

# Crença e Descrença na América Meridional do século XVII<sup>1</sup>

M. CRISTINA DOS SANTOS\*

---

**Resumo:** Considerar a América e seus habitantes como território de ação do demônio foi a forma encontrada na Modernidade para marcar os critérios a seguir frente às idolatrias. Era necessário mapear as heresias e seus responsáveis para então combatê-los. Por outro lado, frente à realidade do Novo Mundo, profusa de religiosidades, crenças e credências, era inevitável que se apresentasse uma série de interrogantes em torno da natureza das crenças do homem americano. Nesse sentido, se apresenta aqui, alguns autores clássicos que discutem a possibilidade de uma pregação pré-hispânica do Evangelho na América pelo apóstolo da dúvida - Santo Tomé -, bem como os interesses político-ideológicos em que estavam envolvidos esses autores na propagação desta possível pregação.

**Abstract:** Considering America and its inhabitants as a territory of action of the Devil was the way found in Modernity to set up the criteria to follow before the idolatries. It was necessary to map out the heresies and the responsible for these in order to fight them. On the other hand, facing the reality of the New World, profuse of religiosity, beliefs and credences, it was inevitable to be presented a series of questions around the nature of the beliefs of the American man. In this sense, are presented here, some classical authors who debate the possibility of a pre-Hispanic preaching of the Gospel in America by the apostle of the doubt - Santo Tomé - as well as the political-ideological interests in which this authors were involved in the propagation/contestation of this possible preaching.

---

<sup>1</sup> Texto preparado para o Seminário Temático "Igreja e mundo indígena", realizado no Seminário Internacional e XXVII Simpósio Anual do CEHILA/Brasil 500 Anos de Brasil e Igreja na América Meridional, UNISINOS, São Leopoldo, Brasil, setembro de 2000.

\* Professora do Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil.

**Palavras-Chave:** Religiosidade pré-hispânica. Santo Tomé. Discurso Político. América Meridional. Século XVII.

**Key words:** Pre-Hispanic religiosity. Santo Tomé. Political discourse. Meridian America. XVIIth century.

---

Existe uma evidente distância entre o olhar hispânico e o português no que se refere à forma como entendem a religiosidade indígena. Conforme Ronaldo Vaifas<sup>2</sup>, além das diferenças entre os povos ameríndios que cada qual encontrou na sua porção de América, estão as diferenças materiais da religiosidade nas duas Américas. No México e no Perú, os espanhóis se depararam com templos, sacerdotes, ídolos, máscaras e cultos que se encaixavam perfeitamente no modelo de idolatria, a ser exterminada. Desnecessário dizer que nada de parecido havia entre os Tupinambá, tampouco entre os Guarani.

As lideranças religiosas dos Guarani fundamentam-se na consciência possuída pelo divino transformada em palavra, o bom modo de ser que se vive plenamente na festa religiosa e nos convites inter-comunitários. Para Melià,

*"la história del Guaraní es la historia de la palabra que se le impone com el nombre, la palabra que escucha, la palabra que él mismo dirá, cantará y rezará, la palabra que en su muerte todavía es palabra que fue 'ayvukue'".<sup>3</sup>*

Como já apontou Melià em várias oportunidades, a palavra é o fundamento do Guarani e, ao mesmo tempo, é o aspecto mais fugidio para a percepção dos missioneiros, com exceção talvez de Montoya. Depois deste, e da interferência da tradução, também foi o aspecto mais manipulado pelos missioneiros.

---

<sup>2</sup> VAIFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 29.

<sup>3</sup> MELIÀ, Bartomeu. *El Guaraní. Experiencia religiosa*. Asunción: CEADUC, 1991, p. 84.

