UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO, EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ADRIEL MOREIRA BARBOSA

RELIGIÃO, COLONIALISMO E ALTERIDADE
EM ROGER WILLIAMS

SÃO BERNARDO DO CAMPO
2016

ADRIEL MOREIRA BARBOSA

**RELIGIÃO, COLONIALISMO E ALTERIDADE
EM ROGER WILLIAMS**

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, para obtenção do grau de Mestre.

Orientação: Prof. Dr. Lauri Emilio Wirth

**SÃO BERNARDO DO CAMPO
2016**

FICHA CATALOGRÁFICA

B234r	Barbosa, Adriel Moreira Religião, colonialismo e alteridade de Roger Williams / Adriel
	Moreira Barbosa -- São Bernardo do Campo, 2016. 119fl.
	Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Escola de Comunicação, Educação e Humanidades Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião São Bernardo do Campo.
	Bibliografia
	Orientação de: Lauri Emílio Wirth
	1. Civilização americana – História – Colonialismo 2. Alteridade – Aspectos religiosos 3. Williams, Roger - Biografia I. Título
	CDD 909.973

A dissertação de mestrado intitulada “RELIGIÃO, COLONIALISMO E ALTERIDADE EM ROGER WILLIAMS”, elaborada por Adriel Moreira Barbosa, foi apresentada e aprovada em 16 de maio de 2016, perante a banca examinadora composta por Prof. Dr. Lauri Emilio Wirth (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Jung Mo Sung (Titular/UMESP) e Prof. Dr. Jorge Pinheiro (Titular/FTBSP).

Professor Dr. Lauri Emilio Wirth
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Professor Dr. Helmut Renders
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião

Área de Concentração: Religião Sociedade e Cultura

Linha de Pesquisa: Religião e Dinâmicas Socioculturais

*Dedico este trabalho ao meu pai, Celino Vieira Barbosa,
que nunca teve vergonha de dizer: “Sou índio Tupi-Guarani!”,
pois hoje também aprendi a amar minha origem.
Foi ele quem ensinou-me a amar o conhecimento,
mesmo diante das dificuldades que o impediram
de estudar formalmente.*

*Também à minha mãe, Conceição Ap. Moreira Barbosa,
forte guerreira e mãe amorosa.*

AGRADECIMENTOS

A Jesus de Nazaré, a quem continuo seguindo.

À minha esposa, Giseli, querida companheira em muitos caminhos, até o fim.

Aos meus filhos, Adrielli e Adriel, por entenderem minhas escolhas.

Às minhas queridas amigas Vanessa Di Nicola Bertuzzi e Raquel Xavier, pela ajuda na tradução dos textos do século XVII.

À amiga Conceição Albino e ao amigo Rafael Reis, pelo suporte prestado durante os momentos difíceis que passei nestes dois anos.

À Mariana Reis, pela revisão desse trabalho.

Ao professor e amigo Givaldo Matos, quem me apresentou Roger Williams.

Ao professor e orientador Lauri Emilio Wirth, pela orientação, respeito e amizade.

À professora Sandra Duarte de Souza e aos professores Jung Mo Sung, Claudio de Oliveira Ribeiro e Dario Paulo Barrera Rivera, pelo conhecimento compartilhado durante as disciplinas.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, pela excelência.

À CAPES, pois sem o apoio recebido por meio da bolsa de estudo, este trabalho não seria realizado.

*Confesso que tenho pouca esperança,
mas ainda assim, liberavi animam meam,
não escondi no meu peito
as convicções da minha alma.*

Roger Williams

BARBOSA, Adriel M. Religião, colonialismo e alteridade em Roger Williams. 2016. 119 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Escola de Comunicação, Educação e Humanidades, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, SP.

RESUMO

Esta dissertação de mestrado apresenta os resultados da pesquisa sobre Roger Williams – pastor puritano, de origem inglesa, que migrou para a América a fim de participar da constituição da colônia de Massachusetts, no ano de 1631. Pergunta-se, nesta pesquisa, sobre os motivos que levaram Roger Williams a questionar o pensamento dominante, relativo à natureza do ameríndio e à legitimidade da ocupação de suas terras. Parte-se da tese de que a partir das experiências de Roger Williams, primeiro, com o sofrimento dos pobres e com perseguição religiosa na Inglaterra, segundo, suas próprias experiências na América, ele pôde contemplar os ameríndios como vítimas do sistema colonial inglês-puritano. Seu posicionamento seria, portanto, uma abertura à alteridade desses povos. Com isso, o objetivo determinado foi o de analisar a crítica de Roger Williams ao colonialismo inglês e sua defesa aos ameríndios, buscando compreendê-lo frente à alteridade dos ameríndios. Trata-se de uma bibliográfica das obras do autor e também de outros autores que tratam do tema. Como referência teórica, remetemo-nos ao pensamento de Enrique Dussel, principalmente, por meio de algumas categorias da Filosofia da Libertação, como Totalidade, Exterioridade, Alteridade, Alienação, Dominação e Libertação, que possibilitaram pensar o sistema colonial em sua incapacidade de contemplar a exterioridade ameríndia. Também, de Dussel, aplicou-se a reflexão sobre a crítica ética desde a negatividade das vítimas, para poder-se analisar o comportamento do personagem diante da violência colonial. E para a discussão sobre a sujeitricidade de Roger Williams, buscou-se o aporte de Franz J. Hinkelammert quanto à teoria do sujeito. Como resultado, os três capítulos da dissertação apresentam, respectivamente, uma síntese biográfica e contextual do personagem, seguida por uma exposição do debate sobre a humanidade e a civilidade dos ameríndios e sobre a questão da terra e, no terceiro capítulo, uma discussão sobre Roger Williams e a alteridade. Detectou-se, na trajetória do personagem, uma sensibilidade ética que o conduziu à defesa de grupos marginalizados socialmente, primeiro na Inglaterra e depois nas colônias. E diante disso, concluiu-se que a defesa dos ameríndios seguiu esse mesmo critério, possibilitando a Williams distanciar-se das pressuposições europeias quanto à sua superioridade para buscar novos paradigmas que orientassem as relações entre colonos e nativos. Espera-se que este trabalho possa contribuir para as reflexões críticas sobre a gênese do colonialismo e sobre os primeiros sinais de um pensamento crítico no interior do sistema colonial.

Palavras-chave: Roger Williams; Colonialismo; Alteridade.

BARBOSA, Adriel M. Religion, colonialism and alterity em Roger Williams. 2016. 119 p. Thesis (MA in Religious Studies) – School of Communication, Education and Humanities, Methodist University of São Paulo, São Bernardo do Campo, SP.

ABSTRACT

This Master's Thesis presents the research results on Roger Williams – a english puritan pastor, who migrated to America to participate in the constitution of the Massachusetts colony in the year 1631. The question this research is on the reasons of Roger Williams for questioning the dominant thinking, on the nature of the Amerindian and the legitimacy of the occupation of their land. It starts with the thesis that from the experiences of Roger Williams, first with the suffering of the poor and with the religious persecution in England, along with his experiences in America, it was possible to contemplate the Amerindians as victims of English-puritan colonial system. Thus, the determinate objective was to analyze the criticism of Roger Williams to British colonialism and its defense of the Amerindians, seeking to understand it on the horizon of alterity of the Amerindians. This is a literature research of the author's works in which the Amerindian question appears and also that academic research related to the topic. For this, we refer us to the thought of Enrique Dussel, mainly through some categories of Liberation Philosophy, as Totality, Exteriority, Alterity, Alienation, Domination and Liberation, which enable think the colonial system in its inability to contemplate the amerindian externality. Also in Dussel, applied your reflection on the ethical criticism about the "negativity of the victims", in order to analyze this character's behavior in the face of colonial violence. And for the discussion about subjectness in Roger Williams, we seek the contribution of Franz J. Hinkelammert, on the subject of the theory. As a result, the three chapters of the text presents, respectively, a biographical and contextual synthesis of the character, followed by an exhibition of the debate on humanity and civility of the Amerindians and the issue of land and, in the third chapter, a discussion of Roger Williams and otherness. Was detected in the trajectory of the character who a ethical sensibility that led to the defense of socially marginalized groups, first in England and then in the colonies. Consequently, it was concluded that the defense of Amerindians followed the same criteria, allowing Williams to distance itself from European assumptions regarding its superiority to seek new paradigms about the relations between settlers and natives. It is hoped that this work can contribute to the critical reflections on the genesis of colonialism and of the first signs of critical thinking within the colonial system.

Keywords: Roger Williams; Colonialism; Alterity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 – ORIGEM, TRAJETÓRIA E CONTEXTO DE ROGER WILLIAMS	16
1.1 COLONIZAÇÃO INGLESA E PURITANISMO	18
1.1.1 Origem e Desenvolvimento do Puritanismo	21
1.2 ROGER WILLIAMS – INGLÊS, PURITANO E COLONO	24
1.3 O PERÍODO AMERICANO	27
1.3.1 A Experiência do Banimento	30
1.3.2 A Guerra Pequot	32
1.3.3 Convivência Entre os Narragansetts	33
1.3.4 Os Anos Seguintes à Fundação de Providence	36
1.3.5 A Guerra do Rei Philip	46
1.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS	49
2 - ROGER WILLIAMS ENTRE COLONOS E AMERÍNDIOS	50
2.1 O POVO ESCOLHIDO E SUA NOVA CANAÃ	51
2.2 OS NATIVOS AMERICANOS NA VISÃO PURITANA	52
2.2.1 Sobre a Humanidade e Civilidade dos Ameríndios	53
2.2.2 A Questão da Terra	58
2.2.3 Tribalismo Puritano	60
2.3 ROGER WILLIAMS E OS AMERÍNDIOS	61
2.3.1 O Respeito Pelos Ameríndios : <i>A Key Into the Language of America</i>	61
2.3.2 Sobre a Humanidade e Civilidade dos Ameríndios	63
2.3.3 Do Direito à Propriedade, Posse e ao Uso da Terra	70
2.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS	76
3 - ROGER WILLIAMS E A QUESTÃO DA ALTERIDADE	77
3.1 CHAVES PARA COMPREENSÃO DE ROGER WILLIAMS	77
3.1.1 A Influência do Contexto Inglês na Trajetória de Roger William	79
3.1.2 A Questão da Opressão dos Pobres na Inglaterra	81
3.1.3 Avanço Colonial e Violência	85
3.2. VÍTIMAS DO SISTEMA COLONIAL COMO CHAVE HERMENÊUTICA	90
3.3 SUJEITICIDADE E ROGER WILLIAMS	99
3.3.1 A Experiência do Banimento e a Indignação Ética	102
3.3.2 A Busca de Convivência Intercultural	106
3.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
REFERÊNCIAS	112
ANEXOS	118

INTRODUÇÃO

A era dos descobrimentos, iniciada com a chegada de Cristóvão Colombo à América, em 1492, inaugurou também a ascensão do colonialismo moderno, isto é, das formas de exploração cultural que se desenvolveram com a expansão europeia sobre as colônias, primeiramente, por meio do império de Portugal e do império da Espanha, posteriormente, pelos da Inglaterra, da França e da Holanda. Nos séculos XVI e XVII, a questão dos índios – assim chamados equivocadamente, pois Colombo acreditava ter tocado em solo asiático, as Índias – seria o ponto fundamental do processo exploratório das terras americanas. De acordo com Tzvetan Todorov (1982, p. 4), o processo de colonização do século XVI perpetrrou “o maior genocídio da história da humanidade”.

Os estudos sobre o processo de colonização, principalmente, o ibérico, têm identificado personagens que questionaram a imagem pré-concebida e a violência praticada contra as comunidades nativas da América. Com esses estudos, tais personagens surgem como vozes dissonantes, originadas, quase sempre, de alguma experiência que os levou para além de seus próprios paradigmas, possibilitando-lhes observar sua própria cultura a partir de outro lugar hermenêutico, como é o caso do frei Bartolomeu de las Casas e do calvinista Jean de Lery. Desses e de outros personagens da colonização ibérica destacamos elementos importantes de crítica ao colonialismo desde seus primeiros momentos.

Deveríamos, portanto, perguntar por exemplos como esses, surgidos em outras realidades coloniais, como na inglesa, e isso nos reportará a Roger Williams e sua experiência entre os ameríndios da América do Norte – um personagem ainda não estudado em nossos programas de pós-graduação em teologia e ciências da religião. Williams, nascido na Inglaterra no começo do século XVII, imigrou para a América junto com peregrinos ingleses que buscavam fugir da perseguição religiosa e das dificuldades sociais de sua nação.

