

ETNOCENTRISMO E ALTERIDADE INDÍGENA: AMBIGÜIDADES DO DISCURSO COLONIAL EM ESCRITOS DE VIEIRA

Helena Hathsue Nagamine Brandão*

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo analisar como no discurso do Padre Antônio Vieira emerge a formação ideológica colonialista. Dois aspectos são ressaltados: 1. Na formação discursiva do colonialismo português referente ao índio, o sistema conceitual mais universalista que determina que todo homem, sem distinção, é livre, vai sofrendo deslocamentos e passando por ressignificações para ajustar-se a interesses contingenciais, particulares dos colonos. 2. O próprio discurso de Vieira, apesar das denúncias feitas contra a escravidão indígena e defesa corajosa dos índios, mostra-se, de certa forma, ligado à formação ideológica colonialista e etnocêntrica.

PALAVRAS-CHAVE: Etnocentrismo; identidade/alteridade; formação discursiva jesuítica; formação ideológica colonial portuguesa.

1. INTRODUÇÃO

Conhecer a nossa história, os fatos que nos constituíram enquanto povo e nação, é essencial para a compreensão de nossa identidade. Essa identidade que se constrói na tensa relação entre o eu e o outro, na capacidade de reconhecer nesse outro não o bárbaro, o estrangeiro, mas o diferente, o novo, a alteridade constitutiva do um, a alteridade que dá a medida da própria identidade. É com esse objetivo que pretendo, neste trabalho, refletir sobre textos que nos legou o combativo Padre Antônio Vieira.

* Universidade de São Paulo.

Nascido em Lisboa (1608-1697), veio aos seis anos ao Brasil, onde cresceu e se educou junto aos padres jesuítas, tornando-se um deles. Entre as várias idas e vindas à Europa (onde viveu sobretudo em Portugal), teve atuação política e missionária decisiva na história da colonização e catequese do Brasil (principalmente no Norte e Nordeste) durante o século XVII.

Na sua trajetória política, destacam-se várias missões de grande responsabilidade, tornando-se respeitado pelos serviços prestados ao governo, mas também despertou reações contrárias à sua atuação que culminaram em sua expulsão (juntamente com outros jesuítas), acusado de defender os índios do Pará e Maranhão e em sua prisão pela Inquisição, acusado de simpatizar-se com os cristãos-novos. Foi um incansável defensor dos índios contra a atuação desumana dos colonos portugueses.

Sebe Bom Meihy, na introdução à coletânea de textos selecionados por Cláudio Giordano (1992), distingue, para finalidades didáticas, na produção de Vieira, dois tipos de textos: os instrumentais e os proféticos.

Os textos instrumentais seriam aqueles de utilidade imediata, escritos “ao sabor do caos e de conflitos políticos pontuais” e que não sofreram uma revisão ou reescritura por parte do autor. A linguagem, ditada pelas necessidades mais imediatas, se mostra, portanto, mais referencial, mais objetiva, tecida por uma argumentação mais simples e óbvia. Nessa rubrica estariam as cartas, os textos de defesa dos índios e a defesa que o próprio Vieira fez para si mesmo diante da Inquisição (*Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*).

Os textos proféticos, tendo por objetivo a doutrina e a exegese, foram revistos pelo autor no final de sua vida, ganhando a articulação do texto não só em unidade e coerência ideológico-doutrinária, mas também em sua organização estética, sobressaindo-se o trabalho com os aspectos figurativos do barroquismo da época, eivados de metáforas e de recorrências a passagens do Antigo Testamento. Trabalhando com uma hermenêutica bíblica e de reflexão teórica, essa parte de sua obra compreende os sermões e aqueles

Filol. lingüíst. port., n. 9, p. 185-199, 2007.

textos que revelam uma visão providencialista sobre o reino português (*História do Futuro e Clavis Prophetarum*).

