità*, justamente se posta em relação à importante recuperação dos *antiqui* que se verifica desde o período humanista. Daqui sua transcrição em termos ovidianos das primeiras experiências de Colombo. E essa recuperação da Antiguidade não significava apenas a análise e aceitação inerte das antigas *auctoritas*; ao contrário, opondo-se, sobretudo, ao sistema universitário escolástico, a tradição humanista pretendia recuperar a voz de novos autores, calados pelos extensos comentários medievais ligados à tradição aristotélica, e verificar, pondo-a em discussão, a autoridade dessa tradição. Eis que o *praefectus marinus* do *De orbo novo*, isto è o *Christophorus Colonus quíndam*, encontrava-se imbuído da missão de verificar Aristóteles, Sêneca, Ptolomeu: as novas terras, antes inóspitas, encontram-se, agora, habitáveis, mesmo que, juntamente com as criaturas dóceis e inocentes, pudessem hospedar, também, as Amazonas e os Ciclopes, imagens ainda clássicas de uma paisagem edênica “di meravigliosa bellezza e fertilità”.

Mesmo em uma cultura condicionada pelos imperativos eminentemente comerciais e fascinada pelo sonho do ouro, como a do douto comerciante de especiarias e erudito geógrafo que foi Paolo Toscanelli, emergem as características que descendem dessa ainda nova e rica herança cultural europeia. Além, ou melhor, juntamente, à troca de produtos comerciais, Toscanelli, enquanto filho do Humanismo, pensa, sobretudo, nas diferentes culturas (“com seus doutos filósofos e astrólogos”)

³³ PINCHERLE, A. La dignità dell'uomo e l'indigeno americano. In: *Cristianesimo e Ragion di Stato*. Roma: Bocca, 1953, p. 121-131.

com as quais confrontar-se, pensa em suas “artes e invenções” a serem aprendidas. O encontro se configura, portanto, como um confronto que se tornou possível graças ao novo paradigma da *criação da Humanidade*, base essencial para qualquer comparação (de humanidades) possível e posterior. Nessa direção, todavia, mesmo que na intensificação dos tráfegos comerciais e no precisar-se de um espaço já intensamente percorrido, a imagem da China e do Japão que Toscanelli nos oferece é uma imagem ainda profundamente ligada àquela oferecida pelo *Milione* de Marco Polo. Obra, esta última, como relevou Benedetto,³⁴ que representa um “fruto prodigiosamente antecipado da Renascença” e que, reiterando uma imagem destinada a tornar-se lugar comum de uma longa tradição, acabará transformando-se numa esplêndida fantasia destinada a plasmar uma realidade.

Eis que, juntamente a um Oriente ameaçador (e a uma “Etiópia”, uma África, “confusa” com ele), espaço obscuro e incógnito de onde chegavam as hordas dos infieis invasores (mas, também, as pestes, os hebreus etc.) que necessitavam ser combatidas e contidas, permanecia a imagem de um Oriente fabuloso que, juntamente às riquezas materiais, ocultava as maravilhas e os tesouros de uma sabedoria oculta dos magos e da enigmática cultura egípcia: com a redescoberta do próprio patrimônio cultural, longínquo e complexo, ligado à Antiguidade, os círculos humanistas da Renascença impunham-se de tornar compreensível, para seus novos iniciados discípulos, um hermetismo – colocado nas cidades herméticas perfeitas desse Oriente fabuloso – que se tornava imprescindível em sua relação com a reconstrução de uma (inédita) abordagem referida ao patrimônio dos *antiqui auctores*, em uma improvável, mas necessária, prioridade da tradição hermética, até mesmo em relação ao mundo grego.

O “sonho americano”, constituído pela sedução da beleza e da pureza de um Adão e de uma Eva, nus e sem vergonha, isto é, sem pecado, é tecido – é, literalmente, feito texto (*textum*), documento que funda um vestígio (pegada) necessário – pelas criaturas dos autores pagãos, como as Amazonas, e condicionado por um tempo novo e antigo, ao mesmo tempo – como nova e antiga, contemporaneamente, é a *renovatio* renascentista –, como o da Idade de Ouro e do mítico El Dorado, como a *Utopia* de Moro e a *Città del Sole* de Campanella. Neste sentido, este mundo não investido pelo dilúvio e, conseqüentemente, não redimido

³⁴ A citação de L. F. Benedetto é referida na prefação de Sergio Solmi ao *Milione*, na edição Turim: Einaudi, 1954.

pelo Cristo ou, por outro lado, povoado por uma estirpe diferente daquela de Adão, é um mundo que subtende, de fato, a uma *invenção* mais do que a uma *descoberta*, como justamente evidenciou Edmundo O’Gorman.³⁵ Nesta direção, “o esforço de trazer muito humanisticamente para a idade de ouro o mundo novo americano constituiu, na realidade, a tentativa mais manifesta de entendê-lo idealizando-o”.³⁶ Re-propõe-se, a esse respeito, a perspectiva do vestígio, analisada acima, que aponta para a determinação da *necessidade* desse processo cultural e, por consequência, para o impor-se de uma leitura de *signos*!

A outra perspectiva foi aquela de transformar este significado da nudez, enquanto signo de inocência, em expressão de barbárie. Os habitantes desses espaços edênicos se transformavam, portanto, em selvagens desumanos, bestiais, canibais, cruéis, sodomitas, pérfidos, injustos, ingratos, mentirosos e, no caso das complexas culturas incaica e asteca, esses aspectos acabavam se constituindo como fundamentados da atrocidade, da impiedade, da idolatria de seus cultos e de seus sacrifícios.³⁷

Mesmo levando em consideração a complexidade da leitura desses textos, que se constituem enquanto (necessários) vestígios das novas realidades humanas, e de sua plasticidade (i.é., necessários instrumentos) de significação, é possível propor um esquema exemplificativo de contraposição como aquele que nos é oferecido por Garin.

Enquanto o novo mundo tinha oferecido o espetáculo da inocência, a China apresentava a imagem de uma sociedade ordenada e perfeita. Paradoxalmente, tudo aquilo que o Cristianismo tinha, em vão, procurado realizar, era encontrado fora dos países cristãos – como bondade natural nunca perdida, e como moralidade civil conquistada e conservada; mais paradoxalmente ainda, são os missionários do Cristianismo a realizar a desconcertante descoberta, e a anunciá-la e sustentá-la na Europa: Las Casas da América, os Jesuítas da China [...]. Deve-se, porém, sublinhar a ultrapassagem atenuada da China de Marco Polo à China dos Jesuítas, ou seja, da antiga miragem à

³⁵ O’GORMAN, E. *La Invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

³⁶ GARIN, E. Op. cit., p. 340.

³⁷ Em relação a isso, Garin coloca a análise de Montaigne, do final de p. 343 até p. 346. Ao mesmo tempo, em relação ao autor e sua influência até Rousseau, ver a p. 346, sobretudo no que diz respeito à nossa questão da “criação da humanidade” e à temática, que reencontramos nesses autores, segundo a qual “*todos os homens são em cada lugar os mesmos, que têm sempre as mesmas paixões e os mesmos vícios*”.

descoberta de uma realidade conturbadora. Já Botero, mesmo que numa perspectiva que continua o *Milione*, acentua fortemente alguns traços: a população numerosa, a atividade febril, a sabedoria política, os achados técnicos [...]. Desde quando, no começo do século XVII, o Padre Matteo Ricci havia começado uma obra de excepcional ressonância em toda Europa, os Jesuítas foram construindo aquela China que os “philosophes” deviam exaltar no *Settecento*, justamente em polêmica anticlerical.³⁸

A esse respeito, o que escreveu o padre jesuíta Louis Le Comte nos *Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine* – dedicados ao rei de França e publicados em 1696 –, resumia uma perspectiva (uma análise, um sentido, uma construção) de uma China que tinha sido determinada, já em todas suas coordenadas, desde o final do século XVI. Trata-se, de fato, de uma diferenciação (que exalta uma correlação diferencial no que diz respeito às discussões sobre os povos americanos) que subtende a uma estrutura de sentido geral na geografia piramidal da(s) cultura(s) inseridas na perspectiva de uma única Humanidade.

Assim, o jesuíta francês podia se surpreender, para transmitir, enfim, sua surpresa ao próprio leitor, relevando que:

Os outros impérios, segundo a sorte comum das coisas deste mundo, têm, para assim dizer, as debilidades da infância; nasceram informes e imperfeitos; como os homens, tiveram que passar por todos os graus da idade, antes de chegar à perfeição. A China parece ter sido muito menos sujeita às leis comuns da natureza; como se o próprio Deus tivesse se posto como seu legislador, a forma de seu governo não foi menos perfeita nas origens do que é hoje, depois de quatro mil anos. [...] Não se reflete suficientemente sobre o fato de que a China conservou por mais de dois mil anos o conhecimento do verdadeiro Deus e praticou as mais puras máximas da moral, enquanto a Europa e quase todo o resto do mundo encontravam-se no erro e na corrupção.³⁹

Já no século XVI, portanto, a Europa não descobriu somente um novo continente, mas se deu conta da existência de uma civilização mais antiga do que a própria que, se por um lado era diferente da sua, não era, por outro lado, menos rica e podia, até mesmo – sobretudo do ponto de

³⁸ GARIN, E. Op. cit., p. 348-349.

³⁹ GOTÔ, S. Les premières échanges de civilisation entre l'extrême-orient et l'occident dans les temps modernes. *Revue de littérature comparée*, VIII, 1928, p. 412-419.

vista dos costumes e da organização política –, ser elevada a modelo exemplar. Começa a se delinear, nessa perspectiva, a colocação do Oriente entre os *modelos da humanidade*, ao lado, se não mesmo acima, dos modelos do mundo clássico grego e romano exaltados pela tradição humanista-renascentista.

Mas, é justamente a grande novidade desse modelo re-descoberto – e trata-se de uma re-descoberta que encontra sua grande novidade no impor-se, na nova força e na conjuntura, da nova *missio* jesuítica – que criou, inicialmente, um *impasse* que impôs uma longa e, às vezes, convulsa discussão e reorganização, tanto em relação aos modelos da prática missionária, quanto, por consequência, nos processos transculturativos desse encontro inédito. De fato, já desde o final do século XVI, os jesuítas se deram conta do alto valor moral do ensino de Confúcio, sobretudo no nível das classes cultas. A fim de conseguir difundir o Cristianismo, os missionários se convenceram de que a peculiaridade complexa e fascinante dessa nova realidade cultural exigia um melhor e diferente caminho em relação àquele percorrido entre os ignorantes camponeses europeus e os selvagens americanos. Este outro caminho apontado foi aquele de uma penetração do alto.⁴⁰ Nessa direção, os jesuítas:

tentaram inserir sem choques a religião de Cristo no contexto das convicções chinesas, demonstrando como a homenagem a Confúcio, o culto dos mortos, e a crença em um deus senhor do céu pudessem conciliar-se pacificamente com o Antigo e o Novo Testamento. Tratava-se, no final das contas, de traduzir o texto sagrado interpretando-o segundo as exigências de uma linguagem longínqua, adaptando a liturgia ao espírito de um povo que, de outra forma, no rito ocidental, teria visto o contrário daquilo que o rito entendia.⁴¹

A condenação romana dos “ritos chineses” – determinada oficialmente com as bulas *Ex illa die* (1715) de Clemente XI e *Ex quo*

⁴⁰ Seria interessante averiguar, a esse respeito, se podemos estabelecer, de alguma forma e em um outro contexto cultural da ação jesuítica, um paralelo com a outra estratégia missionária europeia ligada às cortes (e à confissão) dos príncipes e à fundação dos Colégios para a aristocracia da Europa!

⁴¹ GARIN, E. Op. cit., p. 349-350. Em relação à homenagem a Confúcio, ao culto dos mortos, à crença de um deus senhor do céu etc. e à conciliabilidade (ao processo de conciliação) com a tradição “Vetero” e “Neo” Testamentária do Cristianismo, cf. Dario Sabbatucci no seu *Il Politeismo*, op. cit.; e em relação à problemática geral e, de forma específica, à dos “ritos chineses”, cf. PROSPERI, A. *Il Missionario*. In: VILLARI, R. (Org.). *L'uomo barocco*. Op. cit.

singulari (1742) de Benedito XIV – encerrou a questão do “falso cristianismo” difundido pelos missionários jesuítas, marcando sua derrota definitiva. Mas a polêmica – que acompanhou a luta secular dos religiosos desvendando, sobretudo, a complexidade social, cultural e religiosa da sociedade chinesa – acabou, também, impondo a China à atenção da Europa.

A China dos jesuítas manifestou o fato de que a república de Platão não era somente uma utopia: a Europa que, no século XVI, se deu conta da existência de uma civilização mais antiga do que a própria e que, do ponto de vista dos costumes e da organização política, podia ser elevada a modelo exemplar, não pôde deixar de interpretá-la sem levar em consideração as características dos clássicos desvendadas pela *renovatio* humanista-renascentista. E se “costumes” e “organização política” representavam os aspectos mais relevantes da herança que os *antiqui auctores* teriam deixado à sociedade renascentista, à constituição de seu *processo civilizador*,⁴² o olhar renascentista da cultura europeia acabava por projetar, na nova realidade chinesa, a realização da utopia clássica.

Entre os sábios chineses e os selvagens americanos abriu-se, finalmente, um espaço que podemos definir de “dupla especularidade”. No começo, por meio de um necessário processo de invenção – muitas vezes oposto, nas imagens entre Índias Orientais e Ocidentais, mas sempre, todavia, complementar –, o jogo dessas imagens produziu, numa perspectiva caracteristicamente humanista, a *criação de uma humanidade*, isto é, de uma humanidade subjetivamente única (o *subiectum homo*). Esta criação tornou possível, num processo longo e não linear, o determinar-se de um percurso que, a partir dos novos “tribunais da consciência” – entre a ação inquisitorial (do clero tradicional) e a ação consolatória (propriamente jesuítica)⁴³ –, e chegando até o pensamento laico iluminista, trouxe um profundo re-pensamento e uma rearticulação das ideologias e das instituições europeias. Este re-pensamento e esta rearticulação, enfim, tornaram-se possíveis no momento em que, entre a(s) alteridade(s) interna e externa à Europa, encontrou-se (constituiu-se) a garantia de uma humanidade que, pondo-se como subjetivamente única, pôde permitir o constituir-se de uma nova análise do homem enquanto *obiectum homo* (isto é, o homem “objetivado” em termos antropológicos moder-

⁴² Veja-se, a esse respeito, o trabalho de ELIAS, N. *O Processo Civilizador*. Op. cit.

⁴³ Cf. O profundo e articulado trabalho de PROSPERI, A. *Tribunali della coscienza*. Op. cit.

nos), sem que se corresse o risco de uma “fragmentação” da unidade humana que pudesse por em risco essa nova e frágil categoria.⁴⁴

É desta forma que o século XVII e o seguinte tornam-se testemunhos emblemáticos de quanto as “descobertas” tenham incidido enormemente na elaboração de teorias, cada vez mais complexas e frequentes, sobre o Estado e sobre o Direito de natureza, sobre o “relativismo” das normas e das crenças, sobre as origens dos povos americanos,⁴⁵ até fomentar as teorias libertinas – paradoxalmente apoiadas nas informações dos Jesuítas – que abriam espaço para a possibilidade de um poligenismo,⁴⁶ numa curiosa convergência em direção a um humanismo aberto à utopia e que podia ver a sua realização exemplificada em *Il Cristianesimo Felice del Paraguay*.⁴⁷ Daqui derivam, também, as reflexões de Giambattista Vico⁴⁸ e, por outro lado, as de Montesquieu ou de Voltaire: *Sur les moeurs des nations*. Daqui a comum maturação da reivindicação da dignidade e dos direitos dos povos extra-europeus e da rebeldia contra a opressão interna, nos próprios países europeus. E tudo isso, mesmo que – como é o caso de muita documentação jesuítica –, muitas vezes, o modelo fosse aquele de sociedades ideais, mais do que o de sociedades “primitivas”. Fortemente idealizados são, por exemplo, os Hurones dos *Voyages* do Barão de Lahotan (de 1703), assim como um marco importante da condenação do colonialismo se constituiu por meio da *Histoire philosophique* de Raynal, até chegar à importante obra dos *Discours* de Rousseau que detecta na sociedade europeia e em seus fundamentos – isto é, nas modalidades segundo as quais o europeu estabeleceu as relações com os outros homens e com a natureza – a raiz da corrupção.

⁴⁴ A objetivação do homem, que abre espaço ao processo de transformação da Antropologia em ciência, torna-se possível somente depois – e na base de uma estruturação cultural – de uma subjetivação que, com o Renascimento, perpassa toda qualquer diversidade que poderá se tornar, finalmente, a *diversidade cultural*, fundamentada na *unidade subjetiva*.

⁴⁵ GARCIA, G. *Origen de los Indios del Nuevo Mundo* (1607); GRÓZIO. *De Origine Gentium Americanarum* (1642).

⁴⁶ PEYRÈRE, I. *Praeadamitae* (1655). Na qual obra, o calvinista de Bordeaux dissertava acerca dos “primi homines ante Adamum conditi”.

⁴⁷ Título da obra do iluminista (católico) italiano Antonio Ludovico Muratori.

⁴⁸ Que, rejeitando tanto as alternativas de relegar no reino do extra-humano os selvagens americanos quanto a possibilidade de colocá-los nas origens e portanto de serem considerados como “superados” pela história, via neles homens como nós – representando apenas estágios que se inscreveriam dentro da nossa própria história –, ao mesmo tempo coexistentes e diferentes e, por conseguinte, a serem entendidos em sua plena dignidade.

Eis que, além de seus limites e de suas polêmicas, o século XVIII vê o nascimento de uma *Science de l'homme*, das viagens científicas e das disciplinas que começam a estudar as línguas, a literatura, os costumes, as crenças, a sociedade dos povos extra-europeus: é o momento do afirmar-se dos trabalhos dos *Observateurs de l'homme*.⁴⁹ Uma e outra, a ciência e a observação da tradição Iluminista, puderam se estabelecer, portanto, na medida em que foi se solidificando o percurso, acima apontado, de “objetivação” do homem que, de fato, definiu a perspectiva da moderna antropologia.

E esta última encontra-se encravada, final e decididamente, na forte concepção (na força da criação) de uma nova humanidade, de tradição renascentista que pôde fomentar a realização de um processo civilizador enquanto novo e fundamental paradigma de uma especularidade comparativa. Na esteira desse processo, entre a “curiosidade”, pacata, mas sutil, de Montaigne e *l'homme sauvage* da paixão política de Rousseau, chegou-se, portanto, a por os fundamentos para uma efetiva antropologia.⁵⁰

A síntese proposta por Eugenio Garin (que leva em consideração as repercussões desse processo até o Iluminismo) nos parece extremamente representativa dos êxitos desse confronto. Nesse sentido a citação merece ser transcrita por inteiro:

No mito chinês, o qual foi se constituindo pela mediação dos Jesuítas (e em contraste com os jansenistas), se alimentou uma crise moral e religiosa profunda, que do confronto com o Oriente e o Novo Mundo – fossem mesmo, por tanta parte, mais “inventados” do que “descobertos” – tirou o argumento [destinado] a sacudir antigas crenças, veneradas concepções, ideologias dominantes. O sábio chinês, ateu e moral, junto com o selvagem americano, bom e inocente, dócil e feliz, parecia dar testemunho de uma lei de natureza mais antiga que qualquer lei humana, mais válida que qualquer lei revela-

⁴⁹ E isto, mesmo levando em consideração o fato de que o parêntese mito-lógico não tenha sido esgotado: cf., por exemplo, a fortuna de Tahiti e do mito do Pacífico de Bougainville; o Oceano Índico de Bernardin de Saint-Pierre, o exotismo de Stevenson, Loti, Gauguin, ou o mundo americano de Chateaubriand; mas até mesmo a discussão “científica” sobre a inferioridade americana em Buffon, de Pauw, Schopenhauer (ver A. Gerbi), Hegel etc. Cf., a esse respeito, Garin, p. 358-361.

⁵⁰ Veja-se aqui a análise de GASBARRO, N. 1492 ... *e apparve la terra*. Op. cit., sobre a herança dessa tradição que chega até *O pensamento selvagem* de Lévi-Strauss (que, não por acaso, dedicou particular atenção às obras de Montaigne e de Rousseau, nas quais identificou explicitamente, de fato, as bases fundamentais e referenciais de sua antropologia).

da. Somente a existência deles jogava a sombra da dúvida sobre o conto bíblico, sobre a criação de Adão, sobre o dilúvio, sobre a queda e sobre a redenção, sobre a cronologia, sobre a origem das línguas. Mais adentro, ainda, parecia demonstrar que não é necessário ser religioso para ser bom, que não há necessidade de Deus para ter um estado bem ordenado (as virtudes dos pagãos de La Mothe Le Vayer e a sociedade dos ateus de Bayle). Pior: além da Europa, se apresentavam outros mundos, ou civilíssimos desde sempre e muito antigos, ou puros e não contaminados – os mundos da ordem e da tolerância, da pureza e das virtudes, da beleza e da alegria de viver. Por contra, a Europa dos conquistadores sanguinários, das chacinas, das guerras, dos rogos – da intolerância, da opressão e do roubo. Na cultura europeia moderna, o Oriente, por um lado, e o Novo Mundo, por outro, operam ao longo de cerca de três séculos em, pelo menos, três direções: 1. alimentam uma crítica religiosa cada vez mais radical que, enfim, ‘historicizará’ a tradição hebraico-cristã; 2. oferecem argumentos para uma nova visão do homem, das sociedades humanas, da diversidade e multiplicidade das culturas, pondo as bases de uma espécie de nova revolução copernicana, na qual a Europa verá progressivamente removida cada pretensão sua à centralidade e à hegemonia; 3. contribuem para a polémica interna à própria Europa, suscitando abundância de temas às forças que operam para uma libertação do homem. *L’espion turco* ou hiroquês que seja, as cartas peruanas, persas ou chinesas, representam esta consciência crítica, este tribunal da razão que quer renovar instituições, derrubar preconceitos, instaurar uma moralidade mais alta, uma justiça mais verdadeira, uma política mais iluminada.⁵¹

Em conclusão, relativamente aos efeitos que o novo conhecimento do mundo produziu sobre as disciplinas da história e da geografia e sobre sua nova relação, vale a pena complementar o que observamos mais acima, levando em consideração, finalmente, outro importante aspecto que se encontra estritamente ligado às problemáticas de nossa investigação.

Com relação a esta é significativo o fato de que, em pleno século XVI, a necessidade luterana de encontrar um Deus “próximo” ao crente, contribuiu para dar vida a uma geografia humana que media o espaço com os passos de Cristo e dos Apóstolos: tratava-se, portanto, de um “espaço moralizado” que, justamente por essa razão, ignorava tendencialmente os novos horizontes geográficos imensos, abertos pelas navegações oceânicas, mas ignorados pelas Escrituras. E, no fundo, essa solidariedade entre espaço moralizado e história apologética destaca-

⁵¹ GARIN, E. Op. cit., p. 354-355.

va-se como característica compartilhada, também, pela própria Europa católica:⁵² perante essa última, enfim, a América assumia uma função importante enquanto testemunha do caráter verdadeiramente universal da Igreja. Não é por acaso que o Cristianismo ibérico e conquistador de Inácio de Loyola se manifestou com a visão do mundo enquanto globo sobre o qual se enfrentavam os dois exércitos de Deus e do Demônio, assim como, nesta perspectiva, é bastante significativa a ideia católica de um reino de Deus no qual o sol nunca se põe.⁵³

Por consequência, o processo de reelaboração e de adaptação dos saberes tradicionais perante os novos mundos, culturais e geográficos, é de extrema importância a fim de entender melhor o modo segundo o qual se captou o novo e se desenvolveu uma confiança nas obras humanas, estruturas que subentendiam uma nova atitude conquistadora: “*ad maiorem Dei gloriam*”, no caso jesuítico.

Dessa forma,

Ao lado do “Novo mundo” geográfico que desorganizava o quadro antigo, se imaginaram novos mundos de outro gênero: e o exercício daquela imaginação contribuiu não pouco para acelerar a desorganização geral de onde nasceu a modernidade. Entretanto, os “novos mundos” podiam ser recriados na esfera das práticas mais antigas e veneradas, aquelas da religião: “fazer um novo mundo” significou, nas fontes italianas do 500, a ação de subversão das tradições religiosas realizada pelas minorias de reformadores e heréticos. Um “novo mundo” moral, portanto, ao lado daquele geográfico; mas também no mundo da realidade física a expressão teve ecos notáveis e o fato da descoberta geográfica se mostrou capaz de convidar a imaginar – e portanto a realizar – outras descobertas. [...] A imagem mais ousada e consciente neste sentido foi, sem dúvida, aquela proposta por Giordano Bruno [...]. Aqueles exemplos extra-europeus jogam, enfim, uma luz ambígua, de legitimação da subversão e de aceitação dos temores de subversão. A centralidade da Europa, recém afirmada, começava a ser invadida por um processo de relativização que – apesar de todas as defesas, rapidamente e com fadiga, erigidas de todos os lados – não devia mais ter fim [...].⁵⁴

⁵² Baste pensar, a esse respeito, às obras de Possevino e Botero, por exemplo.

⁵³ PROSPERI, A. Conclusioni: la coscienza europea davanti alle scoperte geografiche del ‘500. In: PROSPERI, A. e REINHARD, W. (Org.). *Il Nuovo Mondo nella Coscienza Italiana e Tedesca del Cinquecento*. Bolonha: Il Mulino, 1992, p. 416-417.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 418-419.

3. ANTIGO E MODERNO, SELVAGEM E CIVIL: DA CRONOLOGIA BÍBLICA À COMPARAÇÃO HISTÓRICA A HERANÇA DA HISTÓRIA MODERNA

ANTIGO E MODERNO, SELVAGEM E CIVIL NA PRIMEIRA IDADE MODERNA

A partir da perspectiva apontada logo acima, e com relação à sua (evidente e forte) herança renascentista, vale a pena levar em consideração como, na primeira Idade Moderna, o próprio conceito de “modernidade” se insere na relação complexa, conturbada e, em certa medida, especular, que se estabelece entre as categorias de “antigo” *versus* “moderno” e de “selvagem” *versus* “civil”. A formação histórica que se desprende dessa base relacional permitirá implementar, por um lado, os sucessivos parâmetros da historiografia moderna: isto é, as maneiras de produzir História que ainda hoje nos condicionam, na base do *verum ipsum factum* de Giambattista Vico; e, por outro, se constituirá como a base da moderna Antropologia: a partir dos pressupostos etnográficos e proto-antropológico preparados pelos missionários da primeira época moderna. Para entender o processo histórico dessa formação, torna-se necessário detectar – por meio dessas categorias e de seu peculiar entrelaçamento, nessa época histórica:

1) por um lado, os recíprocos e característicos *percursos ideológicos do Re-nascimento*, isto é, da novidade segundo a qual a cultura renascentista re-percorre a *civitas* antiga no interior de uma ideologia humanista-republicana que se constrói em termos “civilizacionais”; e da ideologia *da(s) Re-forma(s)*, isto é, das diferentes modalidades segundo as quais é re-visitada a *religio* antiga, em seu correlativo contraponto, de fato, “religioso”;

2) por outro lado, devem ser levados em conta seus peculiares *resultados históricos* (os resultados finalmente obtidos) que constituem, finalmente, a *civitas* caracteristicamente moderna e, decorrente dela, uma *religio*, profundamente transformada.

