

A OUTRA MARGEM DO OCIDENTE: A CONFIGURAÇÃO DO ÍNDIO SOB A UNIDADE TEOLÓGICA DE VIEIRA

THE OTHER WESTERN BORDER: THE NATIVE'S CONFIGURATION UNDER ANTONIO VIEIRA'S THEOLOGICAL UNITY

Felipe Lima da Silva¹

RESUMO: Este artigo pretende refletir sobre a configuração da imagem do índio no sermonário de Antônio Vieira, relacionando questões eminentes do pensamento escolástico e dos interesses da ordem jesuítica. Mais precisamente, será enfocada a visão dos missionários sobre a alteridade do Novo Mundo, ressaltando, por sua vez, a ótica pragmática de Vieira a propósito dos povos recém-descobertos no século XVI.

Palavras-chave: Antônio Vieira; índio; Novo Mundo.

ABSTRACT: This article intends to reflect about the native's imagetic configuration in Antonio Vieira's sermons, associating important questions of the scholastic thought and the interests the Jesuit order. More specifically, the missionaries' vision about the alterity of the New World will be focused, highlighting, in its turn, Antonio Vieira's pragmatism point of view regarding the nations recently discovered in the sixteenth century.

Keywords: Antonio Vieira; native; New World.

Em 8 de abril de 1546, a IV sessão do Concílio de Trento declarou herética a tese *sola fide et sola scriptura* ("só com a fé e só com a escritura") da Igreja reformada. Com ela, Martinho Lutero defendia a dispensa da participação do clero e dos ritos cerimoniais, prescrevendo que o fiel deve colocar-se em contato com a Providência por meio da leitura individual da Bíblia. Em direção oposta à tese, o corpo eclesiástico afirmou a importância dos ritos cerimoniais visíveis, bem como destacou o poder da

¹ Graduando, UERJ.

Igreja Católica de instruir, santificar e dirigir almas. Em sua análise de tal decreto, Adolfo Hansen — assim convida lembrar Ana Lúcia de Oliveira (2011, p. 33) — esclarece o valor proeminente dessa redefinição da Igreja Católica como comunidade de fé, magistério e autoridade, que:

Ampliou a noção de *communitas fidelium*, a comunidade dos fiéis, determinando-se que necessariamente incluísse todas as populações gentias das terras americanas recentemente invadidas por espanhóis e portugueses, onde as novas ordens religiosas fundadas para combater a heresia, como a Companhia de Jesus, deviam exercer o magistério e o ministério da Igreja (*apud* OLIVEIRA, 2011, p. 33).

Nos séculos XVI e XVII, na Península Ibérica, registram-se nos textos de missionários e cronistas observações acerca de um novo objeto de conhecimento: o *índio*. Este, por sua vez, foi construído “por meio de um mapeamento descritivo de suas práticas, ao qual se associam prescrições teológico-políticas que as interpretam e orientam segundo um sentido providencialista da história” (HANSEN, 1998, p. 351), fazendo de Portugal uma nação eleita por Deus para difundir a verdadeira fé. Em razão disso, todos os habitantes desta margem do Ocidente serão agrupados nesse corpo nominal — o índio — e constituirão uma figura da alteridade, cujo reflexo espelha contrastes opostos à sociedade ocidental do Velho Mundo. Em síntese, os representantes dessa nova alteridade sem Estado serão classificados como almas selvagens ou animais sem alma.

No eixo dessa questão, encontram-se inúmeras contradições no resultado interpretativo gerado a partir das observações feitas pelos europeus, que, à luz dos preceitos teológicos, construíram uma autêntica máquina hermenêutica do Outro. Noutras palavras, buscaram, constantemente, produzir numerosas avaliações acerca do comportamento dos povos ameríndios, à vista de formar uma silhueta para os recém-descobertos.

Consoante os documentos registrados, vê-se que houve aqueles que alegaram não haver “nada de bárbaro e de selvagem nessa nação, a não ser que cada um chama[sse] de barbárie o que não é seu costume” (MONTAIGNE, 2010, 145); assim como houve quem os desenhou como “o mau selvagem, o violento, o canibal, sem história, sem memória e sem formas de organização política” (NOVAES, 1999, p. 10). Sendo assim, à medida que tomava consciência de si mesmo, o europeu forjava a consciência do Outro. Em termos restritos, o pensamento ocidental era pouco capaz de admitir o Outro, ao menos que o reduzisse ao Mesmo, mediante uma empresa de assimilação.

