



## RAZÃO E FÉ NA ESCOLÁSTICA: O PROBLEMA DA INFIDELIDADE INDÍGENA

*Reason and Faith in Scholasticism: The Problem of Indigenous Infidelity*

Noeli Dutra Rossatto<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este texto discute o problema da infidelidade na escolástica medieval e sua retomada pela escolástica colonial. O ponto de partida é a questão da relação entre fé e razão na escolástica de Tomás de Aquino (s. XIII), destacando especialmente a perspectiva de defesa da fé católica frente as demais crenças, como o judaísmo e o islamismo, e as próprias variantes interpretativas do cristianismo, como os cátaros e o averroísmo. O coroamento desta perspectiva interpretativa é a subordinação da razão à fé. Daí a conclusão inusitada: infiéis são aqueles que professam outra fé que não a católica. Por fim, faz-se um breve inventário da atribuição de infidelidade aos indígenas por Antônio Ruiz de Montoya (XVII). Entendemos que o jesuíta não atribui a infidelidade com base no pressuposto de que os indígenas conheciam e depois abandonaram a mensagem cristã (tese do *involucrum*), o que os tiraria da condição de ignorantes invencíveis. A infidelidade está especialmente vinculada ao abandono de dois sacramentos: o batismo, no lugar do qual persistiam as antigas práticas da idolatria e da antropofagia; e o matrimônio monogâmico, sem o qual se voltava à poliginia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Tomás de Aquino; Antônio Ruiz de Montoya; Escolástica; Fé; Razão.

**ABSTRACT:** This text discusses the problem of infidelity in medieval scholasticism and its resumption by colonial scholasticism. It starts from the discussion of the relationship between faith and reason in the scholasticism of Thomas Aquinas (c. XIII), highlighting especially the perspective of defense of the Catholic faith against other beliefs, such as Judaism and Islam, and the interpretative variants of Christianity, like that of the Cathars and Averroism Philosophy. The crowning point of this interpretive perspective is the subordination of reason to faith. Hence the unusual conclusion: infidels are those who profess beliefs other than Catholicism. Finally, a brief inventory of the justification for indigenous infidelity in the work of Antonio Ruiz de Montoya (c. XVII). We understand that the Jesuit does not attribute indigenous infidelity to the previous knowledge and subsequent abandonment of the Christian message (*Involucrum* thesis) by the indigenous people, which would remove them from the condition of invincible ignorant. The infidelity especially linked to the abandonment of two sacraments: baptism, in place of which the ancient practices of idolatry and anthropophagy; and monogamous marriage, without which one reverted to polygyn.

**KEYWORDS:** Thomas Aquinas; Antonio Ruiz de Montoya; Scholasticism; Faith; Reason.

<sup>1</sup> Doutor em filosofia pela Universidade de Barcelona (UB) e professor titular de filosofia na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: rossatto.dutra@gmail.com

Não há como negar que a tentativa escolástica de harmonizar fé e razão em Tomás de Aquino (1224-1274) implica em apregoar, com base na racionalidade da lógica aristotélica, a superioridade de uma crença, o cristianismo católico, sobre as demais. E ainda, em um sentido interno ao cristianismo, consiste em defender um conjunto de verdades, supostamente dadas por revelação divina, em que a hierarquia eclesiástica seria, a um só tempo, a depositária e o árbitro no caso de interpretações divergentes a respeito da fé. Também não há como negar que esse modelo de racionalidade está pressuposto no processo de colonização e conquista espiritual dos ameríndios com a chamada segunda escolástica ou escolástica colonial.

Cabe, então, perguntar mais precisamente: que argumentos justificam a defesa da superioridade da fé católica sobre as demais? Em nome de que verdades se justifica a superioridade de uma interpretação – a católica – sobre as outras interpretações alternativas ou divergentes do cristianismo? E por fim, quais são os indícios da aplicação da racionalidade escolástica na conquista espiritual dos indígenas?

Examinaremos estas questões a partir da análise de duas fontes principais. As primeiras duas questões tomam por base a *Suma contra os gentios* de Tomás de Aquino, escrita na segunda metade do século XIII para ser uma espécie de manual da catequese dos mouros e judeus recém-conquistados. A terceira questão é tratada com base na análise do texto *Conquista espiritual* do padre Antônio Ruiz de Montoya (1585-1652), que é o memorial de um religioso da Companhia de Jesus (Jesuítas), que nasceu em Lima (Peru), e atuou nas missões do Paraguai, Paraná (Brasil), Uruguai e Tape (Rio Grande do Sul, Brasil).