Nessa direção, deve-se prestar uma constante atenção tanto para a peculiaridade da revolução renascentista que se realiza no cruzamento desses dois percursos, quanto para o determinar-se da nova e revolucionária perspectiva antropológica, que surge, ao mesmo tempo, enquanto fundamento cultural e enquanto resultado mais significativo, levado ao amadurecimento durante toda a Idade Moderna.

Por consequência, os que hoje chamamos de (e definimos como) processos culturais despertados pelas leituras e pelas interpretações das diferenças “civilizacionais” – é esta a grade de leitura unicamente pensável em época renascentista, não aquela “cultural” que se imporá, finalmente, somente com o século XIX – tornar-se-ão fundamentais para entender o afirmar-se de parâmetros característicos, de ordem *histórica* (antigo/moderno) e *antropológica* (selvagem/civil), que permitem entender a especificidade cultural da modernidade e a institucionalização de sua historiografia específica.

Tendo em vista, sobretudo, os resultados da revolução filológica – que começa a fragilizar e a corroer o, até então, sólido conceito de religião medieval (cristã, universalista, hierarquizadora, construída na base do *ius* romano e, finalmente, base inspiradora do direito medieval) –, se a cultura renascentista europeia determina as modalidades e a intensidade do impacto frente às novas culturas indígenas americanas, temos que levar em consideração duas consequências: por um lado, é a partir desse impacto que se abrem, finalmente, as conseqüentes problemáticas (e possibilidades) de reestruturação da cultura europeia; por outro, a novidade da cultura indígena americana começa a ser abordada na perspectiva de um pensamento ocidental que abre caminho para o surgimento da Antropologia, a *nova ciência*, caracteristicamente ocidental e moderna, estritamente relacionada com um novo e necessário projeto de universalização da cultura ocidental que tenta responder ao desafio da última e absolutamente nova alteridade (humanidade) americana. Assim, como a descoberta do novo espaço americano, alargara o *orbis terrarum*, ao mesmo tempo em que o definia, o encontro com sua humanidade foi definindo a concepção do Homem e, conseqüentemente, o projeto de universalização da cultura ocidental.

A esse propósito, vimos como o Renascimento realizou o que definimos enquanto “construção da Igualdade” – uma igualdade, vale a pena destacar, ainda costurada pela língua latina e absolutamente limitada aos círculos dos doutos europeus – que, na base do livre-arbítrio erasmiano, torna possível a construção de seu específico processo histórico-cultural (uma civilização específica própria). Este percurso, a começar do primeiro

período renascentista, ecoará significativamente e encontrará sua realização mais sólida na filosofia ocidental a partir, pelo menos, de Rousseau. A construção (civilizacional) ergue-se na base de uma Humanidade que, antes de configurar-se enquanto um dado, estabelece-se enquanto resultado de um percurso histórico peculiar, cuja construção, unicamente, permitiu torná-la “pensável”, antes que realizável. Com efeito, mediante o encontro emblemático entre uma alteridade histórica (os antigos e seus textos, recuperados através do instrumento filológico) e uma alteridade espacial (os selvagens e seus costumes “capturados” por meio do valor heurístico do vestígio), o século XVI representa o momento mais significativo de um percurso que, constituindo os homens na base de uma mesma estrutura subjetiva – o *subjectum homo*, preconizado já por Dante e fortalecido por Petrarca: isto é, só existe o Homem e cada característica, que nós hoje definiríamos de cultural, social, histórica etc., representa somente determinados aspectos dessa única entidade – e das mesmas representações, encaminha-se em direção à construção da Igualdade (e vale destacar que esta última é o resultado de uma perspectiva civilizacional, na medida em que seu oposto, isto é, o particularismo representa o resultado mais próprio de uma perspectiva culturalista, não por acaso própria e tardiamente Oitocentista).

O resultado desta Igualdade – construída no plano civilizacional – irá permitir a abertura e a instauração de uma inédita possibilidade de comparação horizontal (de civilizações), com seus consequentes efeitos de histori(ci)zação. E nessa base fundamental, a leitura comparativa e relacional tornar-se-á possível, em princípio, mediante a gramática civilizacional (isto é, a explosão de uma verdadeira filologia enquanto produto e produtor dos choques, mas também das consequentes acomodações e compatibilizações, de civilizações: desde a ameaça turca e a queda de Constantinopla, em 1453, até a descoberta americana com sua nova determinação do *orbis terrarum* enquanto Planeta Cultural¹), pano de fundo essencial para construir uma comparação em níveis finalmente planetários. No interior dessa perspectiva, construída na base de uma “comparabilidade na igualdade”, tanto a nova ciência da filologia quanto a (menos nova) retórica do vestígio reforçam o exercício que consiste em por em relação ordens temporais diferentes.

O fato é que os itinerários dessas viagens, preparados por esse novo percurso, não são percorridos somente pelas caravanas ou pelas embar-

¹ Segundo a definição de MAZZOLENI, G. *Il Pianeta Culturale*. Roma: Bulzoni, 1986.

cações. A “nova Humanidade” renascentista se constrói justamente no cruzamento de duas diferentes, paralelas e interdependentes viagens (confrontações), peculiares de sua época: e essas viagens representam, juntas, o renascimento da civilização antiga e o nascimento da nova. A partir da herança erasmiana preparada por Valla, a cultura da Renascença obriga o *novo* a se relacionar com o *antigo*, na determinação de limites, necessários e sistemáticos, da civilização (europeia). Resultado: o novo conceito renascentista de civilização não será mais totalitariamente universalista quanto aquele medieval. E será dentro desses limites que se tornará plausível e possível a mudança imposta pela descoberta, realizada por Colombo, de uma diversidade que não mais pode se configurar como totalmente explicável com as categorias antigas. Assistimos, finalmente, dessa maneira, à construção de uma dupla objetivação relacional,² enquanto resultado mais característico da época: o homem da Renascença perceberá sua alteridade em relação à Antiguidade, enquanto *moderno*, e em relação aos selvagens das Novas Índias, enquanto *civil*. E é esse duplo cruzamento de alteridades que se constituirá como a base da identidade cultural que, não por acaso, ainda hoje denominamos de “civilização moderna”.

A redescoberta e a investigação do mundo clássico (paralelamente à formulação de um determinado ideal e mito humano) preparam, condicionam e estruturam um caminho para a percepção e a conceituação de uma inesperada “nova humanidade” apresentada, finalmente, pelas descobertas americanas. Ao mesmo tempo, todavia, não podemos perder de vista que a descoberta do selvagem americano teria inevitavelmente trazido, por sua vez, importantes modificações (igualmente inesperadas) internas à Europa e a seu processo específico da “construção da Humanidade” (e, portanto, da civilização) que caracteriza toda a época moderna. A partir desses pressupostos, o conceito renascentista de *civilização* adquire uma nova consistência em sua relação opositiva àquele de *selvagem*. Por outro lado, este último assume um novo e importante significado em contraposição ao estatuto imodificável da “barbárie”, que se colocava em um plano outro e em uma dimensão externa (não enquanto um, pelo menos, “grau zero” da civilização, como acontece com o conceito de “selvagem”) de naturalização da diferença.

Na base desse novo conceito de *selvagem* se constitui a nova percepção de uma *civilização* que, finalmente, se configura enquanto *proces-*

² GASBARRO, N. 1492: “... apparve la terra”. Escolha de textos e introdução de Nicola Gasbarro. Varese: Giuffrè, 1992, p. 29.

so (a partir de um “grau zero” referencial, condição natural do estatuto “selvagem”), sujeito a um inédito porvir (à sua consciência historicamente determinada e determinante) dentro do qual encontramos as origens do próprio termo “Estado”,³ que caracteriza de maneira tão marcante, por exemplo, a obra de um jesuíta qual Botero,⁴ emblemático “propagandista social da Contra-Reforma”.⁵



³ BODIN, J. *Six livres de la République* (1576).

⁴ BOTERO, G. *Le "Relazioni universali" di Giovanni Botero Benese*, divise in quattro parti, con le figure & due copiosissime tavole. Novamente ristampate, e corrette. Venetia, (apresso) Agostino Angelieri. MDCVIII. Con licenza de' Superiori, (1608).

⁵ TREVOR-ROPER, H. *Religion, the reformation and social change*. Londres: Macmillan, 1967.

Jean Bodin representa um marco fundamental para entender, nessa perspectiva, as origens do termo “Estado” (e com ele o conceito de soberania) no contexto das problemáticas “políticas” implícitas nas guerras de religião: e não é por acaso que a complexidade de sua obra (em seus impulsos reformadores, em seus recuos e em suas audaciosas inovações) pertence, a pleno título, à estação final do Renascimento francês. Levando em consideração esta sua herança histórica, no novo contexto político francês, é importante destacar como o autor seja, *ao mesmo tempo*, um magistrado e filósofo que escreve, entre outras coisas, um *Método do conhecimento histórico* (1566), *Os seis livros da república* (1576) e, finalmente, o *De la démonomanie des sorciers* (Paris, 1580): e com esta última obra, o autor identifica, cria e põe em circulação o termo *polytheisme*. Com este trabalho, enfim, – como já apontamos no capítulo 2.4. (*As Riquezas do Inimigo*), da segunda parte do livro –, o politeísmo adquiriu a conotação de um sistema positivo, como se se tratasse de uma religião: de expressão lexical, o termo *politeísmo* passou a caracterizar um sistema filosófico e teológico, e de algum modo tornou-se instrumento essencial para pensar a nova construção de uma “razão de Estado”, na ótica peculiar e complexa do humanismo jurídico desse autor.

Por outro lado, a partir dos pressupostos gerais acima delineados e a partir de sua peculiar posição, o jesuíta Giovanni Botero - numa época em que se afirmou a luta contra a heresia e contra todas as formas de heterodoxia⁶ –, enquanto defensor da unidade entre Igreja e Estado e tendo em vista a mesma finalidade de pensar e construir uma “razão de Estado”, olha com particular atenção às informações relativas ao Brasil e ao processo catequético jesuíta nessa terra. E, na medida em que o autor estabelece esse percurso, não será por acaso que encontramos nele a preocupação pragmática de se aliar ao apego à retórica: se essa estratégia torna evidente um fato que caracteriza, geral e peculiarmente, a obra dos jesuítas, por outro lado emerge um outro dado importante: isto é, que a perspectiva jesuítica se entrelaça estreitamente à revolução humanista-renascentista (das cidades-estado) que revela, juntamente à prioridade do direito e da política, a prioridade dos conceitos históricos de civilidade e civilização respeito àqueles antropológicos de cultura e aculturação.⁷

⁶ MELLO E SOUZA, L. *Inferno atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

⁷ LANTERNARI, V. L'acculturazione: problemi e teoria. In: *Antropologia e Imperialismo*. Turim: Einaudi, 1974.

Enfim, do ponto de vista histórico, o conceito antropológico de “cultura” pôde nascer somente depois de terem-se desenvolvido os de “direito” e de “civilização” que se constituíram enquanto fundamentos indispensáveis para poder pensar, sucessivamente, a formação do conceito de cultura.

No século XVI a *civitas*⁸ apresenta, no seu interior, uma hierarquia de códigos ordenados que, juntamente com aquele de religião,⁹ resumem a visão do mundo ocidental. Portanto, enquanto, por um lado, a “Humanidade” (sua conceitualização) se oferecia como estrutura indispensável que unicamente podia juntar, em perspectiva – a partir da revolucionária função da própria perspectiva pictográfica renascentista, estabelecida com o tratado *De Perspectiva Pingendi*, de Piero della Francesca –, selvagens e civilizados, por outro, a “Civilização” se caracterizava por sua nova função distintiva. O percurso e a passagem vêm apontando, enfim, para a nova constituição de uma “igualdade natural” que permite pensar, antes, e implementar, depois, o novo estatuto daquilo que, finalmente, poderemos chamar de “diversidade cultural”. Não é por acaso que, no século XVI o selvagem pôde ser pensado como sujeito do direito natural (*ius gentium*), mas não como sujeito do direito civil (*ius civile*).¹⁰

Consequentemente, a exegese crítica dos textos (antigos), realizada pelo Humanismo, permitiu inaugurar uma leitura relacional e comparativa da realidade concreta (a Natureza, o Homem) que – deixando progressivamente para trás (com o “ocaso da alegoria cognitiva”) o caráter referencial do Livro (sagrado), enquanto exegese e construção do mundo – vê constituindo-se, finalmente, este último enquanto livro a ser interpretado.¹¹ O selvagem, capítulo nodal desse livro, tornar-se-á, por sua

⁸ ELIAS, N. *Über den Prozess der Zivilisation*. Basileia: Haus zum Falken, 1939. v. 1. ARIÈS, P. e DUBY, G. (Org.). *Histoire de la Vie Privée*, III. De la Renaissance aux Lumières. Paris: Seuil, 1986.

⁹ ERASMO DE ROTTERDAM. *Convivium religiosum* (1522). In: CHOMARAT, J. (Org.). *Oeuvres Choisies*. Paris: Gallimard, 1991.

¹⁰ FRANCISCO DE VITORIA. *Relectio “De Indis”* (1539), L. Pereña e J. M. Pérez Prendes, Madrid, 1967; LANDUCCI, S. *I Filosofi e i Selvaggi - 1580-1780*. Roma; Bari: Laterza, 1972; PAGDEN, A. *The Fall of Natural Man*. The American Indian and the origins of comparative ethnology. Cambridge University Press, 1982; MAZZOLENI, G. *Il Pianeta Culturale: per una antropologia storicamente fondata*. Roma: Bulzoni, 1986; GASBARRO, N. 1492: “... apparve la terra”. Op. cit.

¹¹ ROSSI, P. *I Segni del Tempo: storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*. Milão: Feltrinelli, 1979; *Il Passato, la Memoria, l'Oblío: sei saggi di storia delle idee*. Bolonha: Il Mulino, 1991.

vez, objeto privilegiado dessa exegese textual: com Michel de Certeau,¹² podemos dizer que se tornará, ele próprio, um texto que fala ao Ocidente com as marcas de seus vestígios (daqui o influxo de uma filologia finalmente aplicada à leitura dessa textualidade do outro), através de uma retórica do vestígio enquanto produção cultural tipicamente ocidental e renascentista.

A partir desses pressupostos, finalmente, essa leitura relacional e comparativa não se dá mais em uma perspectiva vertical (teológica), mas em uma nova perspectiva horizontal (histórica e racional). E na passagem da Teologia (escolástica) para a História (ainda cronológica, mas já, em princípio, comparativa) – mas também das Universidades à Cultura Civil –, o selvagem americano (e sua natureza) se constituirá, ao mesmo tempo, como produto e como produtor dessa nova configuração, finalmente histórica e horizontal. Se nesse contexto, o Outro apresenta-se como um texto (etnográfico, teatral e de imagens),¹³ em tempos e modos diferentes – segundo os autores e os ambientes e em suas várias interpretações (estritamente correlatas através de uma espécie de nova “filologia civilizacional”) –, esse “texto” vai distanciando-se de uma concepção finalizada à edificação moral – caracterizada pela herança medieval de um homem hierarquicamente subordinado à lei espiritual (*lex aeterna*) e à moral (*lex naturalis*). Aos poucos, esse “texto” (esse selvagem transformado em valor heurístico do vestígio) será orientado em direção à conquista e à consciência de uma dimensão histórica própria, consequência do desaparecimento da *lex aeterna* e do impor-se da inédita centralidade do homem que com sua nova *ratio* estabelece o primado cultural do direito positivo sobre a lei natural.

Nessa trajetória, a “textualidade” do outro começa a produzir um fluxo de escritas¹⁴ que permite entrever uma continuidade e uma contiguidade entre a etnografia missionária dessa época e a literatura científica da antropologia.¹⁵ Não é por acaso que a comparação das igualdades

¹² CERTEAU, M. de. *L'Écriture de l'Histoire*. Paris: Gallimard, 1975.

¹³ FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 1967; CHARTIER, R. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Trad. bras. M. Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 1990.

¹⁴ CERTEAU, M. de. *L'Écriture de l'Histoire*. Op. cit.; *La Fable Mystique: XVIe. - XVIIe. siècle*. Paris: Gallimard, 1982.

¹⁵ DUVERGER, C. *La Conversion des Indiens de Nouvelle Espagne*. Paris: Seuil, 1987; MAINGUENEAU, D. *Nouvelles Tendances en Analyse du Discours* (1987) e *Le Contexte de l'Oeuvre Littéraire: énonciation, écrivain, société*. Paris: Dunod, 1993; PÊCHEUX,

(naturais) e das diferenças (culturais) em níveis (finalmente) planetários começa a ser realizada na perspectiva religiosa e missionária: os missionários no campo constroem as bases da moderna etnologia.

Surgindo em oposição e de forma complementar à clássica contraposição civilizado/selvagem, a leitura utópica como reformulação moral da organização política europeia, poderá recuperar, enfim, a “bondade natural” (selvagem) de contra à “maldade civilizada” (espanhola/europeia),¹⁶ invertendo os termos da relação, isto é, sua valoração de juízo. De qualquer forma, o reconhecimento da Humanidade do selvagem (não por acaso realizado com o sigilo de um papa renascentista, qual Paulo III) põe o “livre-arbítrio” como pressuposto da razão moral – tipicamente católica, na medida em que a *Devotio Moderna* foi remodelando o Catolicismo à luz do Humanismo renascentista¹⁷ – que se constituirá em sua subjetividade geral: isto vem a significar que não há mais lugar pelas diferentes histórias (sociais, culturais), nem para a diversidade dos sujeitos sociais, enquanto tudo é colocado em relação ao sistema que tem em seu centro o Homem. E, conseqüentemente, se a civilização renascentista encontra-se estritamente associada ao surgimento da categoria *selvagem* – absorvida no interior e conceituada enquanto base desse sistema que tem em seu centro o Homem (sua subjetividade única) –, este fato permite o estabelecimento de um “olhar estranhado” em relação a situações internas à própria Europa.¹⁸ O selvagem deixa de ser a categoria da alteridade absoluta perante uma única unidade da “civilização cristã”

M. *Les Verités de la Palice* (1988); ORLANDI, E.P. *Discurso e Leitura*. Campinas: Cortez; Ed. Unicamp, 1988; e *Terra à Vista: discurso do confronto – velho e novo mundo*. Campinas: Cortez; Ed. Unicamp, 1990; NUNES, J.H. *Formação do Leitor Brasileiro: imaginário da leitura no Brasil Colonial*. Campinas: Ed. Unicamp, 1994; RAMINELLI, R. *Imagens da Colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo: Edusp; Fapesp; Zahar, 1996; AGNOLIN, A. *O Apetite da Antropologia. O Sabor Antropofágico do Saber Antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005.

¹⁶ BENZONI, G. (“Milanese”). *La História del Mondo Nuovo*. 2 ed. Veneza, 1572 [1565]. Milão: Giordano Editore, 1965. MAROUBY, C. *Utopie et Primitivisme: essai sur l’imaginaire anthropologique à l’âge classique*. Paris: Seuil, 1990.

¹⁷ Daqui a resposta clara e determinada de Erasmo, grande protagonista do amadurecimento da primeira e da síntese mais emblemática do segundo, perante o impor-se do “servo arbítrio” luterano, com a ruptura advindo do mundo reformado.

¹⁸ LÉRY, J. *Histoire d’un Voyage fait dans la Terre du Brésil*. (La Rochelle, 1578). Paris: Alphonse Lemerre Éditeur, 1880. 2 v.; MONTAIGNE, M. *Essais* (1580). Paris: Gallimard, 1950.

(européia) e torna-se, finalmente, o “grau zero” fundamental e indispensável para pensar e medir a civilização enquanto *processo* (através de estágios hierárquicos), internamente à Europa e, paralelamente, em sua dimensão planetária que vai se definindo juntamente à definição geográfica e antropológica do globo. Esse olhar distanciado (interno e externo ao mundo europeu) repercutirá significativamente nas discussões privilegiadas do direito e da política e se tornará importante no que diz respeito à lição do selvagem (exótico) americano em relação à nova percepção (estranhamento) de um selvagem finalmente identificado dentro da própria Europa: é o momento do surgimento da nova consciência de um exotismo interno.¹⁹

Além da identificação em termos civilizacionais, essa consciência se constrói na perspectiva “religiosa”, enquanto base fundamental da pensabilidade de qualquer civilização; por outro lado, a peculiaridade da divindade renascentista desvenda, enfim, a diversidade que, no entanto, se estabeleceu entre uma religião antiga e tradicional, caracterizada por sua configuração natural, objetiva e holística, e a religião moderna, isto é, subjetiva e individual.²⁰ E aqui, como anteriormente, a figura do missionário do século XVI se delineia, tanto na Europa quanto na América, em sua função essencial de “mediador cultural” entre um sistema institucional coletivo tradicional (por exemplo, os batismos em massa) e a nova estrutura subjetiva (por exemplo, a confissão individual e frequente), fomentando o individualismo como (novo) território, ponto de encontro entre poder político e poder de sentido. A pensabilidade da própria idolatria²¹ encontra nesse ponto (na nova perspectiva religiosa humanista-renascentista subjetiva e individual) a sua base e constituição, como exigência de encontrar aspectos de uma representação comum da “religião”, entendida como “culto das divindades” (“falsas e mentirosas”, quando julgadas no plano idólatrico; mas, de qualquer maneira, sinal de um “crer outro” fundamental para instaurar um processo de conversão evangélica).

¹⁹ Cf. HAZARD, P. *La Crise de la Conscience Européenne – 1680-1715*. Paris: Gallimard, 1968.

²⁰ FEBVRE, L. *Le Problème de l'Incroyance au XVIe. Siècle: la religion de Rabelais*. Paris, 1942; CERTEAU, M. de. *La Fable Mystique: XVIe. - XVIIe. siècle*. Paris: Gallimard, 1982.

²¹ BERNAND, C. e GRUZINSKI, S. *De l'Idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris: Seuil, 1988; GASBARRO, N. Il linguaggio dell'idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva. In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, v. 62, n.s. XX, n. 1/2, p. 189-221, 1996.

Não é por acaso que, em relação à subjetividade renascentista, a ação missionária jesuítica²² (caracteristicamente moderna) trabalhará, de fato, o território da consciência (através, por exemplo, da confissão dos catecúmenos, ou dos *exercícios espirituais* dos próprios missionários).²³ O processo desvenda, enfim, um significativo paralelo entre o controle da consciência e o controle do território.²⁴ Trata-se, novamente, de um controle que mantém estritas relações e fortes condicionamentos entre a representação do “selvagem exótico” (americano) e do “selvagem interno” (à Europa), tanto no sistema colonial, quanto na luta às heresias da própria Europa. Nos dois casos, pensar o selvagem, segundo a relação apontada nesse conceito renascentista de Civilização, significará a exigência de rejeitar a barbárie a fim de poder realizar sua evangelização: de fato, não há a possibilidade de se pensar a universalidade da missão evangelizadora sem, no mínimo, poder contar num “grau zero” da civilização identificável, de alguma maneira, com a nova configuração e o novo significado da categoria *selvagem*.²⁵

Dentro do espírito próprio da Contra-reforma, as *Reducciones* – e, antes, os aldeamentos jesuíticos em terra brasileira – realizam, significativamente, uma nova ligação entre civilização e religião, tornando-se, em termos institucionais, o emblema de uma religião católica estritamente ligada à *Civitas* e, portanto, de um projeto político anti-tirânico e anti-colonial.²⁶ Por isso as *reducciones* jesuíticas do Paraguai puderam ser definidas enquanto “un espacio para una utopía colonial”.²⁷ Todavia, antes de representar uma instituição caracteristicamente pensada e realizada no Novo Mundo, este projeto tornou-se possível somente enquanto or-

²² LACOUTURE, J. *Jésuites: les Conquérrants*. Paris: Seuil, 1991.

²³ PROSPERI, A. *Tribunali della Coscienza: inquisitori, confessori, missionari*. Turim: Einaudi, 1996.

²⁴ MELIÀ, B. *El Guaraní Conquistado e Reducido*. Asunción: Universidad Católica; Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1986; HANSEN, J.A. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, A. (Org.). *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 347-373.

²⁵ LEITE, S. (S.J.) (Org.). *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954 (v. I, III) 1956 (vol. II); MONTERO, P. *A universalidade da Missão e a particularidade das culturas, apud* MONTERO, P. (Org.). *Entre o Mito e a História: o V centenário do descobrimento da América*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

²⁶ MURATORI, L.A. *Il Cristianesimo Felice nelle Missioni della Compagnia di Gesù nel Paraguay*. 1743.

²⁷ MELIÀ, B. *El Guaraní Conquistado e Reducido*. Op. cit.

ganizou, como uma síntese emblemática, as problemáticas acima apontadas que caracterizam de forma tão marcante a revolução cultural da “civilização humanista-renascentista”. Nesse sentido as reduções puderam se tornar a utopia de um “cristianismo feliz”, segundo a definição de um iluminista católico qual Antonio Ludovico Muratori, e de um modelo republicano, no qual os jesuítas puderam ser comparados a um Licurgo e a um Platão, segundo Montesquieu. E isso, ao mesmo tempo em que representaram (por muito tempo, e representam ainda, para alguns setores da Igreja) um excepcional modelo alternativo de organização social. Só enquanto organização e síntese desse processo histórico o instituto das *reducciones* foi pensável, antes, e realizável, depois. E é dentro desta perspectiva que deve ser entendido, enfim, esse instituto e, com ele, deve ser possível sintetizar a peculiaridade de uma época (e suas problemáticas) que se torna determinante frente à perspectiva antropológica que nos condiciona até os nossos dias.

É, finalmente, a partir desses pressupostos da indagação historiográfica – os quais se desprendem de uma historicização dos conceitos de *antigo* e *moderno*, *selvagem* e *civil* e de sua peculiar relação (entre ordem histórica e antropológica) no começo da Idade Moderna – que se revela urgente e necessária a operação de um indispensável re-pensamento da profunda revolução renascentista enquanto base da “modernidade” da nova época histórica, por um lado, assim como para uma historicização fundamental dos termos e das práticas que caracterizam os processos de indagação, tanto da História Moderna e Colonial quanto da Antropologia.