Plasmado como um ser perdido cuja alma precisa ser recuperada pelo Grêmio católico, a imagem do índio, *a priori*, é delineada sob duas formas: por um lado, pelos aspectos que o caracterizam como o “bom selvagem”, como se vê nos textos dos primeiros viajantes; e, por outro, como o “animal”, “gentio”, “selvagem” e “bárbaro”, designativos que conferem, ao novo objeto de conhecimento, o aspecto negativo de “não conhece[r] a revelação da verdadeira Igreja, nem a justiça da racionalidade hierárquica do Império, nem o governo da monarquia cristã.” (HANSEN, 1998, p. 352).

Essa nova essência, o “índio”, que classifica a pluralidade desses povos do Novo Mundo, terá presença notável na vasta obra do relevante jesuíta seiscentista Antônio Vieira. Esse *topos*, entretanto, apresenta várias entradas possíveis na produção sermonística e missiva do inaciano, podendo ser abordado por um ponto de vista “histórico, teológico, jurídico, antropológico, retórico-poético e linguístico” (OLIVEIRA, 2011, p. 32). Assinala-se, *a priori*, que não se buscará, neste texto, ater-se a uma única chave de entrada para a questão, mas sim tentar-se-á relacionar a visão providencialista de Vieira com essas múltiplas tópicas, desviando-se de anacronismos, ameaça que sempre ronda esse tipo de investigação. Destarte, buscar-se-á enquadrar, pois, o jesuíta em seu tempo, examinando as diferentes concepções teológico-políticas na base da configuração da imagem do índio na *inventio* vieiriana.

Para êxito da tarefa que se incumbe ao texto, tentar-se-á seguir a orientação de João Adolfo Hansen, quando lembra que as discussões quinhentistas sobre os indígenas não eram antropológicas, mas teológicas, sobretudo, porque “Deus é o fundamento metafísico do direito, da política e da ética que regulam a invasão e a conquista das novas terras.” (1998, p. 348). Isto posto, enfatiza-se que a figura do “bom selvagem” constituiu um aspecto de “signo vivente, factual, de uma perda definitiva e irreparável” (PÉCORA, 2008, p. 56), que se ajustou, nos primeiros decênios, como uma “nostalgia, sobretudo, [que] lamenta a morte de uma inocência que alguma vez teria havido” (Ibidem, 2008, p. 56), nos recantos do Velho Mundo.

O “mito do bom selvagem” coincidiu com o período das grandes navegações, reaparecendo devido à descoberta dos viajantes sobre o Novo Mundo. O cenário paradisíaco e a pluralidade das gentes que aqui se encontraram, serviram para reavivar esse espírito do homem natural. Afinando as relações do Brasil com o restante da América, já em Colombo e Pero Vaz de Caminha veem-se as designações encantatórias que, antes de tudo, formam a imagem de um povo “amável e sem cobiça [...] a melhor gente em toda terra [...] e têm a fala mais suave do mundo, mansa e sempre risonha. Andam nus, homens e mulheres, como sua mãe os pôs no mundo” (*apud* ROUANET, 1999, p. 415). Em Caminha, por sua vez, o renomado escrivão, a mensagem da missiva mais famosa da história do descobrimento do Brasil não fica muito distante. Na carta, já se registrava que a “terra em si é de muitos bons ares, assim frios e temperados [...] Águas são muitas; infindas. E em tal maneira graciosa que, querendo-as aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem” (CAMINHA, 1974, p. 82). Em síntese, a maior riqueza, no entanto, é essa gente cuja “índole era bondosa, [além de ser] ‘gente boa e de boa simplicidade’” (Ibidem, p. 233).

Representado como um “bom selvagem” nas primeiras missivas remetidas de terras americanas, o índio torna-se a tópica central das discussões quinhentistas, avivando sobre a civilização do Velho Mundo um espírito de muitas contradições. De

um lado, os representantes que veem as práticas indígenas como selvagerias e abominações, como Pero de Magalhães Gandavo, que, em 1570, no *Tratado da Terra do Brasil*, chega a definir o índio como um vegetal, uma erva má que afoga as plantas cristãs, na passagem que declara a impossibilidade de numerar e compreender a multidão bárbara que a natureza semeou no Brasil. Do outro lado, aqueles que defendem — parcialmente — que os índios “não podem ser tomados como seres excluídos do direito natural e das gentes, [mas] tampouco podem, por sua própria inclusão potencial, impedir a ação missionária.” (PÉCORA, 2008, p. 58).

