

José de Acosta e a compreensão da alteridade

Victor Santos Vigneron de La Jousselandière

Resumo:

Apartir de uma análise da *Historia natural y moral de las Indias*, do jesuíta castelhano José de Acosta, este artigo objetiva apresentar algumas questões no que diz respeito ao lugar epistemológico da alteridade no âmbito do acervo cognitivo europeu de finais do século XVI. O posicionamento do autor sobre o tema mostra-se extremamente significativo na medida em que Acosta se apresenta como uma espécie de sintetizador de determinadas experiências missionárias e formulações teóricas que o antecederam. Dessa forma, busca-se, na medida do possível, atentar à historicidade da constituição do “outro” enquanto objeto de reflexão, processo que forçosamente levou à modificação de algumas das bases tradicionais do conhecimento europeu.

Palavras-chave: José de Acosta, alteridade, missionação, jesuítas.

1. Introdução

O constituir-se do lugar epistemológico da alteridade no interior do acervo cognitivo da civilização cristã ocidental conheceu um momento decisivo ao final do século XVI. Por essa época, se por um lado o imprevisto aparecimento da (futura) América no horizonte geográfico europeu impôs um desafio ao conhecimento até então consolidado do espaço, por outro lado a existência ali de populações nativas instaurou o problema análogo de sua inscrição num "espaço de conhecimento".¹ Tendo em vista tal problemática, o objetivo deste artigo, que se apresenta enquanto resultado parcial de pesquisa desenvolvida junto à FAPESP, é o de refletir sobre alguns temas relativos àquele momento específico do processo de construção da alteridade no interior dos limites do inteligível, isto é, de sua compreensão.

Tais questionamentos colocados pela emergência cartográfico-epistemológica do Novo Mundo, porém, conheceram um impacto imediato ao menos incerto.² Efetivamente, não é possível detectar uma manifestação sistemática do tema americano entre os mais influentes autores europeus do século XVI. Para além da simples omissão, muitas vezes o assunto fora mesmo abertamente menosprezado à época.³ A despeito, porém, de sua limitada consistência, o impacto americano tornou-se objeto da reflexão de alguns autores e atores, muitas vezes ligados à empresa colonial. E foi a paulatina constituição de tal corpo epistemológico, destinado a compreender, prática e teoricamente, as populações do Novo Mundo, que terminou por reformular algumas das categorias interpretativas herdadas da tradição, tendo em vista a nova experiência geográfica proporcionada pelas Índias Ocidentais. Categorias estas que, muitas vezes, encontram-se à base de uma trajetória de longa duração cujo termo é, finalmente, o estabelecimento da própria disciplina antropológica.⁴

Nestes quadros, a figura do missionário conhece, desde cedo, um papel de grande importância na elaboração de um "lugar" da alteridade (não exclusivamente americana). Muitos dos frutos teóricos e práticos da relação com o outro, inclusive, devem-se à ação evangelizadora e às suas estratégias de realização

1 Com relação ao estatuto epistemológico do continente americano, cf. O'GORMAN, Edmundo. *A invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir*. São Paulo: UNESP, 1992.

2 ELLIOTT, John Huxtable. *The Old World and the New: 1492-1650*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. pp. 28-53.

3 BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo: da Descoberta à Conquista, uma experiência europeia, 1492-1550*. São Paulo: EDUSP, 1997. p. 225.

4 MAZZOLENI, Gilberto. *O planeta cultural: para uma antropologia histórica*. São Paulo: EDUSP, 1992.

da mensagem cristã entre os nativos. É sobre alguns desses frutos da missionação que este artigo se debruçará. Antes, porém, de se iniciar propriamente a análise, faz-se necessário precisar as opções metodológicas deste trabalho.

A própria escolha da missão enquanto foco da pesquisa, coloca, desde já, algumas dessas opções. Nesse sentido, o evangelizador é compreendido aqui enquanto operador de uma “mediação cultural”, isto é, de um processo de significação fundado num análogo processo de relação.⁵ A profunda (ainda que descontinua) interação vivenciada pelo missionário junto aos nativos dá ensejo ao constituir-se de padrões compartilhados de conduta que, em determinadas situações, se tornam referências à ação. Trata-se de uma “convergência de planos simbólicos” que leva à constituição de um código comum que “faça sentido”, para além da dicotomia verdadeiro-falso, de modo que os “mal-entendidos” adquiriram uma conotação especialmente importante.⁶ Assim sendo, se por um lado a escrita “etnográfica” missionária é, de fato, unilateral, por outro lado trata-se de uma narrativa que supõe um acordo no plano da própria construção textual, sem o qual não é possível estabelecer um diálogo. Claro está, porém, que tal diálogo não prescinde da violência: o que se pretende assinalar é apenas que, a uma mútua tradução do sentido da alteridade,⁷ termina-se por se constituir uma nova realidade, colonial, e portanto, descontínua, mestiça e necessariamente tensa.⁸