É partindo desses pressupostos fundamentais da cultura renascentista, da religião reformada e da Revolução científica do séc. XVII, que a historiografia moderna visa entender a formação dos Estados (“modernos” na medida em que a modernidade transforma as relações de poder implícitas nas relações sociais – “estamentais” – para as relações territoriais – políticas e centralizadoras, no sentido propriamente moderno) por meio dos processos (culturais), dos instrumentos normatizadores (religiosos) e da característica ideia (científica) de progresso, que se constituem enquanto bases sobre as quais se afirmam os peculiares aparelhos de poder (político), nodais para a constituição, antes, e para a compreensão, depois, da inédita centralização que permitirá a formação dos Estados Nacionais modernos.

A centralização dos novos Estados Nacionais, no entanto, não pode ser compreendida sem levar em consideração, também, a discussão sobre a humanidade americana e seus consequentes resultados políticos que, durante a formação dos Estados europeus, repercutirá profundamente

no contexto da disputa colonial e sobre o ideário político da Europa ocidental. Pensamos, por exemplo, antes de mais nada, na disputa entre Espanha e França (a primeira grande disputa que se travou pela hegemonia europeia, no momento de formação dos Estados modernos); depois no florescimento da refinada civilização holandesa do Seiscentos (herdeira de Portugal e de seu Império oceânico e de rotas, enquanto fundamentada na predominância comercial) e, finalmente, nas revolucionárias mudanças econômicas, políticas e sociais da Inglaterra entre os séculos XVII e XVIII (aviamento de uma revolução industrial inédita). Nesses contextos, a América manterá uma função interlocutória fundamental para a elaboração de um novo ideário político que devia transformar profundamente a história europeia e que, ao mesmo tempo, resultará na “europeização do mundo” e na “mundialização da história”. E estes dois processos se manifestarão, justamente, enquanto produtos característicos decorrentes do grau de universalização alcançado pelos novos instrumentos, operativos e institucionais, da própria Europa (resultados significativamente negociados com relação ao eco europeu do “debate americano”): trata-se, justamente, do instrumento conceitual de Estado e do novo paradigma historiográfico.

Preparado pelas profundas transformações mentais que já vinham se realizando, desde o último quartel do século XVII, com a emergência da “crise da consciência europeia”, conforme a bela e já clássica análise de Paul Hazard,²⁸ este resultado, no entanto, ocorre paralelamente a um processo inédito de desagregação e transformação que atingiu, finalmente, o mundo ocidental na segunda metade do século XVIII e que, de fato, redimensionou, ou alterou profundamente, a política, a economia, a sociedade, as idéias e a mentalidade do homem moderno. O *antigo* e o *selvagem* tornaram-se as referências obrigatórias para pensar, antes, e realizar, depois, esse processo de transformação do homem moderno, construído ao redor da dupla objetivação relacional já apontada enquanto característica do pensamento renascentista: a alteridade (histórica) em relação à Antiguidade o tornará *moderno*, a alteridade (espacial-antropológica) o tornará *civil*, construindo, finalmente, a base da *civilização moderna*.

Mas, mesmo nesse novo contexto, a modernidade da civilização renascentista viu-se limitada, ainda, pela dimensão de uma unidade e unicidade do tempo histórico (a *historia salutis*) que representou o hori-

²⁸ HAZARD, P. *La Crise de la Conscience Européenne*. Op. cit.

zonte, o contexto e, ainda, o limite emblemático da dinâmica segundo a qual operou essa dupla objetivação relacional no começo da Idade Moderna: época constituída pela tentativa inicial de recuperar a alteridade antropológica dentro de uma perspectiva histórica (ainda clássica e ocidental), pelo menos até o pensamento iluminista quando, solidificado o novo estatuto de *civil*, este impôs finalmente a ruptura dessa tentativa, abrindo espaço para o afirmar-se da nova comparação antropológica.

OS INDÍGENAS AMERICANOS ENTRE HISTÓRIA CRONOLÓGICA E COMPARAÇÃO

Na base de tudo o que analisamos com relação ao primeiro capítulo dessa parte V do livro (*Vestígio, Documento, Monumento e Doutrina*), a redescoberta do *outro* histórico (em seus textos: os clássicos) realizada pela Renascença, posta entre experiência literária e experiência religiosa, encontra-se na necessidade de responder a um grave desafio perante uma experiência da extrema novidade do selvagem americano: na contemporaneidade histórica e na distância de um novo e imenso espaço geográfico, alargado, mas, sobretudo, também definido pelas recentes descobertas transoceânicas. E esse fato configurou a necessidade de tecer uma relação inédita entre tempo (histórico e textual) e espaço (geográfico e “experencial”): a nova e fundamental descrição geográfica (produtora de indispensáveis vestígios) confluíu com as observações acerca dos povos que vivem nas várias regiões da terra, com as observações de seus hábitos e de seu passado, como já entrevemos com o significativo exemplo de Colombo: a proposta do navegador genovês encontrava, finalmente, a possibilidade de realizar sua aventura científica definindo um espaço de hipótese não-blasfema, com a garantia, não-irrelevante, da preciosa autoridade de dois textos de autoria, nada menos que, de um cardeal – a *Imago Mundi* de Pierre d’Ailly – e de um pontífice – a *Historia* de Enea Silvio Piccolomini: o espaço conflitual de hipóteses (textuais) não uniformes (uma espécie de “guerra de textos”), possibilitava, antes, uma nova percepção do espaço e, depois, uma sua nova experiência.

A esse respeito falamos de uma peculiar forma de *accomodatio* (científica) enquanto característica da cultura renascentista com relação ao “mundo exterior”: a continuidade entre velho e novo saber, entre o saber dos clássicos e aquele dos humanistas, permitia relacionar seus resultados históricos à antiga sabedoria. Longe de paralisar a novidade de seu percurso histórico, o antigo se constituía com a autoridade de um mode-

lo enquanto formulário e estrutura referencial para realizar suas próprias elaborações originais.

Enquanto as consciências europeias não apareceram demasiado perturbadas, nessa época, pela rápida dilatação que caracterizou a esfera terrestre e pela conseqüente demolição da velha física, as novidades de caráter antropológico trazidas para dentro do mundo cristão pelas conseqüências científicas das descobertas representaram, significativamente, a maior perturbação da consciência europeia. Em resposta a essa perturbação – como o próprio Montaigne demonstrou não podendo escapar, ele mesmo, de uma “tranquilizadora” estratégia no estabelecimento de semelhanças e identidades de atitudes – os resultados da proto-antropologia missionária se enraizavam, justa e necessariamente, no pressuposto, indispensável, da unidade do gênero humano.

Nesse contexto, os missionários destacam-se enquanto características figuras de mediadores culturais, dissemos, não somente em relação à realidade colonial, mas também e ao mesmo tempo, em relação à própria cultura europeia. As novas figuras dos selvagens (americanos) precisavam encontrar, portanto, uma acomodação dentro da unidade do gênero humano: e para isso alguns importantes obstáculos que se interpunham deviam ser superados, inicialmente, para essa conceitualização. O principal obstáculo, que inicialmente pareceu intransponível, era representado pela ausência de um sinal, de uma marca, de um vestígio, isto é, da escrita e, conseqüentemente, da história.

Ao mesmo tempo, produto e produtor de uma importante diretriz do pensamento iluminista – que, entre outras coisas, vinha solidificando o novo estatuto de *civil* – e ligação essencial entre esse movimento e os frutos mais maduros da experiência (e do conseqüente) desafio missionário, em 1724, com sua extraordinária obra, *Les mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, o jesuíta Lafitau enfrenta a dificuldade e os obstáculos que se interpunham tanto na obra missionária (não só jesuítica) como naquela de pensar uma nova unidade civilizacional (o alargamento de um estatuto *civil* a partir do racionalismo iluminista) de reintegrar o selvagem no curso geral da humanidade. E, mesmo dando seqüência a uma perspectiva já própria a outros missionários jesuítas, sua obra acabou deslocando a questão inicial e abandonando a ideia de uma, finalmente, impossível história cronológica dos selvagens. A emergência e o impor-se final da ruptura dessa tentativa – tentativa que, todavia, havia-se protraído por bem dois séculos – , veio acompanhando a progressiva abertura de uma não nova, mas finalmente vence-

dora perspectiva que, preparada ao longo de todo o século XVII, afirmou-se com o novo estatuto da comparação antropológica, bem sintetizado na obra de Lafitau: sua proposta pôde afirmar-se, efetivamente, na medida em que conseguiu introduzir, justificar e estruturar solidamente, na análise da figura do selvagem, um novo discurso que se fundamentava, justamente, na *comparação*.

E seu método comparativo consistia, substancialmente, nisso: colocando um ao lado do outro os selvagens modernos e os bárbaros da Antiguidade, mediante um quadro comparativo que lhe permitisse reconstruir os primeiros a partir dos segundos e vice-versa, pretendia reconstruir ambos, de forma comparativa, com base nos sinais que teriam deixado, a fim de remontar, assim, às suas origens respectivas. Para realizar esse projeto, frente às dificuldades postas pela ausência de vestígios escritos, Lafitau utilizará o recurso da testemunha de fábulas, de contos míticos e de lendas: uma verdadeira e significativa ferramenta mitológica que, não por acaso, será deixada em herança à (e utilizada a plenas mãos pela) moderna antropologia. Nessa direção, o mito e a palavra indígena foram caracterizados por uma perda e por um conseqüente esquecimento, perante os quais a escrita dos viajantes ocidentais era destinada a assumir por si mesma o compromisso de suprir à falha, de acumular e conservar intactos os que, de outra forma, permaneceriam os “segredos” do mundo. A operação da escrita vinha combinando, portanto, o poder de entreter o passado e aquele de infringir as distâncias.

Essas considerações, propriamente histórico-antropológicas, apontam ao mesmo tempo para uma dupla forma de reconstrução de fundamentos da memória: ao lado (ou, muitas vezes, a fundamento) daquela do historiador ou do antropólogo, aquela do missionário lapida o documento, operação essencial para, ao mesmo tempo, ler a alteridade antropológica e construir o fundamento da memória histórica ocidental, com vista a entregá-la à própria alteridade cultural. Eis que, frente a um índio americano que, apesar de ser criado por Deus e de ser dotado da luz natural, é representado como “homem desmemoriado” da (verdadeira) lei eterna, o projeto catequético viu-se na urgência de oferecer-lhe uma memória (da Justiça e do Bem). Além da interação entre poder espiritual e temporal, entre Fé e Império, além da recíproca dependência e complementariedade entre poder político e eclesástico, destaca-se, portanto, uma evidente homologia entre o projeto missionário e o da conquista dos novos territórios. Nos dois casos, tratar-se-ia da comum ocupação de um território vazio por parte de dife-

rentes milícias (de Cristo ou do Império): uma produzirá *almas* e a outra *súditos*. Ambas, em suas representações, muitas vezes dificilmente distinguíveis, criarão seus monumentos que se tornarão os fundamentos de uma necessária memória (ocidental).

A catequese, em toda a problemática levantada por essa nossa indagação²⁹ – tendo em vista, sobretudo, de forma emblemática, a constituição do documento (catequético) escrito (segundo o modelo gramatical latino) em língua indígena (artifício cultural produto do peculiar encontro colonial) –, representa, talvez, a síntese mais peculiar e característica desse monumento histórico que toma posse, ao mesmo tempo, do novo território colonial, das consciências selvagens americanas e do estabelecimento das relações entre Ocidente e Novo Mundo. Nosso estudo tentou estabelecer uma reflexão explícita sobre os processos (historicamente determinados) de construção desses documentos doutrinários: é dessa forma que, em oposição à visão de uma pressuposta essência de uma certa realidade (por exemplo, “religiosa”), o nosso objetivo consistiu e consiste em determinar um contexto no interior do qual emergem os fatos (os textos catequéticos). Antes de um saber acadêmico – histórico e antropológico – em constante elaboração e negociação, a própria formação do contexto catequético evidencia, enfim, as características negociações que se encontram na base da construção desse “objeto”, tão lábil em sua formação, na medida em que é sujeito a um negociado historicamente fundante.

A partir dessa perspectiva, portanto, passando de uma função de ensino do documento (revelador de um conteúdo), para seu valor performativo (que subentende uma retórica da persuasão) poderemos entender devidamente como, tendo em vista a reintegração do selvagem no curso geral da Humanidade, a obra missionária, também, se configurava, em primeiro lugar, como a tentativa de uma reconstrução da história cronológica que pudesse absorver a anomalia dos selvagens (que ameaçava romper o tecido desta unidade cronológica). Este esforço correspondia àquele de re-costurar a unidade do tempo bíblico, gravemente fragilizada no começo da Idade Moderna, a partir da predisposição do instrumento filológico humanista até as instâncias mais

²⁹ Sintetizada num artigo anterior: AGNOLIN, A. Catequese e Tradução: gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In: MONTERO, P. (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Ed. Globo, 2006.

relevantes da revolução científica do século XVII. A partir dessas instâncias, a estratégia missionária influenciará profundamente, então, o trabalho de mediação cultural, nas duas direções:

1) *Em relação ao Novo Mundo*, onde se produz o documento. E, neste caso, entre os séculos XVI e XVII, poderá ainda, com um último desesperado esforço, tentar recuperar *o selvagem dentro da unidade da cronologia bíblica*;

2) *Em relação às culturas europeias* onde, pelo intensificar-se da circulação desse documento, se fundamentava a ruptura dessa unidade, finalmente impossível, que deixava lugar à nova *comparação etnológica* e, com ela, ao novo conceito de uma *história* finalmente *laica*.

Partindo dos pressupostos de uma escrita que fundava a história – necessariamente alargada em sua epistemologia, para ganhar em grau de generalização – chega-se portanto a uma história que – na criação e diferenciação da *mito-lógica* – realiza enfim a possibilidade da comparação etnológica enquanto base da (realmente) *moderna* antropologia.

E não seria pouco significativo, ao que nos parece, propor e esperar por um trabalho que se abra à possibilidade de inserir, nessa direção, uma ulterior investigação que, na esteira desse percurso, levasse em consideração esses pressupostos para indagar, ainda – por além das progressivas transformações dos modelos referenciais finalizados a pensar a(s) humanidade(s), isto é, os modelos que vão da cronologia bíblica para a comparação etnológica –, dois outros percursos investigativos, entre eles integrados:

- 1) Um primeiro, mais geral, que detecte os processos históricos de transformação que vão se constituindo da *Civitas Dei* (agostiniana) à territorialização da *Kultur* (alemã, do 800). E com relação a esse primeiro aspecto traçamos, logo abaixo, um esquema de contraposições e correlações na base das quais, primeiramente, se desprende a própria tradição agostiniana e patrística, a partir de suas diferenças e similitudes relativas ao Mundo Clássico, grego e romano.
- 2) Um segundo percurso, bem mais particularizado, mas estritamente contextualizado e posto em relação ao primeiro, que possa apontar suas correlações e suas especificidades no que diz respeito ao processo de transformação que vai se impondo na Europa, a partir da análise que propomos, da confessionalização

dos territórios à formação do moderno Estado territorial.³⁰ Para exemplificar um dos resultados que poderiam se desprender na base dessa segunda perspectiva de análise, na Apêndice final do livro (*A Lição Historiográfica do Selvagem Americano: a invenção do Outro na construção do Nós*) apresentamos, enfim, um esboço de análise (pressupostamente) crítica, de cunho antropológico, dos anos 70 – relativa à concepção do Estado levando em consideração as culturas indígenas americanas –, problematizada por uma análise propriamente histórica que pretende traçar, inclusive, algumas das diretrizes de formação histórica da própria crítica antropológica.

³⁰ Longe de correr o risco de ceder à tentação de empreender até mesmo um primeiro esboço interpretativo – tanto menos um mínimo de análise – com relação a essa proposta de investigação, essa fica, obviamente, apenas uma sugestão de uma possível continuidade da pesquisa, na ótica do trabalho que propomos até aqui. Para algumas significativas e fundamentais obras referenciais com relação a esse aspecto, destacamos, entre outras, as possíveis contribuições dos estudos de GLIOZZI, G. *Differenze e Uguaglianza nella Cultura Europea Moderna*, e de LANDUCCI, S. *I Filosofi e i Selvaggi*: ambas as obras já citadas, e outros na mesma linha..., a serem tecidos com a perspectiva de Nicola GASBARRO proposta nos artigos *La Comparazione una e Plurima*: tra Antropologia e Storia delle Religioni, apresentado num seminário junto ao Departamento de História da USP, em 30 de setembro de 1999, e *Religione e Civiltà*: F. Max Müller e E. B. Tylor. In: *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio*, III, 1988.

ANEXO AO CAPÍTULO

Esquema de contraposições e correlações na base das quais, primeiramente, se desprende a tradição agostiniana e patrística, a partir de suas diferenças e similitudes, rupturas e circularidades relativas ao Mundo Clássico, grego e romano.

Mundo (grego)	(e latino) Clássico	Patrística (cristã)
<i>Polis</i> Grega	<i>Res-publica</i> romana	<i>Res-publica Christiana</i>
Étnos	<i>Civitas</i> / Império	<i>Civitas Dei</i>
“Culto” (<i>Colere</i>)	<i>Pietas</i> = fundamento do Império	Humanidade = fundamento do Religioso (universal)
<i>Democratia</i> (Política da <i>polis</i>)	Civil (extensível)	Religioso (extensível)
Mito (= dado)	Rito (= feito)	Civilizar para Converter (a <i>pietas</i> faz o homem)
Filosofia	Direito	Crenças (= a fé faz o Cristão)
Bárbaro como oposição ao Político – <i>zoon politicon</i> (exclusivo)	Civilização (= inclusiva)	Conversão (= inclusiva)

Entre *Civilização* e *Conversão* estabelece-se o primeiro encontro enquanto identidade da transformação, ao mesmo tempo, cultural e política: relação entre vida política e “coisas da fé” (evangelização) > herança do **Século XVI**.

Resultados que – com a intermediação sintetizada na base da herança anterior e de sua influência na nova construção, realizada nos séculos XVI-XVII – ecoaram nas duas perspectivas peculiares (culturalista e civilizacional, particularista e universal ou, finalmente, na “ciência da religião” e, em oposição, na “história das religiões”) da atualidade.

<i>Kultur</i> <u>como</u> Sistema	Religioso <u>no</u> Sistema
Teologia <u>como</u> Dado	Religião <u>na</u> Relação (como tradução)
Civilização Única	Civilizações Plurais
<i>Kultur</i> no Particularismo	Religioso = Sistema de Civilizações (compatíveis)

CONCLUSÕES
O ENCONTRO CATEQUÉTICO-RITUAL
AMERICANO

1. SINTESE DO PERCURSO E PROBLEMÁTICAS HISTÓRICAS ANEXAS

DAS DISPUTAS DOUTRINAIS ACERCA DA FÉ...

Introduzindo a problemática histórica que devia ter fundamentado a análise do texto tupi dos catecismos brasileiros, na introdução de nosso trabalho propusemos uma primeira contextualização esquemática e geral da catequese: o objetivo inicial era aquele de apontar para os principais fundamentos doutrinários que, na perspectiva revolucionária da revelação cristã, ter-se-iam tornado de extrema importância para fundamentar a “missão” e a consequente e necessária prática da catequese missionária. No decorrer daquela parte de nosso estudo, apontamos, portanto, para uma contextualização histórica mais atenta da prática missionário-catequética do século XVI – nas suas profundas peculiaridades frente à nova situação histórica que se determinara na Europa, com a crise aprontada pela Reforma – e à consequente reformulação da prática missionária, dentro e fora da Europa.

Finalmente, com relação ao mundo indígena americano, na parte final daquela análise apontamos para o fato de que, antes de se configurar como uma “experiência religiosa”, a conversão vinha se impondo como aquisição de um idioma capaz, por um lado, de dar voz aos sentidos e aos limites da dominação colonial e, por outro, de replasmá-los dentro da nova situação colonial. Em decorrência disso, evidenciamos como, se por um lado nenhuma tradução é neutra, por outro lado, também, nenhuma tradução é incólume. E é, justamente, em relação à “literatura catequética” que pudemos verificar esses dois aspectos – isto é, o constituir-se dessa “mão dupla” – que caracterizam o sistema da comunicação (catequética) colonial.

Se, naquela oportunidade, destacamos como novas gramáticas e novas semânticas serviram para tornar possível a pragmática interpretativa do sistema colonial (americano) *sub specie religionis*, não pudemos deixar de observar, todavia, que esta linguagem interpretativa ocidental tem uma história própria – anterior a esse encontro colonial específico e inter-

na ao próprio Ocidente – e uma projeção própria sobre outras formas de fazer história: modalidades com as quais entrou em contato nessa época.

Para o período em que se fundamenta nossa investigação, sublinhamos, portanto, a exemplaridade com que se manifesta o entrecruzamento entre os dois momentos em que se pensa e se vive a “religião”. É isso, sobretudo, na perspectiva de uma catequese que, em sua gramática, em sua semântica e em suas modalidades de comunicação, se estruturou a partir de uma dimensão comum (isto é, universal) do homem enquanto catecúmeno: no “ministério da palavra” e no “desvendamento dos *sacra*”, a catequese pretende realizar, enfim, a revelação cristã, como dizíamos, “ao longo de um caminho histórico da humanidade que torna os homens *catecúmenos*, isto é, na realização de um projeto (mistério) de Deus que, ao mesmo tempo, transcende a, e se inscreve na, própria história”.

... PARA A FÉ ENQUANTO PRODUTO HISTÓRICO

A essa altura, se nossa indagação fosse de caráter teológico, diríamos que a fé (na qual é inscrito o mistério) transcende a história e que a inscrição do mistério na história se resolveria na *missio* (o anúncio de Deus, enquanto *misterium*, e de Cristo, enquanto *verbum*). Nesse caso, a missão imporá ao homem cristão uma obra de “inculturação *na fé*”, da qual a catequese representaria o instrumento doutrinal privilegiado. Todavia, partindo da perspectiva exatamente oposta – isto é, de uma ótica que, histórica ou antropológica que seja, larga mão das transcendências para abrir-se a uma dimensão horizontal da história do homem –, destacamos como, segundo os pressupostos de nosso estudo e em contraste com a perspectiva (teológica) anterior:

- 1) a fé se oferece, propriamente, enquanto produto histórico;
- 2) a *missio* constitui-se, portanto, enquanto uma (peculiar) perspectiva histórica de encontro com o *outro*, culturalmente (isto é, historicamente) distinto;
- 3) conseqüentemente, a “inculturação *na fé*” transforma-se em “inculturação *da fé*”;
- 4) e, finalmente, quando a *missio* se estabelece em bases doutrinárias (no interior de uma estrutura cultural compartilhada), a inculturação transforma-se em disputa (doutrinal).

Essa seqüência não se pretende um percurso lógico *a priori*: é o resultado de um determinado percurso histórico que, principalmente (mas

não só), em relação ao período que nos interessa, inverte os resultados que produzem essa relação “lógica”. Por consequência, do ponto de vista histórico, parte-se antes das disputas doutrinárias, para começar a se dar conta de que, além da procura de uma inculturação na fé, realiza-se uma inculturação *da fé* (de um crer que, de alguma forma, se constituirá como tal) que, por meio da disputa (e, quando possível, da mediação) com o outro doutrinariamente diferenciado (mas historicamente definido), leva, de algum modo, à possibilidade de um “encontro” com esse outro culturalmente (e historicamente) distinto. O reconhecimento histórico (a consciência) desse percurso leva, finalmente, à possibilidade de entender a fé como produto histórico, oferecendo-se enquanto a base que determina o delinear-se da perspectiva antropológica e da História das Religiões. Em suma, parte-se das disputas doutrinárias, para se chegar, finalmente, à perspectiva histórico-religiosa.



O período histórico que nos interessa, no debruçar-se de perigosas heterodoxias e de incursões místicas na dimensão do sagrado – inclusive aquela do próprio Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus –, adquire uma importância central em relação a essa problemática que se configura, efetivamente, enquanto profundamente enraizada nas disputas doutrinárias. Frente aos novos problemas histórico-culturais do começo da Idade Moderna, essas disputas doutrinárias encontraram seus instrumentos críticos justamente na *Traditio* da Patrística cristã. E isso, tanto em relação ao seu constituir-se como fundamento da identidade católica, quanto em relação ao mundo da *re-forma* luterana que, projetando na *Traditio* a luz funesta de uma decadência, pretendeu, de fato, voltar para uma presumida forma original do Cristianismo: este o sentido próprio da Reforma.

No interior desse contexto histórico que alimentava as disputas doutrinárias, no que diz respeito ao mundo católico é na relação entre a assembleia conciliar tridentina e o centralismo romano que assistimos ao determinar-se dos resultados mais significativos para uma nova catequese: aquela pós-tridentina. Nessa, alguns importantes aspectos sacramentais emergiram em sua nova configuração doutrinária, estabelecendo um conflito – e, até um certo ponto, uma forma de convivência, de longa duração – com os rituais sociais tradicionais.

SACRAMENTOS TRIDENTINOS E RITUAIS SOCIAIS

Nesse pano de fundo europeu, tentamos evidenciar, portanto, as características e as peculiaridades da missão jesuítica entre os Tupi do Brasil. No caso do encontro ensaiado nesse contexto, duas perspectivas nos pareceram determinar e tecer, então, seu fundamento e impulso:

1) a primeira perspectiva (problemática) se constituía enquanto fundamental na implementação do processo de catequese. Tratava-se do característico “problema relativo à *crença / fé*” (sua pré-existência ou menos), que colocava em risco a missão, ao mesmo tempo catequética e civilizadora, dos missionários junto aos Tupi: enquanto a “*fé*” revela-se como uma das problemáticas constantes, abordadas pelos nossos catecismos, constituindo o território fundamental para se realizar a *missio* jesuítica com seus imperativos catequéticos, o destacar-se da possibilidade ameaçadora da ausência de uma *crença* ou de uma *fé* colocava em sério risco o fundamento do empreendimento missionário.

2) a segunda perspectiva (resolutiva) delineava-se, por consequência, como uma possível solução do *impasse* da ação missionária: tratava-se, enfim, da “solução da Idolatria”. De fato, diante dos graves riscos apresentados pela primeira perspectiva, esta última parecia poder realizar aquela re-fundação das hierarquias de sentido requerida pelos missionários (fundamental para sua ação): e isso tanto para projetar as categorias religiosas ocidentais nas outras culturas, quanto para impor um sentido à própria ação catequizadora que somente a imposição do conceito de religião (sobretudo daquele decorrente do Renascimento europeu) podia, até certo ponto, permitir. Nessa direção, nos pareceu possível entrever como a prática cotidiana de aculturação teria feito com que o clichê *idolatria*, sofresse,

[...] a primeira transformação simbólica: seguramente um signo da distância da fé cristã, mas também indício de um crer “outro” que confirma na prática e com a prática a pertença dos indígenas ao comum gênero humano.