Na categoria dos que defendem os índios, está o corpo eclesiástico da ordem jesuítica, especialmente Antônio Vieira, cuja defesa não deve ser observada por lentes pós-iluministas, mas lida à luz da energia de seu estilo no campo de força das crenças de seu tempo.

No âmbito das grandes discussões sobre a tópica do gentio ameríndio, a bula papal, de 1537, decretou que os ocidentais e meridionais tinham alma, derrubando – no Concílio de Trento de 1550, em Valladolid, na Espanha –, portanto, a tese do dominicano Juan Ginés de Sepúlveda, que defendia a *servidão natural dos selvagens*. Tal tese fundava-se na argumentação que faz Aristóteles quando distingue que aquele que pode antever, pela inteligência, as coisas, deve ser considerado senhor e mestre por natureza, ao passo que “aquele que com a força do corpo é capaz de executá-las é por natureza escravo.” (ARISTÓTELES, 2004, p. 144). No polo oposto da argumentação, autores da Segunda Escolástica afirmam que o “esforço da conversão é gesto cristão inalienável do contato com os novos povos, independentemente de seu grau de polícia, civilização ou racionalidade.” (PÉCORA, 1992, p. 424).

Na esteira do pensamento escolástico, o processo de redução do gentio ao corpo místico da Igreja vale-se da obrigação evangélica de “pregar a toda criatura”. Para Vieira e os escolásticos, o esforço da conversão é dever religioso inalienável do conhecimento dos novos povos. O índio — detentor das três potências que lhe

conferem alma: *intelecto, memória e vontade* — tem sua presença instituída na *lei natural* da graça divina. Desta forma, a inclusão do gentio ao corpo místico da Igreja e do Estado torna-se a causa da base da colonização. No “Sermão da Epifania”, de 1662, Vieira expõe o valor providencialista da descoberta dos gentios pelos “Argonautas de Portugal”:

Este é o fim para que Deus entre todas as Nações escolheu a nossa com o ilustre nome de pura na Fé, e amada pela piedade: estas são as Gentes estranhas e remotas, aonde nos prometeu que havíamos de levar seu Santíssimo Nome: este é o Império seu, que por nós quis amplificar e em nós estabelecer; e esta é, foi, e será sempre a maior e melhor glória do valor, do zelo, da Religião e Cristandade Portuguesa (2001, p. 599).

Concedido por Inácio de Loiola, em 1534, e aprovado por bula papal em 1540, o trabalho missionário desenvolvido pela Companhia de Jesus estava ajustado aos atuais preceitos do novo mapa-múndi, que os encarregava da efetivação da conversão dos habitantes deste lado do Ocidente ao Catolicismo. Nesse contexto, a disposição dos inicianos se afinava à empresa expansionista do império e colonizadora da Coroa de Portugal, assegurando que cabia à nação cristã “avançar sobre o mundo gentio e reduzi-lo à cristandade.” (PÉCORA, 1992, p. 434).

Legitimados, o projeto de expansão territorial e de redução do gentio configuram uma estratégia teológico-política de ordem neoescolástica. Vieira — junto ao corpo místico da Igreja — não enxergava o índio segundo um esquema “biológico”, que o caracterizava como:

Um ser do inferno verde, uma besta mista, heteróclita, em cuja monstruosidade também se pode ler, pelo avesso, o recalcado das fobias do observador, crente em Deus, temente do diabo, perseguidor da heresia, vassalo fiel que, vindo de uma nação de comerciantes fidalgos, não vê problema em aliar a ética do perfeito cortesão à acumulação (HANSEN, 1998, p. 347).

Além das inúmeras diferenças que a nova alteridade ameríndia mostrava ter em relação à europeia, a grande quantidade de línguas dessa terra que “houve quem

chamou ao rio das Amazonas de Babel” (VIEIRA, 2001, p. 428), torna-se um lugar-comum dos missionários. Por conseguinte, a falta de conhecimento da língua do gentio é o grande obstáculo para o sucesso da missão jesuítica com esses incrédulos, pois “se eu não entendo a língua do Gentio, nem o Gentio entende a minha, como hei de converter e trazer a Cristo?” (Ibidem, 2001, p. 607).