É preciso dizer que nosso primeiro interesse por Williams não foi por sua relação com as populações nativas, mas por sua possível contribuição para o desenvolvimento dos direitos fundamentais, ao defender a liberdade de consciência e a separação entre Igreja e Estado. Contudo, à medida que a pesquisa avançou, percebemos uma possibilidade de investigar se Williams havia defendido os ameríndios contra o expansionismo praticado por seu próprio povo e porque isso aconteceu. Diante dessa questão, mudamos nosso foco, e

passamos a investigar a relação de Roger Williams com os Ameríndios, nas colônias chamadas de Nova Inglaterra, no século XVII.

Com esse novo foco, definimos nossa questão de pesquisa: compreender os motivos que levaram Roger Williams a questionar o pensamento dominante, relativo à natureza do ameríndio e da legitimidade da ocupação de suas terras. Nossa suspeita foi a de que, a partir das experiências dele com o sofrimento dos pobres, com a perseguição religiosa na Inglaterra e com o que vivenciou na América, ele pôde contemplar os ameríndios como vítimas do sistema colonial inglês-puritano, abrindo-se para sua alteridade. Com isso, objetivamos analisar a crítica de Roger Williams ao colonialismo inglês e sua defesa aos ameríndios, buscando compreender os motivos que o levaram a assumir essa postura.

Ao focarmos a questão entre Williams e os ameríndios, passamos a enfrentar o problema da dificuldade de encontrarmos fontes para revisão bibliográfica do tema, pois, de acordo com o que pesquisamos, não há registro de pesquisas no Brasil sobre Williams nem sobre sua relação com as populações nativas americanas. Tivemos, então, que recorrer a fontes nos Estados Unidos e na Europa. Nos Estados Unidos não foi difícil encontrar pesquisas sobre o personagem, pois se trata de um importante estadista e fundador de um dos estados da federação estadunidense – Rhode Island and Providence Plantation. Contudo, percebemos que, curiosamente, sua relação com os ameríndios não é tema de amplo interesse na teologia e nos estudos de religião (*Religious Studies*). Embora as pesquisas em bases europeias tenham seguido o mesmo padrão, foi possível identificar os estudos do professor Diego Blázquez Martín, da Universidade Carlos III, de Madrid, que publicou sua tese de doutoramento com o título *Locura de Libertad: Roger Williams en la Norteamérica colonial*. Essa pesquisa nos foi muito relevante, pois aborda os diferentes aspectos da trajetória e do pensamento de Williams, dedicando dois capítulos à sua relação com os ameríndios.

Para respaldar teoricamente nosso trabalho, reportar-nos-emos ao pensamento de Enrique Dussel, principalmente, por meio de suas obras *Filosofia da Libertação* (1977) e *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión* (2011). Da primeira obra, serão destacadas algumas categorias importantes, como Totalidade, Exterioridade, Alteridade, Alienação, Dominação e Libertação, que nos ajudarão a pensar na incapacidade, do sistema colonial, de contemplar a exterioridade dos ameríndios e a questionar uma possível abertura à alteridade. Na segunda obra, abordamos o capítulo 4 – *Crítica ética del sistema vigente: desde la negatividad de las víctimas*, pois nele, Dussel busca em Emmanuel Lévinas os conceitos de Sensibilidade e Alteridade para a construção do sentido da crítica ética a partir

da negatividade das vítimas, afirmando ser esse o critério ético para a realização da crítica ao sistema. Para a discussão sobre sujeitividade, de Roger Williams, trabalharemos com as reflexões de Franz Hinkelammert, nas obras *Crítica à razão utópica* (1988), *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización* (1998) e em seu artigo *El sujeto negado y su retorno* (2002), além da reflexão sobre a indignação ética, de Jung Mo Sung, em *Sujeitos e sociedades complexas* (2002).

Nossa argumentação partirá da análise da relação entre colonos e ameríndios, destacando a complexidade da questão da humanidade e da civilidade dos ameríndios para os ingleses e, depois, a questão da posse da terra, que se tornou o principal motivo de guerra entre os dois povos. Depois compararemos as posições de Williams às dos colonos nesses mesmos aspectos. Assim, a crítica de Roger Williams será tomada como um deslocamento¹ em relação à visão colonial, concernente às concepções pré-estabelecidas quanto aos nativos.

Metodologicamente, esta pesquisa faz uma revisão bibliográfica sobre Williams e sua relação com os ameríndios. Nos textos de Williams as citações são, muitas vezes, pontuais, acompanhando os autores e as autoras que o citaram com objetivo de justificar algum ponto da argumentação de Williams em seus debates, como no caso de *Christenings make not Christians* (1645), *Hireling Ministry None of Christs* (1652), *The Fourth Paper Presented by Major Butler to the Honorable Committee for propagating the Gospel* (1652), *George Fox digg'd out of his burrowes* (1672) e *The Letters of Roger Williams* (1874). No caso de *The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience* (1644), obra extensa que trata da perseguição por causa da consciência (como o nome indica), embora os textos que usamos sobre a questão ameríndia sejam poucos, ela mostrou-se extremamente relevante na crítica de Williams à postura de superioridade inglesa sobre outras nações, na crítica à ingerência da Igreja sobre as questões civis e vice-versa e, principalmente, na crítica ao governo inglês por causa do sofrimento dos pobres.

Já o livro *A Key Into the Language of América* (1643), primeira obra publicada de Williams, será objeto de maior atenção, pois ela revela mais que uma simples intenção de conhecimento da língua ameríndia, demonstrando ser uma análise da cultura nativa e uma ferramenta de contestação do pensamento pré-estabelecido sobre ela, como veremos. Para a argumentação, são utilizados quatro trabalhos que tratam da relação de Williams com os

¹ Também é importante ressaltar que usamos o termo não no sentido apresentado por Ashcroft, Griffiths e Tiffin (2007, p. 65-6) sobre deslocamento (*dislocation*), cuja acepção propõe outro tipo de análise, não pouco importante, mas que resultaria em grande mudança de sentido e daria outro rumo à pesquisa.

nativos: *Roger Williams among the Narragansett* (DAVIS, 1970), *Uncommon Civility: The Narragansett Indians and Roger Williams* (MARCH, 1985), *La evangelización puritana en Norteamérica* (ORTEGA Y MEDINA, 1976) e *Locura de libertad: Roger Williams en la norteamérica colonial* (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006), com os quais debatemos a relação de Williams com os ameríndios. Em todos os textos de língua inglesa e espanhola utilizados neste trabalho, a tradução foi nossa. Também é preciso informar que foram usadas algumas obras adquiridas na versão *Kindle Edition*, as quais não possuem paginação, e a localização pode variar de um leitor para outro ou se forem modificados os tamanhos de fonte. Portanto, nas versões *Kindle*, a citação foi feita pelo capítulo, não sendo possível maior precisão.

Os três capítulos deste trabalho seguem a seguinte orientação: No primeiro capítulo, apresentamos o personagem por meio de sua história e de seu contexto. Parte da nossa reflexão sobre Roger Williams está relacionada ao seu primeiro período de vida na Inglaterra, por meio de sua formação, de influências e de sua relação com a agitada dinâmica política, social e religiosa de seu país de origem. Nesse capítulo, definiremos a colonização com a qual Roger Williams se relaciona como colonização inglesa-puritana. Essa definição é importante, pois diferentemente da colonização ibérica do século XVI, na Inglaterra do século XVII, as condições em que se deram a colonização, a conexão com a coroa inglesa e com a religião são substancialmente diferentes. Por isso, apresentaremos também uma descrição histórica do puritanismo, pois boa parte do debate de Williams na América está ligado ao pensamento puritano. Por último, faremos uma síntese da trajetória dele e dos principais eventos do seu período na colônia, onde ele efetivou seu relacionamento com os ameríndios. Não há, contudo, nesse momento do texto, uma análise ou articulação no sentido de verificar-se a relação de Williams com os ameríndios, isso só aparecerá no capítulo seguinte.

O segundo capítulo, será dedicado à apresentação da prática colonial inglesa-puritana, em que destacaremos como a imagem do ameríndio era formada por pré-conceitos e temores religiosos e morais para o inglês-puritano e como a atividade colonial, diretamente ligada à expansão territorial, avançou sobre o mundo do nativo com progressiva intensidade. Na segunda parte desse capítulo, apresentaremos as posições de Williams, que se mostram diferentes das de seus compatriotas, argumentando a favor de outra forma de ver e de relacionar-se com os nativos. Nesse ponto, nossa argumentação aparecerá a favor do deslocamento de Williams da lógica colonial, visando introduzir a discussão do terceiro capítulo, que versa sobre alteridade.

No terceiro capítulo, analisaremos a crítica de Williams ao processo colonial e a

defesa dele aos ameríndios, buscando responder ao questionamento de que se seu posicionamento foi resultado de sua capacidade de ver o nativo americano como vítima do sistema colonial, contemplando-os em sua alteridade. Para isso, apresentaremos a defesa de Williams aos pobres da Inglaterra e aos perseguidos por questões religiosas, como demonstração de sensibilidade ao sofrimento de grupos marginalizados. E, posteriormente, procuraremos demonstrar como essa sensibilidade se projetou sobre os ameríndios, diante de seu sofrimento no processo colonial. Assim, poderemos discutir a sujeitividade de Roger Williams frente à negação da alteridade ameríndia.

Finalmente, esperamos que esta investigação possa contribuir para as reflexões sobre a gênese do colonialismo e do surgimento dos primeiros sinais de um pensamento crítico no interior do sistema colonial, de forma que possa fomentar o interesse para o surgimento de outras análises a respeito desse personagem.

1 - ORIGEM, TRAJETÓRIA E CONTEXTO DE ROGER WILLIAMS

Nosso trabalho começará percorrendo a história de Roger Williams, pois consideramos necessário conhecer sua trajetória, seu contexto e sua militância, tanto religiosa quanto política. Para isso, temos de considerar o cenário da Inglaterra do século XVII, cuja efervescência social, política, econômica e religiosa era tal, que levou o historiador britânico Christopher Hill a intitular uma de suas obras sobre esse período como *O Mundo de Ponta-Cabeças*². Era um momento em que havia revoltas populares, discussões políticas e transformações teológico/religiosas tão intensas, que mexeram com toda a nação, desde os altos escalões até os extratos mais simples da sociedade. Não podemos ignorar que a Europa sofria com a Guerra dos Trinta Anos³, um poderoso evento que sacudiu o continente e deixou marcas profundas nas nações envolvidas, repercutindo decisivamente em todo o cenário ocidental. Devemos abordar, também, o início da colonização inglesa da América e o puritanismo, sem os quais não poderemos compreender o contexto em que Williams trabalhou depois de migrar.

Por isso, quando Williams escreve sobre “o pranto de toda a terra, embriagada com o sangue dos seus habitantes, que através do seu zelo cego põe católicos contra luteranos e luteranos contra católicos, que não cessam de matar-se uns aos outros por causa da consciência, da religião” (WILLIAMS, 1848, p. 35), perguntamo-nos o quanto esses conflitos, associados aos conflitos internos de sua terra natal, não estavam impactando sua consciência, fazendo-o questionar, inclusive, os avanços da civilização europeia sobre os nativos. Em uma tradução livre, do título de uma das obras de Williams para o português – *O sangrento dogma da perseguição por causa da consciência* –, vemos que seus questionamentos, sobre os motivos pelos quais os cristãos faziam guerra entre si, apontam para a compreensão da insana violência fundada em preceitos religiosos. É importante

² HILL, Christopher. *O Mundo de Ponta-Cabeças*. São Paulo : Companhia das Letras, 1997.