Dessa forma, portanto, a idolatria ter-se-ia configurado:

como universalização do crer [que] é a primeira forma geral de pensamento selvagem produzida pela cultura cristã moderna.¹

Isso significa que, não podendo arriscar a viabilização da evangelização na prática cotidiana de aculturação, no nosso contexto, os jesuítas deviam necessariamente operar uma primeira transformação simbólica da idolatria: quando era reconhecida nas práticas indígenas, além e apesar de se constituir como “culto das divindades falsas e mentirosas”, ela revelava-se, pelo menos, como indício de uma outra forma de crer que confirmava, por consequência, a base essencial, mesmo que diferencial, do selvagem para constituir a unidade do gênero humano.

Posteriormente, todavia, nossa investigação encaminhou-se na direção da problemática peculiar dos aspectos sacramentais que se destacou, em sua nova configuração doutrinal, a partir das resoluções doutrinárias tridentinas. A esse respeito, a documentação catequética jesuítica “romana” nos revelou, nesse começo da Idade Moderna, o deter-

¹ GASBARRO, N. Il linguaggio dell'idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva. In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, v. 62, n.s. XX, n. 1/2, 1996, p. 205.

minar-se de uma profunda revolução em curso entre as novidades doutrinárias tridentinas e as velhas tradições sociais europeias. E, além do mais, pareceu-nos que os primeiros fundamentos de uma profunda revolução social – que teria constituído as características próprias da Idade Moderna enquanto tal – encontravam-se, justamente, nessa “revolução sacramental”.

Por outro lado, se o esforço peculiar no caso específico da catequização tupi ia, também, na direção de uma transformação simbólica da idolatria, esse esforço mostrava ter que se renovar continuamente, perante as culturas indígenas americanas, enquanto constante “reinvenção da idolatria” que nunca estava garantida. Isto significa que, por um lado, o problema catequético de encontrar uma *crença* para fundamentar sua *missio* levava (quase que necessariamente) o missionário em direção a uma contínua reinvenção da *solução* idolátrica. Quando, todavia, nos momentos críticos, essa última solução afastava-se do horizonte missionário – isto é, quando parecia não haver mais a possibilidade desse *reconhecimento* entre determinadas culturas indígenas – a ação missionária tornava-se claramente desesperadora.²

Sugerida por nossa própria documentação (antes, jesuítico-romana e posteriormente jesuítico-missionária) a nova perspectiva de indagação soma-se à peculiaridade segundo a qual tal “revolução sacramental” (europeia) realizou-se, na América, em relação e em estrita e necessária dependência para com as tradições sociais indígenas. De fato, à medida que se delineava, progressivamente, a fragilidade de uma possível “solução idolátrica” para fundamentar a missão entre os Tupi, pareceu surgir e afirmar-se uma outra forma e estratégia (paralela, antes, e alternativa, depois) de “solução” que realizava (tornava possível), de algum modo, o encontro cultural que devia constituir-se como base de um complexo processo transculturativo. Nesta nova direção, a realização do encontro catequético devia constituir-se, enfim, mediante um “encontro de ritu-

² Exemplo significativo da percepção missionária do iminente risco/possibilidade de falência da própria *missio* é a lamentação do Pe. Manuel da Nóbrega, a respeito dos Tupinambá brasileiros, feita em 1556: “Se tiveram rei, poderão se converter, ou se adorarão alguma cousa; mas como não sabem, que cousa é crêr, nem adorar, não podem entender a prégação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crêr e adorar a um só Deus, e a este só servir; e como este gentio não adora a cousa alguma, nem crê em nada, tudo o que lhe dizeis se fica em nada” Carta de Pe. Manuel da Nóbrega (1556-57). In: LEITE, S. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956-60: carta que se encontra no v. II, p. 320.

alidades” que, com seus autos, suas solenidades e, principalmente, seu teatro jesuítico, implementaram o *Teatro da Fé*.³

Finalmente, é somente levando em consideração (isto é, historicizando) as problemáticas “religiosas” (ocidentais) que poderemos tentar entender o processo do encontro catequético com os Tupi em suas peculiaridades. Todavia, hoje nos parece evidente que, por meio de uma análise atenta da nossa documentação em terra de missão, o momento ritualista concentre o transbordamento das problemáticas desse encontro por além dos limites, sempre prontamente (e necessariamente) erguidos pelos missionários, de sua “redução religiosa”. Esse momento do “encontro ritualista” coloca em foco, enfim, a rica produção documental que nos permite, de alguma forma, a possibilidade privilegiada de incursão nas culturas indígenas.

Levando em consideração a centralidade desse característico encontro ritual, acreditamos que conseguimos focalizar, em nossa documentação, os momentos (preciosos) em que a conversão podia (devia, segundo nossos pressupostos) adquirir para os índios um sentido próprio que transbordava, necessariamente, aquele de uma (reduzida) experiência religiosa (ocidental). Neste momento privilegiado do encontro (catequético), a tradução das tradições (da cultura) indígenas pôde, de algum modo, nos permitir colher, mesmo que sombriamente, tanto algumas características de suas próprias tradições, quanto a peculiar perspectiva – ritual antes que mitológica? – de sua tradução da tradição “religiosa” ocidental. Todavia, pôde-se obter este resultado desde o momento em que conseguimos enfocar com clareza os instrumentos que a tradução (ocidental) afinou, no “trabalho de campo” missionário, para traduzir sua alteridade.

O fato é que, entre o século XVI e o século XVII, vimos verificar-se uma brusca e característica transformação no que diz respeito ao conceito (ocidental) de fé: da suficiência de uma fé ingênua que se caracterizava como sumária adesão a uma ritualidade que permanecia, substancialmente, incompreensível, passou-se para uma nova e forte exigência que via a fé perder seu primeiro significado de *fiducia* para ganhar, de maneira definitiva, aquele de *crença*. Para responder a essa nova exigência, o Catecismo veio se configurando como o instrumento indispensável para fornecer este *minimum* de conhecimentos (“coisas a serem acreditadas”) e, portanto, impôs-se como instrumento para as massas. Esse

³ Segundo o título do livro de KARNAL, L. *Teatro da Fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998.

resultado realizou-se, historicamente, partindo do pressuposto que, no fundo, é a fé, em si, que caracteriza de forma peculiar a religião cristã: fato que determina, de forma significativa, nosso conceito de religião. Explica-se, assim, a contingência histórica que tornou fundamental, para o Cristianismo, a profissão de fé.⁴ Esta perspectiva nos mostra como, por exemplo, não é por acaso que, em 1530, encontramos o configurar-se da profissão de fé como “confissão religiosa”, assim como não é sem significado o fato de que o começo da Idade Moderna leve, também, o nome de “Idade Confessional”, justamente com o objetivo de distinguir uma comunidade de crenças de outra.⁵

Essa problemática nos parece de fundamental importância para entender os pressupostos e os resultados mais significativos da nova catequese pós-tridentina e, entre esses, a importância do encontro/choque entre a nova normatização dos sacramentos tridentinos e os antigos rituais sociais, sejam esses europeus ou americanos. Em decorrência desse choque, a “consumação do sagrado”, adquiriu uma nova caracterização em relação à dimensão ritualista da fé católica. E, como já apontamos, antes de destacar-se enquanto típico da cultura colonial americana, esse fenômeno caracterizou, também, o encontro (conflito e interação) entre os dois modelos de catolicismo da Europa: aquele rural, tradicionalista, oral, ritual, centrado nas redes de parentesco, e o outro metropolitano, tridentino, textual, sacramental, centrado na responsabilidade individual.

Na complexidade dos diferentes contextos, da qual se desprende esse conflito cultural, emergiu, finalmente e sobretudo, como os elementos de mediação fundamentais – isto é, os elementos através dos quais, de algum modo, se realizou o encontro (processo de acomodação longa-

⁴ No que diz respeito à peculiaridade da “profissão de fé cristã”, já apontamos, ao longo do livro, a riqueza que se desprende de algumas indicações traçadas pelo trabalho de Dario Sabbatucci, no primeiro capítulo de *La prospettiva storico-religiosa* que leva, de fato, o título de *fede nella fede (fé na fé)*. Cf.: SABBATUCCI, D. *La Prospettiva Storico-Religiosa: fede, religione e cultura*. Milão: Il Saggiatore, 1990. Cf. o capítulo I, p. 5-18.

⁵ Trata-se, como já apontamos, do ano em que Carlos V presidiu a dieta de Augusta (Augsburg, na Baviera) a fim de resolver a controversa questão religiosa decorrente do nascimento e da difusão do luteranismo. Nesta ocasião – com a importante contribuição de Melancton, grande humanista amigo de Lutero – os teólogos luteranos elaboraram sua profissão de fé, apresentada à dieta e nota como a “Confissão de Augusta” (*Confessio Fidei Augustana*). Em seguida, adequando-se ao ordenamento eclesial das várias comunidades protestantes nacionais, as Confissões se multiplicaram.

mente preparado) das duas diferentes perspectivas culturais – se constituíram, justa e significativamente, ao redor dos rituais e dos sacramentos: isto é, dos elementos cruciais e performáticos da transformação mais significativa da sociedade na Idade Moderna. E mesmo que em sua peculiar característica cultural, pareceu-nos que uma análoga e imprescindível função mediadora caracterizou os rituais e os sacramentos no lento, mas inexorável processo de encontro ensaiado em terra americana entre a perspectiva indígena e aquela jesuítica missionária, típica e emblematicamente pós-tridentina.

2. AS NOVAS GRAMÁTICAS SOCIAIS DO ENCONTRO RITUAL: PARA UMA NOVA PERSPECTIVA DE INDAGAÇÃO

No percurso de nossa indagação até aqui conduzida, abrir-se-ia a necessidade e a possibilidade de abordar um ulterior esboço interpretativo que, levando em consideração os pressupostos iniciais de nosso trabalho, parece apontar, *a priori*, para algumas importantes considerações gerais estritamente inerentes aos problemas levantados e que dizem respeito, sobretudo, à constituição das novas gramáticas sociais que surgem do encontro catequético-ritual americano na primeira Idade Moderna. Além disso, há alguns problemas que se prefiguram, desde já, mas que precisariam de uma análise mais apurada em relação às temáticas que viemos abordando. Tratar-se-ia de destacar-se de:

UMA NOVA RITUALIDADE

Entendendo-se, com isso, a produção de uma forma de ritualidade, nova tanto em relação às (novas) determinações tridentinas, quanto em relação às (antigas) tradições indígenas. Essa catequese ritualizada inédita se deu como resultado consequente de uma estratégia jesuítica bem sintetizada, ainda, pelo Pe. Vieira que, em sua “Visita” escrita entre 1658 e 1661, exorta o missionário para realizar uma forma de catequese exemplar em relação a tudo o que viemos analisando ao longo de nosso estudo:

O padre que os tiver à sua conta [os índios] procurará com todo o cuidado fazer um catecismo breve, que contenha os pontos precisamente necessários para a Salvação e deste usarão nos casos de necessidade e por êle os irão ensinando e instruindo, mas em caso que totalmente não haja intérprete, nem outro modo por donde fazer o dito catecismo será meio muito acomodado o misturar os tais índios com os da língua geral ou de outra sabida para que ao menos os seus meninos apreendam com a comunicação; e no entretanto se lhes mostrará as imagens e cruces, e os farão assistir aos ofícios divinos, e administração dos Sacramentos e as mais ações dos cristãos, para que possam, em caso de necessidade inculcar-lhes o batismo por ace-

nos, pois não há meios de receberem a fé pelos ouvidos, de modo que ao menos *sub condicione* ninguém morra sem baptismo.¹

Uma catequese (uma *missio*) se impunha, enfim, enquanto tradução de um conceito de “religião” que, em sua estranheza para com o mundo indígena, exigia uma cooperação de instrumentos comunicativos: aliás, muitas vezes, uma verdadeira cooptação do significado dos instrumentos linguístico-conceituais alheios exercida pelos dois lados do encontro e da consequente comunicação que dele se desprendia. E esses instrumentos comunicativos visavam, finalmente, criar e impor a peculiaridade de uma “fé” (em si própria) que – se devia tornar-se compartilhável e, portanto, permitir a circulação entre as diversidades de planos culturais (a partir de uma unidade da grade de leitura dessas diversidades) essencial para compará-las, antes, e compatibilizá-las, depois –, de fato, não podemos perder de vista, constitui uma “fé” que caracteriza, de forma única e peculiar, a religião cristã: daí deriva nosso próprio conceito de religião, historicamente condicionado por aquele de “fé”.

Se, no caso das disputas doutrinárias europeias, isto é, no interior de uma estrutura cultural compartilhada, a inculturação transforma-se em disputa, como apontávamos, do ponto de vista missionário extra-europeu, a inculturação *na* fé tornava-se, decididamente, a inculturação *da* fé, para poder colher (englobar e assimilar, de qualquer maneira) o ponto de vista indígena: trata-se da primeira forma, de *criar*, talvez, um sistema realmente globalizante para todas aquelas que, daqui para frente, poderão ser chamadas e reconhecidas, propriamente, enquanto “culturas”.

Mas se, conseqüentemente, a *missio* constitui-se enquanto perspectiva histórica peculiar de encontro com o *outro* culturalmente (historicamente) distinto, no começo da Idade Moderna, a própria fé enquanto produto histórico está longe de se destacar enquanto dimensão de um *continuum* no(s) contexto(s) europeu(s). A “teatralidade (da comunicação) da fé” não representa, enfim, uma característica própria exclusivamente de uma imposição religiosa reservada às populações indígenas. A estrita relação entre forma e função na produção cultural da Contra-reforma caracterizou, enfim, por meio das estampas devotas, da iconografia religiosa, da arquitetura e do teatro barroco, também a peculiar “teatralidade barroca” da Europa dessa época: nessa encontrava-se incluí-

¹ Antônio Vieira, *Visita*, § 27, *apud* LEITE, S. (S. J.). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 v. Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938-50, v. IV, p. 116.

da a liturgia dos sacramentos, a popularidade das pregações (as católicas que competiam com as protestantes), a promoção da devoção eucarística. Nesta direção, como sugerem numerosos títulos de tratados devotos e teológicos da reforma católica (*Theatrum vitae* ou *Theatrum sacrum*), a própria Igreja Católica propunha-se enquanto “Teatro da Salvação”. E, ao potencializar os aspectos mais significativos da Igreja da época,

O teatro jesuítico sugeria uma continuidade entre aspectos mundanos e divinos, entre natural e milagroso [...]: o artifício cênico era destinado a criar uma ilusão dirigindo o olhar do devoto longe da materialidade do mundo em direção da hiper-realidade imaginada dos mistérios divinos.²



² PO-CHIA HSIA, R. *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*. Op. cit., p. 208. Em relação a isso, cf., também, todo o capítulo XIII (Do Triunfo à Crise), do trabalho, p. 249-268.

Nos diferentes contextos das profundas e diferentes “humanidades” que se encontravam e estruturavam entre Europa e Novo(s) Mundo(s), as diferentes encenações comunicativas (em todos os vários níveis da comunicação) constituíram-se nessa estrutura e perspectiva comuns. O “teatro da fé” tornou-se o instrumento privilegiado para alargar o espaço comunicativo em direção às novas humanidades e para fazer com que o conceito de religião pudesse, novamente, romper suas velhas fronteiras para, mais uma vez, (alargando-se) oferecer-se enquanto instrumento privilegiado de tradução da alteridade cultural: o mundo tornou-se, assim, diferentemente do que ocorreu até o começo da Idade Moderna, um verdadeiro e efetivo “planeta cultural”.³ O resultado final desse esforço é representado, significativamente, mais uma vez, por meio da grande contribuição jesuítica, isto é, a “redução por inclusão” (resultado, também, do alargamento do conceito de religião, do qual participa, com grande destaque, a própria Companhia): trata-se, no final das contas, da “redução por inclusão” das humanidades à Humanidade, enquanto ponto de chegada mais significativo do percurso cultural Humanista-Renascenista. Mas essa redução era destinada a transbordar na inédita configuração que a nova ritualidade indígena-missionária ia assumindo ao longo de sua construção: seu impossível policiamento, religioso e civil.

UM IMPOSSÍVEL POLICIAMENTO

Essa impossibilidade da realização de um “processo civilizador” (reduutivo) dos costumes, das crenças e da língua dos indígenas, parece ter oferecido, por consequência e em alternativa, sua contribuição para a construção de uma “etnologia” missionária. Essa se coloca quase como o pressuposto da invenção de uma linguagem histórico-religiosa que permita, de algum modo, a “redução” conceitual de uma alteridade, de outra forma, ainda e sempre, inalcançável ou alcançável somente segundo a velha perspectiva agostiniana e medieval. E será, de fato, a superação dessa última perspectiva, “demonológica” (uma demonologia dos *monstra*), que criará as condições para fundamentar, finalmente, a linguagem histórico-religiosa (etnológica) e, junto com ela, a nova função da demonologia (como estrutura interpretativa junto aos *selvagens*), segundo

³ MAZZOLENI, G. *Il Pianeta Culturale*: per una antropologia storicamente fondata. Roma: Bulzoni, 1986. Trad. bras.: *O Planeta Cultural*: para uma antropologia histórica. São Paulo: Edusp, 1992.

as modalidades que tentamos acompanhar. Essa nova perspectiva nos permite voltar, brevemente, às problemáticas históricas apontadas inicialmente e verificá-las, sinteticamente, em seus nexos com a documentação catequética missionária.

Em relação ao capítulo 3 (*Antigo e Moderno, Selvagem e Civil*) da parte V do livro – no que diz respeito à “divindade renascentista”, à “ação missionária jesuítica” e à instituição das “reducciones” –, essa documentação já nos apontou alguns importantes nexos que tornaram evidente a diversidade e a transformação da religião antiga e tradicional (sua configuração natural, objetiva e holística) com relação à religião moderna (subjéctiva e individual): trata-se, justamente, dos resultados mais significativos decorrentes do peculiar alargamento do conceito de religião (enquanto instrumento de tradução), do qual falamos ao longo de nosso trabalho, que permitiu adquirir ao missionário do século XVI, tanto na Europa quanto na América, sua essencial função de “mediador cultural” entre um tradicional sistema institucional coletivo e a nova estrutura subjéctiva.

Esse resultado foi fomentando pelo determinar-se do individualismo enquanto (novo) território, ponto de encontro entre poder político e poder de sentido. E se, nessa direção, nos apareceu, inicialmente, que a pensabilidade da própria idolatria encontrasse aqui sua base e constituição, enquanto exigência de encontrar aspectos de uma comum representação da religião, entendida como “culto das divindades”, o novo destaque da “nova demonologia”, que verificamos emergir na nossa indagação, tornou-se, enfim, um instrumento privilegiado de tradução das culturas indígenas brasileiras.⁴ O plasmar-se de uma “figura” como a do Demônio – que, do ponto de vista histórico-religioso, adquire as características de um “trickster” –, nesse processo de transformação, permitiu de alargar essa perspectiva “idolátrica” da tradução cultural a fim de poder inserir, provavelmente, numa característica “demonologia” através da qual, nos parece *a priori*, realizou-se a retranscrição/revolução da “divindade renascentista”.

Nossa análise da ação missionária jesuítica, em relação à subjéctividade renascentista tornou evidente, também, o destacar-se do trabalho de um novo “território da consciência” (através, por exemplo, da confis-

⁴ Mas não só: é o caso de pensar, também, em seu destaque em relação ao *sabbat* europeu. E, mais uma vez, a análise da demonologia proposta pelos trabalhos de Laura de Mello e Souza será de grande relevância para essa continuação da indagação.

são, para com os catecúmenos, ou, para com os missionários jesuítas, através dos exercícios espirituais). A partir dessa perspectiva paralela, o processo nos desvendou um outro significativo paralelismo que se estabelece entre o controle da consciência e o controle do território (físico), assim como apontou para o nexos de um novo sistema de controle de ambos que se afirmou, impondo e mantendo estritas relações e condicionamentos, entre a representação do “selvagem exótico” (americano) e do “selvagem interno” (à Europa): tanto no sistema colonial, quanto na luta às heresias da própria Europa.



Dentro do espírito da Contra-reforma, vimos também como, nessa direção, as *reducciones* institucionalizaram uma nova ligação entre civilização e religião, tornando-se o emblema de uma religião católica estritamente ligada à *Civitas* e, portanto, de um projeto político anti-tirânico e anti-colonial. Mas, antes de constituir-se enquanto um instituto realizado no Novo Mundo, este projeto tornou-se possível, de fato, somente enquanto conseguiu organizar, como uma síntese emblemática, as problemáticas apontadas que caracterizam de forma tão marcante a revolução cultural da civilização humanista-renascentista. Nesse sentido e a partir dessa perspectiva, a herança renascentista constituiu-se, finalmente, enquanto base fundamental para o surgimento da Etnologia Histórico-Religiosa.

UMA HERANÇA RENASCENTISTA: A ETNOLOGIA HISTÓRICO-RELIGIOSA

A relação dessas problemáticas, juntamente com aquelas que emergiram ao longo de nosso estudo – como, por exemplo, aquela da tradução, da transformação da “ritualidade sacramental”, do novo estatuto da “demonologia”, entre outras –, com aquelas conexas com o conceito renascentista de “civilização”, em sua nova oposição ao conceito (e ao novo estatuto) de “selvagem” (finalmente afirmado em contraposição àquele imodificável de “barbárie”), torna-se, talvez, a evidência mais clara das bases renascentistas que, na medida de suas implícitas transformações, constituem os primeiros fundamentos para a construção da Etnologia Religiosa, antes, e Histórico-Religiosa, depois.

Enfim, a obra dos jesuítas se liga, decididamente, à revolução humanista-renascentista (das cidades-estados) que revela, juntamente com a prioridade do direito e da política, a prioridade dos conceitos históricos de civilidade e civilização em relação àqueles antropológicos de cultura e aculturação, que somente na base dos resultados adquiridos com o amadurecimento do processo “civilizador” poderão, finalmente, propor-se e impor-se. Dito de outro modo, como já vimos, o conceito antropológico de cultura pôde nascer somente depois de terem-se desenvolvido os conceitos (e os consequentes resultados históricos implícitos) do direito e da civilização. No seu nível basilar de um “grau zero”, que sustenta a estrutura dinâmica de uma civilização – que, portanto, começa a se manifestar enquanto *processo* – o *selvagem* pôde ser pensado, finalmente, como sujeito do direito natural (*ius gentium*): estatuto que, se ainda não o prefigurava enquanto

sujeito do direito civil (*ius civile*),⁵ abria-lhe todavia o caminho para essa aquisição tardia quando será recuperado em termos de “cultura” e, portanto, numa nova dimensão particularista.

De qualquer maneira, se a exegese crítica dos textos, realizada pelo Humanismo, pôde permitir uma leitura relacional e comparativa da realidade concreta (a Natureza, o Homem), esta última constituiu-se, final e progressivamente, não mais enquanto realização do Livro sagrado (a Bíblia e sua imposição de uma cronologia única), mas como livro a ser interpretado⁶ (na base de uma comparação indispensável tecida pela universalização de uma linguagem comum – religiosa e, paralelamente, política – e por uma gramatização das línguas e das linguagens particulares que se relacionavam com ela). Nesse sentido o *selvagem* americano (e sua natureza) se destacou, ao mesmo tempo, enquanto produto e produtor da nova configuração histórica que realizou a passagem da Teologia à História, das Universidades à Cultura Civil: outro percurso, também, que constrói os primeiros fundamentos daquele produto ocidental por excelência que é a Antropologia. É a partir desse contexto, enfim, que o *outro* apresenta-se como um texto: uma textualidade etnográfica, teatral e de imagens. E, em tempos e modos diferentes, esse “texto” será destinado a orientar-se em direção à conquista e à consciência da dimensão histórica: sua própria na medida em que se insere (é reconhecível somente se inserido) nesse específico contexto.

A produção de um fluxo de escritas⁷ destinado a recuperar esse “outro” no plano de uma historicidade (ocidental) permite entrever, novamente, uma continuidade entre a etnografia missionária dessa época e a literatura científica da Antropologia. Finalmente, através desse processo, podemos verificar, mais uma vez, como a comparação das igualdades e das diferenças em níveis planetários começa a ser realizada na perspectiva religiosa e missionária: podemos verificar, enfim, como, a partir

⁵ Francisco de Vitoria, *Relectio “De Indis”* (1539). In: PEREÑA, L. e PÉREZ PRENDES, J.M. (Org.). Madri, 1967; LANDUCCI, S. *I Filosofi e i Selvaggi: 1580-1780*. Roma; Bari: Laterza, 1972; PAGDEN, A. *The Fall of Natural Man*. Op. cit.; MAZZOLENI, G. *Il Pianeta Culturale*. Op. cit.; GASBARRO, N. 1492: “... apparve la terra”, seleção de textos e introdução de Nicola Gasbarro. Varese: Giuffrè, 1992.

⁶ ROSSI, P. *I Segni del Tempo: storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*. Milão: Feltrinelli, 1979; *Il Passato, la Memoria, l'Oblío: sei saggi di storia delle idee*. Bolonha: Il Mulino, 1991.

⁷ CERTEAU, M. de. *L'Écriture de l'Histoire*. Paris: Gallimard, 1975; *La Fable Mystique: XVIe.-XVIIe. Siècle*. Paris: Gallimard, 1982.

desses pressupostos, os missionários no campo constroem, de fato, as bases da etnologia.

Os missionários no campo – exegetas desse novo e peculiar “texto” etnográfico – tornam-se, ao mesmo tempo, (sobretudo a partir do século XVII) os instrumentos privilegiados para realizar a reformulação moral da organização política europeia: esta última, também, surge em oposição e de forma complementar à clássica contraposição civilizado / selvagem. Enfim, é a partir do reconhecimento da Humanidade do *selvagem* que o “livre-arbítrio”, enquanto pressuposto da razão moral do homem constituído em sua subjetividade geral, impõe um cancelamento das diferentes histórias (sociais, culturais) e da diversidade dos sujeitos sociais, colocando-as, todas, em estrita relação com o sistema que tem em seu centro o Homem. A partir desse pressuposto, ao mesmo tempo em que se abre a possibilidade de estabelecer uma comparação e uma analogia entre selvagens americanos e selvagens europeus,⁸ realiza-se e afirma-se a atitude de um “olhar estranhado” também em relação a situações internas à própria Europa. E será justamente este “olhar distanciado” que repercutirá significativamente nas discussões privilegiadas do direito, da política e do moderno Estado territorial (centralizado e centralizador), progressivamente independente e autônomo com relação à sociedade (a suas instituições sociais, difusas nos territórios) na qual encontravam-se espalhados, anteriormente, seus poderes. Nesse caso, trata-se, finalmente, de um aspecto relevante do percurso cultural posterior da História Moderna: não secundário no que diz respeito à fundamental lição do *selvagem* (exótico) americano com relação à nova percepção (estranhamento) do *selvagem* (interno) europeu.⁹

⁸ Isto é, a Europa conscientiza-se, com as missões jesuíticas, da existência dessas “outras Índias” – segundo a própria definição jesuítica da época – no interior de seu próprio território.