A “língua geral” ou “nheengatu”, nomes do século XVI para o tupi falado no litoral brasileiro, apresenta as propriedades categóricas neoescolásticas da “política católica” do expansionismo português (cf. HANSEN, 2005, p. 16). Em chave pragmática, cabe aprender a língua gentia para aperfeiçoar as práticas de conversão, mas também usar a própria língua indígena como um “eficaz instrumento de colonização” que imprima uma *consciência* e os *conteúdos* necessários para ativar as relações desta com o saber da doutrina e a fé de Deus; e mais: plasmar uma nova gramática e uma nova semântica que sirvam para tornar possível a pragmática do novo sistema colonial *sub species religionis*, operando uma “‘redução’ mais significativa (a possibilidade interpretativa) da alteridade cultural para a cultura ocidental” (AGNOLIN, 2007, p. 22).

Nesse prisma, as roldanas do engenhoso pensamento vieriano não param de produzir argumentações sobre o *topos* da língua indígena, incidindo sobre a causa da necessidade de aprender tantas línguas:

Por isso temos por regra e instituto aprender todos a língua ou línguas da terra, onde imos pregar; e esta é a maior dificuldade e o maior trabalho daquela espiritual conquista, e em que as nossas estrelas excedem muito a dos Magos (VIEIRA, 2000, p. 607).

Aliado à aprendizagem das línguas, pode ser lido, em linha d’água, o encarecimento da missão jesuítica de catequizar essas gentes:

E quanta dificuldade e trabalho seja haver de aprender um Europeu, não com mestres e com livros como os Magos, mas sem livro, sem mestre, sem princípio, e sem documento algum, não uma, senão muitas línguas bárbaras, incultas e hórridas: só quem o padece, e Deus por quem se padece o sabe (Id., p. 608).

O “isomorfismo entre língua e civilização” apontado por Baêta Neves (1997) está na base da constituição da hermenêutica do Outro, operada em Vieira segundo padrões retóricos e teológico-políticos específicos do imaginário português no que tange a expansão da Fé e do Império. À guisa de esclarecimento, retoma-se o “Sermão da Epifania”:

[...] as nossas Estrelas [os missionários], depois de deixarem as cadeiras das mais ilustres Universidades da Europa [...], acomodam-se à gente mais sem entendimento e sem discurso de quantas criou, ou abortou a natureza, e a homens de quem se duvidou se eram homens, e foi necessário que os Pontífices definissem que eram racionais, e não burros (VIEIRA, 2000, p. 610).

A máquina hermenêutica opera incessantemente, tentando interpretar os costumes desse novo Outro encontrado às margens do Ocidente ameríndio. Por conseguinte, busca acentuar a eminência da conversão para impedir as práticas que integram a essência inconstante do selvagem — produto final da interpretação dos europeus quanto aos povos dessas terras. Essa essência inconstante é eminente na argumentação do padre Vieira em “Sermão do Espírito Santo” (de cujo ano não se tem precisão, mas postula-se sobre a possibilidade de ter sido pregado em 1657, antes da partida a uma grande Missão ao Rio Amazonas).

No sermão em questão, Vieira argumenta sobre a língua e a qualidade da gente destas terras, afirmando ser essa “a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo” (2001, p. 422). Nesse sentido, o índio é posto sob o signo de um grande paradoxo: “os Brasis ainda depois de crer são incrédulos.” (p.423).

Para um entendimento mais fino do que aqui está em questão, é oportuno destacar as discussões existentes em torno da natureza deste índio transfigurado da imagem do “bom selvagem” para a do “boçal”. A modificação do foco e a construção dessa figura tornam-se o ponto máximo do jogo retórico: modifica-se a caracterização

do índio à vista de duas estratégias bem definidas em Vieira, como já se demonstrou desde a tópica das línguas.