³ A Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) é a denominação genérica atribuída a uma série de guerras que diversas nações europeias travaram entre si a partir de 1618, especialmente na Alemanha, por motivos variados, como rivalidades religiosas, questões dinásticas, territoriais e comerciais. As rivalidades entre católicos e protestantes e assuntos constitucionais germânicos foram gradualmente transformados numa luta europeia. Apesar de os conflitos religiosos serem a causa direta da guerra, ela envolveu um grande esforço político da Suécia e da França para procurar diminuir a força da dinastia dos Habsburgos, que governavam a Áustria. As hostilidades causaram sérios problemas econômicos e demográficos na Europa Central e tiveram fim com a assinatura, em 1648, de alguns tratados – em Münster e Osnabrück – que, em bloco, foram chamados de Paz de Vestfália (NOLAN, 2008, pp. 25, 26).

ressaltar que, ao chegar à América, ele contemplou seu próprio povo apropriando-se das terras dos ameríndios, além de massacrá-los nas guerras ocorridas naquele período. Embora, em *The Bloudy Tenent*⁴, sejam destacados assuntos mais relacionados à Inglaterra e ao contexto europeu, a questão ameríndia aparece em diversos momentos de suas obras. Veremos, adiante, que Williams escreveu também uma obra específica para tratar da língua e da cultura ameríndia, e nela tratou de mostrar suas virtudes.

Infelizmente, não dispomos de textos de Williams que tenham sido publicados ainda nos primeiros anos de sua atividade intelectual, pois todos os que foram registrados são posteriores a 1643, quando, aparentemente, suas ideias já estavam formadas, e ele as defendeu com notável convicção e firmeza. Se os tivéssemos, poderíamos avaliar com mais acuidade o desenvolvimento e transformação de suas crenças, podendo detectar até que ponto o convívio com a sociedade ameríndia teria provocado nele novas e diferentes reflexões sobre esses povos. Para Diego Blázquez Martín, o pensamento de Roger Williams é, antes de tudo, um caminhar constante – isso não somente no sentido metafórico, pois sua vida foi marcada por viagens e mudanças de cenário, que podem servir como marcas de um itinerário. Por isso, o autor considera importante estudarmos as tormentas e os incidentes que marcaram cada uma dessas etapas, desde sua formação acadêmica, passando por sua opção pelo puritanismo e posterior mudança para a América, para, finalmente, contemplarmos os conflitos vividos na colônia de Massachusetts, que o levaram a ser banido (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 33). Os eventos ocorridos, entre 1631 (ano de sua chegada à América) e 1636 (época do seu banimento), são fundamentais para podermos compreender o que o levou a criticar o modo como seus compatriotas e líderes da colônia de Massachusetts organizavam sua vida social e sua relação com os Ameríndios.

Essa ideia de um homem que caminha e enfrenta tormentas e incidentes capazes de marcá-lo é uma referência importante. Williams viveu aproximadamente um ano entre os ameríndios Narragansetts e de lá saiu para fundar a comunidade de *Providence Plantation*, a primeira da comunidade que, posteriormente, constituiu a colônia de *Rhode Island and Providence Plantation*⁵. O que ele viveu e aprendeu entre os nativos pode ter refletido em sua teologia e ajudado a construir sua filosofia política. Veremos que, ao escrever *A Key Into the Language of América*⁶ e publicá-la na Inglaterra, em 1643, ele também intentava mostrar aos

⁴ (WILLIAMS, 1848)

⁵ Nome oficial da colônia e posteriormente do Estado que compõe, até hoje, a confederação dos EUA.

⁶ Primeiro livro de Williams, totalmente dedicado à questão da língua e cultura ameríndia.

europeus sua visão sobre esses povos, a qual se opunha ao senso comum que predominava no imaginário europeu.

Enfim, Roger Williams foi um homem que viveu em um século de muitas transformações e, como pensador que era, não se deve esperar dele nada menos do que ser uma expressão de seu tempo, ou seja, um homem em transformação.

1.1 COLONIZAÇÃO INGLESA E PURITANISMO

Diferentemente do caso espanhol e português, a colonização inglesa na América não se deu de forma tão ordenada e homogênea. O atraso no início das atividades coloniais em relação às suas rivais, os conflitos internos e a forma diversa de suas Plantações⁷, que incluía diferentes orientações cristãs, contribuíram para tal. Durante a dinastia dos Tudors, iniciada em 1485, por Henrique VII, o poder real na Inglaterra se afirmou diante de um país que estava cansado das guerras⁸, contudo os conflitos internos continuaram, principalmente, com o movimento protestante que deu início ao puritanismo (KARNAL, 1990, p. 19-20).

Em consequência, a colonização inglesa do continente norte-americano só teve início no final do século XVI, durante o reinado de Elizabeth I, que, devido à falta de recursos necessários para investir no estabelecimento de colônias, concedeu a *sir* Walter Raleigh⁹, um fidalgo inglês, o direito de exploração e apropriação das riquezas existentes nas terras encontradas, no mesmo modelo da primeira Carta Patente inglesa, concedida pelo rei Henrique VII a John Cabot, em 1497¹⁰. O objetivo era de ocupar uma região afim de encontrar riquezas, principalmente, metais preciosos. Dessa forma, a Coroa inglesa, ao conceder um lote territorial na América, também transferia ao nobre os encargos da

⁷ Plantações do inglês *Plantations*, era o termo utilizado pela coroa inglesa para se referir ao empreendimento colonial. As 13 colônias originais eram: Virginia (1607), New Hampshire (1623), Massachusetts (1620-1630), Maryland (1634), Connecticut (1635), Rhode Island (1636), Carolina do Norte (1653), Nova York (1613), Nova Jersey (1664), Carolina do Sul (1670), Pensilvânia (1681), Delaware (1638) e Georgia (1733) (KARNAL, 1990, p. 15).

⁸ A Inglaterra havia enfrentado a Guerra dos 100 Anos (1337-1453) e a Guerra das Rosas (1455-1487).

⁹ Walter Raleigh (1552-1618) foi explorador, corsário, espião, escritor e poeta britânico. Entre 1584 e 1585 fundou, na ilha de Roanoke, o primeiro núcleo de colonização inglesa na América do Norte. Esse núcleo de povoamento, entretanto, desapareceu, possivelmente destruído pelos indígenas (Disponível em: <<http://www.britannica.com>>).

¹⁰ A questão das Cartas Patentes é discutida no capítulo 2, seção 2.3.3.

colonização e, em troca, os donos das Cartas Patentes teriam o direito de ficar com a maior parte da riqueza encontrada, remetendo para a Coroa uma pequena parte dos despojos (KARNAL, 1990, p. 26-7).

No ano de 1584, Raleigh fundou na costa atlântica do atual território dos Estados Unidos a colônia da Virgínia (nome dado em homenagem à rainha Elizabeth I), onde foram instaladas 117 pessoas. Entretanto, os constantes ataques dos ameríndios que não admitiam a invasão de suas terras, além de fatores como fome, doenças e falta de recursos, arruinaram esta primeira tentativa de colonização. Somente no começo do século XVII, quando a Inglaterra já era governada pela dinastia dos Stuarts, por meio de Jaime I, os direitos de colonização foram novamente concedidos para a exploração do território americano. Dessa vez, não mais para nobres individuais, mas para duas companhias: a de Londres e a de Plymouth (KARNAL, 1990, p. 26).

Segundo Leandro Karnal, essas companhias foram organizadas por comerciantes, por isso elas apresentavam todas as condições das modernas empresas capitalistas. Em decorrência, pode-se notar diferença entre a colonização inglesa e a colonização ibérica, pois a inglesa definiu-se mais como uma colonização de empresa. Outro ponto importante é que, embora a cédula de concessão falasse de objetivos de catequese dos índios da América do Norte, mesmo que isso fosse o desejo do rei Jaime I, nenhum projeto efetivo de catequese aconteceu, e as Companhias não estabeleceram práticas para a conversão dos índios ao cristianismo. Essa seria, inclusive, a atitude geral de toda a colonização inglesa, caracterizada por um “permanente repúdio à integração do índio” (KARNAL, 1990, p. 27).

Outra questão que devemos destacar sobre esses primeiros momentos da colonização inglesa é a respeito do tipo de pessoas que migraram para a América nos navios ingleses. Segundo Karnal, diferentemente de Portugal, cuja população era pequena, a Inglaterra vivia um processo de forte crescimento demográfico, principalmente, em áreas rurais, que inundava as cidades inglesas de homens [e mulheres] sem trabalho e sem recursos. Por isso, a ideia de terras férteis e abundantes em um mundo imenso e disponível despertou o interesse dessa massa de gente e também das autoridades inglesas, que viam com simpatia a ideia desses elementos serem levados para lugares distantes (KARNAL, 1990, p. 28, grifo nosso).

A própria Companhia de Londres declarou, em 1624, que seu objetivo era a remoção da sobrecarga de pessoas necessitadas, que poderiam ser combustível para perigosas insurreições, deixando, assim, maior fartura para sustentar os que ficassem no país. Com isso,

grandes contingentes de pessoas com dívidas impagáveis, que trabalhariam de graça para aqueles que estivessem dispostos a quitar sua dívida e pagar sua passagem, foram levados para as colônias inglesas, durante o século XVII. Além deles, também órfãos e mulheres pobres que, dispostas a ser vendidas como esposas, seguiram viagem para o Novo Mundo. Segundo Karnal, em decorrência dessa política de migração praticada pelas companhias de exploração inglesas, durante o século XVII, foram registradas várias rebeliões de servos na América do Norte, nas quais se destacaram as reivindicações desses servos por melhores condições de vida (KARNAL, 1990, p. 29).

Porém, as colônias que inicialmente compuseram o território denominado Nova Inglaterra – Plymouth¹¹ e Massachusetts – destacaram-se por ser lideradas por indivíduos com forte engajamento religioso e formação escolar desenvolvida, fato responsável por diferenciá-las das demais, com ênfase na ordem civil e na moralidade. Embora os grupos com essas características fossem minoria, se comparados aos das demais colônias, eles ficariam consagrados na história como Pais Peregrinos (*Pilgrim Fathers*) dos Estados Unidos, pela força do seu ideal (KARNAL, 1990, p. 30).

Portanto, como veremos adiante, esse modelo de colonização realizado por companhias comerciais relacionadas aos dissidentes religiosos ingleses que se deslocaram para a Nova Inglaterra, os chamados Puritanos, constituíram suas colônias sob um modelo fortemente marcado pelo ideal religioso, dado importante nesta pesquisa, pois foi com esse grupo que Williams se relacionou e com os quais também discutiu a questão ameríndia. Portanto, doravante, denominaremos essa porção da colonização inglesa pelo termo “inglês-puritano”.

¹¹ Também conhecida como Plymouth Bay, situada ao sudeste de Massachusetts, 37 milhas (60 km) ao sudeste de Boston. Foi o local do primeiro assentamento permanente pelos europeus na Nova Inglaterra, conhecida formalmente como a colônia de New Plymouth. A cidade foi fundada pelos *Pilgrims Fathers* (separatistas da Igreja da Inglaterra), que na sua procura de tolerância religiosa, haviam imigrado primeiro para a Holanda e depois para a América do Norte. Navegando no Mayflower desde Plymouth, na Inglaterra, os colonos chegaram às margens do Cape Cod, em Novembro de 1620, e um grupo de exploradores chegou na área de Plymouth em 21 de dezembro. Embora nunca tenha sido incorporada oficialmente, a cidade foi reconhecida em 1633 como a sede da colônia de Plymouth, que foi absorvido em Massachusetts Bay Colony em 1691. Embora com o mesmo nome, não se deve associá-la à Companhia de exploração Plymouth, que recebeu o direito de exploração de terras mais ao sul do continente, na região que hoje corresponde ao estado da Flórida, nos Estados Unidos.

1.1.1 Origem e Desenvolvimento do Puritanismo

Embora as origens do Puritanismo remontem ao período de John Wicliff e dos Lolardos, caracterizando-se como “anticlericalismo endêmico”, foi no século XVI que o movimento floresceu. Em 1554, o clérigo e reformador escocês John Knox solicitou entrevista com Heinrich Bullinger, sucessor de Zwinglio em Zurique, para propor-lhe algumas questões bastante perturbadoras a respeito dos limites da obrigação política. Uma delas questionava “se é devida a obediência a um magistrado que impõe a idolatria e condena a verdadeira religião” (LINDBERG, 2001, p. 369).

É possível perceber, pelo registro acima, como o pensamento protestante se amalgamou ao contexto da Inglaterra como um elemento questionador e subversivo, de forma que, ao juntar-se com outras forças que operavam naquele contexto, levaria seus cidadãos e cidadãs a discussões ainda não vistas na Europa. E o desenvolvimento dessas discussões provocaria, em 1555, tanto na Escócia quanto na Inglaterra, o início das perseguições contra os cristãos chamados de não-conformistas, pois não concordavam com os estatutos da Igreja da Inglaterra e advogavam a separação entre Igreja e Estado. Tais perseguições culminaram, em 1558, em um julgamento dos principais pregadores protestantes ingleses. (SKINNER, 1999, pp. 465, 467). Christopher Hill explica que no período da dinastia Tudor, a Bíblia havia se tornado uma instituição, e se esperava que ela oferecesse soluções para os problemas enfrentados por uma sociedade que se mostrava cada vez mais agitada e confusa. A tradução da Bíblia para o inglês tornou-a acessível a grupos sociais, como de artesãos e mulheres, que liam sobre seus próprios problemas e possíveis soluções no texto sagrado, obviamente, produzindo diversas interpretações (HILL, 2003, pp. 24-7).