## **1. A escolástica tomasiana**

Tomás de Aquino trata o problema da relação entre fé e razão em vários de seus textos. O tema aparece em seus primeiros escritos como é o caso do *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo* (1254-56); em seguida, volta a aparecer no *Comentário ao De Trinitate de Boécio* (1256-57). E na sequência, é retomado em um estudo mais exaustivo no longo trabalho realizado entre os anos de 1259-63, publicado com o título *Suma contra os gentios*. Tomaremos por base esse último texto, pois, embora o tema reapareça mais tarde na *Suma teológica* (1265-1273), é a *Suma contra os gentios* que trata mais detidamente a relação entre fé e razão.

O título que consta no início (*incipit*) do texto latino da *Suma contra os gentios*, ao que tudo indica posto pelas próprias mãos de seu autor, não é o que vai vigorar nas edições posteriores: “o livro da verdadeira fé católica contra os erros dos infiéis” (*liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*). Vigora o título que se apoia no que consta ao final (*explicit*) do Livro IV, em que lemos: “tratado da fé católica contra os gentios” (*tractatus de fide catholica contra gentiles*). Em ambos os casos, temos a indicação dos principais adversários do que o autor entende ser a verdadeira fé católica (*veritate catholicae fidei*). O primeiro adversário é o erro dos gentios, em que o termo “gentio” (*gentiles*) faz alusão à antiga designação evangélica dos não judeus, que agora se aplica indistintamente aos não cristãos, e mais precisamente aos não católicos. O segundo é o erro dos infiéis (*errores infidelium*) que, de modo semelhante, nomeia como adversário aqueles que não professam a verdadeira fé católica, neste caso notadamente os judeus e os islâmicos.

Por detrás da discussão sobre a dubiedade do título da *Suma contra os gentios*, já podemos vislumbrar um problema de fundo que, entre outras coisas, pode nos levar a uma das intenções do texto tomasiano. Daí a questão: que argumentos justificam a defesa da superioridade da fé católica sobre a judaica e a islâmica?

Estudos ponderam a respeito de que, na obra tomasiana, não há uma clara alusão favorável à guerra contra o islã. No entanto, não podemos ignorar que a *Suma contra os gentios* foi um texto encomendado pelo também dominicano Raimundo de Penaforte, conselheiro do rei de Aragão, Jaime I (1208-76), o Conquistador. A preocupação daquele momento era a conversão dos judeus e dos muçulmanos recém-conquistados em solo aragonês. Também não podemos deixar de ter presente que, na hierarquia tomasiana dos erros contra a fé, era mais grave a infidelidade dos muçulmanos que a dos judeus e a dos hereges. De qualquer modo, ainda que, pela comum origem, os judeus pudessem gozar de maior condescendência frente aos muçulmanos, sobre eles também pesava a marca indelével da infidelidade que servia para qualificar sua fé como errônea.

Desta perspectiva, um dos principais motivos da *Suma contra os gentios* é subsidiar uma espécie de cruzada catequética contra os erros daqueles que não professavam a verdadeira religião, notadamente os muçulmanos e os judeus, os quais serão tratados indistintamente como infiéis ou gentios. Diferente do que possa nos indicar a etimologia do termo “infiel”, Tomás de Aquino não se está reportando aos que não têm fé, senão aos que professam uma fé distinta da sua. Paradoxalmente, a *Suma contra os gentios* traz como justificativa uma passagem bíblica comum ao cristianismo e ao judaísmo, tomada

não só como base para a diferenciação entre os falsos e verdadeiros deuses, senão que da profissão de fé em um Deus único. Ao dar as tábuas da lei a Moisés, Deus, que é o mesmo Javé dos judeus, depois de fazer uma exortação que culmina com uma exigência fundamental, exclama: “Ouve Israel! O Senhor, teu Deus, é o único” (*Dt 6,4: Audi Israel: dominus Deus tuum unus est*). A exigência fundamental é que se deve prestar culto a um único Deus (*Deus unus est*) e, em decorrência disso, os demais cultos serão discriminados como falsos. É com base nesta prerrogativa bíblica que Tomás de Aquino firma mais adiante uma espécie de princípio contrário à diferença religiosa e ao ecumenismo, segundo o qual, de saída, “se exclui o erro dos que dizem que, para a salvação, é indiferente a fé com que se serve a Deus.” Em sentido inverso, a afirmação de que alguma crença, fé ou religião não leva à salvação pressupõe a superioridade de uma delas sobre as demais. No caso de Tomás de Aquino, apenas uma crença é verdadeira e superior às demais: a fé católica. Desta posição proselitista, todo e qualquer credo que não seja o católico será tomado como falso. É o que indica o título do Capítulo 118, do Livro I da *Suma contra os gentios*: “Que, por lei divina, os humanos estão obrigados a aceitar a fé verdadeira” (*Quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur*).