2. A PROBLEMÁTICA INDÍGENA NO DISCURSO DE VIEIRA

Na obra *Escritos instrumentais sobre os índios* (1992), Cláudio Giordano reúne uma série de textos informativos em que Vieira denuncia a problemática questão indígena no Brasil colonial do século XVII e, portanto, de grande importância histórica para entender o ambiente político e social da época. É sobre esses textos que trabalharei, analisando, inicialmente, um dos escritos para se ter uma noção do teor da temática vieirense e, em seguida, comentando aspectos dessa temática, reportando-me a outros textos.

Informação que deu o Padre Antônio Vieira sobre o modo com que foram tomados e sentenciados por cativos os índios do ano de 1655 (*in Giordano, Cl.*, 1992, p. 9-46).

Este texto consta de quatro capítulos:

- 1) relata as leis e ordens do rei acerca da liberdade e cativeiro dos índios do Maranhão;
- 2) trata da forma como foram feitas as entradas, como foram comprados ou cativados esses índios;
- 3) trata do exame que se fez de suas liberdades e cativeiros;
- 4) relata o modo como foram julgados e sentenciados.

O cenário dos fatos a que se refere esse texto é o Maranhão, que juntamente com o Pará constituem as partes do Brasil em que, segundo Vieira, os índios experimentaram as maiores violências e padeceram os mais extraordinários rigores dos portugueses; foram escravizados contra as leis reais e todo direito natural do ser humano; sofreram abusos com excesso de trabalho que os matavam e consumiam mais do que as guerras.

2.1 Liberdade e cativeiro dos índios: determinações régias

No primeiro capítulo, Vieira começa a *Informação...* relatando que em 1652, para evitar os abusos que se cometiam contra os índios, o rei mandara renovar e publicar uma lei de 1595, que declarava serem “todos os índios por forros e livres, sem exceção alguma” e que “dali em diante nenhum se pudesse cativar por nenhuma causa e que todos os que até então houvessem sido cativos, se pusessem em liberdade” (1992, p. 4).

Os colonos portugueses mandaram, então, procuradores ao rei reclamando da lei que, segundo eles, inviabilizaria o estado por falta de mão-de-obra escrava. O rei manda uma nova lei que determinava “que os cativos feitos até aquele tempo fossem de novo examinados e julgados por pessoas que para isso nomeou e que dali por diante se não fizessem os resgates senão com certas cláusulas” que, respeitadas, “não se fariam senão os escravos que *justa e legitimamente* o fossem” (1992, p. 5, grifos meus).

A partir dessa nova lei, no estado do Maranhão não se podiam cativar índios, exceto nos quatro casos seguintes:

primeiro, em guerra defensiva ou ofensiva que nós dermos aos ditos índios; segundo, se eles impedirem a pregação do sagrado evangelho; terceiro, se estiverem presos à corda para ser comidos; quarto, se forem tomados em guerra justa, que uns tiverem com os outros. E quando constasse que foram tomados em guerra injusta os ditos índios, ainda no tal caso concede sua majestade, que se possam resgatar e comprar aos gentios que os tiverem por escravos, não para ficarem cativos, mas para servirem cinco anos em satisfação do preço que se tiver dado por eles. (1992, p. 7)

Analisando a exposição que se faz neste primeiro capítulo, chamam-nos a atenção dois aspectos que se contrapõem:

- um de ordem teórica: ao reconhecer que todo índio é livre e não pode sofrer cativeiro, a determinação régia (que Vieira, enquanto súdito e cristão, naturalmente endossa) diz respeito a uma propriedade geral e universalista que

diz respeito a todo ser humano: todo homem é, por natureza, livre;

- no entanto, no nível da práxis, a contradição: o reexame dos cativeiros até então feitos e a possibilidade de se resgatarem índios “sob certas cláusulas” negam o caráter universalista da lei régia, particularizando-a e mostrando que, na verdade, em certas circunstâncias, arbitradas pelo branco, nem todo homem é livre.

Vemos como, nessa formação discursiva colonial-escravagista, o conceito de liberdade é minado pelo de “cativeiro sob certas cláusulas” e se faz sustentar com a introdução de conceitos como “índios de corda” (isto é, prisioneiros de outra tribo indígena), “guerra defensiva/ofensiva”, “guerra justa/injusta” para permitir as ações dos portugueses.