⁹ LANDUCCI, S. *I Filosofi e i Selvaggi*. Op. cit.; GLIOZZI, G. *Adamo e il Nuovo Mondo*. Op. cit. e *Differenze e Uguaglianza nella Cultura Europea Moderna*. Op. cit.

APÊNDICE

A LIÇÃO HISTORIOGRÁFICA DO SELVAGEM AMERICANO: A INVENÇÃO DO *OUTRO* NA CONSTRUÇÃO DO *NÓS*

Nas conclusões da Parte V do trabalho, apontamos em que medida a estratégia missionária influenciou profundamente o trabalho de mediação cultural em relação ao Novo Mundo (onde se produziu o documento) e em relação às culturas europeias (onde, pela circulação do documento, se fundamentava, finalmente, a nova *comparação etnológica* e, com ela, o novo conceito de uma *história* finalmente *laica*). Vimos, enfim, como, a partir desses pressupostos, chegava-se a ~~uma história que~~ *uma história que* em que criava uma *mito-lógica*, diferenciando-se dela – realizava concretamente a possibilidade da comparação etnológica enquanto base da *moderna* antropologia.

Por outro lado, ainda naquela parte do livro, manifestamos uma necessidade (um convite) para uma possível (e desejável) proposta ulterior de investigação que, desprendendo-se da ótica de nossa pesquisa, teria a função de integrar outros dois percursos (estritamente integrados) de análise e comparação: isto é, geralmente e na longa duração, detectar os processos históricos de transformação que vão se constituindo da *Civitas Dei* (agostiniana) à territorialização da *Kultur* (na modernidade madura), visando contextualizar e apontar, finalmente e ao mesmo tempo, numa dimensão histórica mais detalhada, suas correlações e suas especificidades no que diz respeito ao processo de transformação que vai se impondo na Europa desde a confessionalização dos territórios até a formação do Estado territorial moderno.

Tendo em vista esses processos e a exigência de novas investigações decorrentes deles, e levando em consideração as *Conclusões* do trabalho, logo acima, lá onde apontamos para “a herança renascentista da etnologia histórico-religiosa”, queremos propor aqui, em Apêndice, um breve esboço de análise que – vislumbrando a possibilidade de empreender, nessas bases, essas novas propostas investigativas – mostre e exemplifique como, no século XX – isto é, depois da aquisição do instrumento conceitual de “cultu-

ra”¹ –, a lição do *selvagem* (americano) possa se tornar e se manifestar, exemplarmente, enquanto uma verdadeira e característica lição historiográfica (e de conscientização) para o próprio Ocidente.

Na sociedade primitiva, sociedade essencialmente igualitária, os homens são senhores de sua atividade, senhores da circulação dos produtos dessa atividade: eles só agem em interesse próprio, mesmo se a lei de troca dos bens mediatiza a relação direta do homem com o seu produto. Tudo se desarruma, por conseguinte, quando a atividade de produção se afasta do seu objetivo inicial, quando, em vez de produzir apenas para si mesmo, o homem primitivo produz também para os outros, *sem troca e sem reciprocidade*.²

Este é um trecho extraído de um famoso trabalho antropológico que, na década de 70 do século XX, tinha a preocupação de divulgar as teorias antiestatizantes do próprio autor, o antropólogo francês Pierre Clastres. Até mesmo no subtítulo (“Pesquisas de Antropologia Política”), o livro se propunha tornar-se um produto a mais, destinado a satisfazer o apetite do anarquismo que então estava na moda. Uma disciplina e um objetivo (nem um pouco discreto) destinavam-se ao estudo da “alteridade” antropológica, sem perder de vista o contexto cultural no qual esta atividade de pesquisa estava inserida.

Hoje, a procura declarada de um confronto com o não-ocidental substitui-se ao confronto que caracterizou em muitos momentos da sua história, ainda que de forma involuntária, a tentativa de autodefinição do Ocidente (como vimos ao longo de nosso estudo e, pelo menos, desde o momento da sua formação, na Antiguidade grega). O objetivo continua sendo a necessidade histórica irrenunciável, por parte da cultura ocidental, de uma definição de si própria. E nessa perspectiva, assistimos hoje a uma significativa mudança, bem mais recente: enquanto até há pouco tempo o fim declarado destes estudos (antropológicos) foi sempre aquele de conhecer os outros, partindo do pressuposto que o pesquisador fosse conhecido de si mesmo, hoje chegou o momento de nos colocarmos – nós enquanto ocidentais – como objeto de estudo e de fazê-lo em

¹ Particularista e não mais universalista como aquele de “civilização”. Com relação a esse problema, vejam-se os trabalhos de KUPER, A. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru/SP: Edusc, 2002 [ed. orig.: *The Anthropologist's account*, 1999] e de EAGLETON, T. *The Idea of Culture*. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.

² CLASTRES, P. *La Société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1974; trad. bras.: Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, p. 138.

completa consciência. As ciências históricas, finalmente, estão operando neste sentido.

Ora, do ponto de vista historiográfico, não existem valores absolutos que possam ser abstraídos de um determinado sistema cultural e, portanto, torna-se impossível dar juízos de valor sobre uma cultura qualquer: isto significa que, a partir desse ponto de vista, a *necessidade* de uma compreensão em termos históricos substitui a impossibilidade de uma avaliação objetiva (do outro, histórico ou antropológico que seja). Um fato é importante para ser levado em conta: se as ciências históricas – e a antropologia histórica que nelas se insere – tratam exclusivamente do “homem cultural”, nem as ciências históricas, nem os seus trabalhos seriam possíveis em culturas diferentes da ocidental.

A cultura ocidental da chamada sociedade “moderna” se define de tal modo em face do *outro*, que muitas vezes é tal na medida em que serve à definição do Ocidente enquanto *diferente*. A própria Antropologia encontra-se assim envolvida nesses processos de construção do *outro* que constituem a característica peculiar do ecumenismo da cultura ocidental. Desta forma, o Ocidente procura uma autodefinição que constitui o esforço histórico marcante e constante de toda a nossa cultura.

A antropologia interpretativa, por exemplo, assim como parte das ciências históricas, na medida em que fixa sua atenção para a construção e a representação do significado, procura alcançar também nós mesmos, enquanto ocidentais, como objeto de estudo. Neste sentido a cultura – a diferença, a autonomia e a dimensão holística e particularista da *kultur* –, qualquer cultura, vem se configurando como um texto que, em seu contexto, desenvolve uma contínua produção de significados ou uma sempre nova semântica dos significados dados (até então adquiridos).

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática.³

Portanto:

As diferentes ordens culturais têm seus modelos próprios de ação, consciência e determinação histórica – suas próprias práticas históricas.⁴

³ SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Chicago, 1985; trad. bras.: Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p. 7.

⁴ *Ibidem*, p. 62.

O encontro entre Europa e Novo Mundo, nos séculos XVI e XVII, analisado em toda a sua complexidade, por exemplo, (mas, também, com uma “moralidade” suspeita e prenhe de consequências: “as morais da história”, segundo o título de um seu famoso livro) por Tzvetan Todorov,⁵ revela a profunda diferença de significado que um acontecimento como este pôde assumir segundo a discrepante perspectiva cultural dos dois interlocutores. O “encontro” – termo diferentemente utilizado, nesse contexto, com relação à significação que adquire em nosso trabalho – torna evidente aquela distinta forma de comunicação que Lévi-Strauss relata na seguinte “anedota barroca”:

Nas Grandes Antilhas, pouco depois da descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de investigação para estabelecer se os indígenas eram ou não dotados de uma alma, estes preocupavam-se em imergir os prisioneiros brancos na água para verificar, após prolongada observação, se seu cadáver era ou não sujeito à putrefação.⁶

Neste exemplo, os dois interlocutores parecem agir ignorando-se reciprocamente: espanhóis e índios especulam sobre o *diverso* seguindo uma orientação (cultural) oposta e operam, portanto, em dois planos distintos.

A mesma oposição destaca-se na análise, proposta por Todorov, da comunicação entre Colombo e os indígenas das Pequenas Antilhas, ou entre Cortés e Montezuma, de um lado, e, por outro, as diferentes formas da especulação sobre o *outro*, entre Las Casas (tese da igualdade / identidade) e Sepúlveda (tese da diferença / não-igualdade), Durán (que, com a sua obra, quer compreender o fundamento “religioso” da comunicação entrevendo no “sincretismo” o perigo da queda de cada diferenciação) e Sahagún (cuja obra representa o produto mais significativo da interação de duas culturas).

Assim, se por um lado a sociedade medieval europeia se satisfazia com o próprio horizonte onírico – mediando as imagens dos povos longínquos dentro de horizontes míticos de outrem, ou de trechos bíblicos ampliados enfaticamente, deixando de lado toda verificação possível –,

⁵ TODOROV, T. A *Conquista da América: a questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

⁶ LÉVI-STRAUSS, C. *Razza e Storia e altri studi di Antropologia*. Turim: Einaudi, 1972, p. 105.

com a “descoberta” do Novo Mundo, o ecúmeno enquanto reprodução fiel de teses indiscutíveis (de Aristóteles e Ptolomeu, por exemplo), ou dos paradigmas míticos (entre os quais a própria interpretação bíblica) que o condicionam, começa a se dissolver em favor de um espaço que se oferece ao homem para uma pesquisa “direta”.⁷

É importante observar, todavia, que as fantasias míticas não se dissolveram de repente, mas que o ocaso da alegoria cognitiva coloca a Europa, de qualquer modo e finalmente, num horizonte cognoscitivo que serve de fundamento a uma percepção sensorial criticamente orientada.⁸ Mas, a cada passo, a antropologia interpretativa e as ciências históricas demonstram como esta percepção cultural está longe de uma configuração objetiva da realidade. Mudam os instrumentos de conhecimento, mas permanece uma “realidade” que se entrega a nós como construção de significados.

É o que, com profunda e atenta perspicácia, verificou, por exemplo, Said na análise da produção relativa ao tema do Orientalismo, horizonte onírico privilegiado da própria cultura europeia na Idade Média (mas podemos pensar, também, na sua atualidade hodierna). Também na obra de Said, enfim, se faz evidente a crítica da naturalização das categorias quando, por exemplo – quase parafraseando o *Verum ipsum factum* de Giambattista Vico, que já apontamos – revela-nos que:

O Oriente não é um fato inerte da natureza [...]. Portanto, assim como o próprio Ocidente, o Oriente é uma ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, imagística e vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente. As duas entidades geográficas, desse modo, apoiam e, em certa medida, refletem uma à outra.⁹

Finalmente, poderíamos dizer que, sem o Oriente o Ocidente encontrar-se-ia “desorientado”!

Entretanto, estas idéias, culturas e histórias precisam ser estudadas em relação às próprias configurações de poder. A partir desse pressu-

⁷ Veja-se, a esse respeito: AGNOLIN, A. O Sonho Indiano: uma metáfora iniciática na literatura de viagem dos séculos XV e XVI. *Imaginário: revista do Núcleo Interdisciplinar do Imaginário e Memória* (NIME-USP) “Natureza”, São Paulo, n. 3, p. 181-201, 1996.

⁸ MAZZOLENI, G. *O Planeta Cultural*. São Paulo: Edusp, 1993 [ed. ital. 1990], p. 34-35.

⁹ SAID, E.W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 16-17.

posto, o conhecimento sobre o Oriente se dá como investimento que tem o objetivo de formar uma teia que sirva para filtrar o Oriente aos olhos da consciência ocidental. Isso significa que, multiplicando as declarações que proliferam a partir do Oriente, essas idéias e imagens produzidas no Ocidente se tornam realmente produtivas do Orientalismo. Este vem se manifestando, portanto, como a criação da liderança cultural (hegemonia) ocidental. A Europa cria, assim, uma identidade cultural própria (o “nós”) pondo-se em contraste com todos aqueles não-europeus que assumem significado justamente em função dessa hegemonia ocidental.

A partir dessa perspectiva, inclusive, é interessante (e não secundário) observar que a própria inteligente obra crítica de Said pode ser submetida à mesma análise crítica. Said, afinal, representava um oriental que vivia nos Estados Unidos e que escolheu (talvez necessitasse) falar do Oriente acrescentando mais material para o Orientalismo. Apropriando-se criticamente do material, ele não deixou de fazê-lo senão por meio da cultura histórica ocidental e de seus instrumentos: por exemplo, a produção do livro que busca um espaço no mercado. Enfim, penetrando na análise crítica do tema, o autor correu (talvez devia correr) constantemente o risco de ser envolvido no “fetichismo” particular das construções de idéias e instituições próprias do Ocidente.

Afinal, além das construções ideológicas das quais fala Said, a estrutura histórica constrói e escolhe os instrumentos e os fatos de que fala. Realmente o Ocidente, na fase do seu “domínio cultural”, inventou e presenteou o mundo com (entre outras) duas coisas: o modelo para ser contestado e o modelo da contestação.¹⁰

Neste contexto se insere o trabalho, citado acima, do antropólogo francês Pierre Clastres, cujo indígena (tupi-guarani) nos aparece constituindo-se como “pretexto” dessa (não nova) vocação ocidental. E não é casual, segundo o nosso ponto de vista, que, antes de Clastres, é no domínio do político que o assim chamado “primitivismo da idade clássica” chega às suas posições mais radicais. Se, no apogeu desse percurso (o século XVIII), as sociedades indígenas não podem se apresentar senão

¹⁰ SABBATUCCI, D. Le felici colpe dell'Occidente. In: *L'Emblema e la Storia*. Roma: La Goliardica, 1983, p. 51. Deste artigo saiu uma nossa tradução portuguesa na revista *Imaginário: revista do Núcleo Interdisciplinar do Imaginário e Memória* (NIME-USP) “Natureza”, São Paulo, n. 3, p. 163-180, 1996.

como um paradoxo aos olhos dos europeus, são principalmente suas instituições políticas (suas significativas ausências ou peculiaridades) que o sintetizam.

Descritas inicialmente, a partir desse ponto de vista, de forma negativa (sem governo, sem lei, sem autoridade...), estas sociedades parecem destinadas a representar, de forma emblemática, a condição da barbárie. Mas, contrariamente a esta expectativa, na segunda metade do século XVIII, o *selvagem* torna-se o representante dos valores e dos ideais que serão próprios da Revolução. Superada a incompatibilidade tradicional entre natureza e cultura, entre instinto e moral, se tratara de encontrar, nas sociedades indígenas, novas bases para uma nova moralidade política. O *selvagem*, que se encontra a montante da civilização, representaria esta moralidade em sua forma original.

E já na constatação de que os índios americanos (re)conheceriam algumas figuras de chefes, os primeiros observadores europeus começavam a trazer material para as análises que, posteriormente, serão realizadas por Pierre Clastres.

Assim, por exemplo, Lescarbot fala da presença de um chefe “sem caráter, sem autoridade real, que não pode nem recompensar, nem punir...”.¹¹ E Lafitau se refere a uma autoridade, não totalitária, revogável a cada momento, que não pertenceria a ninguém.¹² Portanto, todo o poder do chefe é reduzido à palavra. Eloquência, retórica, convencimento: essas são as armas e as capacidades que o chefe indígena deve possuir a fim de poder exercer sua função própria.

Este é precisamente o ponto de onde Pierre Clastres começa a tecer a própria análise-teoria. Segundo ele, a “sociedade primitiva” não designa o lugar do poder a não ser para excluí-lo da própria realidade. Se ela atribui a um dos seus membros, simbolicamente, uma posição privilegiada lá onde estruturalmente se correria o risco de ver surgir o poder, é porque ninguém, de fato, pode ter acesso a ele. O poder do chefe torna-se, portanto, simplesmente o simulacro daquilo que esta sociedade rejeita e, pondo este simulacro à frente de todos, a sociedade primitiva rejeita sua possibilidade efetiva.

¹¹ “Sans caractère, sans autorité réelle, qui ne peut ni récompenser, ni punir...”. LESCARBOT, M. *Histoire de la Nouvelle-France*. Paris, 1609, p. 268.

¹² LAFITAU, J.-E. *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps*. Paris, 1724.

No que diz respeito à importância atribuída à palavra indígena americana, todos os viajantes insistem sobre a valorização da arte oratória entre esses povos. Fala-se de *éloquence naturelle* e, da mesma maneira que o “primitivo romântico” (que mais tarde será essencialmente um poeta), o “selvagem clássico” é, antes que mais nada, um orador. Isto porque a prática política que ele exerce, a fim de realizar a harmonia social, se reduz a um perpétuo debate do qual todos participam como iguais.

Não faltam, a esse respeito, como era de se esperar, as comparações com o modelo político da idade clássica:

Temos que convir que se procede nessas Assembléias com uma sabedoria, uma maturidade, uma habilidade, eu diria mesmo ordinariamente uma probidade, que teria honrado ao Areópago de Atenas, e ao Senado de Roma nos mais belos dias dessas Repúblicas. É que aí não se conduz nada com precipitação, e que as grandes paixões, que têm alterado de forma tão forte a política entre os Cristãos, não têm ainda, de modo algum, prevalecido, entre estes Selvagens, sobre o bem público.¹³

Para a maioria dos autores dessa época, mais do que uma analogia, a comparação com a Antiguidade serve para demonstrar uma verdadeira filiação. Uma Antiguidade ideal transforma a sociedade indígena em uma democracia em estado puro, constituída por uma igualdade perfeita e por uma rejeição do poder pessoal. Mais ainda, o *selvagem* rejeita não somente o poder pessoal, mas, até mesmo, o poder em si.

Contrariamente ao que acontece na Europa da época – onde eventualmente o poder se configura como possibilidade de atenuar uma infelicidade naturalmente dada (pense-se, por exemplo, à prevaricação do *homo homini lupus* de Thomas Hobbes) –, não é o poder, mas sua ausência que torna os *selvagens* felizes. Desde os *Discours* de Rousseau e a *Histoire des deux Indes* de Raynal, descobriu-se que:

Depois de ter-se visto que as instituições sociais não resultam nem das necessidades da natureza, nem dos dogmas da religião, pois inú-

¹³ “Il faut convenir qu’on procède dans ces Assemblées avec une sagesse, une maturité, une habilité, je dirai même communément une probité, qui aurait fait honneur à l’Aréopage d’Athènes, et au Sénat de Rome dans les plus beaux jours de ces Républiques. C’est qu’on n’y conduit rien avec précipitation, et que les grandes passions, qui ont si fort altéré la politique, même parmi les Chrétiens, n’ont point encore prévalu dans ces Sauvages sur le bien public”. CHARLEVOIX, P. F. X. *Histoire et Description de la Nouvelle-France, avec le journal historique d’un voyage fait par ordre du roi dans l’Amérique septentrionale*. Paris, 1774, p. 269-270.

meros povos viveram de forma independente e sem culto, descobriram-se os vícios da moral e da legislação no estabelecimento das sociedades. Percebeu-se que estes males originários vinham dos fundadores e dos legisladores, que, na maior parte, tinham criado a polícia para própria utilidade, ou cujas sábias visões de justiça e de bem público tinham sido pervertidas pela ambição de seus sucessores, e pela alteração dos tempos e dos costumes.¹⁴

Esses *maux originels* correspondem, portanto, à aparição entre as sociedades humanas (europeias) de um fenômeno bem particular, radicalmente estranho às formas de associação primitiva, que nós reconhecemos, mais do que na sociedade, no Estado. E não é por acaso que, quando fala desses *maux originels* e das formas de associação primitiva (tanto dentro quanto fora da Europa), o “primitivismo da idade clássica” acaba, substancialmente e muitas vezes, destacando-se por seu saudosismo com relação à distribuição do poder nas sociedades pré-modernas e da primeira Idade Moderna da própria Europa.

Percurso histórico propriamente ocidental, de uma conceituação das sociedades indígenas (aqui proposto em breve síntese), este trajeto se constrói e se oferece enquanto uma utopia que se torna chave de leitura privilegiada do próprio imaginário antropológico: a associação entre utopia e primitivismo destaca-se, sobretudo, com o Renascimento que faz renascer, todavia, uma longa e antiga tradição à qual ambos são fortemente tributários. Mais uma vez, a mediação da Antiguidade torna-se, como já apontamos em nosso estudo, uma maneira de reabsorver a dramática ruptura da descoberta com relação ao quadro referencial já conhecido: a inadmissibilidade do primitivo no presente é mediada por meio de sua analogia – e a conseqüente construção de estágios da Humanidade – com a Antiguidade. É este o sentido, também, da significativa aproximação, na época, entre utopia e primitivismo.¹⁵

¹⁴ “Depuis qu’on a vu que les institutions sociales ne dérivaiient ni des besoins de la nature, ni des dogmes de la religion, puisque des peuples innombrables vivaient indépendants et sans culte, on a découvert les vices de la morale et de la législation dans l’établissement des sociétés. On a senti que ces maux originels venaient des fondateurs et des législateurs, qui, la plupart, avaient créé la police pour leur utilité propre, ou dont les sages vues de justice et de bien public avaient été perverties par l’ambition de leurs successeurs, et par l’altération des temps et des moeurs”. MONTESQUIEU. *Lettres Persanes* (1721). In: *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, t. I, p. 153.

¹⁵ Cf., a esse respeito, a obra de MAROUBY, C. *Utopie et Primitivisme: essai sur l’imaginaire anthropologique à l’âge classique*. Paris: Seuil, 1990.

É essa aproximação ecoa, por exemplo, na França – entre os séculos XVII e XVIII – nas obras citadas de Lescarbot, Lafitau, Charlevoix, Raynal, Montesquieu, mas também de Fontenelle, Rousseau e Diderot e, finalmente, por meio desses autores, exercerá sua grande influência no debate dos filósofos das Luzes.

É no interior desse percurso que se desenvolve, ainda, a conceitualização das sociedades indígenas (“primitivas”) – claramente contextualizadas, com nosso autor, e inseridas numa ideologia própria da Europa da época (os anos 70 do século XX) –, cujas coordenadas vêm constituindo os principais elementos que serão aqueles da antropologia militante de Pierre Clastres.

Na imagem que este antropólogo nos oferece, principalmente no último ensaio da sua obra (o capítulo XI), o *selvagem* se torna filósofo e crítico da nossa sociedade (melhor, do nosso Estado). E para ser tal, o antropólogo não pode deixar de lhe emprestar categorias de pensamento que são nossas. Uma série de conceitos historicamente determinados (dentro da história do Ocidente) é colocada, desse modo, na boca (na oratória) do índio, de tal forma que, até mesmo aquele que o autor define como “único poder concedido ao chefe”, a sua palavra, é usurpada.

Configura-se, conseqüentemente, na obra de Clastres, a imagem de índios que se apropriam de algumas oposições conceituais ocidentais: trabalho / prazer ou trabalho / lazer (e, conseqüentemente, eles se constituiriam em “sociedades de recusa de trabalho”, “senhores de sua atividade”); reciprocidade / alienação (“exploração”); autoridade / prestígio (segundo a qual o primeiro termo é sinônimo de poder enquanto o segundo é isento dele); evidencia-se, enfim, o estreito controle exercido pela sociedade sobre a prática do chefe contraposto à sua tentativa de utilizar-se da sociedade enquanto meio para realizar um fim puramente privado! As sociedades primitivas de Clastres se configuram, ainda, enquanto sociedades que “recusam a economia”; sociedades que ignoram, por recusá-la (a tal afirmação, paradoxal, chega o autor), a propriedade; assim como são completamente des-historicizados conceitos quais aqueles expressos pelos verbos “fazer”, “possuir”, “parecer” (em face do vizinho), dessas sociedades indígenas.

A essa altura, cabe nos perguntar de que forma poderíamos esperar (da maneira que explicitamente se afirma no começo do capítulo XI) “de constituir uma Antropologia política como ciência rigorosa” quando, depois de ter afirmado que considerar as sociedades primitivas como *privadas* de alguma coisa (o Estado) significa dissimular um juízo de va-

lor, em seguida e a cada instante o autor não faz outra coisa a não ser expressar este tipo de juízo e, subtraindo-se à “necessidade” (do nosso ponto de vista) de uma compreensão em termos históricos, pretende uma avaliação objetiva da cultura analisada?

O paradoxo mais significativo desta análise torna-se evidente quando, no final do capítulo X, o antropólogo declara que: “[...] é contra o Estado que se coloca a lei primitiva. As sociedades arcaicas, sociedades da marca, são sociedades sem Estado, *sociedades contra o Estado*”.¹⁶ É, no fundo, o paradoxo de uma sociedade que não conhecendo o Estado pode, todavia, pensar-se *contra* ele!

Em contraposição a essa postura – que pretende (implícita ou explicitamente) uma avaliação objetiva da cultura analisada –, uma compreensão em termos históricos talvez possa parecer menos pretensiosa. A título de exemplo, uma tal orientação, em vez de “entender” o outro, limitar-se-ia, no caso específico, à possibilidade de compreender um instituto histórico propriamente ocidental (o Estado) ou, como vimos acima, à tentativa de investigar (historicamente) a formação de uma estrutura especulativo-ideológica da “construção da alteridade” (isto é, uma conceituação das sociedades indígenas americanas). E, dentro desses seus limites necessários (que revelam a impossibilidade de uma objetivação), ao mesmo tempo que torna inadequados os juízos de valor (ideológicos), essa abordagem permite conhecer, todavia, as relações historicamente determinadas dentro de um determinado sistema cultural (ocidental), que não exclui a sua fundamental interlocução com sua(s) alteridade(s). É o que se percebe, por exemplo, no belíssimo e atento estudo de Dario Sabbatucci sobre *O Estado como Conquista Cultural*.

Contrariamente ao trabalho de Clastres, o subtítulo dessa última obra afirma tratar-se de uma “Pesquisa sobre a Religião Romana”, manifestando, enfim, uma escolha explícita e o propósito de não “antropologizar” o Estado, mas de querer somente “historicizá-lo”. Dessa maneira, entendendo por Estado o que, às vezes, é denominado de “Estado de direito”, o trabalho de Sabbatucci leva-se em consideração o fato de que:

A concepção do estado é aquilo que qualifica globalmente a cultura ocidental (de onde a ocidentalização das outras culturas levará a efeito, toda vez, a constituição de outros tantos estados).

¹⁶ CLASTRES, P. *La Société contre l'État*. Op. cit., p. 130-131.