A configuração do índio, na clave vieiriana, é operada à imagem do “boçal”, pois tem uma importância retórica para o discurso do inaciano. De um lado, a figura selvagem constrói relevo para a argumentação contra os colonos, condenando a política dos coloniais que não cuidam da catequese indígena. Nesse caso, Vieira convoca, no “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma” (1653), os cativeiros injustos para sua argumentação, usando-os como causa para os males que caem sobre essa terra:

Sabeis, Cristãos, sabeis Nobreza e Povo do Maranhão, qual é o jejum que quer Deus de vós esta Quaresma? Que solteis as ataduras da injustiça, e que deixeis ir livres os que tendes cativos e oprimidos. Estes são os pecados do Maranhão: estes são os que Deus me manda que vos anuncie (2000, p. 459).

E interpela duramente seu auditório:

Cristãos, Deus me manda desenganar-vos, e eu vos desengano da parte de Deus. Todos estais em pecado mortal; todos viveis e morreis em estado de condenação, e todos ides direitos ao inferno. Já lá estão muitos, e vós também estareis cedo com eles se não mudardes de vida (Ibidem, p. 459).

Essa Outra margem do Ocidente proporciona à missão jesuítica uma “apologia da indústria e da graça da Companhia de Jesus na ‘empresa dificultosíssima’ de ensinar” (PÉCORA, 2008, p. 60) os preceitos que integrem o índio ao corpo místico do Estado nacional e da Igreja Universal. De outro modo, a figura do boçal encarece a missão jesuítica, proporcionando-lhe valor sobre as práticas de conversão, demonstrando que a ortodoxia católica prevê um esforço de ordenação interna, a partir da integração do gentio na “comunidade sobrenatural” e na “unidade jurídico-moral” (cf. PÉCORA, 2005, p. 88).

Na *inventio* vieiriana, o encarecimento da missão jesuítica de integrar o gentio ao Grêmio católico fica cristalino quando observado — paralelamente — com a construção de suas argumentações, que incidem sobre a desfiguração da imagem do “bom selvagem” e acentuam as dificuldades que circundam a empresa da redução. Nesse prisma, a “amorfia da alma selvagem” (CASTRO, 2002, p. 186), que não cede a receber as formas que assim quer a ortodoxia católica, e a “inconstância constante” dos índios tornam-se o lugar-comum em que repousa a eloquência contrarreformista de Vieira.

Com vista a demonstrar, ao mesmo tempo, o imenso trabalho despendido na conversão e a necessidade de permanência do jesuíta ao índio “resgatado”, Vieira tece uma alegoria insuperável, que não trata mais de apresentar o índio como vinculado a uma essência não violenta e natural, mas como signo da inconstância e da incredulidade:

Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casa de prazer de príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão; sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé (VIEIRA, 2001, p. 63).

A “bulimia ideológica dos índios” (CASTRO, 2002, p. 190) é que lhe confere esse aspecto de selvagem desmemoriado, que não retém o alimento espiritual, mostrando uma saúde de almas malnutridas. Por conseguinte, cria-se uma tarefa incansável de catequese sobre aqueles que não se mantêm conservados ao aprendizado das Leis Divinas. Assim exhibe a solução engenhosamente formulada sob um prisma paradoxal:

Há-se de assentir, e insistir sempre com eles, tornando a trabalhar o já trabalhado, e a plantar o já plantado, e a ensinar o já ensinado, não levantando jamais a mãos da obra, porque sempre está por obrar, ainda depois de obrada (VIEIRA, 2001, p. 425).

A partir de tais considerações, Vieira conduz a imagem do índio à luz de concepções teológicas, logo, todo seu arsenal retórico funciona ajustado a esta finalidade, que contraria qualquer postulação sobre um caráter afrancesado, setecentista e pré-iluminista que certas leituras anacrônicas tendem a desenhar (cf. PÉCORA, 1992, p. 424). Além disso, sua defesa em favor dos índios não lhe imprime benevolência ou caracteres de libertário, mas tem amparo nos mandamentos, metafísica e politicamente arraigados às Escrituras. De outro modo, a atribuição ou a produção de uma “alma” para o indígena, como ocorre nas práticas jesuíticas, além da relevância teológica, funda-se também na lógica que pressupõe o selvagem como “um próximo” como no mandamento *Amar ao próximo* (cf. HANSEN, 1998, p. 349).