Outro interessante aporte metodológico com relação à literatura de missão nos é oferecido pela abordagem da História das Religiões.⁹ Pretende-se, com isso, recuperar, em alguma medida, a historicidade das práticas e dos conceitos missionários, muitas vezes apropriados de forma acrítica por análises histórico-antropológicas. É, aliás, o próprio caráter “potencialmente universal” adquirido pelo cristianismo, que justifica essa escolha, na medida em que a progressiva constituição de uma ortodoxia e de uma “ortoprática” tem uma sua genealogia profundamente significativa que aponta para a plasticidade inclusiva cristã.¹⁰ Nesse sentido, a ação por excelência da civilização cristã, enquanto

5 MONTERO, Paula. “Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural”. In. MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. pp. 31-66.

6 AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007. pp. 273-278.

7 POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

8 GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

9 AGNOLIN, Adone. *O apetite da antropologia, o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005. pp.

10 GASBARRO, Nicola. “Missão: a civilização cristã em ação”. In. MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia*. op. cit. pp. 67-109.

“potencialmente universal”, é a missão. Esta, por seu turno, joga um papel de suma importância na reconfiguração dos conceitos e das práticas do “religioso”, código privilegiado da cristandade ocidental pelo século XVI.

Finalmente, é importante esclarecer que o presente artigo não trata da literatura missionária como um todo, mas sim de uma única obra, a partir da qual serão propostas algumas considerações com base nas opções metodológicas mencionadas. Trata-se da *Historia natural y moral de las Indias*,¹¹ de autoria do jesuíta castelhano José de Acosta, cuja atuação remonta à segunda metade do século XVI. Esse recorte documental¹² justifica-se na medida em que aquele autor aparece enquanto uma espécie de sintetizador de determinadas experiências missionárias que o antecederam. Da mesma forma que aparece como herdeiro dessa literatura missionária (e para além de seu peculiar diálogo com as tradições da Antiguidade e da Patrística), ao inserir-se pessoalmente nas situações coloniais do Peru e da Nova Espanha, regiões onde habitou por mais de uma década, Acosta tornou-se um agente fundamental à redefinição conceitual com relação à alteridade. Por fim, esta escolha justifica-se igualmente pela rica fortuna editorial conhecida pela obra de Acosta, especialmente por sua *Historia*, configurando-se enquanto referência obrigatória da literatura missionária ao menos até o século XVIII.¹³

2. No interior da *ecumene*: Novo Mundo como lugar de humanidade

Nos quatro primeiros livros que compõem a *Historia*, o tema da alteridade humana aparece de forma bastante difusa.¹⁴ Efetivamente, Acosta empreende então uma relação acerca da compleição natural do Novo Mundo. Trata-se, porém, de um trecho bastante significativo para a construção do argumento subsequente do autor com relação às populações americanas. Sendo assim, o objetivo deste item é refletir brevemente sobre algumas das problemáticas que ali aparecem e que serão significativas para o posterior posicionamento de Acosta no que tange à alteridade.

11 ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias: en que se tratan las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas, y animales de ellas, y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006. A partir de agora, essa obra será citada apenas como *Historia*.

12 Ainda parcial e a ser complementado pela leitura da outra obra mais influente de Acosta, sua *De procuranda indorum salute*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. 2 vs.

13 O’GORMAN, Edmundo. “Prólogo”. In: ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. XV-LXV.

14 ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 17-239.

São já extremamente significativos os dois capítulos que abrem a *Historia*.¹⁵ Neles, Acosta apresenta um posicionamento trivial em defesa da conformação esférica do céu e, conseqüentemente, da própria Terra. Trata-se de um posicionamento trivial na medida em que as representações planas do planeta conheciam desde há muito uma erosão de credibilidade. Entretanto, à geometria terrestre-celeste, está articulado, sub-repticiamente, outro tema, de igual importância: a extensibilidade do céu às Índias Ocidentais. Dessa forma, logo ao iniciar seu livro (e para além de uma estrutural alteração da cartografia atmosférica), Acosta sublinha o fato do compartilhamento celeste entre Novo e Velho Mundo. Em realidade, o que se introduz então é uma identidade, ou melhor, uma unicidade do mundo, ao menos na sua esfera aérea.