A realidade americana, profusa em heresias e idolatrias, fez com que na Espanha, entre 1510 e 1618, se publicassem dez tratados contra superstições. Laura de Melo e Souza complementa dizendo que a Espanha chegou a produzir uma geração ilustre de demonólogos, a exemplo de Afonso de Salazar Frías, Pedro de Valencia e outros. Havia, pois, alguma tradição demonológica na Espanha que foi transportada para a América, inclusive na pessoa de alguns "extirpadores", como Zumárraga, que havia participado da perseguição de bruxas na Biscaia antes de tornar-se primeiro bispo do México.<sup>4</sup>

Desta forma, entende-se a afirmação de Delumeau de que

*"os espanhóis tiveram sempre a convicção de tropeçar por todas partes na América no poder multiforme do Maligno, mas não desconfiaram que era seu próprio Lúcifer que haviam levado do Velho Mundo nos porões de seus navios".<sup>5</sup>*

Não há dúvida, conforme demonstra Delumeau, de que foi no começo da Idade Moderna e não na Idade Média que o inferno, seus habitantes e sequazes mais monopolizaram a imaginação dos homens do Ocidente<sup>6</sup>. Os missionários e a elite católica em sua maioria aderiram à tese expressa pelo padre Acosta<sup>7</sup>:

*"desde a vinda de Cristo e a expansão da verdadeira religião no Antigo Mundo, Satã refugiou-se nas Índias, da qual fez um dos seus baluartes. Por certo, ele continua*

<sup>4</sup> MELLO E SOUZA, Laura. *Inferno Atlântico. Demonologia e Colonização Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 7-11.

<sup>5</sup> DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente (1300-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 262. Ainda que a citação seja retirada de Delumeau, é certo que Duviols já havia indicado esta bagagem dos espanhóis: "Los españoles trajeron en sus naves a su próprio demonio. Pero al desembarcar, no encontrarían a su primo hermano? Con otras palabras, existía en las creencias peruanas el equivalente del diablo europeu?" DUVIOLS, P. *La destrucción de las religiones andinas*. México: Universidad Autónoma de México, 1977, p. 38.

<sup>6</sup> DELUMEAU, op. cit., p. 247.

<sup>7</sup> J. ACOSTA. *História natural y moral de las Índias* (1590). vol. I, p. 140. Apud DELUMEAU, op. cit., 260.

a grassar ferozmente em terra de cristandade (...). Na América, (...) antes da chegada dos espanhóis, ele reinava como mestre absoluto”.

Entretanto, houve um período de "incubação" até se estabelecer esta "verdade". Considerar a América e seus habitantes como território de ação do demônio foi a forma encontrada, na Modernidade, para marcar os critérios a seguir frente às idolatrias, seus feiticeiros e/ou sacerdotes; enfim, era necessário mapear as heresias e seus responsáveis para então combatê-los. Mas, por outro lado, frente à realidade do Novo Mundo, era inevitável que se apresentasse uma série de interrogantes em torno da origem do homem americano e a natureza de suas crenças. Várias gerações de pensadores se ocuparam desta matéria.<sup>8</sup> Mas, além do critério a seguir perante as idolatrias, havia a necessidade de estabelecer as relações históricas e bíblicas entre o velho e Novo Mundo. Era necessário, portanto, estabelecer um limite entre a crença e o início da descrença entre os indígenas.

Em seu estudo sobre a descrença, Febvre<sup>9</sup> demonstrou, através de uma análise filológica minuciosa da palavra *ateu*, que, no século XVI, este termo não possuía o sentido moderno que entendemos até hoje, que foi utilizado para qualificar Rabelais como *ateu*. Seus escritos contra o cristianismo, suas piadas blasfemas, possuíam uma raiz medieval, que expressavam uma paródia do sagrado, aceita sem maiores problemas pelos religiosos de seu tempo. Assim, Febvre pode defender a tese de que Rabelais era um cristão, pois embora crítico de muitos aspectos da Igreja, fora moldado a partir de um instrumental intelectual ("*outillage mental*") que *não permitia a descrença*.

No entender dos jesuítas, e na maioria dos cronistas do século XVI, os Tupi-Guarani não eram *idólatras*; não acreditavam em Deus nem no diabo.<sup>10</sup> Já Eduardo Viveiros de Castro, ao

<sup>8</sup> O inventário mais completo sobre o tema da evangelização pré-hispânica na América está em DUVIOLS, *op. cit.*, p. 55-70.

<sup>9</sup> FEBVRE, Lucie. *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle: la religion de Rabelais*. (1942). Albin Michel: Paris. 1968, p. 126-138.