A partir desse pressuposto, o Estado não se constitui, todavia, como um produto universal, mas, segundo o autor, o Estado enquanto tal representa:

Um produto histórico, uma conquista cultural que pode ser definida pelas circunstâncias do seu nascimento.¹⁷

E isso significa reconhecer, antes de mais nada, que:

É o Estado que não opera distinções de “sangue”: não conhece privilégios gentílicos e é inter-étnico. [...] Complexo de instituições criadas e usadas para realizar e defender os direitos dos cidadãos. [...] Trata-se de uma formação histórica, trata-se da *res publica* romana, um produto a tal ponto novo que não podia nem mais ser identificado com a cidade de Roma e, portanto, definido somente pelo nome desta cidade, mas devia ser indicado por meio de um conjunto de noções (aquelas, por ex., contidas na sigla S.P.Q.R.).¹⁸

Nesse caso, portanto, trata-se de uma perspectiva bem diferente, evidentemente, daquela acima considerada, que poderia olhar com certa repugnância um estudo onde o Estado é indicado como uma “conquista cultural”, e não como um monstruoso instrumento de opressão. E a perspectiva sugerida por Sabbatucci serve, mais uma vez, para reforçar o convite a fim de evitar juízos de valor porque, como diz o próprio autor:

[...] nem dizemos que o “Estado de direito” seja coisa boa, porque nós não somos moralistas; mas procuramos, enquanto historiadores, onde, como, quando e em que função nasceu o produto cultural que nós chamamos “Estado” (e poderíamos chamar “República”).¹⁹

Enfim, contra o humilde e despretencioso trabalho historiográfico – à procura de processos e de problemas, mais do que de objetivações e de respostas –, com o objetivo (necessidade) de uma definição de si mesma, a cultura ocidental, muitas vezes, se entrega ao (e, ao mesmo tempo, constrói o) confronto com o não-ocidental. Ao que tudo indica, o processo de constituição da própria cultura ocidental colhe-se num esforço interpretativo de imagens, num jogo de espelhos recíprocos no qual a pró-

¹⁷ SABBATUCCI, D. *Lo Stato come Conquista Culturale: Ricerca sulla Religione Romana*. Roma: Bulzoni, 1984 [1975], p. 8.

¹⁸ *Senatus Populusque Romanus*. Ibidem, p. 9.

¹⁹ Ibidem, p. 11.

pria antropologia encontra-se envolvida: trata-se, como dizia Lévi-Strauss, de mitos decodificando mitos ou, como diria Said, de discursos decodificando discursos.

Se, por um lado, o encontro não representa um fato simples – como pretendemos ter demonstrado ao longo do nosso estudo –, mas desencadeia um longo e complexo processo de decodificação e interpretação (recíproca) da alteridade, por outro lado, a história, muitas vezes, não leva em consideração o fato de que “ordens culturais diversas tenham modos próprios de produção histórica. Culturas diferentes, historicidades diferentes”.²⁰ Partindo desse pressuposto, se “aquilo que é contingente só se torna plenamente histórico quando é significativo”,²¹ é importante destacar como a significação das coisas muda de cultura para cultura e, visto que “uma presença histórica é uma existência cultural”,²² a história é, portanto, realmente diferente nas diferentes culturas. Mas isso não basta: é preciso ir além demonstrando como se constroem e como atuam diferenças historicamente marcadas dentro da própria permeabilidade histórica do Ocidente. Como vimos emergir no interior da perspectiva ideológica (civilizacional e universalista) do Humanismo renascentista²³ e como nos ensina o sepultamento do Renascimento (de seu “processo civilizador” universalista) realizado, finalmente, com a construção do moderno Estado territorial e centralizador, que pôde servir de base para a criação do novo particularismo culturalista da Antropologia, apogeu da modernidade com relação a esse resultado.

Nesse breve apêndice que aqui apresentamos, pretendemos evidenciar, enfim, como o encontro com o *outro* (sua interpretação) se constituiu em razão de uma identidade cultural europeia que acabou por “inventar” as formas dessa alteridade. Essa “invenção” se configurou, de fato, a partir da nova hegemonia cultural europeia (ocidental) e torna-se significativo o fato de que, neste “domínio cultural”, o “primitivismo” tenha encontrado a possibilidade de oferecer-se enquanto precioso instrumento de contestação (dentro e fora da Europa) das instituições políticas europeias: esse representa o contexto de uma permeabilidade oci-

²⁰ SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Op. cit., p. 11.

²¹ *Ibidem*, p. 144.

²² *Ibidem*, p. 145.

²³ Que de fato realiza o enterro de uma Antiguidade que permaneceu insepulta durante toda a Idade Média, como bem enfatizaram as obras, já clássicas, de Erwin Panofsky e de Eugenio Garin.

dental que permeabiliza (com o próprio modelo da contestação), ao mesmo tempo, as alteridades etnológicas. Mas o limite desta contestação se evidencia no fato de que, nela, são sempre valores (ideológicos) que se contrapõem e que, nessa direção, abrem espaço para uma profunda e necessária adaptação e transformação das cosmologias indígenas e, com essas, ao alargamento das categorias históricas (estruturalmente ocidentais) de interpretação recíproca.

Uma abordagem histórica pode dar conta de como, muitas vezes, a cultura europeia (e a antropologia que representa a sua expressão mais significativa) falou de valores e os constituiu de forma absoluta: naturalizando e “coisificando”, de fato, processos históricos. Ao contrário, segundo a nossa perspectiva de análise, todas as vezes que falamos de valores devemos entender valores históricos, isto é, que se formam dentro de – e respondem a – uma determinada dinâmica histórica.

Nesta perspectiva podemos até compreender o fenômeno de realidades construídas por meio de ficções, muitas vezes resultados de interconexões efetivas das realidades antropológicas: no nosso caso, podemos entender como, num determinado momento de sua história, o Ocidente *produziu* o (e porque aquele determinado tipo de) *selvagem*. Podemos, sobretudo, compreender como certas ficções puderam ser pensadas e aceitas e como, de tão percorridas, elas puderam tornar-se reais. Assim,

[...] Um fato pode não ter acontecido contrariamente às alegações de um cronista. Mas o fato de ele ter podido afirmá-lo, de ter podido contar com a sua aceitação pelo público contemporâneo, é pelo menos tão revelador quanto a simples ocorrência de um evento, a qual, finalmente, deve-se ao acaso. A recepção dos enunciados é mais reveladora para a história das ideologias do que sua produção; e quando um autor comete um engano ou mente, seu texto não é menos significativo do que quando diz a verdade; o que importa é que o texto possa ser recebido pelos contemporâneos, ou que seu produtor tenha acreditado nele. Nessa perspectiva, a noção de “falso” é não-pertinente.²⁴

Consequentemente, uma atenta análise histórica permite entender porque em determinados momentos a “invenção” do outro antropológico assume importância. Instituído um paralelo com a Antiguidade romana, poderíamos dizer que:

²⁴ TODOROV, T. Op. cit., p. 52.

- se *post captam Romam a Gallis*, os “[...] Gauleses, se não são verdadeiros, são bem inventados. São inventados de propósito”;²⁵
- depois da percepção ocidental do Estado enquanto monstruoso instrumento de opressão (ideologia dos anos 70), os índios (neste caso sul-americanos) de Clastres também assumem a configuração de uma invenção proposital: mesmo se “não-verdadeiros” são, contudo, “bem-inventados” (“bons para serem pensados”, diria Lévi-Strauss).

Finalmente, para uma nova historiografia não é importante o fato *objetivo* (seja da invasão de Roma por parte dos Gauleses ou do antiestatismo dos Tupi-Guarani ou de Clastres). Como no caso representado pelo que a tradição romana fez de uma (eventual) invasão dos Gauleses, ou o anarquismo europeu dos anos 70 fez da oposição à opressão do Estado por parte dos índios, torna-se de extremo interesse o uso subjetivo (interpretativo) que a nossa cultura faz do outro, reduzido-o à base e à conseqüente contestação (isto é, à natureza) do nosso sistema cultural.

No fundo o Ocidente continua reduzindo o diverso à *natureza*, na sua função de contraposição-crítica à *cultura* (ocidental). A moda do exotismo, que possui um mercado extenso, continua negando (forçosamente) qualquer colocação histórica do outro. Da mesma forma o *selvagem* continua a ser reiterado e re-significado enquanto funcional à nossa cultura ocidental, que “funciona” graças às ficções contraditórias, onde, na sua estrutura complexa e articulada, pesquisa histórica e *mitopoiese* coexistem interagindo numa singular complementaridade: detectar (isto é, historicizar) suas modalidades representa hoje a possibilidade mais rica e promissora para alargar, ao mesmo tempo, o campus da compreensão historiográfica, a epistemologia de uma antropologia mais consciente de seus (necessários) limites decorrentes de sua herança “moderna” (historicamente falando) e, finalmente, a possibilidade de oferecer novas bases críticas para uma “história indígena” que não perca de vista essa sua necessária contextualização.

²⁵ SABBATUCCI, D. *Lo Stato come Conquista Culturale*. Op. cit., p. 46.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES IMPRESSAS

- ACOSTA, José de. *De Procuranda Indorum Salute libri sex* (1588). In: *Corpus Hispanorum de Pace XXIV*. Madrid: CSIC, 1987.
- _____. *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590). E. O'Gorman (Org.). México, 1962.
- AGOSTINHO (séc. V). *De Civitate Dei*.
- _____. *De Doctrina Christiana*. In: *Patrística Latina*, XXXIV, col. 63.
- _____. *De Trinitate*. Trad. italiana: *La Trinità*. Trad. G. Beschin. Roma, 1973.
- _____. *Esposizioni sui Salmi*. Tarulli (Org.). Roma, 1977 (*Patrística Latina* 37, 1951).
- _____. *De Catechizandis Rudibus*. Trad. italiana G. Vigni. Milão: San Paolo, 1998.
- AZPILCUETA NAVARRO, M. De. *Manuale de' confessori et penitenti composto dal dottor Martino Azpilcueta... e nuovamente tradotto di spagnuolo in italiano dal R. P. fra Cola di Guglinisi...* In Turino, appresso gli heredi del Bevilacqua.
- AVENDAÑO, Fernando de. *Sermones de los misterios de nuestra santa fe catolica en lengua castellana y la general del Inca*. 2 tomos. Lima: Jorge López de Herrera, 1649.
- BELLARMINO, Roberto. *De Arte Bene Moriendi* (1621). Ed. italiana: Casale Monferrato (AL). Piemme, 1998.
- BENAVENTE, Toribio de. *História de los Indios da Nova España*. Madrid, Ed. História 16, 1985.
- BENZONI, Girolamo, "Milanese". *La História del Mondo Nuovo*. Veneza (1565; 2 ed. 1572). Milão: Giordano Editore, 1965.
- BODIN, Jean. *Six Livres de la République* (1576).
- BOEMUS, Ioannes. *Repertorium Librorumm Trium de Omnium Gentium Ritibus*, S. Grim et M. Vuirsung, Augustae 1520.
- BOTERO, Giovanni. *Le "Relazioni universali" di Giovanni Botero Benese, divise in quatro parti, con le figure & due copiosissime tavole. Novamente ristampate, e corrette*. Venetia, (apresso) Agostino Angelieri. MDCVIII. Con licenza de' Superiori, (1608).
- BRESSANI, F. G. *Breve relazione d'alcune missioni dei PP. della Compagnia di Gesù nella Nuova Francia*. Macerata, 1653.
- CAMINHA, Pero Vaz de. *A Carta de Pero Vaz de Caminha: o descobrimento do Brasil*. 2 ed. Sílvio Castro (Org.). Porto Alegre: L&PM, 1987.
- CASTIGLIONE, Baldassare. *Il Libro del Cortegiano* (1528).
- CAUSSIN, Nicolas. *De Eloquentia Sacra et Humana* (1619).
- CHARLEVOIX, Pierre François Xavier. *Histoire et Description de la Nouvelle-France, avec le journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale*. Paris, 1774.

- COPÉRNICO, Nicolau. *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (1543).
- DELLA CASA, Giovanni. *Il Galateo* (1552-1555). In: *Prose di Giovanni Della Casa e di altri trattatisti cinquecenteschi del comportamento*. A. Di Benedetto (Org.). Turim: UTET, 1991.
- DIACONO PAOLO. *História Langobardorum* (séc. VIII).
- ERASMO DE ROTTERDAM. *De Contemptu Mundi*. In: *Opera Omnia*, V. Amsterdã; Oxford, 1977, p. 1-87.
- _____. *Convivium Religiosum* (1522). In: *Oeuvres choisies*. J. Chomarat (Org.). Paris: Gallimard, 1991.
- GARCIA, Gregorio. *Origen de los Indios del Nuevo Mundo* (1607).
- GRÓZIO. *De Origine Gentium Americanarum* (1642).
- GUICCIARDINI, Francesco. *Ricordi* (da redação de 1530), citado da Edição Feltrinelli, Milão, 1983; baseada na edição crítica de R. Spongano (Florença, 1951).
- ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologiae* (séc. VII).
- LAFITAU, Joseph-François. *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps*. Paris, 1724.
- LÉRY, Jean de. *Histoire d'un Voyage fait dans la terre du Brésil*, (La Rochelle, 1578), Paris: Alphonse Lemerre Éditeur, 1880, 2 v.
- LESCARBOT, Marc. *Histoire de la Nouvelle-France*, Paris, 1609.
- LOYOLA, Ignazio de. *Eserciti Spirituali*, in Roma, Nella Stamperia del Varese, MDCLXIII.
- _____. *Gli Scritti*, Turim, Einaudi, 1977.
- LUTERO, Martinho. *La Cattività Babilonese della Chiesa* (1520). In: FIRPO, Luigi (Org.). *Scritti Politici di Martin Lutero*. Turim, 1978.
- MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Essais* (1580-88), Paris, Gallimard, 1950.
- MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. *Lettres Persanes* (1721). In: *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, t. I.
- MORIGIA, Paolo. *Opera chiamata stato religioso, et via spirituale*. Stampata in Venetia per Nicolò Bevilacqua trentino, 1559.
- MORE, Thomas. *Utopia* (1516).
- MURATORI, Antonio Ludovico. *Il Cristianesimo Felice nelle Missioni della Compagnia di Gesù nel Paraguay*. 1743.
- PETRARCA, Francesco. *Africa*, VI. (Composto entre 1338 e 1339, e quase completo em 1341). *De secreto conflictu curarum mearum*.
- PICCOLOMINI, Enea Silvio. *Historia Rerum Ubique Gestarum*. No que diz respeito às anotações da *Cosmographia* do autor (Papa Pio II), veja-se a *Raccolta di documenti e studi pubblicati dalla R. Commissione Colombiana pel Quarto Centenario della scoperta dell'America*, parte I, v. II, Roma, 1894.
- PLÍNIO. *Naturalis Historia* (acabada em 77 d.C.).
- POLO, Marco. *Milione*. Ou: *Le divisament dou monde*. Ou: *Livre des merveilles*. Ditado (a Rustichello da Pisa) nas prisões de Gênua em 1298. Consultado na edição Milão, Mondadori, 1982.

- POMPONAZZI, Pietro. *De Immortalitate Animae* (1516).
- POMPONIO MELA. *De Situ Orbis* (41 d.C.).
- PEYRÈRE, Isaac de la. *Praeadamitae* (1655).
- RABANO MAURO. *De Universo* (séc. VIII).
- RIPA, C. *Iconologia*. [Impressão] In Venetia, presso Cristoforo Tomasini, 1645.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755).
- SARPI, Paolo. *Istoria del Concilio Tridentino*. C. Vivanti (Org.). Turim, 1974. 2 v.
- SAHAGÚN, Bernardino de. *Psalmodia Cristiana*. México 1583.
- SOLINO. *Collectanea Rerum Memorabilium* (séc. III d.C.).
- TORQUATO ACCETTO. *Della Dissimulazione Onesta* (1641). Salvatore Silvano Nigro (Org.). Turim: Einaudi, 1997.
- TOURNEMINE, J.R. *Réflexions sur l'athéisme attribué à quelques peuples par les premiers Missionnaires qui leur ont amené l'Évangile*, In: *Mémoires pour l'Histoire de sciences et des beaux arts*, Trevoux, janvier 1717, art. VI.
- TOMÁS DE AQUINO. *De Regimine Principum*. Trad. italiana R. Tamburrini. Siena: Cantagalli, 1997.
- _____. *S. Thomae Aquinatis. Opuscula Theologica, II (De Re Spirituali)*. Romae; Taurini: Marietti, 1954.
- VALADÉS Diego de. *Rethorica Christiana... exemplis suo loco insertis, quae quidem ex Indorum maxime deprompta sunt historiis*. Perusiae, 1579.
- VALIGNANO, Alessandro (S.J.). *Il Cerimoniale per i missionari del Giappone*. Roma, 1958.
- VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*, v. I-II. Petrópolis/RJ: Vozes, 1977 [1663]. v. I.
- VICO, Giambattista. *La Scienza Nuova* (1744). Milão: Biblioteca Universale Rizzoli, 1977.
- VIEIRA, Antonio. *Sermões*, Porto, 1959.
- VITORIA, Francisco de. *Relectio "De indis"* (1539), L. Pereña e J. M. Pérez Prendes. Madrid, 1967.
- ZUMÁRRAGA, Juan de. *Doctrina Cristiana más cierta...* México, 1546.

FONTES DOCUMENTAIS

ANCHIETA, José de (S.J.). *Diálogo da Fé*. Texto tupi e português com introdução histórico-literária e notas do Pe. Armando CARDOSO, S.J., que inclui os textos fac-similares manuscritos classificados como APGSI N. 29 ms. 1730 e ARSI Opp. NN. 22 e sua cópia APGSI n. 33 ms. 1731. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. *Doutrina Cristã – Tomo I: Catecismo Brasílico*. Com texto tupi e português. Introdução tradução e notas do Pe. Armando CARDOSO, S.J. Incluindo o texto fac-similar (tupi) manuscrito classificado como APGSI N. 29 ms. 1730. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Doutrina Cristã – Tomo II: Doutrina Autógrafa e Confessionário*. Introdução histórico-literária, tradução e notas do Pe. Armando CARDOSO, S.J. Incluindo o texto fac-similar manuscrito (em português) da Doutrina Autógrafa e texto (tupi) em ortografia moderna (traduzido). São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Arte de Grammatica da Lingoa mais vfada na cofta do Brafil. Feyta pelo padre Iofeph de Anchieta da Cõpanhia de IESV*. Com licença do Ordinario & do Prepofito geral da Companhia de IESV. Em Coimbra per Antonio de Mariz. 1595.

_____. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

_____. *O Auto de São Lourenço*. Aldeia de São Lourenço (Niterói), 10 de agosto de 1587. In: *Teatro de Anchieta. Obras Completas*. Trad., introd. e notas do Pe. Armando Cardoso. São Paulo: Loyola, 1977. v. III.

_____. *Cartas: correspondência ativa e passiva* do Pe. Joseph de Anchieta. Hélio Abranches VIOTTI, S.J. (org.). São Paulo: Loyola, 1984.

AQUAVIVA, Claudio. *Institutio ad Faciliorem Reddendam Conscientiae Rationem a R.P.N.*, Claudio quidam visitatori, data ano 1588, redação manuscrita, conservada em Hauptstaatsardriv Müncher, In *Iesuiten* 9, c. 57.

ARAÚJO, Antonio de (S.J.). *Catecismo na Lingoa Brasilica, no qual se contem a svmma da Doctrina Christã. Com tudo o que pertence ao Myfterios de noffa fancta Fè & bõs cuftumes. Composto a modo de Dialogos por Padres Doctos, & bons lingoas da Companhia de IESV*. Agora nouamente concertado, ordenado, & acrefcentado pello Padre Antonio d'Araujo Theologo & lingoa da mefma Companhia. Com as licenças neceffarias. Em Lisboa por Pedro Crasbeeck, ãno 1618. A cufta dos Padres do Brafil. Texto em reprodução fac-similar da 1ª ed., com o título *Catecismo na Língua Brasilica*. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 1952.

BELLARMINO Roberto. *Dottrina Christiana dell' Ill.mo e R.mo Card. Rob. Bellarmino figurata d'Imagini*. [In Augusta con licenza de' Superiori appresso Christophoro Mango, 1614]. Edição de 1718: *Dichiarazione della Dottrina Cristiana Compofta per ordine di N.S. Papa Clem. VIII. di fel. mem. Dal Rer. P. ROBERTO BELLARMINO*

Sacerd. della Compagnia di Giesù, poi Cardinale di S. Chiefa del Tit. di Santa Maria in Via. Rivista, ed appprovata (sic) dalla Congr. della Riforma, affine, che tolta via la varietà de' modi d'infegnare, fi renda uniforme, e più facile questo Santo Efercizio d'infruire le perfone idiote, e i Fanciulli nelle cofe della noftra S. Fede. IN FIRENZE. MDCCXVIII. Nella Stamperia di Sua Altezza Reale Per i Tartini, e Franchi. *Com lic. de' Sup.* [Junto à "Bibliotheca Privata Praep. Gen. Soc. Iesu – Bibl. Scriptorum 94 A 11].

BETENDORF, João Felipe (S.J.). *Compendio da Doutrina Christãa na Lingua Portugueza e Braslica.* Composto pelo P. JOÃO FILIPPE BETENDORF, Antigo Missionário do Brasil. E Reimpresso de Ordem de S. Alteza Real o Principe Regente Nosso Senhor por Fr. José Mariano da Conceição Vellozo. Lisboa. M.DCCC. Na Offic. De Simão Thaddeo Ferreira.

CANISIO Pietro. *Institutiones Christianae, seu parvus catechismus catholicorum, Precipua Christianae pietatis capita complectens: Primum quidem a P. Joanne Baptista Romano, Societatis Iesu, in rudiorum et idiotarum gratiam, iuxta SS. Concilii Tridentini decretum sess. 25, imaginibus distinctus...* Antverpiae, Excudebat Christophorus Plantinus, Architypographus Regius sibi et Philippo Gallaeo. MDVXXXIX [Junto à Bibliotheca Privata Praep. Gen. Soc. Iesu – Bibl. Scriptorum 100 B 37];

_____. *Catechismo Catholico, Molto neceffario per ben ammaestrare la gioventù in quefti noftri tempi, Compofto pel R. P. Pietro Canifio Dottor Theologo della compagnia di GIESV, & tradotto in lingua Italiana per il P. Angelo Douitij della medefima compagnia.* Col Priuilegio de fommo Pont. & dell'Iluftrifs. Senato Veneto per anni XX [s/d].

Catechismo Tridentino. Catechismo ad Uso dei Parroci Pubblicato dal Papa S. Pio V per Decreto del Concilio di Trento, que nós consultamos na mais recente tradução italiana do P. Tito S. Centi, O.P., Siena, Cantagalli, (ed. orig. de 1992) III reimpressão 1996.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Sessio XIV, De Poenitentia, cap. VII: De casuum reservatione. Bolonha, 1973.

Concilio Limense. El Santo Synodo Provincial a todos los fieles de esta su prouincia: Doctrina Christiana y Catecismo para instruccion de indios. Facsímil del texto trilingüe, Madrid: CSIC, 1985.

ENCINAS, Diego. *Cedulário Indiano recopilado por Diego de Encinas,* reproducción facsímil de la edición única de 1596. Estudio e índices por el Doctor Don Alfonso García Gallo. Madrid: Cultura Hispánica, 1945-1946. 4 v.

LEÃO, Bartolomeu de (S.J.). *Catecismo Brasilico Da Doutrina Chriftãa Com o Ceremonial dos Sacramentos, & mais actos Parochiaes.* Composto Por Padres Doutos da Companhia de JESUS, Aperfeiçoado, & dado a luz Pelo Padre ANTONIO DE ARAUJO da mefma Companhia. Emendado nefta fegunda impreffaõ Pelo P. BERTHOLAMEU DE LEAM da mefma Companhia. Lisboa, Na Officina de MIGUEL DESLANDES, M.DC.LXXXVI. Com todas as licenças neceffarias.

LEITE, Serafim (S.J.). *História da Companhia de Jesus no Brasil,* Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938-50, 10 v.

_____. *Monumenta Brasiliae,* v. I-IV. Roma, 1956-60.

_____. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil.* São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956-60.

MAMIANI, Luis (S.J.). *Catecismo Da Doutrina Christãa Na Lingua Brafilica Da Nação Kiriri*. Composto Pelo P. LUIS VINCENCIO MAMIANI, Da Companhia de JESUS, Miffionario da Provincia do Brafil. Lisboa, Na Officina de MIGUEL DESLANDES, Impreffor de Sua Mageftade. Com todas as licenças neceffarias. Anno de 1698. Citado na edição fac-similar. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942.

MONTOYA, Antonio Ruiz de (S.J.). *Catecismo de la Lengva Gvarani, Compvesto por el Padre Antonio Ruyz de la Compañia de Jesus. Dedicado a la purifsima Virgen MARIA. Concebida fin mancha de pecado original*. Com Licencia. En Madrid, Por Diego Diaz de la Carrera, Año M.DC.XXXX. Que nós consultamos pela reedição “Publicada nuevamente sin alteracion alguna por JULIO PLATZMANN”. Leipzig, B. G. TEUBNER. MDCCCLXXVI.

MHSJ, *Polanci Complementa*, II. Madrid, 1917, reimpressão anastática: Roma, 1969.

NANTES, Bernardo de. *Katecismo Indico Da Lingva Kariris, Acrescentado de Varias Practicas Doutrinaes, & Moraes, Adaptadas ao Genio, & Capacidade dos Indios do Brafil, Pelo Padre Fr. BERNARDO DE NANTES, Capuchinho, Pregador, & Miffionario Apoftolico; Offerecido ao Muy Alto, e Muy Poderoso Rey de Portugal DOM JOAÕ V, S. N. Que Deos Guarde*. Lisboa, Na Officina de Valentim da Costa Deslandes, Impreffor de Sua Mageftade. M.DCCIX. Com todas as licenças neceffarias. Edição fac-similar publicada por Julio Platzmann, Leipzig, B. G. Teubner, 1896.

NADAL, J. In *Examen Adnotationes* (1557), IV, 2. In: *Monumenta Historiae Societatis Jesu* (MHSI), IV.

_____. *Exortationes Complutenses*. In: *Monumenta Historiae Societatis Jesu* (MHSI), V.

NAVARRO M. de Azpilcueta. *Manuale de' confessori et penitenti composto dal dottor Martino Azpilcueta... e nuovamente tradotto di spagnuolo in italiano dal R. P. fra Cola di Guglinisi...* In Turino, appresso gli heredi del Bevilacqua, 1579.

NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo do Pe. Nóbrega sobre a conversão do gentio* (1559). In: *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.