Porém, tal unicidade não se restringe à esfera celeste. Fiel à disposição elementar aristotélica (isto é, à divisão da matéria em quatro elementos: terra, ar, fogo e água),¹⁶ o autor da *Historia* prossegue sua relação de modo a ampliar o alcance da unicidade global. De fato, ao longo dos três primeiros livros, esse argumento está fortemente presente na descrição da natureza americana.¹⁷ Juntamente à unicidade, a mera identificação de tais elementos no Novo Mundo indica concomitantemente para a sua “habitabilidade” (sua viabilidade à vida) e para a sua “pensabilidade” (sua abertura ao cognoscível, assegurada agora pelas suas bases epistemológicas familiares). Visto isso, a descrição acosteana daquilo que há de exótico na natureza das Índias Ocidentais perde seu tom ameaçador: a constatação da diferença entre continentes não transborda os limites de uma identidade estrutural e elementar.

O quarto livro, porém, coloca alguns problemas adicionais.¹⁸ Trata-se, então, de um relato acerca dos elementos “mistos”, (isto é, compostos por mais de um elemento: minerais, vegetais e animais). Mais uma vez, a ênfase se dá sobre o compartilhamento, tais elementos formando mais um estrato da unicidade global. Novamente, essa identificação elementar, mesmo que na sua conformação específica americana, consolida o lugar da América no domínio do viável e do pensável.

Mas a classificação adiantada na *Historia* com relação aos animais, coloca um obstáculo à realização do argumento do autor. E a solução proposta por este aponta, por outro lado, para a articulação com a questão da alteridade humana. Naquele livro, os animais são divididos em três linhagens: aqueles que são idênticos aos do Velho Mundo, os que ali possuem variedades semelhantes

¹⁵ Idem. pp. 17-22.

¹⁶ O’GORMAN, Edmundo. “Prólogo”. op. cit. p. XLII.

¹⁷ ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 17-156.

¹⁸ Idem. pp. 157-239.

e os que se manifestam unicamente nas Índias Ocidentais.¹⁹ Esta última categoria coloca um problema fundamental à tradição bíblica do Dilúvio Universal, que exige uma identidade original entre os animais, extensiva ao homem. Trata-se de um problema que está na origem do debate entre monogenistas e poligenistas, e que terá profundas repercussões no futuro lugar antropológico da alteridade.²⁰

Com o fito de remover tal dilema, Acosta propõe que a forma mais provável de povoamento teria se realizado através de uma passagem (ou proximidade) terrestre entre o Velho e o Novo Mundo, nas regiões que ainda não haviam sido exploradas à sua época, os extremos norte e sul. Tal proposição assegura a identidade elementar e original entre animais e, acima de tudo, homens, os quais se veem inseridos na *Historia*, finalmente, sob sua pertença a uma humanidade única. Dessa forma, a elaboração acosteana (que obviamente não lhe é exclusiva) de uma unidade elementar e estrutural planetária, é o momento que prepara uma simétrica unicidade da *ecumene* ou do “mundo” enquanto “domicílio cósmico do homem”.²¹ Assim, para além de um processo de “invenção da América”²², trata-se agora de um processo de acomodação dessa nova entidade continental à tradição epistemológica europeia, a qual, por sua vez, não sai incólume desse processo, vendo-se igualmente reelaborada, sob novas bases de generalização.²³

Não sendo o objeto central desses quatro livros iniciais da *Historia*, neles o homem americano é de antemão inserido no território comum da humanidade, coerentemente apontado em meio a todo aquele esforço de constituição de uma unidade estrutural “total”, mas não exaustiva, que, em última instância, é o desafio proposto por essa obra.²⁴ Se aí Acosta realiza um exercício de definição das bases (que também são limites) geoantropológicas de uma alteridade, não mais radical, mas “acidentalmente diversa”, o exercício a ser realizado nos livros subsequentes é uma descrição da exótica topografia humana do Novo Mundo.

19 Idem, *ibidem*. pp. 221-227.

20 MAZZOLENI, Gilberto. *op. cit.* pp. 48-57.

21 O'GORMAN, Edmundo. “Prólogo”. *op. cit.* pp. LIX-LXV.

22 O'GORMAN, Edmundo. *A invenção da América*. *op. cit.*

23 O'GORMAN, Edmundo. “Prólogo”. *op. cit.*

24 PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

3. As religiões do Diabo: idolatrias e superstições.

“Idolatrias” e “superstições” são os objetos com os quais Acosta se propõe a lidar no livro quinto da *Historia*;²⁵ tais conceitos mostram-se fundamentais à constituição de uma alteridade nos quadros de uma identidade estrutural, isto é, da diferença humana no interior de uma humanidade. Assim, tendo em vista o problema do outro, a economia argumentativa daquela obra encontra uma íntima conexão entre o trecho anteriormente analisado e o livro quinto, que será objeto do presente item.