2.2 Desmandos dos colonos portugueses

Após a exposição da essência da nova lei régia, no capítulo seguinte, Vieira, depois de declarar como ela fora “tão larga e favorável para os moradores deste estado, como testemunham as festas públicas com que foi recebida” (1992, p. 9), vai mostrar como esses moradores (isto é, os portugueses) “a não guardaram em coisa alguma, antes a quebraram em tudo nas entradas, que logo fizeram” (1992, p. 9). Passa, cláusula por cláusula, a descrever como se deu a violação da lei, provocando a desordem moral tão prejudicial aos índios.

Primeira cláusula: a lei mandava que “as entradas que se fizessem ao sertão deviam ser chefiadas por um cabo eleito pelos capitães-mores, pelas câmaras, pelo prelado do eclesiástico e pelo das religiões”. Vieira denuncia que essa cláusula não era obedecida. Sem licença, as entradas embrenhavam-se pelo sertão do rio

Amazonas, “cativando ou comprando quantos achavam e voltando-se outra vez de público ou de secreto com canoas carregadas de índios”. (1992, p. 10).

Segunda cláusula: em companhia das tropas “para o exame dos cativeiros” as entradas deveriam levar religiosos que tinham por missão a conversão dos gentios. Vieira denuncia aqui também que todas as entradas se deram sem esses religiosos, com exceção da de João Betancor, que levou o Frei Antônio Nolasco de cuja idoneidade duvida, acusando-o de religioso mercenário que fez grande quantidade de escravos e os vendeu publicamente; de não saber a língua geral da terra, necessária para entender os intérpretes; e de não ter “letras algumas para fazer a inquirição, como convém em matéria tão grave e tão intrincada porque é totalmente idiota” (1992, p. 11).

Terceira cláusula: a lei mandava que religiosos “examinassem e julgassem os cativeiros e os que eles aprovassem por cativos esses se comprassem e houvessem por tais. Em todas as canoas em que não foi religioso, não houve nenhum gênero de exame e basta que o não houvesse, para todas as compras que assim se fizeram serem injustas [...] sua majestade na dita lei manda que sejam religiosos, e não religioso, o que fizer o sobredito juízo, porque não quer sua majestade deixar uma matéria tão importante no voto e decisão de um só homem” (1992, p. 11-2).

Em relação a essa cláusula, é interessante ressaltar alguns trechos em que Vieira criticadamente a desordem reinante: na expedição de João de Betancor além de haver um só religioso,

o dito frei Nolasco passou muitas certidões de cativeiros que não examinou, porque ele ficava ordinariamente no arraial e os línguas ou pombeiros iam comprar as peças por diferentes rios [...] Assim que, toda a verdade e justiça destes cativeiros ficou na fé dos línguas ou pombeiros, os quais todos são mamalucos, mulatos, gente vilíssima, e sem alma, nem consciên-

Filol. lingüíst. port., n. 9, p. 185-199, 2007.

cia, criados nesta carniceria de sangue e liberdades, e perpétuos instrumentos, ou algozes das infinitas crueldades e tiranias, que a cobiça dos maiores tem executado naquele rio. (1992, p.12-3)

Num tom bastante irado, o teor da exposição de Vieira sobre os desmandos e desordens provocados pelo colono português e até por religiosos da Companhia, nos mostram como, do ponto de vista ideológico, o plano espiritual e temporal caminharam juntos nesse processo civilizatório. A operação de ressemantização, diluidora do conceito de liberdade, continua seu percurso com a introdução, agora, da estratégia da divisão manifesta por meio dos modalizadores adjetivais nas expressões “cativeiro *lícito*” e “cativeiro *ilícito*”.