O segundo motivo é de caráter conjuntural. Ao ardente desejo missionário da ordem dominicana de converter os povos recém-conquistados, se somava uma das bandeiras levantadas por seu fundador, o espanhol Domingos de Gusmão (1170-1221), a saber: a tarefa de conversão dos cátaros. Não obstante, o texto tomasiano não defende abertamente uma guerra santa; tampouco quer ser um tratado que polemiza com os muçulmanos, judeus e cátaros. O texto é uma espécie de manual para ser utilizado pelos missionários na conquista espiritual dos infiéis ou gentios, compreendidos pelos judeus e os muçulmanos.

Do que foi dito acima, é preciso sublinhar que a relação entre fé e razão não pode ser tomada simplesmente como uma discussão abstrata, distanciada do seu contexto histórico específico e dos interesses políticos e eclesiásticos daquele momento, pois, no caso, seu horizonte está balizado pela acirrada disputa entre três religiões: o cristianismo, o judaísmo e o islamismo. E o *magister* não só defenderá a primeira contra as outras duas religiões, senão que a tomará de antemão como sendo a única detentora da verdade. Assim, a defesa da fé católica se estriba desde o início em um conjunto de verdades teológicas inquestionáveis; e estas verdades serão transformadas em dogmas, dispensando ou submetendo em última análise o próprio uso dos artificios da razão.

Do ponto de vista filosófico, duas são as implicações que já podemos antever. Primeiro, confirma-se o que se tornou senso comum nos meios escolásticos: a razão tem de estar a serviço da dogmática teológica. Segundo, que a defesa deste pressuposto teórico esconde precisamente o que hoje se condena sob o nome de irracionalismo, fundamentalismo ou intolerância religiosa. Sem necessidade de argumentação, os dogmas da fé são identificados com a verdade; e, como tal, farão frente àquelas práticas assumidas por outras crenças, como no caso o judaísmo e o islamismo; e mesmo as práticas vigentes nas próprias comunidades cristãs não alinhadas com a interpretação dominante, como é o caso dos cátaros ou albigenses e do chamado averroísmo.

Quais são então os motivos da infidelidade?

## 2. Infidelidade e heresia

Os infiéis islâmicos erram de forma radical, pois são considerados, já no início da *Suma contra os gentios*, como uma “seita errônea” (*sectas errorum*), sob a simples alegação de que é uma via contrária à verdadeira fé cristã. Nas palavras de Tomás de Aquino, Maomé, seu fundador, é um falso profeta. A justificativa provém de considerações gerais que, em muitos casos, se aplicam perfeitamente a qualquer religião, inclusive ao próprio cristianismo. São elas: a) ter seduzido seus seguidores com promessas referentes a desejos carnaís; b) não ter apresentado testemunhos da verdade além daqueles que qualquer medíocre poderia chegar pela razão natural; c) introduzir fábulas e falsas doutrinas; d) não apresentar sinais sobrenaturais ou milagres; e) não ter sábios entre seus discípulos, senão seguidores “animalizados pelo deserto”; f) ser enviado e se manter pelo poder das armas; g) e, por fim, deturpar os testamentos bíblicos.

Tomás de Aquino não indica as fontes em que se encontram os citados erros do islamismo e de seu fundador. Certamente ele não os encontrou no *Alcorão*, tampouco em seus comentadores (ou nos comentadores islâmicos de Aristóteles, que ele próprio utiliza, como Averróis), mas reproduz a visão estereotipada da época. É o que podemos constatar claramente no Capítulo II do Livro I, da *Suma contra os gentios*, em que ele revela os dois motivos pelos quais não trata de forma exaustiva os erros do islamismo. O primeiro é que ele desconhece completamente os argumentos dos que erram, alegando que não vive em seu meio nem dele se deriva, diferentemente dos primeiros apologistas cristãos; o segundo é que, dentre os que erram, os maometanos, assim como os antigos gentios,

não aceitam a autoridade dos textos bíblicos, ao que conclui que seria inútil tentar convencê-los pela via da revelação.

O caso da infidelidade dos judeus e dos cristãos dissidentes é um pouco diferente, pois os primeiros aceitam as antigas escrituras, os segundos, além delas, seguem os evangelhos. Por isso, sua proposta metodológica será recorrer aos argumentos de razão com os quais todos estariam obrigados a concordar. É com base nestes argumentos que ele pretende não só mostrar os erros desta religião e das heresias internas ao cristianismo, como também a coincidência entre a verdade e a fé católica.

No final da exposição em que pretende apontar a causa pela qual não se detém na argumentação sobre o conteúdo teológico das outras religiões, Tomás de Aquino escreve: “Por esses motivos, deve-se recorrer à razão natural, com a qual todos estão obrigados a concordar. Além disso, ao investigarmos uma verdade, juntamente mostraremos os erros por ela excluídos e como a verdade racional concorda com a fé cristã”.