_____. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.

Scripta de Controversiis sub Card.li Bellarmino, dum illas in Collegio Romano legeret. Biblioth. Vatic. Lat. 6613-6617:

- *De Gratia Primi Hominis. Quaestio I. Quid sit gratia, et quotuplex;*
- *De Novis Controversiis inter Patres quosdam ex ordine Praedicatorum, et P. Ludovicum Molinam ex Societate Jesu;*
- *Considerationes Quator ex Concilio Tridentino. Session. 23, 24 et 25;*
- *De Editione Latina Vulgata, quo sensu a Concilio Tridentino definitum sit, ut pro authentica habeatur.*

SOMMERVOGHEL, Charles. *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*. Bruxelas; Paris, 1890-1932, 11 v.

ZUMÁRRAGA, Juan de. *Doctrina Cristiana más cierta...* México, 1546.

GRAMÁTICAS E VOCABULÁRIOS DAS LÍNGUAS INDÍGENAS SUL-AMERICANAS

ALMEIDA NOGUEIRA, Batista Caetano de. *Esboço gramatical do Abãñê ou língua guarani, chamada também no Brasil língua tupi ou língua geral, propriamente Abãñeenga*. In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, v. VI, p. 1-90. Rio de Janeiro, 1879.

ANCHIETA, José de. *Arte de Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil*. Edição fac-similar da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1933.

ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira*. 2ª edição revista e confrontada com o Ms. fg. 3144 da Biblioteca Nacional de Lisboa por Carlos Drummond. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Boletim n. 137, Etnografia e Língua Tupi-Guarani, n. 23, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1952.

ARRONCHES, João de. *O Caderno da Língua ou Vocabulário Português-Tupi*. Notas e comentários à margem de um manuscrito do século XVIII por Plínio Ayrosa. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1935.

CUNHA, Antônio G. *Dicionário Histórico das Palavras Portuguesas de Origem Tupi*. São Paulo: Melhoramentos, 1982.

DALL'IGNA RODRIGUES, Aryon. *Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. *Estrutura do Tupinambá*. Inédito.

EDELWEISS, Frederico G. *Tupis e Tupi-Guaranis*. Livraria Brasileira Editora, 1969.

FIGUEIRA, Luis. *Arte de Gramática da Língua Brasileira*. Lisboa: Miguel Delandes, 1687. Edição de Julio Platzmann, com o título *Gramática da língua do Brasil*. Leipzig, B. G. Teubner, 1878.

GUASCH, Antonio. *Diccionario Guarani-Castellano y Castellano-Guarani*. Buenos Aires: ed. do autor, 1948.

LEMONS BARBOSA, Antônio. *Pequeno Vocabulário Tupi-Português*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1951.

_____. *Curso de Tupi Antigo*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1956.

MONTOYA, Antônio Ruiz de. *Arte de la Lengua Guarani, ó más bién tupi*. Viena; Paris, 1876.

_____. *Vocabulário de la Lengua Guarani*. Viena; Paris, 1876.

_____. *Tesoro de la Lengua Guarani*. Viena; Paris, 1876.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Método Moderno de Tupi Antigo: A língua do Brasil dos primeiros séculos*. 2ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1998 [1999].

BIBLIOGRAFIA

AA.VV. *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, 3. – La Formación del Outro, Madrid, 1993.

_____. *Il Cristianesimo nel Mondo Atlantico nel Secolo XVII*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1997.

_____. NOVAES, Adauto (Org.). *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

AA.VV. *História das Religiões*. (Organização da edição brasileira: Adone Agnolin). SCARPI, Paolo. *Politeísmos: as religiões do mundo antigo*, v. I; FILORAMO, Giovanni. *Monoteísmos e Dualismos: as religiões de salvação*, v. II; RAVERI, Massimo. *Índia e Extremo Oriente: a via da libertação e da imortalidade*, v. III; MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na Cultura Moderna*, v. IV. São Paulo: Hedra, 2005.

AGNOLIN, Adone. O Sonho Indiano: uma metáfora iniciática na literatura de viagem dos séculos XV e XVI. *Imaginário: revista do Núcleo Interdisciplinar do Imaginário e Memória* (NIME-USP), São Paulo, n. 3, p. 181-201, 1996.

_____. Nóbrega e Anchieta: uma leitura histórico-religiosa de sua ação fundadora. *Voz Lusíada: Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes*, São Paulo, n. 12 e 13 (Anais do Encontro Internacional Nóbrega-Anchieta), p. 17-30, 1999.

_____. A “Razão Tênuê” de Montaigne: introdução à nova tradução dos *Ensaíos* de Montaigne. In: MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaíos*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. XXI-XXXIII.

_____. Política Barroca: a arte da dissimulação. In: TIRAPELI, Percival (Org.). *Arte Sacra Colonial: Barroco Memória Viva*. São Paulo: Ed. Unesp; Imprensa Oficial do Estado, 2001, p. 168-178.

_____. Jesuítas e Selvagens: o encontro catequético no século XVI. *Revista de História da Universidade de São Paulo*, n. 144, p. 19-71, 1 sem. 2001.

_____. *O Apetite da Antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico*. Alteridade e identidade no caso Tupinambá. São Paulo: Humanitas, 2005.

_____. Catequese e Tradução: gramática cultural, religiosa e lingüística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Ed. Globo, 2006.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

AMADIO, A.M. Sacraments of the Church. In: *New Catholic Encyclopedia*, v. 4. New York: McGraw-Hill, 1967.

- ANDRÉS-GALLEGO, José; MORÁN, Manuel. Il Predicatore. In: VILLARI, Rosario (Org.). *L'uomo Barocco*. Roma-Bari: Laterza, 1991.
- ARIAS DE UGARTE, Fernando; LOBO GUERRERO, Bartolomé. *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*. Madrid; Salamanca, 1987 (Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo, 22 Sínodos Americanos 6).
- ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (Org.). *Histoire de la Vie Privée*, III. De la Renaissance aux Lumières. Paris: Seuil, 1986.
- ARRIAGA, José. *La Extirpación de la Idolatría*. Madrid, 1968 (Biblioteca de Autores Españoles, 209).
- ARMAS MEDINA, Fernando. *Cristianización del Perú*. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Ispanoamericanos, 1953.
- AZOULAI, M. *Les Péchés au Nouveau Monde: les manuels pour la confession des Indiens – XVIe.-XVIIe. Siècle*. Paris, 1993.
- BAÊTA NEVES, Luiz Felipe. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.
- BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris: Seuil, 1971; trad. bras.: São Paulo: Brasiliense, 1990.
- BATAILLON, Marcel. *Études sur Bartolomé de las Casas*. Paris: Centre de Recherches de L'Institut d'Études Hispaniques, 1965.
- _____. *Erasmus y España*. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- BATTISTINI, A. *I Manuali di Retorica dei Gesuiti*, In: BRIZZI, G.B. (rg.). 'Ratio studiorum': modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento. Roma, 1981.
- BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *De la Idolatria: uma arqueologia de las ciencias religiosas*. México: Fundo Econômico de Cultura, 1992 [ed. original francesa de 1988].
- _____. *La Colonisation de l'Imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVIe.-XVIIIe. siècle)*. México: Fundo Econômico de Cultura, 1992 [ed. original francesa: Paris: Gallimard, 1988].
- _____. *I Figli dell'Apocalisse: la famiglia in Meso-America e nelle Ande*. In: *Storia Universale della Famiglia*, v. II. Milão: Arnoldo Mondadori Editore, 1988.
- _____. *História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência européia (1492-1550)*. Ed. orig.: Paris: Fayard, 1991; trad. bras.: São Paulo: Edusp, 1997.
- BETTRAY, J. *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci in China*. Roma, 1955.
- BIONDI, A. La Giustificazione della Simulazione nel Cinquecento. In: *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Miscellanea I. Florença-Chicago, 1974, p. 8-68.
- BOER, W. de. *The Conquest of the Soul: confession, discipline and public order in Counter-Reformation Milan*. Leiden, 2001.
- BORJA MEDINA, Francisco de (S.J.). La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614). In: *Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI)*, 57, p. 3-134, 1988.
- _____. El Conflito en torno a la Lengua de Evangelización y sus Implicaciones en el Virreinato del Perú (Siglo XVII). In: AA.VV. *Il Cristianesimo nel Mondo Atlantico nel Secolo XVII*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1997.
- BORUTTI, Silvana. La notion d'événements singuliers dans l'épistémologie de l'histoire, ms. 1995.

- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BRELICH, Angelo. *Introduzione alla Storia delle Religioni*. Roma: Ed. dell'Ateneo, 1965.
- BURCKHARDT, Jacob. *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860); trad. bras.: São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- CARDOSO, Armando (S.J.). Introdução histórico-literária ao *Diálogo da Fé* do Pe. Joseph de Anchieta, S.J. São Paulo: Loyola, 1988.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Les Ouvriers d'une Vigne Stérile: Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil – 1580-1620*. Tese de Doutorado, defendida em janeiro de 1999, junto à Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
- CASTRO Y CASTRO, Manuel. Lenguas indígenas transmitidas por los franciscanos en siglo XVII. Actas del III Congreso Internacional sobre *Los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII)*, La Rábida 18-23 de setembro de 1989. Madrid, 1991.
- CÉARD, Jean. *La Nature et les Prodiges: l'insolite au XVIe siècle en France*. Genève, 1977.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982 [ed. orig. francês: *L'Écriture de l'Histoire*. Paris: Gallimard, 1975].
- _____. *La Fable Mystique: XVIe. - XVIIe. siècle*. Paris: Gallimard, 1982.
- CHABOD, Federico. *Storia dell'Idea di Europa*. Roma-Bari: Laterza, 1961 [ed. econ. Laterza, 1999].
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.
- CHÂTELLIER, L. *La Religion des Pauvres*. Paris, 1993; trad. ital.: *La Religione dei Poveri*. Milão, 1994.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978 [Paris: 1975].
- CLASTRES, Pierre. *La Société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1974; trad. bras.: Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- COPETE M.-L.; PALOMO, F. Des Carêmes après Carême: stratégies de conversion et fonctions politiques des missions intérieures en Espagne et au Portugal (1540-1650). *Revue de synthèse*, IV, n. 2-3, p. 359-380, 1999.
- CORETH, R. Contemplative in action. In: GLEASON, R.W. (Org.). *Contemporary Spirituality*. New York, 1968.
- DAHER, Andréa. Écrire la Langue Indigène: la grammaire tupi et les catéchismes bilingues au Brésil (XVIe. Siècle). In: *Mélanges de l'École Française de Rome: Italie et Méditerranée*, tome III. Roma: Mefrim, 1999.
- DALL'IGNA RODRIGUES, Aryon. *Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo, Loyola, 1986.
- DELUMEAU, Jean. *Le Péché et la Peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe.-XVIIIe. siècle)*. Paris, 1983.

- _____. *L'Aveu et le Pardon: Les difficultés de la Confession (XIIIe.-XVIIIe. siècle)*. Paris: Fayard, 1990.
- DE MARTINO, Ernesto. *Il Mondo Magico: prolegomeni a una storia del magismo*. Turim: Einaudi, 1948.
- _____. *La Fine del Mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Turim: Einaudi, 1977.
- DESTRO, Adriana; PESCE, Mauro. *Antropologia delle Origini Cristiane*. Roma-Bari: Laterza, 1995.
- DUBY, Georges; ARIÈS, Philippe (Org.). *Histoire de la Vie Privée*, III. De la Renaissance aux Lumières. Paris: Seuil, 1986.
- DUDON, P. Le "libellus" du P. Bobadilla sur la Communion fréquente et quotidienne. In: *Archivum Historicum Societatis Jesu*, II, 1933, p. 258-279.
- DUPRONT, Alphonse. Espace et Humanisme. In: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance (Travaux et Documents)*, VIII, 1946, p. 7-104.
- _____. *L'Acculturation: per un nuovo rapporto tra ricerca storica e scienze umane*. Turim: Einaudi, 1966 [ed. orig. 1966: *De L'Acculturation*, In: Comité International des Sciences Historiques, XIIe. Congrès International des Sciences Historiques, Vienne, 29 août – 5 septembre 1965].
- _____. *Le Mythe de Croisade*. Paris: Gallimard, 1997.
- DUVERGER, Christian. *La Conversion des Indiens de Nouvelle Espagne*. Paris: Seuil, 1987.
- EAGLETON, Terry. *The Idea of Culture*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2000.
- ECO, Umberto. *A Busca da Língua Perfeita na cultura européia* [ed. bras.: Bauru/SP: Edusc, 2002; ed. orig.: Roma-Bari: Laterza, 1992].
- _____. *A Ilha do Dia Anterior*. Trad. Marco Lucchesi. 4 ed. Rio de Janeiro: Record, 1995. [Edição original: *L'Isola del Giorno Prima*. Milão: R.C.S., 1994.]
- EISEMBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- ELIAS, Norbert. *Über den Prozess der Zivilisation*, v. 1. Basileia: Haus zum Falken, 1939.
- ELLIOTT, John H. *The Old World and the New, 1492-1650*. Cambridge, 1970.
- _____. *Spain and Its World (1500-1700)*. London: Yale University Press, 1989.
- ENDEAN, Ph. The Ignatian Prayer and the Senses. In: *The Heythrop Journal*, XXXI, 1990.
- ESTENSSORO-FUCHS, Juan Carlos. Les Pouvoirs de la Parole - la prédication au Pérou: de l'évangélisation à l'utopie. In: *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, 51e. année, n. 6, novembre-décembre 1996, p. 1225-1257.
- FABIETTI, Ugo; BORUTTI, Silvana (Org.). *Fra Antropologia e Storia*. Milão: Mursia, 1998.
- FEBVRE, Lucien. *Le Problème de l'Incroyance au XVIe Siècle: la religion de Rabelais*. Paris, 1968.

- FERRER, Romero Raimundo. *Estudio Teológico de los Catecismos del III Concilio Limense (1582-83)*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1992.
- FILORAMO, Giovanni. *Religione e Ragione tra Ottocento e Novecento*. Roma-Bari: Laterza, 1985.
- FIRPO, Massimo. *Riforma Protestante ed Eresie nell'Italia del Cinquecento*. Roma-Bari: Laterza, 1997 [1993].
- _____. (Org.). *Scritti Politici di Martin Lutero*. Turim, 1978.
- FERNANDES Florestan. *A Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec; Brasília: UnB, 1989 [1948].
- _____. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1970 [1952].
- FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 1967.
- _____. *A Arqueologia do Saber*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995 [Milão: Rizzoli, 1971].
- FÜLÖP-MILLER, René. *Il Segreto della Potenza dei Gesuiti*. Milão, 1931.
- GARIN, Eugenio. Ritratto di Enea Silvio Piccolomini. In: *La Cultura Filosofica del Rinascimento Italiano*. Florença, 1961.
- _____. *Rinascite e Rivoluzioni: movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*. Roma-Bari: Laterza, 1990 [1975].
- _____. *Scienza e Vita Civile nel Rinascimento Italiano*. Roma-Bari: Laterza, 1993.
- _____. *L'Umanesimo Italiano*. Roma-Bari: Laterza, 1994.
- _____. (Org.). *L'Uomo del Rinascimento*. Roma-Bari: Laterza, 1998 [1988].
- GARCÍA GALLO, Don Alfonso (Org.). *Cedulario Indiano recopilado por Diego de Encinas*, reproducción facsímil de la edición única de 1596. Estudio e índices por el Doctor García Gallo. 4 v. Madrid: Cultura Hispánica, 1945-1946, v. I.
- GASBARRO, Nicola. Religione e Civiltà: F. Max Müller e E. B. Tylor. In: *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio*, III, 1988.
- _____. 1492: "... apparve la terra". Milão: Giuffrè, 1992.
- _____. Il linguaggio dell'idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, v. 62, n.s. XX, n. 1/2, p. 189-221, 1996.
- GERBI, Antonello. *O Mundo Novo: História de uma polêmica (1750-1900)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GIMENO GÓMEZ, Ana; MARTÍNEZ MARTÍNEZ, María del Carmen. La política de implantación de la lengua castellana en América (siglo XVI) y su reflejo en la bibliografía. In: *El Reino de Granada y el Nuevo Mundo*. V Congreso Internacional de Historia de América, maio de 1992, v. II. Granada, 1994.
- GINZBURG, Carlo. *Occhiacci di Legno: nove riflessioni sulla distanza*. Milão: Feltrinelli, 1998. Trad. bras.: *Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

- GLEASON, R.W. (Org.). *Contemporary Spirituality*. New York, 1968.
- GLIOZZI, Giuliano. *Adamo e il Nuovo Mondo: la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*. Florença: La Nuova Italia, 1976.
- _____. *Differenze e Uguaglianza nella Cultura Europea Moderna*. Nápoles: Vivarium, 1993.
- GOODY, Jack. *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: University Press, 1986. Ed. franc.: *La Logique de l'Écriture*. Paris, 1986.
- GOTÔ, Souéo. Les premières échanges de civilisation entre l'extrême-orient et l'occident dans les temps modernes. *Revue de littérature comparée*, VIII, 1928.
- GRUZINSKI, Serge. *Les Hommes-dieux du Mexique: pouvoir indien et société coloniale, XVIe.-XVIIIe. siècle*. Paris, 1985.
- _____. *La Guerre des Images: de Christophe Colomb à "Blade Runner" (1492-2019)*, Paris: Fayard, 1990.
- GRUZINSKI, Serge; BERNAND, Carmen. *De la Idolatria: uma arqueologia de las ciencias religiosas*. México: Fondo Económico de Cultura, 1992 [ed. original francesa de 1988].
- _____. *La Colonisation de l'Imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVIe.-XVIIIe. siècle)*. México: Fondo Económico de Cultura, 1992 [ed. original francesa: Paris: Gallimard, 1988].
- _____. I Figli dell'Apocalisse: la famiglia in Meso-America e nelle Ande. In: *Storia Universale della Famiglia*, v. II. Milão: Arnoldo Mondadori Editore, 1988.
- _____. *História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência europeia (1492-1550)*. Paris: Fayard, 1991; trad. bras.: São Paulo: Edusp, 1997.
- HALL, Rupert. *From Galileo to Newton (1630-1705)*. London, 1963.
- HANKE, Lewis. *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Boston: Little Brown, 1965.
- HANSEN, João Adolfo. O Nu e a Luz: cartas jesuíticas do Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 38, 1995.
- _____. Escrita da Conversão: cartas jesuíticas do Padre Manuel da Nóbrega e poesia tupi do Padre José de Anchieta (século XVI). Comunicação apresentada ao Congresso internacional da LASA, 1997.
- _____. A Servidão Natural do Selvagem e a Guerra Justa contra o Bárbaro. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 347-373;
- _____. Nóbrega e a Missão Jesuítica: os anos heróicos (1549-1570). "Voz Lusíada", *Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes*, São Paulo, n. 12-13 (Anais do Encontro Internacional Nóbrega- Anchieta), p. 148-162, 1999.
- _____. Comunicação apresentada em ocasião dos Seminários sobre *Instrumentos da Comunicação Colonial*, realizados na Universidade de São Paulo nos dias 24 e 25 de agosto de 2000.
- HAZARD, Paul. *La Crise de la Conscience Européenne – 1680-1715*. Paris: Gallimard, 1968.
- HERMAN, J. B. *La Pédagogie des Jésuites au XVI Siècle: ses sources, ses caractéristiques*. Paris, 1914.

- HAVELOCK, Eric A. *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*. Princeton: Princeton University Press, 1982. Trad. bras. O. J. Serra. São Paulo: Unesp; Paz e Terra, 1994.
- IALA, Giada. *La "Controriforma" nell'America Spagnola: il III Concilio Provinciale di Lima e l'evangelizzazione dell'indio*. Tese de Laurea, defendida junto à Universidade de Roma, cátedra de História das Religiões, em 2002, trabalho inédito.
- ICAZBALCETA, J. García; MILLARES, A. *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI*. México: Andrade y Morales, 1886; 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- IMBRUGLIA, Girolamo. Ideali di civilizzazione: la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600). In: PROSPERI, Adriano; REINHARD, Wolfgang (Org.). *Il Nuovo Mondo nella Coscienza Italiana e Tedesca del Cinquecento*. Bolonha: Il Mulino, 1992.
- KARNAL, Leandro. *Teatro da Fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998.
- KEE, H. C. *What Can We Know About Jesus?* Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1990. Trad. ital.: Turim: Claudiana, 1994.
- KILANI, Mondher. L'archivio, il documento, la traccia. Antropologia e storia. In: BORUTTI, Silvana; FABIETTI, Ugo (Org.). *Fra Antropologia e Storia*. Milão: Mursia, 1998.
- KONETZKE, Richard. *Colección de Documentos para la Historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*. Madrid: Instituto Jaime Balmes; CSIC, 1956-1962; v. 3.
- KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru/SP: Edusc, 2002 [ed. orig.: *The Anthropologist's account*, 1999].
- LA CECLA, Franco. *Il Malinteso: antropologia dell'incontro*. Roma-Bari: Laterza, 1998 [1997].
- LACOUTURE, Jean. *Jésuites: les conquérants*. Paris: Seuil, 1991.
- LANDUCCI, Sergio. *I filosofi e i selvaggi: 1580-1780*. Roma-Bari: Laterza, 1972.
- LANTERNARI, Vittorio. L'acculturazione: problemi e teoria. In: *Antropologia e Imperialismo*. Turim: Einaudi, 1974.
- LÄPPLE, Alfred. *Kleine Geschichte der Katechese*. München: Kösel-Verlag, 1981.
- LESTRINGANT, Frank. La Littérature Géographique sous le Règne de Henri IV. In: *Les Lettres au temps d'Henri IV. Colloque d'Agen-Nehac 1990*. Pau, 1991.
- LETURIA, P. Perché la nascente chiesa ispano-americana non fu rappresentata a Trento. In: *Miscellanea Americana*, 7. Trento: Arti Tipografiche Saturnia, 1942.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon, 1962. Trad. bras. M. C. da Costa e Souza e A. de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Edusp, 1970.
- _____. *Razza e Storia e altri studi di Antropologia*. Turim: Einaudi, 1972.
- LE GOFF, Jacques. *La Civilisation de l'Occident Médiéval*. Paris, 1964.
- _____. L'occidente medievale e l'oceano indiano: un orizzonte onirico. In: *Mediterraneo e Oceano Indiano*. VI Colóquio Internacional de História Marítima.

- Atas. Florença, 1970. Agora em: *Tempo della Chiesa e Tempo del Mercante*. Turim: Einaudi, 1977 (p. 257-277).
- _____. *L'Imaginaire Médiéval*. Paris: Gallimard, 1985. Trad. port.: *O Imaginário Medieval*. Editorial Estampa, 1994.
- _____. Documento/Monumento. In: *História e Memória*. Campinas: Ed. Unicamp, 1994, p. 535-553.
- LEMOS BARBOSA, A. *Curso de Tupi antigo*. Rio de Janeiro, 1952.
- _____. Introdução ao *Catecismo na Língua Brasileira* do Pe. Antônio de Araújo reprodução fac-similar da 1ª edição (1618). Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 1952.
- LISI, Francesco Leonardo. *El Tercer Concilio Limense y la Aculturación de los Indígenas Sudamericanos*. Salamanca, 1990.
- LLORENTE, Luis Resines. *Catecismos Americanos del Siglo XVI*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1992. 2 v.
- LOSANA, A. *Apologia de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas y de fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*. Madrid, 1975.
- LOBO GUERRERO, Bartolomé; ARIAS DE UGARTE, Fernando. *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*. Madrid; Salamanca, 1987 (Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo, 22 Sínodos Americanos 6).
- LOPETEGUI, L. *El padre J. de Acosta y las Misiones*. Madrid, 1942.
- _____. El Labor del Padre Acosta, S. J., en el Concilio III de Lima – 1582-1583. In: *Revista de Indias*, 3. Madrid: Instituto Gonzalo Fernandez de Oviedo, 1942.
- LUBAC, H. De. *Esegesi Medievale: i quattro sensi della Scrittura*. Trad. ital.: Milão, 1986.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Nouvelles Tendances en Analyse du Discours*. Paris, 1987;
- _____. *Le Contexte de l'Oeuvre Littéraire: énonciation, écrivain, société*. Paris: Dunod, 1993.
- MAROUBY, Christian. *Utopie et Primitivisme: essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*. Paris: Seuil, 1990.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, María del Carmen; GIMENO GÓMEZ, Ana. La política de implantación de la lengua castellana en América (siglo XVI) y su reflejo en la bibliografía. In: *El Reino de Granada y el Nuevo Mundo*. V Congreso Internacional de Historia de América, maio de 1992, v. II. Granada, 1994.
- MARZAL, Manuel. *La Transformación Religiosa Peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983.
- MATEOS, Francisco. Los dos Concilios Limenses de Jerónimo de Loaysa. In: *Missionalia Hispanica*, 4, 1947.
- MAZZOLENI, Gilberto (Org.). *Same: 1) la Dimensione Remota*. Roma: Bulzoni, 1981.

_____. *Il Pianeta Culturale*: per una antropologia storicamente fondata. Roma: Bulzoni, 1986. Trad. bras.: *O Planeta Cultural*: para uma antropologia histórica. São Paulo: Edusp, 1992.

MELIÀ, Bartomeu. *La Création d'un Langage Chrétien dans les Réductions des Guarani au Paraguay*. Université de Strasbourg, 1969. 2 v.

_____. *El Guaraní Conquistado e Reducido*. Asunción: Universidad Católica; Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1986.

_____. *Elogio de la Lengua Guarani*: Contextos para una educación bilingüe en el Paraguay. Asunción del Paraguay: Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch", 1995.

MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Inferno Atlântico*: demonologia e colonização – séculos XVI-XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. (Org.). *História da Vida Privada no Brasil*, 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MENGUCCI, Rossella. I popoli iperborei: la concettualizzazione del nord nel mondo classico e nell'Alto Medioevo. In: MAZZOLENI, Gilberto (Org.). *Same*: 1) la Dimensione Remota. Roma: Bulzoni, 1981. p. 17-141.

METZLER, J. (Org.). *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum*, v. III, t. 2. Rom-Freiburg-Wien: Herder, 1976.

MILESI, Marica. *Tolomeo Sostituito*: studi di storia delle conoscenze geografiche nel XVI secolo. Milão, 1984.

MILLARES, A.; ICAZBALCETA, J. García. *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981 [2 ed. México: Andrade y Morales, 1886].

MOMIGLIANO, Arnaldo. Empietà ed Eresia nel Mondo Antico. *Rivista Storica Italiana*, LXXXIII (1971), p. 499-524.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra*: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. Traduzindo Tradições: Gramáticas, Vocabulários e Catecismos em Línguas Nativas na América Portuguesa, apresentado no XV Encontro Regional de História do ANPUH (realizado na USP), no dia 5 de setembro de 2000.