2.3 Cativeiros ilícitos

No terceiro capítulo, denuncia as más consciências e modos de cativar dos colonos portugueses. Citando casos ocorridos de cativeiros indevidos, exemplifica a desobediência praticada em relação à lei de sua majestade e tira

duas advertências mui necessárias ao juízo destes cativeiros. A primeira. é, que os homens que vão a estas entradas, tomam tudo o que acham, ou o que podem, e fazem pouca diferença de livres ou cativos [...]. A segunda advertência [...] é a pouca prova que deve fazer contra os índios a sua própria confissão; pois é certo que todos ou quase todos vêm induzidos [...]. E para que não cause admiração ver que os índios se deixam tão facilmente induzir, e que confessem cativeiro, sendo livres, há de se advertir que procede isto da grande ignorância desta pobre gente, e da miséria do mesmo cativeiro, que lhe quebra totalmente os ânimos, e sobretudo dos ameaços que lhes fazem seus chamados senhores, e do grande medo que têm cobrado aos portugueses, pelas grandes crueldades que neste estado têm executado [...]. (1992, p. 17-20)

A tessitura textual de relato indignado de Vieira, jogando com os termos opositivos livres x cativos mostra o embaralhamento conceitual da fronteira entre eles, espelhando a confusão reinante pelos critérios altamente subjetivos e parciais das determinações

régias, possibilitando arbitrariedades e violências para atender aos interesses do mais forte.

2.4 Julgamentos e arbitrariedades

No último capítulo, analisa quatro casos exemplares de como eram julgados e sentenciados esses índios. Desses, a título de ilustração, mencionarei dois.

No primeiro caso, são trazidos a julgamento índios conhecidos como livres e de aldeias amigas dos portugueses que, sob ameaça de morte por parte de colonos, se declaravam cativos e “presos à corda” para serem comidos.

Diante da evidência de que os índios estavam sendo coagidos, Vieira advogava uma posição conciliatória frente à radicalidade dos outros juízes que votaram pelo cativo absoluto. Entre o falseamento dos fatos e testemunhos apresentados e a presunção desse falseamento, e coagido pelas circunstâncias, Vieira propõe uma solução intermediária: entre o cativo absoluto e a liberdade, vota pelo “cativo duvidoso” segundo o qual deveriam servir “cinco anos, para satisfação do preço, e depois ficassem livres, na forma da lei de sua majestade” (1992, p. 31-2).

Novamente aqui entra em operação o processo de ressemantização ao se introduzir um novo expediente: a categoria do *cativo duvidoso*. Na formação discursiva do colonialismo português, o sistema conceitual mais universalista, que determina que todo homem, sem distinção, é livre, vai deslizando [liberdade —) cativo lícito —) cativo duvidoso —) cativo absoluto], sofrendo deslocamentos e passando por ressignificações para ajustar-se a interesses contingenciais, particulares e excusos dos colonos.

Em outro caso julgado, Vieira vota novamente pelo cativo duvidoso por não se ter certeza de que os índios implicados tivessem sido cativados em guerras justas ao passo que os outros juízes (quatro prelados eclesiásticos) votam pelo cativo absoluto. O que

Filol. lingüíst. port., n. 9, p. 185-199, 2007.

é interessante nesse episódio é o teor da argumentação utilizada pelos juízes para justificar o voto cuja imparcialidade é contaminada por uma visão preconceituosa a respeito do indígena:

quando se duvida se [as guerras] foram justas ou injustas, presume-se que foram injustas, por serem dadas por gente que não se governa nas suas guerras por razão, nem por consciência. (1992, p.33)

Na essência, a exposição e comentário dos casos relatados por Vieira giram em torno do debate entre legitimidade e ilegitimidade do resgate, parcialidade e imparcialidade dos juízes, sobretudo dos religiosos que, submetidos aos interesses dos colonos, votavam sempre pelo cativo absoluto.