<sup>10</sup> VAIFAS, *op. cit.*, p. 29.

abordar o problema da descrença no século XVI do Brasil, se refere ao fato de que, na relação entre jesuítas e Tupinambá, os primeiros não viam como inimigo a ser vencido "um dogma diferente, mas sim uma indiferença ao dogma".<sup>11</sup> Aliás, conforme este mesmo autor, antes de serem efêmeras e imprecisas estátuas de murta, os Tupinambá foram vistos como homens de cera, prontos para receber uma forma.

Por isso, segundo o autor, o apóstolo da dúvida, São Tomé, recebeu como justo castigo, a designação para pregar no Brasil. O desafio de "levar a crença aos incapazes de crer ou capazes de crer em tudo, o que vem a dar no mesmo".<sup>12</sup>

Ruiz de Montoya, o clássico autor entre os Guarani em conversão, também dedica sete capítulos da Conquista Espiritual a averiguar os vestígios da passagem do Apóstolo São Tomé desde São Paulo pelas terras americanas, em especial no Paraguai:

*"Meu desejo de seguir o rasto desse Santo Apóstolo me pôs num empenho que me obriga a passar de minha Província à do Peru. Creio que assim não saia de meu intento, pois pretendo investigar o fato de que o Santo esteve na Província do Paraguai e mostrar que a tradição dos nativos, consistindo em ele haver levado uma cruz por companheira é certo".<sup>13</sup>*

É, portanto, no contexto das discussões da época que se deve compreender os capítulos que Ruiz de Montoya dedica à passagem do apóstolo Santo Tomás, e as referências que utiliza tentando evidenciar um conhecimento prévio dos indígenas do Evangelho. Havia um consenso geral de que os povos indígenas inquestionavelmente descendiam de Adão e, como o Dilúvio havia sido universal; conseqüentemente pertenciam à linhagem

<sup>11</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O mármore a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, 1992, (35), p. 22.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 27 e 22.

<sup>13</sup> RUIZ DE MONTOYA, Antonio. *Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. [1639]. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1985, p. 91.

de Noé. A polêmica se introduzia no momento de decidir *quando caíram na idolatria*, posto que existiam indícios para pensar que haviam tido o conhecimento de Deus antes da chegada dos espanhóis. Tal circunstância somente podia se explicar ou bem porque os índios conservaram durante algum tempo o legado dos filhos de Noé ou porque um dos apóstolos, seguindo o mandado por Jesus, chegou a pregar nestas terras.<sup>14</sup>

Em 1508, pela primeira vez uma publicação européia tratava da pregação do Evangelho na América pré-hispânica.<sup>15</sup> Em poucos anos, aquela ingênua questão estaria adquirindo dimensões inusitadas no debate público. Três décadas depois, Fernández de Oviedo voltaria ao tema<sup>16</sup>, e na metade do século XVI a pregação pré-hispânica era já uma opinião estabelecida.<sup>17</sup>

Bartolomeu de Las Casas na *História Apologética* recolhe notícias sobre a existência de cruces quando os espanhóis chegaram na península de Yucatán, e afirma que os índios mantinham um culto à Santíssima Trindade na Veneração de Icona, Bacab y Ehuac.<sup>18</sup> Assim foram acumulando-se evidências sobre a identidade de um estranho personagem que aparecia nos relatos indígenas. As testemunhas traçavam através do continente uma rota pastoral que oferecia poucas dúvidas: desde a costa do Brasil, adentrando no território do Paraguai e, a partir daí, continuava a caminho em direção ao lago Titicaca. Nesta região central do Tawantisuyo os mitos recriavam as obras extraordi-

<sup>14</sup> DUVIOLS, *op. cit.*, p. 55-58.

<sup>15</sup> VARGAS UGARTE, R. *Historia de la Iglesia en el Perú* (1511-1568). Lima, 1953, Tomo I, p. 66.

<sup>16</sup> "En aquestas nuestras Indias, justo es que se tenga y afirme que fue predicadas en ellas la verdad evangélica..." (FERNÁNDEZ DE OVIEDO, G. *Historia general y natural de las Indias* (1533). Madrid: Ed. J. Pérez de Tudela, Biblioteca de Autores Españoles, 1959, Tomo 117-121, p. 30).

<sup>17</sup> SÁNCHEZ, Ana & URBANO, Henrique. (eds.). *Antigüedades del Perú*. Historia 16, Madrid: 1992.