Essas interpretações trabalharam dois elementos importantes no imaginário inglês. Primeiro, uma perspectiva milenarista que conduzia à crença de que o fim do mundo e o advento do reino milenar de Jesus Cristo na terra estava às portas e, como consequência disso, a crença de que o papel da Inglaterra nesse processo era central, desempenhando uma função que poderia (e era) comparada à do povo de Israel na Bíblia. Edmund S. Morgan considera que para aqueles ingleses que tinham a Bíblia como o livro fonte da história, assim como de toda a verdade, sua leitura não elucidava só o passado, mas, também, o presente e o futuro, além de dar discernimento sobre o destino da Inglaterra. Parte importante dessas leituras eram realizadas por meio do livro de Apocalipse, ao qual teólogos e estudiosos dedicaram seus dias

e noites a fim de traduzir suas mensagens enigmáticas. Algumas perguntas importantes eram feitas ao texto, tais como: quando é que a tirania do Anticristo começaria ou se já havia começado? quando terminaria, ou se já havia terminado? E ainda: quando foi ou quando seria a queda da Babilônia e o reinado dos santos com Cristo por mil anos? (MORGAN, 2007, Capítulo V, Kindle Version).

Por conseguinte, havia um esboço da história da Inglaterra sendo desenhado pelos protestantes ingleses a partir das respostas dadas a essas perguntas, mesmo antes da rainha Elizabeth subir ao trono, existindo algo com que quase todos concordavam: que o Papa era o Anticristo e a Igreja Romana era a Grande Prostituta, a Babilônia. A questão crucial, então, era saber por quanto tempo o poder de Roma iria durar. Nesse sentido, como a glória do reinado de Elizabeth desafiou “as cortes do Anticristo” em todo o mundo, os ingleses se convenceram de que eles eram um povo favorecido, um povo que Deus havia escolhido para um papel que só teria paralelo com os Judeus, antes da vinda de Cristo. Eles achavam que eram os sucessores de Israel, uma nação eleita, destinada a liderar o mundo de volta para a verdadeira religião de Deus e a acabar com a tirania do Anticristo. Nisso temos uma explicação para a compreensão que os puritanos possuíam de si mesmos, a qual lhes permitiu agir, como agiram na América, acreditando que as terras dos ameríndios eram uma verdadeira herança de Deus, e que os ameríndios estavam em posição de inferioridade em relação a eles. (MORGAN, 2007, Capítulo V).

Já nas primeiras décadas do século XVII, durante o reinado de Jaime I, mesmo em face da sua aparente hostilidade aos puritanos e dos caminhos que ele poderia conduzir sua nação, ainda era possível para muitos ingleses se apegarem à antiga visão do destino da Inglaterra, mas era preciso ajustar a escala de tempo dos acontecimentos, para colocar o triunfo final da nação eleita a uma distância maior no futuro. Percebe-se, portanto, que as questões sobre o retorno de Cristo e sobre o lugar da Inglaterra na história eram latentes no período do nascimento de Roger Williams, ou seja, James I poderia ser considerado como meramente outro rei que falhou em seu dever de manter o povo de Deus no verdadeiro caminho e que, por isso, precisava ser repreendido por sua apostasia, assim como o restante da nação. Com isso, era crescente durante o seu reinado, o clamor por uma ampla reforma no país (MORGAN, 2007, Cap. V).

Algumas décadas mais tarde, o puritanismo continuava desempenhando um papel importante, principalmente, durante a Revolução Inglesa (também chamada de Revolução Puritana), na década de 1640, chegando até a Revolução Gloriosa, em 1680. Nas disputas

entre Carlos I¹² e o Parlamento, os puritanos mostraram-se fortes defensores dos direitos populares. Por ordem do Parlamento, um concílio de ministros reunido em Westminster, em 1643, preparou a Confissão de Westminster e dois catecismos, considerados, durante muito tempo, como regra de fé, tanto por presbiterianos como pelos congregacionais (BARRY, 2012, Capítulo I).

Durante o governo revolucionário de Oliver Cromwell (1653-1658), triunfou o elemento independente ou congregacional, mas, posteriormente, no governo de Carlos II (1660-1685), os anglicanos assumiram novamente o poder e, nessa época, os puritanos foram perseguidos e tratados como não-conformistas. Após a Revolução de 1688, os puritanos foram reconhecidos como dissidentes da igreja da Inglaterra e conseguiram o direito de se organizar independentemente, tornando-se uma minoria importante. Finalmente, do movimento iniciado pelos puritanos surgiram três igrejas: a Presbiteriana, a Congregacional e a Batista. Houve ainda um quarto grupo puritano mais radical – os Separatistas – que criticaram a Igreja da Inglaterra por manter vínculos com a tradição de Roma, o que para eles era abominação, pois esta seria totalmente corrupta e representante do Anticristo. Por isso, eles evitaram o contato com a Igreja oficial e adoravam em suas próprias congregações, que eram inteiramente separadas (BARRY, 2012, Capítulo I). Os Separatistas foram mais influentes politicamente na Inglaterra, durante o tempo da *Commonwealth*¹³ (1649-1660), sob o governo de Oliver Cromwell, o *Lord* protetor, que era separatista (HURLBUT, 2002, p. 206-7).

Com a síntese da história do puritanismo e de seu lugar na história inglesa, queremos destacar alguns elementos que apareceram na colonização da Nova Inglaterra, como o conflito entre o poder religioso e o poder civil, que levava os atores sociais a discutir sobre o direito das igrejas de impor seus interesses às leis e, conseqüentemente, aos seus habitantes; e o fator milenarista, que produziu muitas interpretações sobre o fim do mundo e o início de um novo mundo, onde Deus governaria e estabeleceria a paz e a ordem. São muitas as conseqüências desse processo religioso e de sua influência sobre o contexto inglês, de

¹² Carlos I reinou entre 1625 e 1645.

¹³ Este termo define, primeiramente, um corpo político fundado na lei para o “bem-estar comum”. Ele foi usado frequentemente por escritores do século XVII, como Thomas Hobbes e John Locke, para significar o conceito de comunidade política organizada. Para eles, isso significava o mesmo que qualquer *civitas* ou *res publica* para os romanos, ou como “o Estado” significa, no século 20. Cicero havia definido *res publica* como uma associação realizada em conjunto por lei. Especificamente no caso de Cromwel, este termo serviu como rótulo do seu regime na Grã-Bretanha (Enciclopédia Britânica on-line. Disponível em: <<http://www.britannica.com/topic/commonwealth-political-science>>. Acesso em 25 Out. 2015).

maneira que não podemos nos ater a isso, mas precisamos considerar sua influência no espírito que guiou os colonos ingleses que migraram para a Nova Inglaterra.

Um exemplo dessa expectativa milenarista no puritanismo pode ser percebido pelo sermão de despedida dos imigrantes que marchavam para a Nova Inglaterra. Pregado pelo pastor inglês John Cotton, o sermão revela o sentimento puritano quanto à sua nova morada, ao ser utilizada a passagem bíblica de II Samuel 7.10, que diz: “Preparai lugar para o meu povo, para Israel, e eu o plantarei, para que habite no seu lugar e não mais seja perturbado, e jamais os filhos da perversidade o aflijam, como dantes” (AZEVEDO, 2004, nota 247). Após ler o texto, Cotton declarou que, assim como os antigos israelitas, esses imigrantes eram um povo escolhido por Deus, que estava sendo levado para a terra prometida e preparada para eles. Lá, eles poderiam trabalhar pela glória de Deus sem ser perturbados. Ele ainda afirmou: “O Deus de Israel está entre nós, seremos como uma cidade sobre a colina” (AZEVEDO, 2004, nota 247). Esse mesmo sentimento já havia sido expresso por John Robinson (1575-1625), que pastoreava uma comunidade batista em Leyden, na Holanda, onde incentivava seus membros a imigrar para a América. Em uma carta ele escreve: “Nós cremos e confiamos que o Senhor está conosco, a quem e cujo serviço temos dado nossas vidas em muitas lutas, e que ele graciosamente fará prosperar nossos esforços de acordo com a simplicidade de nossos corações” (AZEVEDO, 2004, nota 247).

1.2 ROGER WILLIAMS — INGLÊS, PURITANO E COLONO

Ele foi o terceiro filho de James e Alice Williams, nascido em 1603, em *Smithfield*, um subúrbio da agitada cidade de Londres. Pertencia à família de artesãos dedicados à fabricação e venda de diversos artigos, principalmente, adornos e arreios para carruagens, bem como outros objetos para exportação. Como ocorriam frequentes execuções de “hereges puritanos” nessa localidade, é possível deduzir que Williams as tenha visto e, portanto, para Diego Blásquez Martín, como para Virgínia C. Barfield, a despeito de se intentar realizar quaisquer especulações psicanalíticas sobre a personalidade de Williams, a proximidade desse lugar onde se realizavam execuções, assim como o caráter festivo e popular que elas tinham,

podem ter afetado sua consciência ou pelo menos sua sensibilidade para este tipo de conduta (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 35; BARFIELD, 2006, p. 2).

Sua família também pertencia à Igreja do Santo Sepulcro, um reduto não-conformista, cujo pároco, John Spencer, era conhecido por ser um puritano moderado. Havia outro famoso puritano que congregava nessa igreja – o ilustre *Sir* Edward Coke, um importante jurista inglês que teve forte influência na formação de Williams, determinando muito da maneira lógica que ele pensava (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 35). Coke teria exposto Williams à profunda compreensão do poder do Estado, dos direitos individuais e da lei, não simplesmente como estas questões eram praticadas no tribunal, mas como definiam a infraestrutura de uma sociedade (BARRY, 2012, Prólogo).

Segundo Edmund S. Morgan, Williams fez tudo o que fez por ser pensador. Vemos nele um homem que pensa, em época de grande expansão, e não um homem intelectual comum¹⁴. Roger Williams teria sido impulsionado pelas mesmas forças intelectuais que se moviam em outros homens daquele tempo de inquietações. Ele era um puritano no qual era possível assistir ao pensamento puritano explodir para além dos seus limites. As diversas energias internas que outros puritanos foram capazes de conter e pôr em harmonia, não encontraram o mesmo destino em Williams. Portanto, segundo Morgan, se nós o seguirmos, poderemos perceber como ele permitiu que a força de suas ideias o levassem do convencional ao original, da ortodoxia à heresia e iremos apreciar o espetáculo de grande imaginação religiosa trabalhando. Ao mesmo tempo, vamos ver expostos alguns dos conflitos ocultos que atormentavam cada alma puritana daquele período (MORGAN, 2007, Capítulo V).

Williams trabalhou como ajudante de *Sir* Edward Coke, que deixou paga toda a sua educação. Assim, após terminar seus estudos básicos, Williams decidiu ingressar na Universidade de Cambridge para formar-se como futuro alto dignitário da Igreja da Inglaterra. Ele conseguiu atingir seu objetivo e começou seus estudos religiosos, avançando o grau de *Bachelor of Arts*¹⁵ no Pembroke College, mas não chegou ao grau de *Magister*¹⁶, pois se negou

¹⁴ Virginia C. Barfield nos lembra que, embora não tendo se destacado como teólogo, Roger Williams possui um baixo-relevo no Monumento da Reforma, em Genebra, como o líder reformador na América (Barfield, 2006, p. 1).

¹⁵ Bachelor of Arts (abreviado como B.A., BA ou A.B.), do latim *Artium Baccalaureus*, traduzível como Bacharel de artes ou Bacharelado em artes, designa um grau acadêmico de graduação nos países anglo-saxões e no Espaço Europeu de Educação Superior. Disponível em: <<http://www.britannica.com/topic/degree-education#ref178089>>.