3. A CAUSA INDÍGENA: AMBIVALÊNCIAS DO DISCURSO VIEIRENSE

Neste texto, e igualmente nos outros da coletânea de Cláudio Giordano (1992), dois aspectos saltam-nos à vista: de um lado, a ambição desmedida dos colonos portugueses que os tornava imorais e desumanos no trato com o índio e, de outro, a luta travada por Vieira para poupar o indígena de uma escravização injusta. Vieira é contundente no seu discurso, não poupando palavras e argumentos para denunciar o *status quo* vigente e investir contra os desmandos do colono português como mostram os fragmentos abaixo:

[a causa de tanta mortandade se deve] ao excessivo e desacostumado trabalho e à opressão com que eram tratados. (p. 86)

a causa única e original de toda essa destruição e miséria, a qual não foi nem é outra que a insaciável cobiça e impiedade daqueles moradores e dos que lá os vão governar. (p. 87)

E não era possível nem parece o será que a justiça divina não acuda por sua providência e que o castigo de um estado fundado em tanto sangue inocente pare só na presente miséria. (p. 87)

Restava somente a fortaleza por render, onde em certo modo se pode dizer que estava e está o demônio mais forte pela cobiça dos capitães e torpeza dos soldados. A estes tirou o padre trinta índias, as mais delas casadas, de que se serviam com pública ofensa de Deus e sem pejo dos homens, indo-as buscar livremente às aldeias, e tomando-as, se era necessário, por força a seus maridos. Dos maridos se estavam servindo igualmente os capitães para seus interesses, com tanta opressão dos miseráveis e tão pouca e tão enganosa satisfação do contínuo trabalho ou cativo em que os trazem, sem descansar jamais, que se podia duvidar quais eram dignos de maior lástima, se as mulheres no torpe serviço dos soldados, se os maridos no injusto dos capitães. (p. 156-7)

O reverso deste quadro era o conseqüente estado de medo, pânico e desconfiança em que viviam os índios:

residem com eles o padre Manoel Nunes e o padre João Maria, pessoas de tantos talentos, experiência, e prudência, por ser necessária muita para saber granjear aquela gente e tirar-lhe todas as desconfianças do tempo passado, as quais não há dúvida que renovaram e acrescentaram muito com alguma mudança que haja na observância das leis e condições que lhe foram juradas e prometidas em nome de sua majestade. (p. 53-4)

Deste trato e outros semelhantes, têm os índios cobrado tal medo aos brancos que fazem e dizem tudo o que eles querem, ainda que seja contra si mesmos, sem haver nenhum, principalmente os boçais que se atreva ao contrário [...] e como os exemplos em contrário são tantos, e tão antigos, e tão arraigados nos ânimos da triste gente, prevalece o medo. (p. 20)

Em outro trecho, Vieira revela uma profunda adesão à causa indígena: ao advertir para o fato de que a condenação ao cativo de “cinco anos de serviço para satisfação do preço” que se deu por uns índios que estavam sendo julgados, era injusta, faz o seguinte raciocínio:

neste caso tão fora estão os ditos índios de deverem aos portugueses os cinco anos de serviço, pelo benefício e preço de os haverem resgatado, que antes os portugueses lhes devem a eles os danos de seu cativo e desterro, pois foram ocasião de os outros os irem cativar e tirar de suas terras, sendo livres. (p. 46)

A este zelo pela liberdade e não escravização do índio, acrescentem-se trechos em que o índio é visto não só como ser desprotegido e desprovido de armas diante da violência do branco mas também como ser carente social, intelectual e culturalmente:

os pais só podem vender seus filhos em caso de muito grande necessidade e nestes índios [...] não se pode presumir semelhante necessidade; porque esta, ou é de honra, e entre eles não há honra, ou é de vestido, e eles andam nus, ou é do sustento, e eles nunca padecem fome, porque se sustentam das frutas e caça do mato e o que têm é comum a todos. Assim que, se o pai vendeu o filho, ou foi por cobiça do pai, ou por violência de quem lho comprou, e esta segunda é mais certa. (p. 41)

a confissão própria não prova contra o confitente, senão quando o dito confitente é maior [...] E estes índios por todos os modos, por todos os títulos são menores. (p. 43)