<sup>18</sup> Bacab havia nascido de uma donzela, sempre virgem, chamada Chiribias. Cf. LAS CASAS, Bartolomeu. *Apologética História de las Índias*, cap. 123. Madrid: Ed. Serrano y Sanz, 1909.

nárias de um homem branco que visitou esta terra na Antigüidade. Logo seguia uma rota para o norte e desaparecia entrando no mar.<sup>19</sup>

Na correspondência de Manuel da Nóbrega existem vários comentários sobre o tema, tanto é assim que se atribui aos jesuítas a propagação da lenda<sup>20</sup>; entretanto, é bom que se diga que manifesta sua opinião particular num debate que transcendia a opinião pública.

Nesse momento parece inquestionável o interesse dos jesuítas pela causa do apóstolo. Não há muito que estranhar que a todo momento se encontrassem com os vestígios do apóstolo.<sup>21</sup>

Jiménez de la Espada, no final do século XIX, tentou demonstrar que a história do apóstolo havia sido recolhida, ampliada e difundida pelos historiadores da Companhia de Jesus no Paraguai, e que certos jesuítas haviam chegado a afirmar que Santo Tomé havia profetizado aos indígenas a vinda da Companhia de Jesus. Enrique de Gandía afirma categoricamente que a lenda de Santo Tomás foi criada pelos jesuítas com vistas a que a aceitação por todos de tal profecia assegurasse, frente às outras Órdens, o caráter sagrado da prioridade da Companhia na evangelização do Paraguai, ao mesmo tempo que, ao afirmar a existência de uma evangelização antes da chegada dos espanhóis, o Papa - e, por conseguinte a Companhia - podiam alegar mais direitos que o rei de Espanha, e por-

<sup>19</sup> SÁNCHEZ & URBANO, *op. cit.*, p. 140-141.

<sup>20</sup> Já no final do século XIX, Jimenez de la Espada tentou demonstrar a responsabilidade dos jesuítas neste invento. DE LA ESPADA, J. *Del hombre blanco y el signo de la Cruz precolombinos en el Perú*. Apresentado no Congresso Internacional de Americanistas de Bruxelas, 1879, Mertens, 1887.

<sup>21</sup> "Muestran estos brasiliios las huellas deste sagrado apóstol muy señaladas en una peña muy alta. Las cuales afirma el mismo padre Nóbrega haber visto..."Frei Gregorio García. *Predicación del Evangelio en el Nuevo Mundo por los apóstoles* (1625), Libro VI, p. 205. Esta obra publicada em Baeza um século depois foi escrita por um dominicano, que apresenta as provas da pregação do apóstolo no Brasil, a partir das informações dadas por Nóbrega. Portanto, apesar da posição de Jiménez de la Espada, a qual seguiram Enrique de Gandía (1929) e Vargas Ugarte (1953), a propagação da lenda da pregação por Santo Tomás não foi exclusividade dos jesuítas.

tanto, justificar com mais títulos a autonomia das reduções do Paraguai. Evidentemente que estes argumentos não são os que mais contam, pelo menos no Paraguai. Da mesma forma como os juristas da Coroa trataram de replicar dita lenda, os próprios jesuítas também o fizeram através do Padre Acosta: "*que los vestígios que dicen haber hallado en algunas partes de la fe recibida en pasados tiempos, como cruces erigidas, y algunas otras señales, no hacen argumento convincente*".<sup>22</sup>

Nestes primeiros momentos foram eles os que com mais audácia buscaram as provas materiais da presença do apóstolo, alguns inclusive, chegaram a se referir sobre a existência de uma profecia que anunciaria a evangelização. Ruiz de Montoya surpreso pela admirável acolhida que recebeu junto com Cristóbal de Mendoza encontra explicação para tanta hospitalidade na tradição que existia entre os índios desta zona sobre a predicação de Pay Zumé a seus antepassados:

"A doutrina que eu agora vos prego, perdê-la-eis com o tempo. Mas, quando depois de muitos tempos vierem uns sacerdotes sucessores meus, que trouxerem cruces como eu trago, ouvirão os vossos descendentes esta (mesma) doutrina".<sup>23</sup>

Nas costas brasileiras, na altura do porto de Santos, marcava o ponto de chegada do apóstolo. Uma grande rocha no final da praia onde desembarcaram, tinha sobre si marcas de pegadas humanas que atribuíram a Santo Tomé e desde ali podia seguir-se seu rastro sobre o território até chegar à Assunção.