MONTERO, Paula. A universalidade da Missão e a particularidade das culturas. *Apud*: MONTERO, Paula (Org.). *Entre o Mito e a História*: o V centenário do descobrimento da América. Petrópolis/RJ: Vozes, 1996.

_____. (Org.). *Deus na Aldeia*: índios, missionários e mediação cultural. São Paulo: Ed. Globo, 2006.

MORÁN, Manuel; ANDRÉS-GALLEGO, José. Il Predicatore. In: VILLARI, Rosario (Org.). *L'Uomo Barocco*. Roma-Bari: Laterza, 1991.

NARDI, Bruno. Filosofia e teologia ai tempi di Dante in rapporto al pensiero del poeta, *Atti*, I, p. 79-175 (reimpresso em *Saggi e Note di Critica Dantesca*. Milão-Nápoles: Ricciardi, 1966, p. 3-109.

- NICOLAU, M. J. *Nadal S.J. (1507-1580). Sus obras y doctrinas espirituales*. Madrid, 1949.
- NIGRO, Salvatore Silvano. *Introdução (Usi della Pazienza) e Organização do Della Dissimulazione Onesta*, de Torquatto Accetto. Turim: Einaudi, 1997.
- NUNES, José Horta. *Formação do Leitor Brasileiro: imaginário da leitura no Brasil Colonial*. Campinas: Ed. Unicamp, 1994.
- O'CONNOR, M. C. *The Art of Dying Well: the development of the Ars moriendi*. New York, 1966.
- O'MALLEY, John W. *The First Jesuits*. Harvard College, 1993. Trad. bras.: São Leopoldo/RS: Unisinos, Bauru/SP: Edusc, 2004.
- O' GORMAN, Edmund. *La Invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- ONG, Walter. *Orality and Literacy: the technologizing of the word*. London; New York, 1982.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Discurso e Leitura*. Campinas: Cortez; Ed. Unicamp, 1988.
- _____. *Terra à Vista: discurso do confronto – velho e novo mundo*. Campinas: Cortez; Ed. Unicamp, 1990.
- PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: University Press, 1982. Trad. ital.: Turim: Einaudi, 1989.
- _____. *Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain, and France, 1500-1800*. Yale University Press, 1995. Trad. espanhola: Barcelona: Península, 1997.
- PALOMO, F.; COPETE, M.-L. Des Carêmes après Carême: stratégies de conversion et fonctions politiques des missions intérieures en Espagne et au Portugal (1540-1650). *Revue de synthèse*, IV (1999), n. 2-3, p. 359-380.
- PALUMBO, Genoveffa. *Speculum Peccatorum: frammenti di storia nello specchio delle immagini tra Cinque e Seicento*. Nápoles: Liguori, 1990.
- PANOFSKY, Erwin. *Renaissance and Renascences in Western Art*. Trad. ital. M. Taddei: *Rinascimento e Rinascenze nell'Arte Occidentale*. Feltrinelli: Milão 1972.
- PAVONE, Sabina. *Le Astuzie dei Gesuiti: le false istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*. Roma: Salerno, 2000.
- PÊCHEUX, Michel. *Les Verités de la Palice*. Paris, 1988.
- PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Edusp; Campinas: Ed. Unicamp, 1994.
- _____. *Arte das Cartas Jesuíticas do Brasil. "Voz Lusíada", Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes*, São Paulo, n. 12-13 (Anais do Encontro Internacional Nóbrega-Anchieta), p. 31-78, 1999.
- _____. *Cartas à Segunda Escolástica*. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 373-414.
- PESCE, Mauro; DESTRO, Adriana. *Antropologia delle Origini Cristiane*. Roma-Bari: Laterza, 1995.

PETTAZZONI, Raffaele. *La Confessione dei Peccati*. Bolonha: Zanichelli, 1929-1936. 3 v.

_____. *Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia*. Roma, 1946.

_____. Monoteísmo e Politeísmo. *Apud* Segunda edição da enciclopédia *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, posteriormente incluído em: *Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia*. Roma, 1946.

PINCHERLE, A. La dignità dell'uomo e l'indigeno americano. In: *Cristianesimo e Rigion di Stato*. Roma: Bocca, 1953, p. 121-131.

PO-CHIA HSIA, Ronnie. *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

POMPA, Maria Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil Colonial*. Bauru/SP: Edusc, 2003.

PRODI, Paolo. *Una Storia della Giustizia*. Bolonha: Il Mulino, 2000; trad. bras.: São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PROSPERI, Adriano. Il Missionario. In: VILLARI, Rosario (Org.). *L'Uomo Barocco*. Roma-Bari: Laterza, 1991.

_____. *Tribunali della Coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*. Turim: Einaudi, 1996.

_____. *Storia Moderna e Contemporanea: dalla Peste Nera alla guerra dei Trent'anni*. Turim: Einaudi, 2000.

_____. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Turim: Einaudi, 2001.

PROSPERI, Adriano; REINHARD, Wolfgang (Org.). *Il Nuovo Mondo nella Coscienza Italiana e Tedesca del Cinquecento*. Bolonha: Il Mulino, 1992.

RAFAEL, Vicente L. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1988.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Zahar; São Paulo: Edusp; Fapesp, 1996.

RAMOS, G. e URBANO, H. (Org.). *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías*. Siglos XVI-XVIII: Charcas, Chile, México, Peru. Cusco, 1993.

REDONDI, Pietro. *Galileo Eretico*. Turim: Einaudi, 1983. Trad. bras.: *Galileu Herético*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RICOEUR, Paul. "Tempo e racconto", v. III (*Il tempo raccontato*), Capítulo I (Entre le temps vécu et le temps universel), e particularmente as páginas 171-183 (Arquivi, documento, traccia). In: *Fra Antropologia e Storia*. BORUTTI, Silvana; FABIETTI, Ugo (Org.). Milão: Mursia, 1998.

ROMANO, Roberto. Introdução de *Da Liberdade do Cristão (1520): prefácio à Bíblia*, de Martin Lutero. Trad. bras. de E. J. Paschoal. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

ROSCIONI, Gian Carlo. *Il Desiderio delle Indie: storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*. Turim: Einaudi, 2001.

ROSPIDE, María Margarita. La enseñanza del castellano en los Reinos de Indias a través de la legislación real. In: *Investigaciones y Ensayos*, 34. Buenos Aires: Academia Nacional de História, janeiro-junho 1988.

ROSSI, Paolo. “*Clavis Universalis*”: arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz. Milão; Nápoles: Ricciardi, 1960 (Bolonha: Il Mulino, 1983). Trad. bras.: Bauru/SP: Edusc, 2004.

_____. *A Ciência e a Filosofia dos Modernos*: aspectos da Revolução Científica. São Paulo: Ed. Unesp, 1992; ed. orig: Turim: Boringhieri, 1989.

_____. *I Segni del Tempo*: storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico. Milão: Feltrinelli, 1979; trad. bras.: *Os Sinais do Tempo*: História da Terra e História das Nações de Hooke a Vico. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Il Passato, la Memoria, l’Oblio*: sei saggi di storia delle idee. Bolonha: Il Mulino, 1991.

RUBIN, M. *Corpus Christi*: The Eucharist in Late Medieval Culture. Cambridge, 1991.

RUDOLF, R. *Ars Moriendi*: von der Kunst des heilsamen Leben und Sterben. Köln, 1957.

SABBATUCCI, Dario. *Sui Protagonisti di Miti*. Roma: La Goliardica, 1981.

_____. *Le Felici Colpe dell’Occidente*. In: SANTIEMMA, Adriano (Org.). *L’Emblema e la Storia*. Roma: La Goliardica, 1983. Trad. bras. em: *Imagário*: revista do Núcleo Interdisciplinar do Imagário e Memória. São Paulo: NIME/USP, n. 3, p. 163-179, 1996.

_____. *Lo Stato come Conquista Culturale*: Ricerca sulla Religione Romana. Roma: Bulzoni, 1984 [1975].

_____. *La Storia delle Religioni*. Roma: Il Bagatto, 1985.

_____. *L’Oggetto della Ricerca Storico-Religiosa*. Curso monográfico do ano 1987-1988.

_____. *La Prospettiva Storico-Religiosa*: fede, religione e cultura. Milão: Il Saggiatore, 1990.

_____. *Sommario di Storia delle Religioni*. Roma: Il Bagatto, 1991.

_____. *Politeismo*. 2 v. [I: Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto; II: Indo-iranici, Germani, Cina, Giappone, Corea]. Roma: Bulzoni, 1998.

_____. *Monoteismo*. Roma: Bulzoni, 2001.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Chicago, 1985. Ed. bras.: Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

_____. *How ‘Natives’ Think*: about Captain Cook, for example. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

SAID, Edward W. *Orientalismo*: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SÁNCHEZ HERRERO, José. Catequesis franciscana en el siglo XVII: catecismos y doctrinas cristianas. *Franciscanos III*, 381.

_____. La enseñanza de la doctrina cristiana en América durante el siglo XVII, a través de los concilios y sínodos. *Simposio 2. Iglesia, sociedad y cultura en América*, IX Congreso Internacional de História de América, Europa e Iberoamérica: Cinco

- siglos de Intercambios Asociación de Historiadores Latinoamericanistas europeos (AHILA), Sevilla, Consejería de Cultura y Medio ambiente (Junta de Andalucía), 1992, Actas II.
- SCARAFFIA, Lucetta. *I Rinnegati: per una storia dell'identità occidentale*. Roma-Bari: Laterza, 1993.
- SCARPI, Paolo. *La Fuga e il Ritorno: storia e mitologia del viaggio*. Veneza: Marsilio, 1992.
- SCHIMBERG, A. *L'Éducation Morale dans les Collèges de la Compagnie de Jésus en France sous l'Ancien Régime*. Paris, 1913.
- SCHÜTTE, Josef Franz; VALIGNANO, A. (S.J.) (Org.). *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone*. Roma, 1958.
- SEVERO, Aparicio. Influjos de Trento en los Concilios Limenses. *Missionalia Hispanica*, Madrid, 29, 1972.
- SOLANO, Francisco (Org.). *Documentos sobre Política Lingüística en Hispanoamérica 1492-1800*. Madrid, V Centenario del Descubrimiento de América/CSIC/Centro de Estudios Históricos, 1991.
- SOLMI Sergio. Prefação ao *Milione*, na edição Einaudi: Turim, 1954.
- SKINNER, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought: the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, 2 v.
- SPENCE, J. D. *Il Palazzo della Memoria di Matteo Ricci*. Trad. italiana: Milão, 1987.
- SPIAZZI, P. Fr. Raymundi (O.P.) (Org.). S. THOMAE AQUINATIS. *Opuscula Theologica*, II (*De Re Spirituali*). Romae, Taurini, Marietti, 1954.
- SZEMINSKI, Jan. La transformación de los significados en los Andes centrales (siglos XVI-XVIII). In: AA.VV. *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, 3 – La Formación del Outro. Madrid, 1993.
- TENENTI, Alberto. *Il Senso della Morte e l'Amore della Vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*. Turim: Einaudi, 1989.
- TINEO, Primitivo. *Los Concilios Limenses en la Evangelización Latinoamericana: labor organizativa y pastoral del Terzer Concilio Limense*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1990.
- TODOROV, Tzvetan. Viaggiatori e indigeni. In: GARIN, E. (Org.). *L'Uomo del Rinascimento*. Roma-Bari: Laterza, 1998 [1988], p. 329-357.
- _____. *A Conquista da América: a questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- TORRE, Angelo. *Il Consumo di Devozioni: religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*. Veneza, 1995.
- TREVOR-ROPER, H. R. *Religion, the Reformation and Social Change*. Londres: Macmillan, 1967.
- TURNER, Victor. *The Anthropology of Performance*. New York: Paj, 1986. Ed. italiana: Bolonha: Il Mulino, 1993.
- URBANO, H.; RAMOS, G. (Org.). *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías*. Siglos XVI-XVIII: Charcas, Chile, México, Peru, Cusco, 1993.

- VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VARGAS UGARTE, Rubens (S.I.). *Los Concilios Limenses*. Lima: Tipografia Ravaga, 1951-1954. 3 v.
- VILALTA, Luiz Carlos. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: MELLO E SOUZA, Laura de (Org.). *História da Vida Privada no Brasil*, 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 331-385.
- VILLEGAS, J. *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica (1564-1600)*. Montevideo: Instituto Teológico del Uruguay, 1975.
- VIOTTI, Hélio Abranches (S.J.) (Org.). *Cartas: correspondência ativa e passiva do Pe. Joseph de Anchieta*. São Paulo: Loyola, 1984.
- VIVANTI, Corrado. Gli Umanisti e le Scoperte Geografiche. In: PROSPERI, Adriano; REINHARD, Wolfgang (Org.). *Il Nuovo Mondo nella Coscienza Italiana e Tedesca del Cinquecento*. Bolonha: Il Mulino, 1992.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 35, p. 21-74, 1992.
- WALKER BYNUM, C. *Holy Feast and Holy Fast: the Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley, 1987. Trad. italiana: *Sacro Convivio Sacro Digiuno: il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*. Milão, 2001.
- YATES, A. Frances. *The Art of Memory*. Londres; Chicago: Harmondsworth, 1966.
- ZERON, Carlos Alberto. *La Compagnie de Jésus et l'Institution de l'Esclavage ao Brésil: les justifications d'ordre historique, théologique et juridique, et leur intégration par une mémoire historique (XVI- XVII siècle)*. Tese (Doutorado). Paris: EHESS, 1998.

POSFÁCIO

Passados cinco séculos da chegada portuguesa na América, as populações indígenas seguem sendo alvo de polêmicas, conforme ficou bem claro por ocasião das celebrações de 2000. Evidenciou-se, na época, a consciência crítica: o Brasil não foi descoberto, disse-se exaustivamente. Primeiro, porque não era, então, Brasil; depois, porque já existia, havia muito, habitado de norte a sul desde épocas remotas, com culturas próprias e originais, mesmo que nada disso constasse do repertório geográfico europeu. Ao contrário, aqueles antigos habitantes só tiveram a perder com a chegada dos intrusos, pouco importando se estes vinham de Portugal, da França, da Inglaterra ou das Províncias Unidas, então em guerra contra a Espanha.

As efemérides marcam sempre uma conjuntura de exceção; na maior parte do tempo, a consciência crítica dormita sob a inconsciência ou a incrível autocomplacência das elites econômicas e sociais, identificadas – mesmo quando mestiças – ao mundo dos brancos. Os indígenas brasileiros de hoje são poucos, quase sempre pobres, pilhados nos seus direitos e nas suas terras. Apesar do legado genético – pesquisa recente mostrou que todos os brasileiros trazem, no DNA, a inequívoca marca índia –; apesar de ser indígena a imagem consagrada nas representações iconográficas do Continente; apesar da nossa literatura, desde o século XVIII, ter usado um vasto repertório de Caramurus, Lindoias, Iracemas, Jucas-Piramas e tantos outros heróis índios que nutriram, com sua seiva, o nativismo brasileiro; apesar de, ante os traços da nossa mestiçagem, valer mais a pena reconhecer o avô bugre que o africano; apesar de todos os pesares, a população, sobretudo nos centros urbanos, continua tendo, em relação aos índios, uma sensação de estranhamento, mais ou menos desconfortável. Mais um sintoma da triste esquizofrenia brasileira, porque, afinal, os índios somos nós: somos tão índios quanto europeus ou africanos, seja no DNA, seja nos traços fisionômicos, seja na cultura, seja na memória, seja, por fim, no imaginário.

Como objeto de investigação intelectual, o índio foi, até muito recentemente, abordado com maior frequência pelos estudos folclóricos, etnológicos e literários do que propriamente históricos. Alguns exemplos estão aí para reforçar essa afirmação: Mário de Andrade e Câmara Cascudo debruçaram-se sobre as marcas indígenas impressas na nossa cultura popular, nas danças, na cozinha, na religiosidade; Lévi-Strauss,

Alfred Métraux, Pierre e Hélène Clastres, entre os franceses, Florestan Fernandes, Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro, entre os nacionais, trouxeram contribuições notáveis à antropologia, à sociologia, à etnografia e à etnologia dos povos da floresta, seu universo mental, mítico, religioso, suas concepções políticas e suas práticas guerreiras; Afonso Arinos de Mello Franco, num trabalho um tanto isolado, enveredou pela história intelectual e lembrou como foi marcante a presença do índio brasileiro no pensamento do ocidente europeu, inclusive nos anseios por uma sociedade mais justa.¹

Contudo, e conforme se queixaram alguns historiadores estrangeiros – entre eles, Stuart B. Schwartz –, demorou para que os historiadores brasileiros deixassem de considerar, no índio, uma espécie de “obstáculo epistemológico”, relutando em ver como foi indígena a nossa escravidão, tendendo a achar que, sendo povos sem escrita, os índios não tiveram História. Mais recentemente, a produção histórica sobre o assunto começou a aumentar: John Monteiro marcou época com a publicação de *Negros da Terra – índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* (1994) e, sob sua inspiração ou orientação, um número significativo de trabalhos vêm contribuindo para preencher tal lacuna.² Muitos deles se concentraram na temática do Diretório dos Índios (1755-59) e suas derivações; outros, voltados antes para os jesuítas, trouxeram, mesmo assim, novos subsídios e novas abordagens.³ Na perspectiva da história cultural, cabe

¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955. MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979. CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense, 1978. FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. 2. ed. São Paulo: Pioneira; Edusp, 1970. CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté – os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986. MELLO FRANCO, Afonso Arinos de. *O índio brasileiro e a revolução francesa – as origens brasileiras da teoria da bondade natural*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1937.

² Entre outros, POMPA, Cristina. *Religião como tradução – missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003; CELESTINO DE ALMEIDA, Maria Regina. *Metamorfoses indígenas – identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

³ Para citar apenas alguns, no primeiro caso, DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassallos*. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil. Lisboa: CNPCDP, 2000. HELOÍSA DE ALMEIDA, Rita. *O Diretório dos Índios – um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília: Ed. UnB, 1997. No segundo caso, CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Les ouvriers d'une vigne stérile – les jésuites et la conversion des indiens au Brésil – 1580-1620*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2000.

lembrar o livro de Ronald Raminelli, marcado pelas análises iconológicas da escola de Warburg, e o de Ronaldo Vainfas, que procurou dar conta da marca inaciana na catequese e, ao mesmo tempo, da morfologia de uma crença aculturada – a Santidade do Jaguaripe.⁴ Ambos constituem exemplos felizes das possibilidades analíticas da história da cultura que se fazia entre nós nos anos de 1990.

Jesuítas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi – séculos XVI-XVII, a nova pesquisa de Adone Agnolin que ora se publica, situa-se, por um lado, nesse contexto de revitalização do tema e, por outro, abre um campo totalmente novo. O autor vinha trabalhando com a temática indígena desde o seu doutorado, *O Apetite da Antropologia*, publicado em 2005, mas, então, numa abordagem diferente, mais antropológica e menos histórica. É verdade que tanto naquela obra quanto nesta, *Jesuítas e Selvagens...*, a matriz teórica fundamental reside na escola italiana de estudos de História das Religiões, na qual podem ser relacionados, no passado, autores do vulto de Ernesto de Martino, Angelo Brelich e, mais recentemente, mestres como Dario Sabbatucci, Marcello Massenzio, Paolo Scarpi e Nicola Gasbarro. Em ambas as obras, igualmente, Adone Agnolin se vale da notável erudição clássica que sua formação europeia lhe possibilitou desde a escola secundária; mas, nesta última, envereda mais propriamente pela História e tira partido dos estudos da língua tupi, que realizou recentemente.

Da conjugação dos estudos clássicos – tantos históricos quanto linguísticos – com o conhecimento antropológico, certa familiaridade com a língua indígena e o domínio da história religiosa ocidental na época do Concílio de Trento, surge uma possibilidade analítica pouco comum entre historiadores de formação mais circunscrita, e resulta um estudo instigante como poucos. O problema do contexto histórico aparece a cada passo, sendo permanente o cuidado em não jogar para trás evidências sobre o mundo indígena que foram colhidas em épocas posteriores à que se estuda. A análise dos catecismos utilizados pelos inacianos na evangelização dos índios, desenvolvida ao longo das três primeiras partes do livro, é iluminadora porque desvenda os circuitos de tradução da cultura ocidental para a dos indígenas americanos, ilustrando, ao mesmo tempo,

⁴ EISENBERG, José. *As missões jesuítas e o pensamento político moderno – encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização – o índio de Caminha a Vieira*. São Paulo: Edusp; Rio de Janeiro: Zahar, 1996. VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios – catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

um modo próprio de analisar universos culturais distintos e postos em situação de contato e de confronto. Além disso, se a ênfase do processo de conversão havia incidido preferencialmente no papel do batismo,⁵ *Jesuítas e Selvagens* marca um deslocamento: a confissão achava-se entre os sacramentos valorizados por Trento, e, para bem realizá-la, o catecismo mostrava-se fundamental, os padres da Companhia tentando tirar dele o melhor proveito possível. Muito importantes e originais são ainda as considerações sobre a *rede demoníaca*, que se valem da análise de Serge Gruzinski e Carmen Bernand sobre a *rede idolátrica* (*De l'idolâtrie*, 1988) e, ainda, dos vários estudos sobre demonologia europeia para, aqui, desvendar o tom demoníaco de muitas das mediações simbólicas mobilizadas pelos jesuítas na administração de sacramentos junto aos índios. Afinal, a demonologia, que foi tão importante no pensamento da primeira Época Moderna, também está onde nem sempre é procurada: os escritos jesuíticos podem, nesse sentido, ser lidos enquanto uma de suas expressões, e Agnolin vem corroborar tal hipótese. Tudo isso faz de *Jesuítas e Selvagens* um livro denso, erudito e cheio de novas possibilidades que, certamente, serão desdobradas em estudos futuros. Procura desvendar a transformação de crenças e concepções, tanto jesuíticas quanto indígenas, ocorrida ao longo do processo de evangelização desencadeado após a chegada europeia ao continente americano. Mostra como essas crenças e concepções, tão distintas entre si, se alteraram e se transformaram ao longo do contato: alterações e transformações verificadas em vários sentidos, tornando difícil, muitas vezes, reconstituir como haviam sido outrora. Desta forma, jesuítas e indígenas surgem, simultaneamente, como sujeitos e objetos de um mesmo processo. Para voltar ao início deste Prefácio, Adone Agnolin traz incontáveis argumentos não apenas para repensar a história dos índios, mas, ainda, para colocá-los, enquanto agentes, no centro da grande história.

Prof.^a Laura de Mello e Souza
(Departamento de História – USP)

⁵ A título de exemplo, ver o belo trabalho de KOK, Glória. *Os vivos e os mortos na América portuguesa* – da antropofagia à água do batismo. Campinas: Ed. Unicamp, 2001.

SOBRE O AUTOR

AGNOLIN, *Laurea* em Filosofia e Especialização em História das Religiões pela Universidade de Pádua (Itália), Doutor em Sociologia pela USP (Universidade de São Paulo), realizou seu Pós-Doutorado junto ao Departamento de História (da própria USP), de cuja pesquisa resulta o presente trabalho.

Desde 2003 é Professor Doutor em História Moderna junto ao Departamento de História da USP e, a partir de 2005, pesquisador junto ao Grupo Temático “Dimensões do Império Português”, coordenado pela Professora Doutora Laura de Mello e Souza, no interior do qual coordena o Núcleo Temático “Religião e Evangelização”.

No âmbito da História Moderna, trabalha nas áreas de História das Missões entre Reforma e Contra-reforma, História das Religiões, Antropologia Histórica, História Indígena e História da Alimentação.

Publicou vários artigos e capítulos de livros, em revistas nacionais e internacionais, sobre Viajantes (séc. XV-XVI), Antropologia e Antropofagia, Montaigne, Política e Religião em época Barroca, Missão e Catequese Jesuítica na América Portuguesa (séc. XVI-XVII), História das Religiões e História Indígena. Organizou a edição brasileira de História das Religiões (Scarpi, Filoramo, Raveri e Massenzio) pela editora Hedra. Em 2005 publicou, finalmente, pela editora Humanitas, o livro *O Apetite da Antropologia. O sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá*.

O *outro* (a diversidade cultural) e o *mesmo* (a ortodoxia religiosa) se encontram, a partir do século XVI, nos catecismos elaborados nas línguas exóticas americanas e asiáticas (mas africanas, também) que, não por acaso, constituem a literatura mais antiga de que, muitas línguas do mundo, dispõem. Também no contexto indígena tupi, levado em consideração por esse estudo, a escrita/tradução catequética impõe "verdades e conteúdos de fé" (uma ortodoxia) às novas alteridades americanas, fornecendo-lhes os primeiros fundamentos de uma escrita que se contrapõe às suas tradições orais (e ritualísticas). Todavia, a fim de construir uma necessária e fundamental contextualização comunicativa da mensagem evangélica e catequética, os missionários jesuítas encontram-se na necessidade de selecionar e absorver os institutos mítico-rituais indígenas operando, conseqüentemente, um alargamento da própria e peculiar perspectiva religiosa (catequética) ocidental: enseja-se, finalmente, um processo de "encontro" com o outro cujas modalidades são desvendadas ao longo desse trabalho.

"Da conjugação dos estudos clássicos – tantos históricos quanto linguísticos – com o conhecimento antropológico, certa familiaridade com a língua indígena e o domínio da história religiosa ocidental na época do Concílio de Trento, surge uma possibilidade analítica pouco comum entre historiadores de formação mais circunscrita, e resulta um estudo instigante como poucos.[...] A análise dos catecismos utilizados pelos inicianos na evangelização dos índios [...] é iluminadora porque desvenda os circuitos de tradução da cultura ocidental para a dos indígenas americanos, ilustrando, ao mesmo tempo, um modo próprio de analisar universos culturais distintos e postos em situação de contato e de confronto. [...] Tudo isso faz de Jesuítas e Selvagens um livro denso, erudito e cheio de novas possibilidades que, certamente, serão

desdobradas em estudos futuros. Procura desvendar a transformação de crenças e concepções, tanto jesuíticas quanto indígenas, ocorrida ao longo do processo de evangelização desencadeado após a chegada européia ao continente americano. Mostra como essas crenças e concepções, tão distintas entre si, se alteraram e se transformaram ao longo do contato: alterações e transformações verificadas em vários sentidos, tornando difícil, muitas vezes, reconstituir como haviam sido outrora. Desta forma, jesuítas e indígenas surgem, simultaneamente, como sujeitos e objetos de um mesmo processo. [...] Adone Agnolin traz incontáveis argumentos não apenas para repensar a história dos índios, mas, ainda, para colocá-los, enquanto agentes, no centro da grande história".

Laura de Mello e Souza