Diante desse índio desprotegido, carente de “honra” e “maioridade”, Vieira assumia um papel protetor, compreensivo. No entanto, em relação a determinados costumes ou em matéria de religião, mostrava-se menos tolerante, ou melhor, incapaz de penetrar o sentido de determinados gestos de resistência que, apesar de embutirem raciocínios inteligentes, Vieira atribui à ação do demônio:

O sacramento da confissão é o de que mais fugiam e mais abominavam; e também havia entre eles quem lhes pregasse que a confissão se havia de fazer só a Deus, e não aos homens [...]. Outras muitas coisas diziam, que é certo lhas não ensinaram os hereges, senão o demônio por si mesmo. Exortava o padre a certo gentio velho que se batizasse, e ele respondeu que o faria para quando Deus encarnasse a segunda vez, e dando o fundamento do seu dito, acrescentou que assim como Deus encarnara uma vez em uma donzela branca para remir os brancos, assim havia de encarnar outra vez em uma donzela índia para remir os índios, e que então se batizaria. (p. 167-8)

Sobre o processo de civilização e catequese dos silvícolas, afirma:

Assim vão despindo os vícios da barbaria, com que começam a ser homens, e se espera que renunciarão também os demais, para que acabem de ser cristãos. (p. 172)

Esta última passagem é bastante significativa. Ela aponta para um dos alicerces sustentadores da ambigüidade fundamental, o etnocentrismo do discurso colonialista, que emerge aqui e ali no discurso de Vieira: a dicotomia básica entre mundo civilizado x mundo bárbaro, branco x índio, europeu x gentio, cristão x não-cristão, enfim entre o Mesmo x o Outro. As expressões “despir os vícios da barbaria” para que “comecem a ser homens” e “acabem de ser cristãos” deixam à mostra uma visão excludente e redutora do outro e expressam as três etapas do projeto colonizador: a superação da condição de barbárie em que se encontrava o indígena, a humanização do silvícola e a meta última, a cristianização. Vieira não recusa esse projeto civilizatório, apenas deseja que se processe de forma mais humana e cristã.

Assim, é no bojo dessa ambigüidade – a inserção do projeto missionário da Companhia de Jesus num projeto colonizador e, de forma mais restrita, num projeto colonizador português – que se deve entender determinadas passagens intrigantes de seus textos. Por exemplo, ele não se mostra radicalmente contra a escravização: em vários lugares, ele aconselha que se tragam negros de Angola e, em algumas cláusulas, ele a admite até mesmo para os índios, como já vimos no caso dos cativeiros em guerras justas.

não podem haver ao presente outros meios mais certos e afetivos, que os de meter no dito estado escravos de Angola [...]. Quanto aos escravos de Angola [...] que da Bahia ou Pernambuco, onde chegam continuamente navios de Angola, se comprem e remetam ao Maranhão duzentos escravos [...] os quais repartirão e consignarão os ditos escravos gratuitamente a cinquenta moradores [...] para que plantem e cultivem cacau, baunilha, anil e as outras drogas de maior utilidade [...]. (p. 65-6)

Chama a atenção a diferença de tratamento que dispensa ao negro e ao índio. Em relação ao negro, embora lute por um tratamento mais humano, não questiona a escravização, o que não acontece em relação ao índio. Quer nos parecer que o sistema de

referência explicativo possível para essa atitude se dê a uma aceitação de um padrão cultural já estabelecido de escravização para o negro, o mesmo não acontecendo com o índio e também a razões políticas, segundo Bom Meihy (1992, p. xxvii), “A Companhia de Jesus era uma das grandes agências colonizadoras e detinha um grandíssimo número de escravos africanos”.

Essa militância em favor do índio inscreve-se num quadro mais amplo das idéias de Vieira que preconizava um quinto Império da Humanidade (após os extintos impérios Assírio, Persa, Grego e Romano) constituído pelo reino de Portugal, insinuando nos seus escritos proféticos a interferência de Deus nos desígnios portugueses. A motivação de sua militância não era apenas religiosa – converter para salvar almas –, mas também política – converter para expandir cada vez mais as fronteiras do reino de Portugal para atender a seu destino messiânico.