¹⁶ Termo em Latin para "Mestre" ou "Professor". Disponível em: <<http://www.britannica.com/topic/degree-education#ref178089>>.

a prestar o juramento de fidelidade exigido à Igreja da Inglaterra. Essa atitude de romper com o processo de formação e sua saída de Cambridge demonstram seu abandono da ortodoxia anglicana, passando a compor o crescente número de adeptos do partido puritano. Vale ressaltar a necessidade de tratarmos com cautela essa última informação, pois Williams não deixou nenhum registro da origem e evolução da sua vocação, tal atitude contraria o costume de sua época e revela identificação com a cultura puritana. O que se pode dar como certo é o seu “não-conformismo” com a Reforma promovida pela Coroa inglesa, pois havia insatisfação que pode ser verificada em seus tratos com a colônia de Massachusetts (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 37-8).

A consequência de posicionar-se como um não conformista foi a impossibilidade de exercer quaisquer cargos oficiais, introduzindo-o no “mundo puritano”. Assim, para se sustentar, ele começou a trabalhar como capelão para a família Masham que, junto com os Barrington, impulsionavam o movimento de oposição parlamentar a Carlos I. Essas duas famílias possuíam a seu serviço pessoas religiosas, nas quais se incluem personalidades como John Cotton, Richard Hooker e John Eliot — três personagens que se destacaram como parte dos protagonistas da aventura americana em sua dimensão religiosa. Já Roger Williams, como se destacava por suas habilidades, que incluía a facilidade para aprender outros idiomas e também sua formação intelectual, não somente prestava serviços religiosos, mas também colaborava com os Barrington e os Masham em tarefas parlamentares (política e judicialmente), servindo, em várias ocasiões, como correio do partido puritano para Londres (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 39).

Durante esse período de serviços prestados aos Masham, Williams cortejou uma jovem nobre, Joan Whalley, contudo ele mesmo se reconheceu indigno dela pelos seus escassos recursos financeiros e por sua posição social, e a família da jovem nem sequer lhe permitiu pedi-la em matrimônio. Pouco tempo depois, ele contraiu matrimônio com sua companheira de toda a vida, Mari Barnald, filha de um clérigo de sua região. Nesse período em que Williams se ocupava de seus assuntos pessoais, as famílias Masham e Barrington eram objeto de forte repressão do Arcebispo Laud¹⁷, de Canterbury, que inclusive levou à prisão os dois líderes dessas famílias. Outra consequência desse processo foi a eliminação do domínio religioso dessas famílias, que incluía o seu pessoal de trabalho. Nesse contexto de

¹⁷ William Laud, (1573-1645), arcebispo de Canterbury (1633-1645) e conselheiro religioso do rei Carlos I da Grã-Bretanha. Sua perseguição aos puritanos e outros dissidentes religiosos resultou em seu julgamento e execução pela Câmara dos Comuns.

perseguição, iniciou-se o período das grandes imigrações e, embora este não tenha sido o único motivo, as argumentações em torno desse processo migratório apontam, como um dos fatores, a intensa perseguição religiosa aos não conformistas. Como consequência, a imigração teve forte impacto econômico sobre os imigrantes, na medida que parte das leis de repressão limitavam suas perspectivas mercantis e, como no caso de Williams, também as profissionais. Assim, a possibilidade de realização pessoal para um puritano na Inglaterra, na primeira metade do século XVII, era praticamente nula (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 49).

Em uma carta enviada à sua primeira pretendente ao matrimônio, Roger Williams lhe informa que ele havia rejeitado proposta para trabalhar como pastor em uma das igrejas da Nova Inglaterra, o que revela que Williams já flertava com a possibilidade de transferir-se para as colônias. Portanto, no final de 1630, já casado, ele decide embarcar em uma segunda frota de navios que saíam para a baía de Massachussets, junto com outras famílias puritanas. Williams chegou a Boston, Massachusetts, em 5 de fevereiro de 1631 (MORGAN, 2007, Prólogo).

1.3 O PERÍODO AMERICANO

Antecipando que o inverno de 1630 seria rigoroso e iria esgotar totalmente seus recursos, o governador da colônia de Massachusetts, John Winthrop, tinha, meses antes, cobrado do capitão William Peirce que navegasse levando provisões para reabastecer a colônia. Assim, chegaram mais alimentos, suprimentos e esperança, pois haviam novas famílias de puritanos à bordo navio *Lyon*. Com sua chegada, Winthrop declarou um dia de ação de graças e oração para toda a colônia e também saudou a chegada do jovem pastor Roger Williams, a quem chamou de “um verdadeiro ministro de Deus”. Williams, que havia desenvolvido uma reputação de erudição e piedade na Inglaterra, assim foi apresentado em sua chegada e teve da Igreja de Boston a confirmação da opinião de Winthrop, pois esta lhe ofereceu imediatamente o posto de pastor. Contudo Williams rejeitou o convite e desta forma começou a demonstrar seu espírito crítico, uma característica que marcaria sua trajetória entre os puritanos da Nova Inglaterra (BARRY, 2012, Prólogo).

Ele rejeitou o convite da Igreja de Boston alegando que não poderia officiar uma comunidade que ainda mantinha vínculos eclesiásticos com a Igreja da Inglaterra. Assim, ele deixou o posto oferecido para o pastor John Cotton, que se tornaria seu adversário teológico durante os vinte anos seguintes. Com relação aos debates ocorridos na América, o primeiro escrito de Williams a respeito de uma controvérsia, seria sua carta *The Answer of Mr. John Cotton* (WILLIAMS, 1848, p. 19)¹⁸, onde a primeira das questões teológicas e eclesiológicas que estavam em debate é a da separação entre Igreja e Poder Civil, que seria um dos motivos pelos quais Williams seria expulso de Massachussets. Deste momento em adiante, esta questão se converteria na primeira etapa do debate acerca da liberdade de consciência, onde o primeiro argumento de Williams para justificá-la seria contra a superioridade da maioria, como ele mesmo chamou de “o argumento das multidões contra um só” (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 51-2)

Williams deixou a cidade de Boston e rumou para Salem, onde a comunidade havia fundado uma Igreja sobre os princípios separatistas de Plymouth, apesar de ela também fazer parte da colônia de Massachussets. Ele trabalhou como pastor auxiliar e nela também encontrou resistência do Conselho Geral da Colônia. Então, novamente se deslocou, agora para Plymouth, para também trabalhar como pastor auxiliar. Desde sua chegada à América, Williams havia decidido se dedicar ao comércio como consequência de sua radical postura sobre a separação do ministro nos assuntos espirituais, que ele chamaria depois de *self-supporting*, ou seja, uma compreensão sobre a atividade do ministro do Evangelho na qual este deveria trabalhar para a Igreja sem receber nada em troca, fazendo da atividade religiosa um estilo de vida e não um meio de sobrevivência. Foi por isso que ele começou a estabelecer relações comerciais com os ameríndios em Plymouth. Em 1633 ele decidiu voltar para Salem e foi recebido pelo pastor Skelton como pastor assistente e professor paroquial. Mas após a morte do pastor da Igreja em 1634, Roger Williams assumiu o pastorado principal e desta posição ele começou a confrontar mais diretamente as autoridades civis e religiosas da colônia da Baía de Massachussets (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 53).

Seu primeiro embate com os líderes religiosos da colônia foi sobre a polêmica sobre o uso do véu pelas mulheres. Williams não começou este debate, mas entrou nele com muita veemência, questionando o código moral da Igreja de Boston. Ele defendia a ideia de que as mulheres deveriam usar o véu não somente nas reuniões da Igreja, mas em todas as reuniões

¹⁸ Esta carta foi inserida no texto de *The Bloudy Tenent*, como está referenciado.

públicas. Seguiu-se a este, seu primeiro enfrentamento político-religioso, após começar a pregar sobre a necessidade de se levar a cabo uma ruptura total com a Igreja da Inglaterra, tendo como consequência necessária, a independência econômica e mercantil da colônia. Note-se que esta posição de Williams tinha implicações diretas na organização das colônias, bem como de suas atividades políticas e religiosas. Ele também enfrentou os líderes de Massachusetts reivindicando a retirada da Cruz Vermelha de São Jorge de sua bandeira, iniciando uma importante discussão acerca da manutenção de referências religiosas nos símbolos de Estado. Ele continuou com sua confrontação, negando a legitimidade tanto espiritual quanto política da obrigatoriedade de um cidadão fazer um juramento de fidelidade em nome de Deus. Enfim, a tensão entre Williams e os líderes da colônia chegou ao patamar mais alto ao incluir nos debates a questão indígena. Ele rejeitou a legitimidade dos títulos de propriedade das terras americanas, baseados na delegação dada pelo Rei¹⁹. Este quadro sintético dos conflitos demonstra como Williams se converteu em um indivíduo que progressivamente passou a ser considerado perigoso para a colônia que estava em franco desenvolvimento. (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 53).

Os primeiros cinco anos de Massachusetts foram difíceis, devido à dificuldade dos colonos de se adaptarem às condições do clima e à forma de trabalho, mas após este período ela se estabilizou e começou a prosperar. Desde então, os agricultores já não se limitavam a estar perto da costa e começaram a se transferir mais para o interior, enraizando-se e abrindo a densa floresta para arar os campos. Novos imigrantes, quase todos compartilhando a mesma visão que os anteriores, continuavam a chegar em cada navio e, neste ínterim, governo e clero procuraram conformar a colônia no caminho que o governador Winthrop havia estipulado²⁰. Williams, entretanto, seguia desafiando o governo e o clero e se neste processo ele tivesse sido um personagem isolado, as autoridades provavelmente o teriam ignorado, entregando-o à própria sorte. Mas depois de sua “odisseia” por Boston, Salem e Plymouth, Williams havia conquistado alguns seguidores apaixonados que o apoiavam. Assim, quase todos os outros clérigos em Massachusetts e líderes leigos acreditavam que Williams ameaçava a visão de Winthrop e o próprio sucesso da construção da “cidade sobre a colina”. Um aspecto importante desse embate é que, a princípio, Williams não contestou nenhum ponto da teologia puritana, compartilhando com eles da mesma fé, todos adorando o Deus de Calvino e crendo

¹⁹ Tais autorizações para a atividade colonial eram feitas através de Cartas Patentes, oferecidas às companhias de exploração das colônias e legitimavam a apropriação das terras e outros bens encontrados. Este tema será debatido na seção 2.3.4.

²⁰ Barry se refere ao ideal de “cidade sobre uma colina” (BARRY, 2012, Prologue).

que Deus deveria estar presente em todas as facetas da vida. Mas Winthrop e seus colegas que estavam no poder tinham outras enormes divergências com Williams como, por exemplo, sobre a forma de organizar a sociedade. Esses líderes de Massachusetts, tanto leigos quanto clérigos, acreditavam firmemente que o poder civil deveria zelar pelo cumprimento das leis de Deus, evitando que houvesse erros na prática da religião (BARRY, 2012, Prólogo).

Essa prática puritana se manteve firme, tornando a colônia de Massachusetts em uma forma de teocracia. Williams, contrariamente, acreditava que os seres humanos, sendo imperfeitos, inevitavelmente, errariam na aplicação indiscriminada da Lei de Deus e, por isso, uma sociedade construída sobre o modelo defendido por Massachusetts poderia, na melhor das hipóteses, levar à hipocrisia. Para Williams, toda forma de adoração forçada “fede nas narinas de Deus”, conduzindo à corrupção, não só do Estado – que para Williams, já era corrupto – mas também da Igreja, que se corromperia com os erros do Estado. Suas ideias sobre esse assunto foram se aprimorando até formar uma crença que ele mais tarde chamaria de *Soul Libertie*²¹. Com essas e outras ideias sendo veiculadas por Williams, as autoridades de Massachusetts concluíram que ele havia se tornado perigoso e que suas opiniões poderiam infectar toda a colônia e provocar seu declínio à pecaminosidade. Portanto, para evitar que isso ocorresse, o Tribunal Geral da colônia da baía de Massachusetts, em 6 de outubro de 1635, decidiu bani-lo, ordenando-lhe que se afastasse de sua jurisdição no prazo de seis semanas. Nessa condição marginal, o tribunal teria total liberdade para aplicar-lhe série de punições, tais como prisão para flagelação, tortura com ferro quente, cortar suas orelhas ou sua língua, e, até mesmo, sua execução (BARRY, 2012, Prólogo).