Antônio Vieira também foi hermenêuta do Outro, responsável por imprimir uma imagem daquele que é, na leitura do etnólogo Frédéric Rognon, a quarta figura da alteridade do ocidente, depois da mulher, do louco e da criança. Tendo em vista seu pensamento providencialista, defendia a potencialidade do gentio para receber a conversão, ainda que fosse através da *guerra justa*, visto que:

Ela é dada como uma situação de exceção relativamente à centralidade do poder monárquico, tido pelos agentes colonizadores como natural, legítimo e pacífico, porque o pacto que a estabelece está fundado na ética e na metafísica (HANSEN, 1998, p. 349).

Nessa ótica, a guerra justa configura-se como um instrumento religioso para submeter, ainda que à força, o gentio à conversão. Sendo assim, o pressuposto da guerra era Deus, e a doutrina reciclava os tópicos medievais de uma nova “Cruzada”, para a qual o que importa é a conversão, ainda que sob o signo de uma pragmática

antropofagicamente catequética, em que a prática mais repugnante do Outro, a antropofagia, torna-se arma contra ele mesmo, ainda que figurativamente:

Para uma fera se converter em homem, há de deixar de ser o que era, e começar a ser o que não era; e tudo isto se faz matando-a e comendo-a; matando-a, deixa de ser o que era, porque morta já não é fera: comendo-a, começa a ser o que não era, porque comida, já é homem. (VIEIRA, 2001, p. 436).

Cauteloso com os sentidos de seu discurso, Vieira não apresenta uma defesa em favor dos índios a qual o imprima coerentemente, como assim foi durante muito tempo, como o “pai dos índios” do Maranhão. Tal defesa lhe atribui títulos de religioso iluminado e inúmeras outras designações que apenas plasman, sobre o maior pregador da língua portuguesa, um caráter à frente do seu tempo, ou melhor, uma figuração anacrônica para seu tempo. Preocupado em sempre canalizar as indeterminações semânticas de seu aparato retórico-discursivo, o inaciano deixou muito nítida sua visão sobre os índios, inscrevendo, à luz da metafísica cristã seiscentista, uma marca de defesa pragmática cujo fim é unir a Outra margem do Ocidente, o Brasil, e sua nova alteridade — o índio — ao corpo místico e político do Velho Mundo e consolidar a empresa da conversão, unindo as duas Epifanias, haja vista, portanto, “tem esta obrigação Portugal enquanto Reino, porque este foi o fim particular para que Cristo o fundou e instituiu, como consta na mesma Instituição.” (VIEIRA, 2001, p. 630).

REFERÊNCIAS

- AGNOLIN, A. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (sec. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Therezinha Monteiro Deustch e Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- CAMINHA, P. V. de. *Carta a El-rei D. Manuel*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1974.

CASTRO, E. V. de. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

GÂNDAVO, P. de M.. *História da província de Santa Cruz*. São Paulo: Hedra, 2008.

HANSEN, J. A. “A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro”. In NOVAES, A. (Org.) *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. “A escrita da conversão”. In CASTIGAN, L. H. (Org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Ed. Unicamp, 2005.

_____. Anchieta: poesia em tupi e produção da alma. In ABDALA JR, B. & CARA, S. *Moderno de nascer: figurações críticas do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MONTAIGNE, M. de. “Sobre os canibais”. *Os ensaios*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

NEVES, L. F. B.. *Vieira e a imaginação social jesuítica*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

NOVAES, A. A outra margem do Ocidente. In_____ (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

OLIVEIRA, A. L. de. “Pregando a toda criatura”: Antônio Vieira e a semeadura no novo mundo”. In JOBIM, J. L.; PELOSO, S. (Org.). *Descobrindo o Brasil: sentidos da literatura e da cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

PÉCORA, A.. “Vieira, o índio e o corpo místico”. In NOVAES, A. (Org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. Vieira e a condução do índio ao corpo místico do império português. In CASTIGAN, L. H. (Org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Ed. Unicamp, 2005.

_____. O bom selvagem e o boçal. In AZEVEDO, S.M; RIBEIRO, V.C. (Org.). *Vieira: Vida e Palavra*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

ROGNON, F.. *Os primitivos, nossos contemporâneos*. Campinas: Papirus, 1991.

ROUANET, S. P. “O mito do bom selvagem”. In NOVAES, A. (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

VIEIRA, A. *Sermões*. 2 vol. Org. de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000.

Submetido em: 18/08/2014

Aceito em : 17/09/2014