---

<sup>22</sup> ACOSTA, José. *De Procuranda Indorum salute o Predicación del Evangelio en las Indias*. Tomo II, p. 397. In: *Obras del Padre José de Acosta*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, Tomo LXXIII, 1954. *Apud*, DUVIOLS, op. cit., p. 70. É digno de notar que Acosta refuta a tese exegética com um argumento da mesma natureza: Cristo havia dito que não haveria Juízo Final até que o Evangelho estivesse presente no mundo inteiro. Entretanto, a maior parte do mundo está ainda por descobrir, escreve o jesuíta, que não quer ver nos vestígios surpreendentes da passagem do apóstolo senão a obra da paródia demoníaca. Os políticos da Coroa, em especial Solorzano Pereira tiraram disto o melhor partido.

<sup>23</sup> Ruiz de Montoya [1639], *op. cit.*, p. 86.

Não contentes com haver achado a rota do apóstolo, ainda souberam encontrar na memória dos povos indígenas evidências mais espetaculares. Utilizando em sua descrição sobre as evidências do apóstolo em território americano, Ruiz de Montoya aproveita as descrições do Frei Alonso de Ramos<sup>24</sup>:

*"Pelos anos de 1600 fez-se a averiguação com um índio muito velho, que teria seus 120 anos e era chamado de Fernando. Disse ele que por tradição sustentaram seus antepassados o terem visto em suas terras um homem de grande estatura, vestido quase ao modo e traje atual, sendo branco e alourado. Pregava ele em alta voz que adorassem a um só Deus, repreendia os vícios e levava consigo uma cruz. Acompanhavam-no cinco ou seis índios, sendo que os demônios dela fugiam, isto é, da cruz. Estes persuadiram muitas vezes aos índios que matassem aquele homem, porque, do fato de não eliminá-lo, seguir-se-iam para eles não poucos dados e não estariam correspondendo aos seus oráculos. Amarraram por isso os índios ao Santo e o açoitaram".*<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Frei Alonso de Ramos é a principal fonte utilizada por Montoya, juntamente com Manuel da Nóbrega. Considerando a necessidade dos missionários da Companhia de Jesus em confirmar a presença de Santo Tomás, Montoya oportunisticamente se utiliza do relato de um membro da Ordem de Santo Agostinho, quem sabe como forma sutil de livrar os Companheiros de Jesus, na dispersão da lenda.

<sup>25</sup> Ruiz de Montoya. [1639], *op. cit.*, p. 92. As comunicações a que se referem os missionários provinham de interrogatórios rotineiros. Neles os informantes simplesmente respondiam (talvez mais acertado seria dizer que concordavam - ou não - com as alternativas oferecidas) ao que se lhes perguntava sem estabelecer um diálogo nem tampouco dar lugar a um hipotético intercâmbio de opiniões. Ao não poderem expressar livremente suas idéias, atuavam como interlocutores dirigidos, colaborando com a construção de argumentos que não respondiam exatamente a seu universo mental e cultural, mas serviam a interesses e intenções específicos, difíceis de ocultar pela influencia que exerciam sobre as informações obtidas. Diego Dávalos y Figueroa, em 1602, já julgava com desconfiança os vestígios do apóstolo, pelo modo em que se levaram as averiguações: "Mas tampoco creo esto aunque haya indio que lo afirme sino que lo más se precian de entenderlos y comunicarlos les van preguntando lo que quieren que respondan, porque como lo sabéis es gente que conversando nada saben negar, pareciéndoles que con eso plazen al que les habla" (citado por DUVIOLS, *op. cit.*, p. 63). Mesmo em se tratando de

As causas que motivaram a invenção do herói são com certeza políticas. O mito do homem branco na região do Rio da Prata esteve estreitamente vinculado aos interesses da Companhia de Jesus, mas isto não significava necessariamente que desde aquelas terras existisse uma exportação da lenda, nem que os jesuítas guardassem a ambição de liderar um movimento de opinião.