Topos recorrente na literatura missionária, o Diabo constitui-se igualmente num dos elementos centrais à obra de Acosta. Ali, para além de uma previsível adjetivação negativa, a ação demoníaca adquire um *status* bastante significativo nos quadros de uma “genealogia da salvação”. Dessa maneira, o decair daquela figura deu ensejo ao aparecimento de uma verdadeira disputa pelo destino humano. Disputa que, em última instância, conforma a própria tessitura da história humana. Assim sendo, a revelação neotestamentária é um ponto de inflexão fundamental, a marcar a passagem de uma aliança restrita (étnica e geograficamente) aos herdeiros de Abraão para a dimensão potencialmente universal do cristianismo. Esta nova compleição estruturalmente missionária é efetivamente realizada (e teologicamente justificada) já a partir dos primeiros apóstolos, entre os quais Paulo de Tarso aparece de forma emblemática.²⁶ Desde então, aquela “história da salvação” é marcada pela contínua tomada do território demoníaco, especialmente com a “conquista espiritual” do Império Romano, momento fundamental, aliás, à sedimentação, agora igualmente jurídico-estatal, da orientação universalista cristã.²⁷ Ainda assim, a expansão da mensagem cristã sobre os domínios diabólicos não foi completa, posto que seus domínios ainda permaneçam nos rincões mais apartados do globo, como é o caso do Novo Mundo, novo campo de batalha aberto (por Deus) aos missionários, “soldados de Cristo”.²⁸

Assim, tendo em vista essa “genealogia da salvação” (que é, especularmente, uma “genealogia da ação diabólica”), a “idolatria” aparece como um dos instrumentos privilegiados do Demônio. É, na perspectiva de Acosta, um movimento em que se toma por *sagrado* aquilo que é *profano*, de modo a rebaixar a transcendência divina, que se vê igualada às suas criações.²⁹ Note-se, porém, que

25 ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 243-312.

26 GASBARRO, Nicola. op. cit. p. 71.

27 AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens*. op. cit. pp. 130-134.

28 Metáfora especialmente válida para os jesuítas e/ou castelhanos. BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo*. op. cit.

29 ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 243-247.

a despeito de uma tradição teológica a reivindicar para si a constituição desse conceito, na *Historia* ele é antes funcional à realidade americana.³⁰

Porém, para além de uma constatação dos “excessos de fé” que caracterizam a “idolatria” (excesso na medida em que há uma hipertrofia do domínio do “sagrado”), o esforço de descrição é igualmente o preparar-se para a inscrição do processo evangelizador. Dessa forma, a identificação das “idolatrias” instaura, antes de tudo, a própria intuição fundamental do religioso. Código previamente definido como universal e hierarquicamente superior, a “religião” vê-se inscrita, mesmo que sob sua forma negativa (“idolátrica”), a partir da observação “etnográfica” dos nativos. Visto isso, a missão tem por objetivo desfazer a inversão diabólica, ainda que na base comum, estruturalmente a mesma, do “religioso”.

Entretanto, impossível deixar de notar, a relação de Acosta no que concerne às “idolatrias” refere-se exclusivamente às populações mexicas e incas. Todavia, existem dois estratos que se encontram excluídos àquela caracterização: as “sábias” sociedades orientais e os grupos tribais americanos. Essas ausências, porém, ganham inteligibilidade quando se atenta ao outro conceito abordado por Acosta ao longo do livro quinto de sua *Historia*, isto é, as “superstições”. Assim sendo, após terminar seu relato acerca das “idolatrias”, dá-se início a uma descrição dos templos, sacerdotes, sacrifícios, monastérios, penitências, sacramentos, cerimônias e festas dos indígenas. Estes elementos, que formam a própria tessitura exterior de uma religião, são tomados na *Historia* para descrever as “superstições” nativas.³¹

O caso chinês coloca de forma bastante clara alguns problemas à ação missionária.³² Ali, a própria inexistência, ou melhor, a “pouca curiosidade” com relação aos ídolos, torna bastante delicada a intuição do religioso entre os nativos. Desse modo, fica clara uma apreciação que tem aquela população enquanto uma sociedade antes “política” ou (quase) sem “religião”.³³ No que se refere, por outro lado, às populações tribais, é possível notar igualmente a ausência de qualquer menção à “idolatria”, conformando-se, porém, enquanto povos portadores de “superstições”. A ausência dos ídolos entre os nativos coloca o radical problema da ausência da própria “fé” entre essas populações, na medida em que não transparece uma relação implícita entre homem e divindade.