1.3.1 A Experiência do Banimento

No período de sua condenação, Williams estava doente, e rigoroso inverno estava caindo sobre a Nova Inglaterra, por isso, a execução da ordem de expulsão foi postergada até a primavera, mas em troca, Williams deveria permanecer em silêncio. Ele não se manifestou em público, mas seus defensores mais apaixonados continuaram a ir à sua casa, e lá, entre

²¹ O conceito de Liberdade da Alma (*Soul Libertie*) é fundamental no pensamento de Roger Williams e aparece, principalmente, na obra *The Bloudy Tenent*,.

seus camaradas mais próximos e outros apoiadores, ele falava livremente. Fatalmente suas palavras chegaram aos ouvidos das autoridades de Boston, e assim, em janeiro de 1636, sem mais advertências ou avisos, as autoridades enviaram soldados para prendê-lo e colocá-lo a bordo de um navio que estava prestes a voltar para a Inglaterra. Diante da necessidade de fuga, Williams poderia ter encontrado vários paraísos na América, começando por alguns quilômetros mais ao norte, no que mais tarde se tornou New Hampshire. Também New Amsterdam [hoje Nova York] teria lhe fornecido refúgio (inclusive ele já era fluente em holandês²²), ou poderia ter ido para a Virgínia ou até mesmo para as Bermudas. Em todos esses lugares ele estaria seguro, menos na Inglaterra, pois lá, o melhor que poderia esperar era uma cela de prisão. E não seria um confortável quarto na Torre, onde seu mentor Coke tinha definhado²³, pois Williams não tinha proteção de patente. Ele poderia muito bem enfrentar uma prisão simples, junto a prisioneiros perigosos e violentos, além de péssimas condições de higiene e saúde (BARRY, 2012, Prólogo).

John Winthrop, então vice-governador da colônia, sabia do plano para levar Williams de volta para a Inglaterra e também do destino que Williams provavelmente teria lá. Ele apreciava Williams pessoalmente e o considerava homem bom e piedoso, que desafortunadamente havia caído em erro. Então, secretamente enviou a Williams aviso informando-lhe que os soldados estavam indo prendê-lo, a fim de deportá-lo. Williams reagiu a essa advertência imediatamente. Sua esposa e filho permaneceram em Salem, pois as autoridades de Massachusetts não haviam emitido nenhuma sanção contra eles e, com isso, eles estariam a salvo até que Williams pudesse encontrar um refúgio para, então, buscá-los. Ao fugiu para a floresta, no frio intenso, e com neve que lhe dava pelos artelhos, Williams tentava se proteger enchendo suas roupas com cascas de milho seco, da mesma forma que os ameríndios também faziam. Ele nunca mais viu John Winthrop. Na fuga, ele tinha o mar por perto, mas preferiu fugir por terra, sendo engolido pela floresta que conhecia bem e, com isso, aproximou-se dos ameríndios. Sua vantagem era o fato de conhecer bem a língua Algonquian,

²² Barry afirma que ele viria a ensinar seu amigo John Milton esse idioma.

²³ Barry explica que Edward Coke foi preso e morreu nesta condição, depois de, em uma audiência diante do rei James, afirmar que a Lei era soberana, inclusive sobre o Rei. No debate, James, irritado, bradou: “Este é o discurso de um traidor!”. Barry, então, reproduz o relato de um dos presentes nesta audiência: “Sua Majestade caiu em alta indignação como nunca foi visto nele, olhando e falando com o punho cerrado, ferozmente, oferecendo-se para golpeá-lo. [...] Coke caiu de joelhos. De lá, ele suplicou para sua Majestade ter compaixão e perdoá-lo pelo seu zelo. O Rei ainda estava sobre ele a ponto de atacá-lo, quando Sir Robert Cecil, tio de Coke, de repente se ajoelhou ao seu lado e pediu indulgência do rei. Neste momento a fúria do Rei passou” (BARRY, 2012, Capítulo 2).

mas se isso servia de conforto, talvez fosse o único. Décadas mais tarde Williams escreveu sobre o cansaço que teve que vencer para completar essa jornada (BARRY, 2012, Prólogo).

Vale lembrar que ele não estava sem companhia, pois matilhas de lobos o seguiam pela floresta – tida pelos puritanos como assombrada, principalmente, por causa dos índios selvagens²⁴. Não encontramos elementos que provem a exata visão que Roger Williams tinha desses habitantes da floresta, contudo, podemos intuir que ele era atraído pela curiosidade de conhecê-los, pois desde seus primeiros momentos em terras americanas, Williams se aventurou entre eles e aprendeu seus costumes e idioma, mesmo nitidamente não concordando nem gostando de muitas coisas que lhes eram próprias. Ademais, foram esses habitantes das florestas que lhe deram abrigo por todo aquele inverno e, por isso, até o fim de seus dias, Williams lembraria que “os selvagens haviam salvado sua vida e que seus companheiros civilizados ingleses, outrora seus amigos mais próximos, haviam-no banido” (BARRY, 2012, Prólogo).

1.3.2 A Guerra Pequot

Os enfrentamentos entre ingleses e Pequots aconteceram entre os anos de 1636 e 1638, período em que Williams passou pelo banimento. Essa foi a primeira guerra entre ameríndios e ingleses na Nova Inglaterra e teve um papel importante no acirramento dos conflitos decorrentes da colonização. Antes da guerra, o território Pequot era de aproximadamente 250 milhas quadradas, no sudeste do que hoje é o território de Connecticut²⁵. Algumas fontes históricas sugerem que, antes da guerra, o território Pequot se estendia de quatro a cinco milhas a leste do rio Pawcatuck, para uma área chamada Weekapaug, em Charlestown, Rhode Island. Dentro desse território, no início do século XVII, viveram cerca de 8.000 Pequots, restando somente 4.000 após as epidemias de varíola de 1633-34. Para controlar o comércio de peles e *Wampum*²⁶, durante a década de 1620 até 1635, os Pequots procuraram subjugar outras tribos por meio de coerção, guerra, diplomacia e

²⁴ Roger Bartra (2012) e Ortega y Medina (1976), explicam esta construção da imagem do selvagem, trazida da Europa e cultivada desde o século XVI. Trataremos desta relação entre europeu e selvagem no capítulo seguinte.

²⁵ A distribuição das tribos pode ser vista no Anexo 2.

²⁶ Um colar de conchas usado como dinheiro, que possuía duas variações – branco e negro (In: On Line Etymology Dictionary. Disponível em: <<http://www.etymonline.com/index.php?term=Wampum>>).

casamentos mistos, formando uma confederação tributária que incluía dezenas de tribos. Seu controle incluía os Wampanoag, para o norte; os Narragansett, para o leste; os Algonquians, do vale do rio Connecticut e Mohegan, para o oeste; e povos da atual Long Island, para o sul (Battlefields of the Pequot War, 2016, p. 1-2).

Mas a chegada dos ingleses ao Vale do Rio Connecticut resultou em intensa competição e em conflito pelo controle do comércio, buscando tirar o domínio dos Pequots – fato que resultou na eclosão da Guerra Pequot. O líder Pequot, Sassacus, tentou persuadir os Mohegans e os Narragansetts a aliarem-se contra os ingleses, mas Roger Williams, que estava refugiado entre os Narragansetts, interveio contra essa aliança. Percebendo o perigo da proposta, Williams debateu com os embaixadores de Sassacus, colocando sua vida em risco ao fazê-lo. No final, Williams conseguiu manter os Narragansetts fora do conflito, convencendo seus chefes a irem para Boston a fim de realizarem um tratado de paz e aliança com os colonos (Battlefields of the Pequot War, 2016, p. 3-4).

No conflito armado, os Pequots foram vencidos, sendo que cerca de setecentos ameríndios haviam sido mortos ou levados para o cativeiro e centenas de prisioneiros foram vendidos como escravos para as West Indies²⁷. Os Pequots sobreviventes foram dispersos e o resultado final foi a eliminação deles. Duas das principais consequências do extermínio dos Pequot foram o vácuo de poder produzido entre as tribos daquela região e a grande quantidade de terras consideradas vacantes, que passaram a ser ocupadas por colonos e por outras tribos. (CAVE, 1996, p. 53-5).

1.3.3 Convivência Entre os Narragansetts

Foi graças à sua boa relação e à hospitalidade dos Wampanoag – tribo com a qual Williams se relacionou durante o período que passou em Plymouth – que ele sobreviveu ao banimento. Não muito depois, Williams conheceu os chefes dos Narragansett – Miantonomu e Canonicus –, com quais desenvolveu uma grande amizade e também comprou uma série de terrenos para fundar a comunidade de Providence – cidade que se tornou um refúgio para

²⁷ O autor não especifica sobre qual companhia se refere, mas provavelmente seja a Companhia Holandesa das Índias Ocidentais, devido à presença holandesa, desde 1625, na foz do rio Hudson (hoje ilha de Manhattan), na colônia da Nova Amsterdã.

aqueles que foram perseguidos pela colônia de Massachusetts e para outros que também eram perseguidos na Europa. Assim, depois de estabelecido, seguiram-no sua mulher e seu filho, além de alguns amigos e outros colonos que compartilhavam de suas ideias (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 54-5). Em um texto emotivo do final de sua vida, chamado por ele de “testemunho”, Williams fala dessa amizade com os líderes indígenas, Miantonomu e Canonicus, sobre seu desterro e sobre as terras onde fundou Providence. Diz Williams:

Eu desejo que a minha posteridade veja a mão graciosa do Altíssimo (em cujas mãos estão todos os corações), e saibam que quando o coração dos meus compatriotas, amigos e irmãos falhou para comigo, Sua sabedoria e graça infinita despertou no coração bárbaro de Canonicus *me amar como seu filho* até seu último suspiro, o que significa que eu tinha não só Miantonomo, mas todos os menores *Sachems*²⁸ como meus amigos (Testimony of Roger Williams relative to his first coming into the Narragansett country, dated June 18, WILLIAMS, 1874, p. 407, cursivas nossas).

Conforme o testemunho de William Wood, em sua obra *New England's Prospects*²⁹, nesse período em que Williams se relacionou com os Narragansett, eles eram os mais numerosos, ricos e diligentes dos povos daquela região (WOOD, 1878, p. 39). Portanto, afirma Kathleen D. March, quando eles transmitiram um pedaço de terra na Baía Narragansett para Roger Williams, em 1636, eles desfrutavam de uma posição de poder com base em seus números e força cultural, ao contrário de muitos dos povos ameríndios vizinhos. Outros fatores que contribuíram para essa condição de superioridade, foi o fato de terem escapado da epidemia que dizimou outras tribos da Nova Inglaterra, entre 1616 e 1619, e de perderem relativamente poucos de seus membros durante a epidemia da varíola de 1633 e 1634. Por isso, os Narragansetts possuíam nesse período, terras férteis, com caça e com pesca abundante. Os nativos de todo o Nordeste americano não tinham dúvidas de que *Manitu*³⁰ havia privilegiado esse povo poderoso e, assim, eles expressavam gratidão por meio de rituais fervorosos. No período em que Williams passou a conviver com a cultura Narragansett, eles haviam incorporado, ou eram aliados, de muitas das tribos vizinhas, incluindo os Niantic, Coweset, Pawtuxet e Manissean, além de parcelas dos Nipmuck, Montauk, Massachusett e Pokanoket (Wampanoag).³¹ Portanto, é compreensível entender por que os Narragansett não temiam os estrangeiros que vinham do outro lado do oceano para se estabelecer em torno

²⁸ O termo *Sachim* é traduzido por Williams em *A Key* (Williams, 1643, p. 28) por Príncipe. Nas Cartas de Williams, como neste exemplo, o termo aparece como *Sachem*, com o mesmo sentido de príncipe ou chefe.

²⁹ A primeira edição desta obra data de 1634.

³⁰ Para as tribos Algonquian que habitavam a região leste do rio Mississípi, *Manitu* (ou Manitou, conforme outros autores), era a força espiritual que criou o universo e que era responsável por todos os acontecimentos trágicos e felizes que lhes ocorriam no decorrer de sua existência (SOLA, 1950, p. 16).

³¹ Para entender a distribuição das tribos que povoavam a região chamada pelos ingleses de Nova Inglaterra, ver Anexo II.

deles (MARCH, 1985, p. 38).