Em alguns casos, os dogmas cristãos, postos em dúvida pelo islamismo, serão objeto do ajuste de contas com o judaísmo. Também os judeus teriam de aceitar o dogma trinitário e o da Encarnação do Filho de Deus. A diferença é que o judaísmo estaria mais perto da conversão, pois, além de trazer consigo a noção de Trindade, espera a vinda de um Messias: um Filho de Deus feito homem.

Na *Suma contra os gentios*, os termos “gentio”, “herege” e “infiel” também servem para designar as tendências heterodoxas surgidas no interior do próprio cristianismo. São aquelas tendências que expressam outra opinião (*doxa*) que a ortodoxa ao interpretar os evangelhos ou os artigos de fé.

Os cátaros afirmavam que o mundo fora criado por uma entidade má, revivendo assim o antigo fantasma do arianismo e do maniqueísmo, bem como alguns resquícios de um platonismo radical, já condenados pelos Padres apologeticos. Se o mundo é mau, posto que criado por uma entidade maligna, coloca-se em dúvida o dogma criacionista; e, além disso, levanta-se um interdito em relação às cinco vias tomasianas das provas da existência de Deus a partir das criaturas sensíveis. Se a carne é impura também fica difícil admitir a união entre carne e espírito, na qual se sustenta o dogma da Encarnação.

Neste sentido, a hermenêutica cátara dos evangelhos não só afirma algumas teses contrárias à ortodoxia católica vigente, senão que também em relação ao próprio judaísmo e islamismo. Ao defender a união carnal como pecaminosa, seja nesta ou na outra vida, coloca em cheque a um só tempo o sacramento do matrimônio, o dogma da Encarnação e o pressuposto de que o mundo foi criado por uma entidade boa.

Em vista disso, a *Suma contra os gentios*, mesmo tendo se preocupado diretamente com o islamismo e o judaísmo, se volta de modo especial para os desvios da própria doutrina cristã. É neste sentido que Tomás de Aquino, sobretudo no Livro IV, retoma os erros das antigas heresias, já combatidos pelos padres apologeticos. São as querelas em torno de temas tais como a Trindade, a Encarnação divina e a economia dos sacramentos.

Outra disputa no interior do cristianismo também traz, ainda que indiretamente, a marca da herança islâmica. É o chamado averroísmo. Mesmo que se possa duvidar que a expressão “averroísmo latino” englobe adequadamente as teses defendidas pelo grande filósofo árabe Averróis (Ibn Roschd – 1226-98), conhecido como “o comentador de Aristóteles”, impossível é negar que tal designação não se reporte ao pensamento islâmico. Também conhecido como aristotelismo radical ou ortodoxo, o averroísmo designa o conjunto de ideias surgido na segunda metade do século XIII em torno da Escola de Artes de Paris. Caracteriza-se, entre outras coisas, pela defesa de teses que mesclam platonismo e neoplatonismo com as ideias provenientes dos comentários de Averróis a Aristóteles. Dentre os averroístas latinos, os mais conhecidos são Siger de Brabante (1240-85) e Boécio de Dácia (1200-1299). Das teses contrárias às verdades cristãs, temos: a da eternidade do mundo, que contraria o dogma criacionista; a da unidade do intelecto ou monopsiquismo, segundo a qual só o intelecto divino atua – e, portanto, o intelecto humano é paciente –, o que põe em questão as noções de imortalidade individual e de vontade livre. E, por fim, o que merece destaque em nosso estudo: a teoria da dupla verdade, que defende separação entre as verdades da fé e as da razão.

A teoria da dupla verdade, ainda que não fora formulada com todas as letras por Averróis, está radicada na sua distinção entre os três modos de leitura do *Alcorão*. De acordo com a distinção aristotélica entre três tipos de argumentos, o filósofo sugere que o argumento literal serve para os iletrados, aos quais basta a fé sem provas, a retórica fácil e as imagens que impressionam a sensibilidade; o argumento alegórico, serve para os teólogos, que se deleitam com a persuasão, as figuras e a verossimilhança; e, por fim, o argumento racional compete aos filósofos, que trabalham com provas e demonstrações lógicas, pois não se deixam enganar pela letra ou pelos símbolos e alegorias.

Assim, para o averroísmo, as verdades da teologia e as da filosofia podem ser contraditórias. E mais: nesta divisão, radica uma das justificativas a favor da superioridade da razão sobre a fé, o que faz com que alguns encontrem no averroísmo as raízes do racionalismo moderno. No fim das contas, desta perspectiva parece certo que o pressuposto da separação entre razão e fé, fundado ou não em Averróis, põe a razão em

uma posição de superioridade. Da condição de serva da teologia, a filosofia passa a ocupar a posição de senhora, pois, em última instância, quem determina o que deve ser interpretado de forma alegórica pela teologia é a própria filosofia.