30 GASBARRO, Nicola. op. cit. p. 95. Acosta dialoga com a tradição bíblica do Livro da Sabedoria; acrescenta-se que ele não chega a citar a tradição teológica tomista com relação ao tema da idolatria.

31 ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 262-263.

32 PROSPERI, Adriano. “O missionário”. In: VILLARI, Rosário (dir.). *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

33 AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens*. op. cit. pp. 443-473.

Entretanto, não se trata de uma ruptura radical que faça explodir de forma absoluta os laços religiosos, e portanto humanos, pretendidos pelo missionário. A descrição de Acosta concentra-se justamente em apontar os elementos exteriores de uma religião nativa, nesses casos em que se mostra impossível encontrar a forma da adoração. Assim, as “superstições”, de maneira simétrica às idolatrias, constituem-se enquanto um mínimo religioso que viabiliza, epistemologicamente e “ortopraticamente”, a introdução dessas populações no universo religioso cristão. Note-se, aliás, que o conceito de “superstição”, remete igualmente a uma tradição, sendo igualmente redimensionada tendo em vista a realidade americana.³⁴ Mais uma vez, identificam-se as diversas (e invertidas) manifestações (e dessa vez puramente explícitas) daquele mínimo religioso.

Visto isso, se de fato os americanos mostram-se afastados dos europeus devido à deletéria ação do Diabo, não se trata mais de uma diversidade radical, mas sim de uma alteridade nos limites de uma identidade estrutural e original, que coroa o percurso argumentativo dos quatro primeiros livros da *Historia*. Agora, o Demônio opera, essencialmente, a partir dos mesmos instrumentos de Deus, se bem que de forma a inverter o signo da religião, de modo que cabe ao missionário, mais que desvendar o *modus procedendi* demoníaco, intuir o *modus procedendi* possível, mesmo que fundado no mínimo religioso representado pela “idolatria” e pelas “superstições”.

Essa relativa permeabilidade torna possível uma ação missionária em termos de adaptação, que vise a garantir uma “eficácia simbólica”. Especularmente, porém, e Acosta mostra-se bastante atento a isso, muitas vezes os americanos instrumentalizam a seu favor aquele código comunicativo religioso.³⁵ Assim, se de fato a relação missionária é imediatamente escrita pelo evangelizador, a sua construção profunda resulta de sua própria condição de “mediador cultural”, fundada na necessidade de utilizar “códigos compartilhados” que viabilizem sua ação. Assim, a contínua generalização de sentido, imposta pelo dado potencialmente universal do cristianismo, tem como resultado a redefinição (crescentemente genérica) de conceitos caros à civilização cristã³⁶. Dessa forma, a inserção da alteridade no interior do repertório cognitivo europeu, por meio do código religioso, por meio de instrumentos específicos, como “superstição” e “idolatria”, tem como efeito colateral, em última instância, a própria laicização do código religioso, a ser substituído, em breve, por outro código de generalização de sentido representado pelo Direito.³⁷

34 GASBARRO, Nicola. op. cit. p. 94.

35 POMPA, Maria Cristina. op. cit. pp. 41-56.

36 GASBARRO, Nicola. op. cit. p. 103.

37 Idem. p. 103.

4. Para uma *Civitas Dei*: um processo missionário-civilizador.

Entretanto, Acosta não conclui sua elaboração interpretativa com o livro quinto. De fato, a *Historia* encontra um fecho com mais dois livros finais, cujo conteúdo possui a sua especificidade, tratando dos costumes e da memória dos americanos.³⁸ Se por um lado o código religioso constitui-se enquanto horizonte simbólico privilegiado da civilização cristã, por outro, a alteridade não se esgota na sua dimensão “sagrada”. Assim sendo, tendo em vista a concretização de seus objetivos missionários, para os quais é fundamental o mais completo conhecimento possível acerca da alteridade, Acosta empreende uma relação dos costumes e da memória indígenas. Dá-se início, então, a uma espécie de “etnologia” missionária.

Um primeiro eixo de análise avançado nesses livros da *Historia* é a relação dos governos nativos. Note-se que estes livros são dedicados majoritariamente aos incas e mexicas, se bem que Acosta reconheça sua posição minoritária. Tais populações encontram-se identificadas à forma mais “evoluída” de tirania. Ao relatar a memória desses dois povos (os dois únicos em que tal empreitada é possível³⁹) percebe-se o quanto, para o autor, a trajetória histórica dessas populações coincide com um processo contínuo de crescente despotismo de seus governantes.⁴⁰

Mas essa tirania, ainda “recente”, ganha inteligibilidade apenas em relação com as outras situações políticas das populações extraeuropeias. Nesse sentido, os povos das Índias Orientais estão colocados, grosso modo, na mesma situação tirânica de mexicas e incas, se bem que seu governo seja bastante mais bem fundado, observação que ganhará essencial importância na constituição de uma “história do despotismo”.