Este homem admirável predicava uma mensagem de bondade e simultaneamente se identifica com um herói civilizador: ensina a tecer, a cultivar a mandioca, e a viver "en policia". Entretanto, nesta descrição utilizada por Montoya se entrevê a possibilidade do demônio estar atuando em paralelo com a pregação do apóstolo. Da mesma forma, quando existe um combate entre os desígnios do Apóstolo e as ordens do Maligno:

*"(...) é voz constante de tradição muito antiga, que o Santo mandou aos índios do Peru que edificassem um templo ao Deus verdadeiro, que ele anunciava. Fizeram-no e, tendo ajuntado muita palha para cobri-lo, bem como estando o Santo dormindo sobre ela de noite, apareceu o demônio feroz e espantoso. Mandou aos índios que queimassem esse homem com aquela palha, repreendendo-os (ao mesmo tempo) de serem levianos em crer a um indivíduo adventício e estrangeiro. Puseram eles fogo na palha e, ardendo esta, o Santo se retirou com toda a paz e sossego do meio das chamas, deixando assombrados os gentios".<sup>26</sup>*

O problema central está em detectar a modificação progressiva do mito indígena da Criação em contato com a tradição religiosa européia, e perceber como deste encontro nasce a lenda do apóstolo. Conforme Duviols, empapados na concepção cristã de vida, os espanhóis deviam ficar muito impressionados pelas inquietantes analogias: frente a elementos desconexos

---

Montoya e de sua habilidade e respeito para com o idioma guarani, não é de se desprezar que uma parte considerável das informações por ele conseguidas - sobretudo estas que se referem aos aspectos mítico-religiosos - tenham sofrido deste mesmo mal. Não por incapacidade do missioneiro de entender o que os indígenas diziam, mas provavelmente pela necessidade de *reduzir e traduzir* o dito, para aquilo que deveria ser escrito.

<sup>26</sup> Ruiz de Montoya [1639], *op. cit.*, p. 93.

como peças isoladas e justapostas de um quebra-cabeças da história sagrada, desde Gênese terminando com a história de Viracocha, ou dos Heróis-Culturais, que em muito se assemelhava à própria história de Cristo. Mas Cristo não veio para América, logo somente poderia tratar-se de um de seus discípulos.

A assimilação do herói-civilizador com o apóstolo também se fundamenta em elementos visuais essenciais: a aparência física do personagem e seu modo de se apresentar deveriam desempenhar um papel decisivo; a túnica, o bastão do peregrino, podiam ser encontrados sem dificuldades na América, também entre os Guarani:

*"Lo sagrado para el Guaraní era fundamentalmente y sigue siendo su íntima asociación y vinculación com el heróe-cultural-ancestro, como iniciador-fundador de su destino existencial y de sus pautas vivenciales. La divinización de los seres (dueños de la naturaleza) refleja la santificación, categorización, proceso próprio del Guaraní desde la cristianización".*<sup>27</sup>

Assim, o mito do apóstolo na América seguiu uma evolução em parte autônoma, pelo menos no século XVI. Em 1551, no Primeiro Concílio de Lima, se lê claramente: "No leemos si se já podido entender [que los indios] tuviesen conocimiento de la verdad ni se les aya predicado el Evangelio".<sup>28</sup>

<sup>27</sup> SUSNIK, Branislava. *Los aborígenes del Paraguay*. Tomo II: *Etnohistoria de los Guaraníes. Época Colonial*. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1979/80, p. 87.

<sup>28</sup> VARGAS UGARTE. *Concilios Limenses*. 3 Vols., Lima, 1951-54. Tomo I, p. 5. *Apud*, DUVIOLS, *op. cit.*, p. 68. Carlos V escrevia em 1543 "a los misos infieles": "Y porque hemos entendido que en otras partes del mundo carecen de este conocimiento, en essas vuestras provincias y tierras, hasta aora no ay noticia de nuestro Dios verdadero, o porque él com sus secretos e incomprehensibles juicios no há querido hasta aora manifestarse en essas partes; o por memoria de la predicación de Su Nombre y Fe que en ellas se hizo en tiempos pasados...". Solorzano Pereira, Juan de. *Política Indiana compuesta por el ...*, [1648], Madrid, 1736, I, VII, 30. *Apud*, DUVIOLS, *op. cit.*, p. 68.