Suas tribos viviam principalmente em aldeias, com um sistema social, político e econômico que já existia entre os Ameríndios do Nordeste americano desde o período Paleo-indiano, ou seja, cerca de 12.000 anos atrás (PAREDES, 1996, p. 49). As suas aldeias ocupavam um território que abrangia cerca de 32 quilômetros a oeste da baía Narragansett e entre 80 e 97 quilômetros ao norte do Oceano Atlântico – que corresponde hoje à área do Estado de Rhode Island. Os Narragansett falavam um dialeto próprio da língua de Algonquian oriental e, por isso, foram capazes de se comunicar facilmente com os outros nativos de sua área. Embora as fronteiras terrestres de cada aldeia fossem definidas com certo rigor, as pessoas da aldeia moviam suas habitações sazonalmente. Aldeias de inverno eram concentradas em vales arborizados que eram mais quentes e possuíam lenha abundante. Com a chegada da primavera, os Narragansett, rotineiramente, mudavam-se para os seus campos mais abertos. Eles viviam na borda de suas terras durante o plantio e mudavam-se entre os seus campos durante os meses de verão, a fim de cultivar e proteger diferentes partes das terras de plantio (MARCH, 1985, p. 39).

Suas cabanas eram comumente feitas em forma de estruturas redondas, com 4 a 5 metros de diâmetro. Elas eram cobertas por tapetes de peles, com uma abertura no centro para permitir que a fumaça da fogueira, feita no seu interior, saísse. Portas baixas também eram cobertas com tapetes; na parte de dentro, tapeçarias tingidas e bordadas decoravam as paredes. Os utensílios domésticos eram organizados e armazenados dentro das cabanas, em cestas de cânhamo. Existem dados limitados para definir o número de habitantes e o tamanho das aldeias dos Narragansett. Algumas mais conhecidas, como Chaubatick e Maushapogue, ambas perto de Providence, possivelmente possuíam em torno de 100 pessoas. A aldeia de Coweset poderia ter aproximadamente 250 pessoas e as aldeias Niantic oriental e Weckapaug, perto de Charleston, provavelmente, abrigavam cerca de 500 pessoas. A principal aldeia, Narragansett, perto de North Kingstown, e a aldeia Shawomet, perto de Warwick, possuíam cerca de 1.000 habitantes. Talvez fossem mais, provavelmente, vivendo em aglomerados de vilas menores, formadas por clãs familiares. Williams e outros colonizadores viajantes perceberam a densidade incomum dos assentamentos Narragansett, devido, em parte, à sua posição privilegiada, perto da costa do Atlântico. Williams relatou não ser incomum poder contar uma dúzia de aldeias ameríndias em um trecho de 30 quilômetros. (MARCH, 1985, p. 40).

Graças a Williams, durante praticamente todo o século XVII, essa tribo manteve bom relacionamento com os colonos, o que garantiu sua sobrevivência. Porém, ao participarem da Guerra do Rei Philip, tiveram a perda de suas terras e de sua autonomia política, passando a viver confinados em uma Reserva³². De certa forma, isso os protegeu da voracidade dos colonos, porém, pouco a pouco, os limites da Reserva foram sendo desrespeitados e, assim, tanto a Reserva e a tribo desapareceu no final do século XIX (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 55).

1.3.4 Os Anos Seguintes à Fundação de Providence

Desde a fundação de Providence, em 1636, até a sua morte, em 1683, a atividade de Roger Williams tornou-se intensa, tanto no sentido político-social, quanto na publicação de textos que corroborassem seu pensamento, por meio de um intenso debate com os líderes de Massachusetts.

Quanto a Providence, na verdade, Williams fundou-a duas vezes. A primeira, no território dos Wampanoag, em terras que foram cedidas pelo *Sachem* Massasoit. Contudo, ele e seu grupo tiveram de se retirar depois que receberam notificação dos líderes de Plymouth, a qual advertia que aquelas terras eram de sua concessão. Então, eles se dirigiram mais para o sul e, nesse movimento, juntaram-se a Williams outros partidários, vindos de Salem e de Boston (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 55). Lá, sobre terras Narragansett, eles redigiram o Pacto de Fundação de Providence, em 1636, cujo texto diz:

Nós, cujos nomes estão a seguir, desejosos de habitar na cidade de Providence, prometemos nos sujeitar em obediência ativa e passiva a todas essas ordens ou acordos, como deve ser feito para o bem público do corpo, de uma forma ordenada, pelo pleno consentimento dos atuais habitantes, chefes de famílias - unidos em uma associação de cidadãos; e com outros que serão recebidos, apenas em coisas civis (Records of the Colony of Rhode Island, 1652, p. 14)

Depois da expulsão de Anne Hutchinson³³, de Boston, em 1637, ela e seus seguidores se dirigiram para Providence e dali ajudaram a fundar outras cidades na ilha de

³² Para melhor compreensão deste processo, ver PAREDES, Antony J. Indios de los Estados Unidos Anglosajones, pp. 197-287.

³³ Pregadora puritana acusada de transtornar a ordem em Boston, por realizar reuniões em sua casa com a presença de outros homens. Ela também era acusada de Antinomista, e seria banida de Boston, mas fugiu para

Aquidneck, também conhecida pelos colonos como Rhode Island. As primeiras foram Portsmouth, em 1638, e Newport, em 1639. Em 1640, essas cidades se uniram a Providence para formar a Colônia de Rhode Island and Providence Plantations, estabelecendo, no 2º artigo de suas *Propostas para uma forma de Governo*, a liberdade de consciência como um direito de todos cidadãos (art. 2) e também, entre outros temas, que ninguém fosse considerado “um Delinquente por causa de doutrina” (art. 4)³⁴ (Records of the Colony of Rhode Island, 1652, p. 28, 133).

Posteriormente, foi incorporada à colônia a cidade de Warwick, também composta por pessoas que haviam fugido da perseguição bostoniana. Essas cidades formaram um novo corpo político nas colônias da Nova Inglaterra, todavia, a Colônia não existia oficialmente para Londres. Assim, as colônias de Plymouth e Massachusetts continuavam a expandir sua ocupação, fincando suas bandeiras e ocupando as terras dos colonos de Providence. Esse ímpeto expansionista preocupou Roger Williams, fazendo-o viajar para a Inglaterra, em 1642, para obter de Carlos I um Estatuto próprio e uma carta de autorização, que institucionalizassem Rhode Island e Providence Plantations. Ainda que Williams não tenha conseguido realizar plenamente seu intento, sua viagem foi muito frutífera, pois ele publicou em Londres sua primeira obra, *A Key Into the Language of America* (1643), para difundir as línguas Ameríndias na metrópole e para servir de guia para os colonos na América, pois possuía muitos detalhes daquilo que eles encontrariam por lá (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 56). Nessa mesma viagem, Williams publicou ainda outras obras, que serão apresentadas adiante.

A Key está dividida em trinta e dois capítulos, sendo que cada um deles trata de um aspecto diferente da cultura de Narragansett. Neles, Williams primeiro apresenta e traduz uma série de palavras e de frases sobre determinado tópico e em seguida faz observações que apontam as diferenças entre a concepção indígena e a europeia. Cada capítulo termina com um verso que procura particularizar os valores contrastantes das duas culturas. Quase que invariavelmente, a civilização europeia é desacreditada, especialmente quando é representada pela teocracia de Massachusetts. A técnica retórica favorita de Williams é “inverter a

Providence juntamente com seus seguidores (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 55). Essa personagem, assim como Lady Deborah Moody, contemporâneas de Williams, ousaram se levantar contra o moralismo e chauvinismo puritano de seu tempo, colocando-se em risco para defenderem suas convicções. Ainda carecemos de pesquisas sobre essas personagens em nossos programas de Teologia e Ciências da Religião no Brasil.

³⁴ No original: “It was further ordered by the authority of this present Court, that none be accounted a Delinquent for Doctrine: Provided, it be not directly repugnant to Government or Laws established”.

suposição comum da superioridade branca”, apontando que, embora os ameríndios pareçam carecer de civilização e cristianismo, na realidade, a cultura deles está impregnada com mais civilidade e espírito semelhante ao de Cristo do que a civilização europeia (DAVIS, 1970, p. 595).

Eis um exemplo. Depois de traduzir algumas palavras e pequenas frases que falam de acusação de roubo, de traição e de violência, Williams afirma:

Eu não pude encontrar excesso de pecados escandalosos entre eles, que transbordam na Europa. Eles geralmente não sabem o que é embriaguez e gula, nem sabem que isso é pecado; e embora não tenham tanta coisa para contê-los (tanto no que diz respeito ao conhecimento de Deus e das Leis dos Homens) como o Inglês tem, ainda assim nunca se ouvirá sobre tais crimes entre eles, como roubos, homicídios, adultérios, como há entre os ingleses: eu concebo que o glorioso Sol de tanta verdade que brilha na Inglaterra, endurece nossos corações ingleses; e assim o sol não mais os derrete, mas os endurece (WILLIAMS, 1643, p. 121).

Esse enfoque da obra de Williams, foi relevante e incômodo para os Puritanos de Massachusetts, como pode se perceber pelas reedições do livro *A Key*, feitas pela *Massachusetts Historical Society*, nos anos de 1794 e 1798 (ambas após a morte de Williams), nas quais foram excluídas as seções em que os vocábulos e os costumes indígenas oferecessem uma censura evidente ao puritanismo. O próprio título da obra demonstra um significado muito profundo, não somente por considerar a linguagem como uma chave para entrar na América, mas porque reconhece a complexidade da cultura Ameríndia, que não poderia ser tratada de forma pré-concebida ou simplista. (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 57-8).

Ainda sobre *A Key*, destacamos um importante comentário realizado por Jack L. Davis, em seu texto *Roger Williams among the Narragansett*. O autor considera que a leitura dessa obra revela como a experiência de Williams tornou-o intimamente familiarizado com a cultura Narragansett, o que o teria levado a descobrir nela referência indispensável para sua posterior análise da cultura puritana, que gestava o processo colonizador. Para Davis, Williams encontrou na cultura ameríndia “uma estrutura útil para criticar as deficiências da cultura branca e para a definição de uma melhor”. Portanto, como afirma Davis, se essa hipótese estiver correta, ela ajuda a explicar não só a preocupação que Williams teve com o índio americano ao longo de sua vida, mas também demonstra como suas experiências com

eles deu-lhe um ponto de partida para sua crítica aguda à teocracia da Nova Inglaterra³⁵ (DAVIS, 1970, p. 595).

Ou seja, em *A Key*, Roger Williams teria oferecido aos seus leitores um quadro geral da gramática Narragansett, que foi construído a partir da oposição entre os padrões culturais indígenas e os da civilização europeia. Dentro dessa estrutura de contrastar valores culturais, o quadro de referência final de Williams eram os ensinamentos básicos de Cristo, ou seja, a irmandade da humanidade, da paternidade comum de Deus e o espírito de amor altruísta. Segundo Davis, parece-nos que nisso temos uma referência importante de sua hermenêutica, que nos permite explorar seu pensamento, levando em consideração o sofrimento das vítimas, ou seja, de acompanharmos sua crítica à colonização puritana destacando sua capacidade de perceber o ameríndio em sua alteridade e a consequente negação desta pelo colonizador (sempre nos lembrando que ele mesmo era um deles) (DAVIS, 1970, p. 595). Essas ponderações serão melhor consideradas nos capítulos seguintes, mediante análise da crítica de Williams ao sistema colonial.

Voltando ao relato de sua viagem à Inglaterra, em 1642, quando Roger Williams chegou em Londres, encontrou sua pátria em estado de guerra. Para entendermos o que ocorria naquele momento, precisamos retroceder ao começo do século XVII. Segundo Christopher Hill, os reis Stuart, começando por James I, tenderam a governar o país mediante uso crescente da prerrogativa do poder reservado à coroa, no sistema constitucional inglês. Carlos I, nos onze anos em que reinou sem Parlamento (1629-40), praticamente só se baseou nessa prerrogativa. Assim, os tribunais aplicavam penas, até mesmo de mutilação, sem consultarem a *Common Law*³⁶, contentando-se em acatar a vontade do príncipe — o que obviamente foi um fator de peso na preparação da crise que culminou na guerra civil dos anos de 1640 (HILL, 1997, p. 32).

Outro elemento importante desse processo foi, conforme Blázquez Martín, a nomeação de William Laud como Arcebispo de Canterbury, pois a política religiosa e eclesiástica somou esforços para garantir a supremacia política de Carlos, perseguindo os não-

³⁵ Para o autor, a questão da relação de Roger Williams com os nativos americanos e toda influência que pode ter tido nele, ainda é pouco pesquisada e de certa forma desprezada por pesquisadores e pesquisadoras da história estadunidense.