Entretanto, outra situação interessante é a das populações tribais americanas, que, nesses dois últimos livros, ganham uma posição um pouco mais importante, ainda que marginal na economia da *Historia*. Esses povos diferenciam-se (grosso modo) segundo duas graduações. Mais próximo a incas e mexicas, estão aquelas populações, que, eventualmente, e especialmente em tempo de guerra, nomeiam chefes.⁴¹ Além desses povos, existe ainda aquele grau mais

38 ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 313-421.

39 Idem. pp. 70-72.

40 Idem, ibidem. pp. 340-347.

41 Governo identificado especialmente com os araucanos do Chile, sendo a forma de governo mais difundida na América. Idem, ibidem. pp. 328-329.

avantajado de “barbarismo”, encontrado entre aquelas populações em que simplesmente há uma ausência completa de chefia.⁴²

Assim, tendo em vista essa breve relação das situações políticas apontadas por Acosta com relação às populações extraeuropeias, nota-se que, mais uma vez, ausências e excessos⁴³ caracterizam o argumento proposto pela *Historia*. Acosta considera, contudo, uma essencial ligação existente entre poder temporal e religião. Nota o autor que as regiões onde a tirania é imposta de forma mais proeminente foram aquelas onde mais facilmente penetrara a mensagem cristã.⁴⁴ Religioso e temporal, assim, encontram-se intimamente entrelaçados na medida em que, por exemplo, a própria figura do tirano estabelece uma interligação umbilical entre “sagrado” e “profano”.⁴⁵ A “Idolatria” aparece, pois, como o reverso da moeda da tirania, na medida em que tais momentos se encontram estritamente ligados na economia da análise de Acosta.

Simetricamente, no que se refere às populações mais “bárbaras”, observa-se que a ausência de “idolatria” e a presença de formas mais pobres de “superstições” estão ligadas a essa ausência de um poder temporal organizado e tirânico que incute entre os indígenas um sentimento “religioso”. Faz sentido, a partir dessa consideração, o fato de que Acosta empreenda uma defesa da tirania entre os índios, como espécie de “mal menor” que permitiu, inclusive, no Peru e na Nova Espanha, a entrada da mensagem cristã no Novo Mundo. Dessa forma, aquilo que, no livro quinto, aparecera de uma forma um tanto quanto obscura (a ausência de fé entre os selvagens), é aqui explicitada, ao apontar-se para a atrofia naquelas populações também de uma dimensão civil, representada pelo poder temporal.

Mas a dimensão do civil não está restrita unicamente à forma de governo. Existem ainda duas outras modalidades imprescindíveis à vida civil, que estão intimamente ligadas a essa imagem que Acosta constrói com relação à alteridade extraeuropeia. Trata-se da vida em cidades e da comunicação (escrita ou oral).

A vida em cidades é um quesito fundamental (etimologicamente mesmo) à vida civilizada. A comunidade é, na ótica acostean, o espaço em que, pela manutenção de uma “esfera pública”, torna-se possível a melhoria dos costumes. Assim, a história dos povos desenvolvidos é necessariamente a história de sua sedentarização. É exatamente o que ocorre com incas e mexicas em oposição a todos os outros povos americanos. Os mexicanos, por exemplo, aparecem inicialmente como uma tribo nômade advinda do Novo México, que, pelos

42 E nesse caso, o exemplo paradigmático que Acosta tem em vista são os chichimecas e otomís da Nova Espanha. Idem, *ibidem*. pp. 328-329.

43 AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens*. op. cit. pp. 278-284.

44 ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. p. 418.

45 Idem. pp. 396-401.

caprichos do Diabo, terminam por fixar-se onde futuramente seria erigida Tenochtitlán.⁴⁶ Sua futura expansão coincide com a ampliação desses núcleos urbanos, antecipando de certa maneira a própria missão cristã, na medida em que se instauram nas suas conquistas os costumes mais desenvolvidos e, portanto, mais palatáveis à ação “verdadeiramente” missionária.⁴⁷