Nesse contexto, são emblemáticas, porque profundamente explicativas do sistema de idéias de Vieira, duas passagens dos escritos instrumentais:

O modo de pregar destes missionários é com o evangelho em uma mão e com as leis de sua majestade em outra. (p. 57)

os missionários servem ao espiritual dos índios e ao temporal do estado. (p. 69)

4. CONCLUSÃO

O historiador José Honório Rodrigues (1979) apresenta Vieira como um dos principais ideólogos do Imperialismo português. Para ele, a atuação dos missionários se inseria numa ordem mais global, a ordem de Deus. Apesar das denúncias das injustiças cometidas contra os índios ter tomado parte significativa de sua vida, Vieira não chegou ao questionamento integral, isto é, estrutural do sistema colonialista. Segundo Palacin (1986, p. 30), “em vez de encon-

trar em suas obras condenação do sistema colonial o que encontramos é um ditirambo do império português do passado e do presente, e uma profecia do futuro”. Mas se assim o fez, foi porque, condicionado pelos valores do seu tempo e do seu espaço, em seu engajamento político e religioso, havia ele se deparado com os limites históricos e ideologicamente possíveis de sua consciência e de sua época.

Limites que não o impediram de ver e denunciar a violência do regime escravocrata indígena, apontando as contradições, ambigüidades, expressas discursivamente por meio de deslocamentos, de pontos de vista manifestos nos deslizamentos de sentidos e ressemantizações conceituais determinados pela adequação das leis às situações concretas então vividas. E seus *escritos instrumentais* constituem um registro histórico de um dos maiores conflitos entre colonos e indígenas nos primórdios do período colonial, mostrando, numa espécie de percurso argumentativo escalar rebaixante, a passagem gradual, e conseqüente perda do caráter geral e universal, do *topos* “todo homem é por natureza livre” (liberdade x escravidão) para o *topos* da escravidão em “no entanto em algumas circunstâncias ele pode ser cativado” (cativeiro lícito x ilícito), permitindo-se, assim, em alguns casos, aplicar “o cativeiro duvidoso em vez do cativeiro absoluto” (cativeiro dividido x cativeiro absoluto).

Dessa forma, a formação discursiva de Vieira, atrelada a uma formação ideológica colonialista, apesar do lampejo humanista e cristão que o atravessa, deixa entrever as contradições de um discurso em que plano espiritual e temporal se contaminam.

BIBLIOGRAFIA

- BOSI, A. (1992) Vieira ou a cruz da desigualdade. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MEIHY, J. C. S. B. (1992) Vieira: o mapa do homem impossível. In: GIORDANO, C. (org.) *Pe. Antônio Vieira. Escritos instrumentais sobre os índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano.
- PALACIN, L. (1986) *Vieira e a visão trágica do barroco*. São Paulo: Hucitec/INL/Fundação Nacional Pró-Memória.

Filol. lingüíst. port., n. 9, p. 185-199, 2007.

RODRIGUES, J. H. (1979) *História da História do Brasil: historiografia colonial*. São Paulo: Ed. Nacional. (Série Brasileira.)

VIEIRA, Pe. A. (1992) *Escritos instrumentais sobre os índios*. Ensaio introdutório de J.C. Sebe Bom Meihy; seleção de textos de Cláudio Giordano. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano.

ABSTRACT: The aim of this paper is to analyse how a colonial ideological formation emerges from Padre Antônio Vieira's discourse. Two aspects are emphasized: 1. In the discursive formation of Portuguese Colonialism related to Brazilian Indians, the Universalist concept, which determines that every single man is free, is dislocated and resignified in order to adjust to the colonials' private and contingent interests; 2. In spite of the denunciation against Indian slavery and the courageous defense of Indians, Vieira's discourse is, in a way, related to the colonial and the ethnocentric ideological formation.

KEYWORDS: Ethnocentrism; identity/alterity; Jesuitical discursive formation; Portuguese colonial ideological formation.