Com base no exposto até aqui, podemos concluir que a relação entre fé e razão em Tomás de Aquino não pode ser pensada sem levar em conta três aspectos decorrentes da conjuntura em que ele escreveu sua obra. São eles: a) o embate entre três religiões que disputavam a hegemonia; b) as dissidências internas entre os diferentes cristianismos; e c) as diferentes recepções do pensamento aristotélico no interior do cristianismo, sobretudo aquela mediada pelos comentadores árabes.

Com isso, chegamos no momento de expor os quatro principais aspectos da relação entre fé e razão no interior da *Suma contra os gentios*.

### **3. A tese da única verdade**

Em termos gerais, já caracterizamos suficientemente o que está implicado na tentativa tomasiana de harmonizar fé e razão. No plano exterior ao catolicismo, significa excluir outros credos como falsas crenças, em especial o judaísmo e o islamismo. No plano interno, pressupõem a interdição de toda e qualquer hermenêutica considerada equivocada, como é o caso mais notável dos cátaros e dos averroístas. Resta, assim, tratar os quatro aspectos da relação entre fé e razão já indicados como os pilares básicos da *Suma contra os gentios*. Examinaremos primeiramente a afirmação de que as verdades da fé podem ser compreendidas com base na razão.

Como principal verdade da fé, Tomás de Aquino elenca a existência de Deus. Para ele, tal verdade está revelada em uma passagem do Antigo Testamento em que Moisés, depois de dirigir-se a Deus perguntando pelo seu nome, obtém a enigmática resposta: “*Ego sum qui sum*” (Ex 3,14). A observação de Tomás é que a resposta “Eu sou quem sou” é suficiente para o vulgo acreditar na existência de Deus, pois ele não se ocupa de questões metafísicas; no entanto, quem se ocupa com tais questões, como o filósofo, terá de provar a existência de um ser que diz ser quem é. Como, então, demonstrar a existência de Deus? Em resposta, temos as conhecidas cinco vias da demonstração de sua existência.

As cinco provas da existência de Deus exemplificam como a razão pode chegar à demonstração de uma verdade revelada, a saber: “Deus é o que é”. No entanto, a simples análise das cinco vias já nos mostra os traços que distinguem fé e razão. Um deles é que o conhecimento teológico é dedutivo, pois toma como ponto de partida a revelação



contida nas escrituras ou nas chamadas verdades da fé. De outro modo, o conhecimento filosófico, só poderá admitir como verdadeiro aquilo que for demonstrado pela razão ao tomar como ponto de partida a experiência sensível ou os primeiros princípios lógicos. É precisamente neste momento que Tomás de Aquino terá de enfrentar uma segunda questão. Poderá haver contradição entre as verdades da fé e as da razão?

Para Tomás de Aquino, a razão não poderá chegar a verdades que contrariam a fé. Com isso, de um lado, ele pretende evitar a posição averroísta que, como vimos, não só admitia a possibilidade da contrariedade entre fé e razão, senão que dava prioridade ao conhecimento racional frente à crença. De outro lado, evitava certa herança platônica que conduzia a uma espécie de fideísmo, em que a crença cega dispensava o trabalho do conceito. Em vista destas posições, postular a harmonia entre fé e razão implicava não só em dissolver a contrariedade, senão que em estreitar a relação entre essas duas vias. Para tanto, Tomás admite um núcleo comum de conteúdos que poderão ser tratados conjuntamente pela teologia e a filosofia, entendendo que, a respeito dos mesmos, se deve chegar a idênticas conclusões. É nisso propriamente que reside o ponto mais forte da harmonia entre fé e razão. Ainda que as duas vias, a filosófica e a teológica, operem com métodos diferentes para alcançar a verdade, se há uma única verdade, elas terão de chegar a iguais conclusões. Com isso, ele descarta a teoria da dupla verdade, admitindo, em seu lugar, que há uma única verdade, e que dois são os modos de acesso (*duplex modus*) a ela.

No entanto, a defesa da tese de que há uma única verdade, e que duas são as vias de acesso para chegar a ela, não garante de antemão que os resultados alcançados sejam sempre coincidentes. A questão então é saber como tratar os casos em que há discórdia ou mesmo contradição entre as verdades da fé e os postulados da razão. Em uma palavra: como resolver a desarmonia entre fé e razão?