Fora das comunidades, observa-se o que ocorrera, sintomaticamente, entre os chichimecas. Ali, mais que um isolamento do grupo, há um isolamento individual, o qual suscita o desaparecimento de qualquer vida civilizada.⁴⁸ A ausência de comunicação, identificada com a vida em selvas ou em qualquer lugar de difícil acesso, é o motivo da selvageria extrema verificada em alguns grupos americanos. Grupos estes que, nos limiares de uma humanidade estrutural, terminam por colocar em xeque, por vezes, o próprio esforço missionário em constituir patamares mínimos de civilização e religião. Daí que, respondendo a um problema comum em diversas situações missionárias, Acosta defenda, ainda que contra a conversão forçada,⁴⁹ a utilização de um governo tirânico contra a insuportável barbárie destes povos. E a esse propósito, o autor verifica mesmo que a liberdade mostrou-se deletéria em outras situações missionárias, nomeadamente no Oriente.⁵⁰

Ganha profundidade histórica, dessa forma, a própria diversidade encontrada no Novo Mundo com relação aos costumes civis. Trata-se mesmo de uma espécie de “história da civilização humana”. Dessa feita, a própria passagem do homem à América, acima referida, seria como que um testemunho de um nomadismo inicial dos americanos. Nesses quadros, qualquer refinamento religioso-civil que os primeiros americanos trouxessem teria que, se não desaparecer, ao menos se deteriorar sob uma vida instável, longe das cidades e cuja comunicação era extremamente falha. Com o tempo, alguns povos lograram fixar-se em comunidades sedentarizadas. Nestes povos deu-se um contínuo refinamento dos costumes, devido à sagacidade de seus chefes e, posteriormente, de seus reis, que sempre atuaram de modo a aumentar o poder temporal, melhorando ao mesmo tempo todos os outros costumes e a religião. Entre todos os povos americanos, incas e mexicas foram aqueles que conseguiram se tornar sedentários antes de todos os outros. No entanto, observam-se entre as populações tribais algumas gradações que indicam um processo de melhoramento das instituições civis já em curso.⁵¹

46 Idem, *ibidem*. pp. 363-370.

47 Idem, *ibidem*. pp. 417-421.

48 Idem, *ibidem*. pp. 358-360.

49 PAGDEN, Anthony. *op. cit.* pp. 191-192.

50 ACOSTA, José de. *Historia*. *op. cit.* p. 418.

51 Idem.

Por último, inscrita nesta “história dos costumes”, encontra-se a própria comunicação, elemento fundamental a um diálogo de conversão. No que se refere a essa temática específica, Acosta atenta para as formas orais e escritas de comunicação entre americanos e asiáticos. Dessa maneira, o autor aponta imediatamente para a inexistência, de fato, de uma escrita entre os indígenas, inclusive entre os chineses. O que encontra ali são códigos compostos por sinais ou desenhos.⁵² E são apenas estes povos mais desenvolvidos que conseguem operar esses códigos que contêm, entre outras coisas, a sua própria memória. A escrita é igualmente um elemento imprescindível ao próprio bom andamento dos governos indígenas.⁵³

Mas a comunicação, claro está, possui também a sua dimensão oral, única subsistente entre as populações “baixas” americanas. E nesse caso, a relação avançada por Acosta na sua *Historia* é muito menos direta. Ainda assim é possível detectar a forma de sua apreciação com relação ao tema. Sua análise repousa, sobretudo, sobre as ausências vocabulares das línguas indígenas. São línguas, segundo o autor, que carecem de uma série de palavras, o que denota a própria ausência da instituição equivalente.⁵⁴

Dessa forma, a atuação do missionário opera nos níveis indissociáveis da religião e dos costumes. O “diálogo” da conversão também acaba por ter uma prescrição relativa a cada situação cultural. No caso dos indígenas cujo grau de barbarismo é mais acentuado, ganha força a ideia da necessidade de um ordenamento civil que preceda a evangelização. É assim que a disposição tridentina com relação à territorialização ganha uma especial feição na América, onde se impõe a necessidade de “reduzir” geograficamente os indígenas para convertê-los. Experiência pioneiramente realizada pelos jesuítas na América portuguesa, ganha fôlego a ideia dos aldeamentos, onde os índios são submetidos a uma disciplinarização de seus costumes, por meio de uma “tirania honesta”⁵⁵ conduzida pelos missionários.⁵⁶ Concomitantemente, a língua nativa vinha sendo submetida a um enquadramento funcional à gramática cultural europeia.⁵⁷ E essa disciplinarização ocorre de forma análoga ao enquadramento religioso dos ritos nativos. Da mesma forma que o código religioso acaba por sair transformado dessa operação generalizante exigida pelo cristianismo, a dimensão civil passa

52 Idem, *ibidem*. pp. 317-318.

53 Idem, *ibidem*. pp. 324-326.

54 Idem, *ibidem*. p. 246.

55 Idem, *ibidem*. pp. 427-428. A expressão é do próprio Acosta.

56 E não pelos encomenderos. É nesse sentido que deve ser interpretada a participação de Acosta na fundação da primeira missão fixa peruana, em Juli. PAGDEN, Anthony. *op. cit.* p. 147.