Conforme Duviols, esta negação oficial da lenda, precedida por uma carta de Carlos V, se explica sobretudo por razões teológicas. O arcebispo Lozaya, que presidiu os dois primeiros Concílios, tinha um espírito mais aberto, pelo menos no plano teológico, sustentava que os índios não deviam ser acusados de haver traído uma fé que tivessem recebido. Isto teria significado travar gravemente o zelo e as boas disposições evangélicas dos missionários. Durante todo o século XVI, até a chegada do Vice-Rei Toledo (1569), se tem confiança nos índios a quem se considera como menores, e não como culpáveis. Deste ponto de vista, o problema do apóstolo está ligado ao da Inquisição para os indígenas. É evidente que os grupos em disputas tiveram posições precisas e coerentes sobre esta questão. Não foi casualidade que em 1572, depois de um longo silêncio, o mito do apóstolo ressurgira com Sarmiento de Gamboa<sup>29</sup>, quem, como se sabe, reclamou a Inquisição para os índios com uma insistência de poucos. Não foi tampouco por acaso que os grandes extirpadores e predicadores do século XVII, afirmaram o mito e o utilizaram em seus sermões, para inculcar aos indígenas um profundo sentimento de culpa, e por outro lado, poderem ameaçar a estes mesmos indígenas, apesar da legislação em vigor, com as fogueiras da Inquisição.<sup>30</sup>

Na Idade Moderna os temas teológicos se achavam ligados a discussões e interpretações particulares que, em si, eram também políticas. A polêmica na Teologia encobria os interesses dos grupos. As diferentes posições ideológicas, em realidade, não são outra coisa que a defesa de interesses privados. A partir desta consideração, a longa controvérsia em torno da predicação pré-hispânica adquire sua exata dimensão como discurso político e seus argumentos, durante muito tempo, serviram de tema para a produção intelectual e as conversas de esquina com o qual as transformações da lenda e as mudanças que se sucederam em suas imagens simbólicas podem resultar num instrumento de análise privilegiado.

---

<sup>29</sup> SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. *Historia de los Incas* [1572]. Buenos Aires: Ed. A. Rosemblat, Emecé, 1947.

<sup>30</sup> Cf. DUVIOLS, *op. cit.*, p. 68-69.

Talvez por isso, que tanto no Brasil quanto no Paraguai, a passagem do apóstolo tenha servido sobretudo para definir o lugar do índio na sociedade colonial. No Brasil, em troca, a palavra de Deus era entusiasticamente acolhida por um ouvido e ignorada displicente pelo outro; o inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa de escolher. Inconstância, indiferença, olvido: "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", desafia o desencantado Vieira. "Outros gentios são incrédulos até crer, os brasis, ainda depois de crer, são incrédulos".<sup>31</sup> Não é também outra a evidência que aparece ao observar as características dos movimentos xamânicos de resistência sobretudo à conversão ao cristianismo. A necessidade das proclamações dos chefes religiosos, manifestando-se abertamente em confronto com as imposições da forma de vida imposta pelos padres e/ou espanhóis: abandono da poligamia, abandono da antropofagia, abandono de suas "antigas crenças"; exemplifica de forma precisa a mudança do discurso teológico em relação aos indígenas. Independentemente do fato de haver tido conhecimento do verdadeiro Deus, se deixaram dominar pelo demônio, logo a conversão - e o que se utilizar para lográ-la- se justificam. Com isso, e cito à Montoya,

*"[Com isso] concluí o assunto relativo à cruz, aos rastos e vestígios, que existem no Ocidente quanto ao glorioso Apóstolo. Voltar-me-ei agora às minhas reduções, e faço-o desejoso de que alguém (um dia) tome este rascunho, para tratar desta história com (mais) fundamento".*<sup>32</sup>

<sup>31</sup> VIEIRA, Antonio. *Sermão do Espírito Santo* [1657]. In: GOMES, Eugenio. *Sermões. Coleção Nossos Clássicos* (11). Rio de Janeiro: Liv. Agir Editora, 1957, p. 216.

<sup>32</sup> RUIZ DE MONTOYA, [1639], *op. cit.*, p. 101.

Talvez não fosse exatamente esse o fundamento com que Montoya esperasse que a história de Santo Tomé nas Índias fosse retomada, mas pelo menos seu rascunho foi um dia reconsiderado.