Nos casos em que houver conflito entre fé e razão, Tomás de Aquino entende que a contrariedade terá de ser tomada apenas como aparente, pois não pode haver duas verdades em disputa. O desacordo, então, residiria na má aplicação da razão, e não na disputa entre duas verdades rivais. Na *Suma contra os gentios*, Tomás de Aquino apresenta quatro argumentos principais que pretendem resolver os conflitos resultantes da má aplicação da razão.

O primeiro argumento é o de que os princípios conhecidos pela razão não podem contrariar a fé, pois tanto os conteúdos que possuímos naturalmente quanto os revelados são verdadeiros, já que foram informados pelo mesmo Deus. O segundo argumento é que

aquilo que Deus infunde na alma é verdadeiro, como é o caso dos primeiros princípios lógicos, a não ser que tenhamos sido enganados por Ele, o que não seria lícito pensar de Deus. O terceiro argumento é o de que nosso entendimento não pode alcançar o conhecimento da verdade quando guiado por razões contrárias; então, se Deus infundisse razões contrárias entre si, nosso entendimento estaria impedido de chegar à verdade, o que seria absurdo ao se tratar de Deus. Por fim, o quarto argumento diz que não é possível que algo natural mude e que sua natureza permaneça; de igual modo em um mesmo sujeito não pode haver opiniões contrárias acerca de uma mesma coisa. Portanto, não poderia haver uma certeza ou fé que contrariasse o conhecimento natural da razão.

Pela estrutura dos quatro argumentos, podemos notar que os mesmos pressupõem de saída que as verdades de fé são evidentes por si mesmas; e que, no caso de haver conflito, o erro sempre estará do lado da razão.

Com isso, chegamos ao problema da aplicação de alguns conceitos escolásticos na caracterização da infidelidade dos indígenas da América.

#### **4. A infidelidade indígena**

Do contexto de produção do pensamento de Tomás de Aquino até a sua aplicação no novo cenário da chamada conquista espiritual da América, temos aproximadamente três séculos. Neste ínterim, ocorreram alguns episódios decisivos, tais como a descoberta do Novo Mundo (1492), que pôs em cena um enorme contingente populacional não cristão até então desconhecido; a Reconquista (1492), que pôs fim ao domínio muçulmano de mais de cinco séculos na Espanha; e a Reforma protestante, que se inicia com Martinho Lutero (1517) na Alemanha e provoca uma nova divisão interna no próprio cristianismo. Especialmente na esteira desse último episódio, temos a imediata reação da Igreja católica no Concílio de Trento (1545-1563), que logo dará início à Contrarreforma. Do lado católico, o efeito imediato do concílio é a elaboração das diretrizes que valem tanto para reger a luta contra o protestantismo quanto a colonização e conquista espiritual dos indígenas americanos. Entre as principais decisões, cabe destacar a reativação do Tribunal da Inquisição, a centralidade da catequese baseada nos sete sacramentos (batismo, crisma, confissão, eucaristia, matrimônio, ordem e unção dos enfermos) e a elevação do tomismo (referente ao pensamento de Tomás de Aquino) ao grau de filosofia oficial da Igreja católica.

Para fins de análise, tomamos o texto do padre Antônio Ruiz de Montoya (1585-1652), *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la compania de Jesus, en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, de 1639. O jesuíta peruano atuou nas missões ou reduções guaranis entre 1612 e 1637.

Examinaremos duas tendências gerais da catequese jesuíta. A tendência a encontrar na cultura indígena os vestígios de um cristianismo encubado, tal como a tese medieval do invólucro. A tendência a aplicar o mesmo quadro teórico da escolástica na classificação dos indígenas como infiéis. Daí a questão: por que os indígenas são considerados infiéis?

A tese do *involutrum* está presente nos escritos dos autores cristãos tardo-antigos e medievais, consistindo na defesa de há uma tácita convergência entre a filosofia grega, o judaísmo e o cristianismo. Mais precisamente: pressupõe que os textos dos filósofos antigos já encubavam a essência dos dogmas cristãos só descoberta mais tarde com a revelação. Exemplo disso são os tratados medievais que se destinam à conversão dos judeus. Não é difícil encontrar neles a argumentação de que as três pessoas da Trindade, diferenciando-se do Deus monádico (*monos*) do judaísmo e da pluralidade de deuses das chamadas religiões pagãs, já estariam presentes no Antigo Testamento nas figuras do Pai, do Filho (*Verbum, Logos, Dibbùr*) e do Espírito Santo (*Spiritus, Nous, Ruàh*).