57 Acosta é, aliás, o co-autor de um manual de catequese espanhol-aymará-quêchua. Sobre a gramatização das línguas nativas, cf. AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens*. *op. cit.* pp. 285-296.

por processo semelhante. É necessário trazer e fixar os bárbaros nômades à *Civitas Dei*,⁵⁸ tirando-o de sua condição deteriorada de “homem natural”.⁵⁹ Assim, o processo civilizador aparece como um processo análogo, e por vezes anterior à própria catequização, ou, nas palavras de Acosta, com relação aos chichimecas, “é necessário ensiná-los primeiro a ser homens e depois a ser cristãos”.⁶⁰

5. Considerações finais

Da forma como coloca a figura do indígena, Acosta atende ao desejo premente de encetar sua catequização. Entretanto, todo o longo percurso que leva até tal fato é extremamente significativo. O selvagem é, antes de tudo, reafirmado na sua condição humana. Abre-se, assim, a possibilidade de instaurar-se uma relação, catequético-missionária (mas que pode obedecer igualmente a desejos mais temporais). Ao mesmo tempo, porém, em que europeus e americanos são colocados num igual plano estrutural, a identificação do barbarismo específico de cada população indica já o caminho a ser trilhado para a identidade absoluta, coincidente com o fim dos tempos. A distância torna-se, nesse sentido, inteligível, e, portanto, superável.

Os mecanismos acionados por parte de Acosta para operar uma aproximação com a alteridade, os conceitos de “superstição” e “idolatria”, permitem a criação de uma generalidade do religioso, fundação essencial do diálogo. Fica claro, o que se demonstra pela própria posição tutelar adotada pelo autor, que esse diálogo se dá muito mais no âmbito de seus limites gramaticais, do que sobre seu conteúdo imediato. A própria instituição de um código convergente é exemplar nesse sentido. Ela se faz a partir de uma fixação de uma realidade estranha. Trata-se, porém, de uma fixação que não se constrói *ex nihil*, mas intui-se a partir daquilo que parece familiar ao missionário, isto é, como não poderia deixar de ser, ao seu aporte epistemológico.⁶¹ Diversos mal-entendidos perpassam essa situação, o que muitas vezes é instrumentalizado por ambas as partes a seu favor.

“Superstição”, a manifestação exterior da religião, bem como “idolatria”, a operação já interiorizada da fé, mesmo que instituídas pelo Demônio, podem e devem ser “reconvertidas” por parte do missionário em favor de Deus. Ao fim e ao cabo, Deus e Diabo falam a mesma língua, sua querela residindo mais na disputa pelos homens. Enquanto instrumento de Deus, cabe aos missionários, e

58 Não é secundário, aliás, o fato de Acosta ser um leitor privilegiado da obra de Agostinho.

59 PAGDEN, Anthony. op. cit. pp.

60 ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 358-360.

61 O’GORMAN, Edmundo. *A invenção da América*. op. cit. e ELLIOTT, John Huxtable. op. cit.

é esta a tarefa que se propõe Acosta, intuir o *outro* a partir do *mesmo*, estabelecer o diálogo da conversão a partir daquilo que lhe é familiar, mas que não é de forma alguma fixo, já que essa alteridade é, no fim das contas, humana.

Referências bibliográficas.

ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. 2 vs.

_____. *Historia natural y moral de las Indias: en que se tratan las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas, y animales de ellas, y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

AGNOLIN, Adone. *O apetite da antropologia, o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005.

_____. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007.

BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo: da Descoberta à Conquista, uma experiência europeia, 1492-1550*. São Paulo: EDUSP, 2001.

ELLIOTT, John Huxtable. *The Old World and the New: 1492-1650*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

GASBARRO, Nicola. "Missão: a civilização cristã em ação". In. MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. pp. 67-109

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MAZZOLENI, Gilberto. *O planeta cultural: para uma antropologia histórica*. São Paulo: EDUSP, 1992.

MONTERO, Paula. "Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural". In. MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. pp. 31-66.

O'GORMAN, Edmundo. *A invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir*. São Paulo: UNESP, 1992.

_____. "Prólogo". In. ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias: en que se tratan las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas, y animales de ellas, y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006. pp. XV-LXV.

PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

PROSPERI, Adriano. "O missionário". In. VILLARI, Rosário (dir.). *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.



Victor Santos Vignerón de La Jousselandière é graduando em História pela USP.
E-mail: victorvig@gmail.com