Por sua vez, o texto de Ruiz de Montoya realça alguns indícios que remeteriam ao prévio contato dos indígenas com o cristianismo antes mesmo da chamada descoberta da América. Uma primeira aproximação entre essas duas culturas se deve à lenda indígena do *Pay Sumé* (ou *Abaré*, palavra em tupi-guarani para designar os sacerdotes), que relata o aparecimento de um homem branco, de grande estatura, olhos claros e barba crescida que, depois de percorrer as terras brasileiras (Santos, São Vicente), foi para o Paraguai (Assunção) e o Peru (Cuzco), chegando até a Bolívia (Lago Titicaca). Na versão dos jesuítas, o personagem da lenda era São Tomé, o discípulo de Jesus que duvidou da ressurreição. O apóstolo Tomé, lembrado por diferentes tribos indígenas pelo nome de *Pay Sumé* (Pai Sumé), *Zumé* ou *Tumé*, teria deixado dois símbolos cristãos principais entre os indígenas: a Cruz e a Trindade. Conforme profetizara o apóstolo aos indígenas, estes símbolos serviriam para reconhecer a vinda dos novos mensageiros cristãos, os jesuítas: “*esta doctrina que yo (Tomé) ahora os predico con el tiempo la perdereis, pero quando después vinieren unos sacerdotes sucesores míos, que traxeran cruces, como yo traigo, oiran vuestros descendientes esta doctrina*”.

Para Ruiz de Montoya, a ideia de Trindade também já se encontrava nas práticas religiosas dos indígenas e resultava igualmente dos ensinamentos de São Tomé. Uma das

evidências evocadas pelo jesuíta é o culto às três estátuas do Deus-Sol, no Peru, chamadas *Apointi*, *Churinti* e *Iuriqua*, isto é, o Senhor Sol, o Filho do Sol e o Irmão Sol. Deste modo, os indígenas já adoravam um Deus que é “um em três e em três um”, de acordo com a doutrina trinitária cristã. Além disso, o padre acrescenta que o próprio nome Tùpã – com o qual os indígenas tupis-guaranis denominavam o Trovão, deus da agricultura, que ensinou a fazer o pão com mandioca –, albergava a prova de que eles já conheciam o verdadeiro Deus cristão. Para o jesuíta, em uma associação bastante engenhosa, o nome divino, formado pelas palavras “Tù”, que significa “admiração”, “surpresa”; e “Pã”, que é uma forma interrogativa, corresponderia ao hebraico *Man hû*, que de igual modo expressa surpresa e interrogação no contexto bíblico do *Livro do Êxodo*, o qual relata que Deus fez chover pão (Maná) aos hebreus famintos no deserto. Diante do pão que caía dos céus, os hebreus “admirados”, indagavam: *Man hû* (o que é?). Ao que conclui Ruiz de Montoya: “*Conocieron que había Dios, y aun en cierto modo su unidad, y se colige del nombre que le dieron, que es Tùpã. La primera palabra “Tù”, es admiración; la segunda “Pã” es interrogación, y así corresponde al vocablo hebreo Man hû, quid est hoc, en singular.*”

Na catequese jesuíta, a aplicação da tese medieval do invólucro, combinada com a releitura do conceito tomasiano de ignorância invencível, nem sempre resultou em um mesmo tratamento dispensado aos indígenas. Para alguns, como os padres José de Anchieta (1534-1597) e Manuel da Nóbrega (1516-1570), que atuaram no Brasil – e foram talvez os primeiros divulgadores da lenda de São Tomé –, o prévio conhecimento da mensagem cristã servia para considerar os indígenas como infiéis, posto que eles já não eram mais ignorantes invencíveis, na medida em que haviam recebido e recusado a palavra de Cristo; prova disso é que continuavam a viver na barbárie. Para outros, como parece ser o caso de Ruiz de Montoya, o prévio conhecimento da mensagem cristã não era motivo suficiente para a atribuição de infidelidade; ao contrário, contribuía para a própria atitude receptiva da catequese pelos indígenas.

De onde vem, então, a infidelidade indígena?

Nas páginas de *A conquista espiritual* de Ruiz de Montoya, em sentido amplo, é possível identificar a correspondência direta entre os termos “gentio”, “bárbaro” e “infiel” com os indígenas não cristianizados. Em sentido mais estrito, tal como em Tomás de Aquino, a infidelidade se aplica para discriminar algumas práticas religiosas em particular e para condenar alguns costumes em especial, que são diferentes daqueles do homem branco, europeu e católico. No entanto, no caso indígena, os inimigos não são mais do

mesmo feitio que os antigos gentios ou os infiéis medievais. Os inimigos a vencer não possuíam um sistema de dogmas teológicos definido, como no judaísmo e no islamismo; nem professavam uma religião constituída em torno de um livro, de uma palavra revelada; eram totalmente indiferentes aos dogmas. Neste novo contexto, a infidelidade é um nome genérico para designar aqueles nativos que professavam várias crenças, viviam de festas, bebedeiras e guerras de vingança; infiéis, em suma, são os que viviam nus, praticavam a idolatria, a poliginia e a antropofagia.

Além disso, apesar de os indígenas convertidos ao catolicismo serem tratados como fiéis, aqueles que, mesmo depois de conversos, insistiam em não abandonar alguns de seus assim chamados “maus costumes”, serão igualmente considerados infiéis. Neste caso, em especial, a designação de “infiel”, como sinônimo de “pagão” e “gentio”, e como antônimo de “jesuíta” (ou “sacerdote cristão”), se aplica particularmente aos sacerdotes indígenas (os chamados pajés ou xamãs), que serão perseguidos e discriminados como feiticeiros, magos, bruxos ou emissários do demônio. Uma das razões objetivas para qualificar o indígena como infiel, em especial os pajés e os caciques (chefes tribais), tal como já havia sido condenado no islamismo, é a prática da poliginia: “*un infiel tenia dos mancebas*”.

De outro modo, os bandeirantes (paulistas, portugueses), como cristãos batizados, são considerados hereges, e conseqüentemente infiéis. No trecho que, na sequência, lemos de *Conquista espiritual*, é bem clara a alusão aos hereges como aqueles que renegam ou profanam os símbolos cristãos, depois de conhecê-los: “*Quieren por ventura (dixe) que estos herejes (paulistas) coxan el Santissimo Sacramento y en nuestros ojos lo arrogen en el suelo, y lo quemem.*” Ou ainda, referindo-se apenas aos bandeirantes paulistas: “*Mas quien pensará que christianos avian de hazer guerra a la fé de Christo (si ya no digamos que son hereges).*”

Em suma, Ruiz de Montoya compreende por infiéis, além daqueles cristãos que se voltavam claramente contra o cristianismo, e por conseguinte eram considerados hereges, como é o caso dos bandeirantes (portugueses, paulistas), todos aqueles que não aceitam dois sacramentos em especial: o sacramento do batismo e o do matrimônio monogâmico. O sacramento do batismo é aquele que, de saída, demarcava a linha divisória entre os indígenas que aceitavam e os que rejeitavam o catolicismo. Aqueles que aceitavam o batismo, aceitavam conquanto o cristianismo e a igreja católica como mediadora, cumprindo assim com o preceito básico de que fora da igreja não havia salvação.

De outro modo, os indígenas que aceitavam o batismo e depois o renegavam, voltando ao seu estado primitivo, e mesmo os que simplesmente não o aceitavam, são considerados indistintamente como infiéis. Na maioria dos casos, a rejeição ao batismo está vinculada estreitamente com a impossibilidade de abandonar a prática da poliginia, especialmente os chefes tribais (caciques) e os líderes religiosos (pajés) que viviam com muitas mulheres.

## Referências

AGUILAR, José Coronado. *Conquista espiritual*. A história da evangelização na província de Guairá na obra de Antônio Ruiz de Montoya, SJ (1585-1652). Roma: PUG, 2002.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, v. 35, p. 21-74, 1992.

DALCIN, Everton. *Infiéis e infidelidade*. Discursos e práticas à margem do projeto de conversão. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em História, 2019.

DE BONI, L. A. *Filosofia medieval*. Textos. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

GILSON, E. *La philosophie au Moyen Age. Des origines Patristiques a la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*. 2. Edition. Paris: Payot, 1962.

GIOACCHINO DA FIORE. *Agli Ebrei (Adversus Iudeus)*. Traduzione, introduzione e note di Massimo Iiritano. Presentazione di Bruno Forte. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 1998.

MOTA, Bento Machado. O Além dos que estão além-mar: o problema da salvação dos índios em Francisco Suarez. *Revista Escritas do tempo*, v. 1, n. 3, p. 34-54, 2020.

MOURA, Gabriele R. O diário transformou-se em livro: o caso de Conquista espiritual de Antônio Ruiz de Montoya S.J., *Revista Historiador*, n. 6, vol. 6, p. 09-20, 2014.

ROSSATTO, N. D.; DIEBE, Edsel P. A tese do *involucrum* em Pedro Abelardo, *Scintilla*, vol. 11, n. 1, p. 59-80

TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os Gentios*. Volume I. Tradução e Introdução de Odilão Moura. Porto Alegre-Caxias do Sul: Est-Sulina-Ucs, 1990.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra los gentiles*. Introdução general de Jose M. Garganta. Madrid: BAC, 1952.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra los gentiles*. Edición bilingüe. 2 volumes. Madrid: Editorial Católica, 1953-53.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. 10 volumes. Tradução Alexandre Corrêa. Reedição Rovilho Costa e Luís A. De Boni. Porto Alegre-Caxias do Sul: Est-Sulina-Ucs, 1980.