³⁶ “A *Common Law* é o direito consuetudinário (ou costumeiro), vigente nos países anglo-saxões, com a exceção da Escócia, que se opõe ao direito romano, porque neste último prevalece o texto escrito da lei e tem menor importância a voz dos tribunais e da tradição. Na *Common Law* os tribunais enunciavam a tradição e os costumes e desta forma apareciam como defensores das liberdades antigas contra as pretensões despóticas dos reis, especialmente sob a dinastia Stuart” (HILL, 1997, p. 32).

conformistas. Na Escócia presbiteriana, a política de conformidade de Carlos suscitou, em 1638, uma reação dos escoceses que culminou na assinatura do Pacto Nacional Escocês, em Greyfriars Kirk, Edimburgo. Esse foi o primeiro momento das guerras civis inglesas, que obrigou o rei a convocar, em 1640, o parlamento (conhecido como *Short Parliament*)³⁷ para obter fundos para financiar a guerra contra a Escócia, mas o Parlamento o negou. Carlos dissolveu o parlamento, que se converteu em uma autoridade paralela contrária ao rei. A campanha foi abortada, e Carlos, em seguida, chamou um novo parlamento, conhecido como *Long Parliament*³⁸, para que concedessem os subsídios que ele desesperadamente necessitava para uma segunda campanha. A dissolução do primeiro parlamento, em 5 de maio, enfraqueceu ainda mais a posição de Carlos e fortaleceu a vontade dos escoceses, que invadiram a Inglaterra, provocando a Segunda Guerra Episcopal (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 60).

Seguiu-se, então, a guerra civil. Em 1642 (ano da chegada de Williams à Inglaterra), Carlos I não queria mais ceder e passou ao ataque. Ele retirou-se para Oxford com maior parte dos lordes. O Parlamento continuou em Westminster e comandou a guerra contra o rei. Após uma sucessão de derrotas, Thomas Fairfax e Oliver Cronwell são encarregados de remodelar o exército – chamado de *New Model Army*, ou Exército de Novo Tipo, de cujos comandos foram excluídos todos os lordes e maior parte dos deputados. Esse exército também teve por principal critério o valor e o mérito pessoal de cada soldado (HILL, 1997, p. 14-5). Segundo Peter Gaunt, depois da batalha de Newbury, em 1643, que terminou sem um lado vencedor, as tropas do Parlamento venceram em Winceby, em 11 de outubro desse mesmo ano, ganhando o controle de Lincoln. No ano seguinte, 1644, apoiadas pelos escoceses, as forças parlamentares venceram em York e Marston Moor, tomando o controle da situação. Portanto, podemos ver como Williams conviveu, nos dois anos que passou na Inglaterra, com um país em guerra, perpassado pelo caos e pela miséria de muitos de seus habitantes. Quando chegou a Londres, já fazia sete anos que ele estava afastado da metrópole e trazia da América suas demandas que, de um lado, refletiam a situação inglesa e, por outro lado, representavam sua

³⁷ “Parlamento Curto, (13 abril - 5 maio, 1640), foi o parlamento convocado por Charles I da Inglaterra, o primeiro em 11 anos, desde 1629, e o prelúdio ao Parlamento Longo. Determinado a impor a liturgia anglicana sobre os escoceses, Charles enviou um exército para o norte na primeira das Guerras chamadas Episcopais” (Disponível em: <<http://www.britannica.com/topic/Short-Parliament>>).

³⁸ “Parlamento Longo, convocado em novembro 1640 pelo rei Charles I; foi assim chamado para distingui-lo do Parlamento Curto de abril-maio de 1640 (Enciclopédia Britânica on-line, 2015. Disponível em: <<http://www.britannica.com/topic/Long-Parliament>>).

leitura sobre os conflitos entre as culturas europeia e ameríndia (GAUNT, 2003, Capítulo 1, Kindle Version).

Como era próprio de sua natureza, Williams não ficou indiferente a esse quadro de “convulsões” que ele encontrou. O Parlamento o elegeu para buscar madeira, para suprir a carência de lenha que havia na cidade de Londres, devido aos constantes conflitos. Essa tarefa o colocou imediatamente em contato com as camadas mais pobres da população. Depois de publicar *A Key Into the Language of America*, ele também publicou um panfleto intitulado *Queries of highest Consideration*, ainda em 1643, no qual dirigiu suas palavras especialmente a cinco membros do Parlamento que eram conhecidos por terem defendido posições independentes, como a liberdade de fundação de igrejas, sem a existência de uma Igreja Estatal, e também a liberdade de consciência individual e coletiva. Ele também publicou uma carta em resposta ao pastor John Cotton, seu principal debatedor na América e o responsável por sua condenação ao desterro (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 62-3).

Em *MR. COTTON'S Letter Examined and Answered* (1643), Williams responde às acusações que Cotton sustentou contra ele e, por fim, uma semana antes de partir de volta para a América, Williams publica *The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience* (1644) – um diálogo alegórico entre A Paz e A Verdade, em que ele encena um quadro no qual as duas personagens, tendo sido expulsas da terra por causa das guerras religiosas, estão no céu, debatendo. Desde seu banimento de Boston, ele não havia tido oportunidade de contestar adequadamente seus opositores, nem mesmo de criticar a propaganda que estava sendo feita na Inglaterra, pela Companhia da Baía de Massachusetts, sobre “o agulheiro de ímpios, ladrões e sediciosos que eram os habitantes da cidade de Providence e Rhode Island” (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 64-5).

O ponto de partida para a construção do texto de *The Bloudy Tenent* foi uma carta escrita por John Cotton, pastor da primeira Igreja de Boston, justificando a sentença do banimento e a questão que Williams classificava como perseguição religiosa. Em *The Bloudy Tennet*, Williams defende a liberdade de consciência universal, a separação radical entre Igreja e Estado, a neutralidade do Poder e a origem popular do poder político, além de reconhecer a igualdade e a legitimidade das organizações políticas independentemente de sua pertença à cristandade, e ainda estabelece a obrigação do poder civil de garantir que sejam guardadas a paz e a segurança de todos os súditos (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 65-6).

A primeira parte do livro é escrita no padrão escolástico e utiliza sofisticados argumentos lógicos e escriturísticos para contestação de cada um dos argumentos de John Cotton. Na segunda parte, seguindo o mesmo esquema da primeira, Williams analisa a questão da separação entre Igreja e Estado em assuntos relacionados à religião e às obrigações do poder público, no sentido de este último defender a liberdade dos crentes, desde que não infringissem a lei civil. Para Williams, esse seria o limite da liberdade religiosa e, em sua concepção, a Igreja seria somente mais uma das associações e das corporações com as quais a vida social se organizava. A publicação de *The Bloudy Tenent* levantou um grande escândalo, principalmente entre os presbiterianos que, inclusive, mandaram queimar cópias do livro devido ao intenso debate suscitado no Parlamento após sua publicação (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 67).

Quando Williams retornou para a América, em 1644, ele levou consigo o importante documento de reconhecimento oficial de independência da colônia de Providence, a *Patent for Providence Plantation*³⁹, pela qual era possível demarcar os limites do seu território, principalmente nas fronteiras com Plymouth e Massachusetts. Nesse sentido, o texto declara:

Pela Autoridade do referido Decreto dos Lordes e dos Comuns, dê, conceda e confirme (...) com pleno Poder e Autoridade para governar-se a si mesmos e às outras pessoas que devem aqui habitar, dentro de qualquer parte desta Terra, por tal forma de Governo Civil, que por consentimento voluntário de todos, ou da maior parte, se encontre mais adequado para o seu Estado e Condição (Records of the Colony of Rhode Island, 1652, Vol. 1, p. 143-146).

Ainda em 1644, Williams foi eleito como primeiro *Chief Officer* da colônia de Providence, cargo que ocupou até 1652⁴⁰. Nesse período, ele se destacou como organizador e inspirador das normas da colônia, além de constantemente servir como porta-voz entre ingleses e ameríndios, principalmente com os Narragansett. Ele também permaneceu fiel à sua ideia de autossustento dos ministros, continuando sua atividade comercial, principalmente, com os ameríndios. Ele fundou um posto comercial na zona de fronteira com o território indígena, mas em 1651 ele se viu obrigado a vender seus bens e direitos comerciais para pagar as despesas de sua segunda viagem a Londres, que fez junto com John Clarke, para defender a titularidade de Providence e de algumas ilhas próximas ao continente, especialmente Rhode Island (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 68-70).

Sua intenção era conseguir um estatuto definitivo para a colônia. Ele também aproveitou para publicar novos textos e realizar diversas entrevistas, pois o ambiente que

³⁹ Ver Records of the Colony of Rhode Island, Vol. I, pp. 143-146.

⁴⁰ Há uma divergência de informação quanto à data de término do seu mandato. Algumas fontes dizem 1647.

encontrou dessa vez era totalmente diferente daquele da viagem anterior, pois o independentismo havia triunfado. Seus antigos patrões, os Masham e os Barrington, agora eram parte do conselho governamental de Oliver Cromwell, e Williams teve a oportunidade de se relacionar diretamente com o *Lord Protetor*, Henry Vane – que tinha se tornado seu amigo na América quando foi governador de Massachusetts⁴¹, e com John Milton⁴², que se tornou seu grande amigo e com quem compartilhou várias ideias em comum sobre política e religião. Nesse mesmo ano, Williams escreveu e publicou outros importantes títulos que foram fazendo dele um personagem conhecido entre os círculos mais progressistas do Protetorado (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 71-5).

Em *The Fourth Paper Presented by Major Butler* (WILLIAMS, 1963a), Williams defendeu a liberdade como um bem recentemente conquistado, que para ele era mais valioso do que se as ruas fossem cobertas de ouro, como as da Nova Jerusalém⁴³, ou se suas pedras fossem esplêndidos diamantes e rubis. Esse texto respalda, inclusive, a proposta de liberdade de culto para os Judeus. No panfleto *The Examiner Defended in a Fair and Sober Answer to the 21 questions which lately examined the authot of Zeal Examined* (WILLIAMS, 1963b), Williams buscou convencer o Parlamento da necessidade e da legitimidade da liberdade religiosa. E por último, ele publicou *The Bloody Tenent Yet More Bloody* (WILLIAMS, 1652) – uma contestação ao texto de John Cotton *The Bloudy Tenent washed and made withe in the bloud of the lamb, being discussed and discharged of bloud. Wiltiness by just defence* (COTTON, [1647] 2009). Nessa obra Williams não inclui novas ideias ao debate, mas rebate as réplicas do seu oponente, reafirmando as mesmas “verdades” que cria haver chegado em *The Bloudy Tenent* (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 70-2).

É importante mencionarmos a questão escravagista. Em uma carta escrita ao governador John Winthrop, em 31 de julho de 1637, logo após a derrota dos Pequots para os ingleses, Williams faz menção aos prisioneiros de guerra, afirmando que:

⁴¹ Segundo o autor, outro motivo para a amizade era que ambos mantinham posições religiosas heterodoxas, provavelmente referindo-se ao separatismo radical.

⁴² John Milton, (1608-1674), Poeta Inglês, panfletário e historiador, considerado o autor Inglês mais significativo depois de William Shakespeare. Mais conhecido por *Paradise Lost*, amplamente considerado como o maior poema épico em Inglês. Em sua prosa Milton defendia a abolição da Igreja da Inglaterra e da execução de Carlos I. Desde o início das Guerras civis inglesas, em 1642, até muito tempo depois da restauração de Charles II como rei, em 1660, ele expôs em todas as suas obras uma filosofia política que se opunha à tirania do Estado, sancionada pela religião. Sua influência se estendeu não apenas às guerras civis, mas também até as revoluções americana e francesa. Em seus trabalhos sobre teologia, ele valorizava a liberdade de consciência, a importância primordial da Escritura como um guia em matéria de fé e tolerância religiosa para com os dissidentes. (Disponível em: <<http://www.britannica.com/biography/John-Milton>>).

⁴³ Imagem extraída de Apocalipse 21.10-27.

As Escrituras estão cheias de mistérios e o Novo Testamento de Tipos. Se, segundo a Escritura eles merecem a morte, então, escusá-los seria um pecado. Mas se não lhes impõe a morte, qual outro castigo? Acaso a escravidão perpétua? Não duvido que o inimigo merece ser justamente castigado e desprovido de toda comodidade e de contato com sua esposa e filho etc., porém eu rogo que considerem se depois de um certo tempo de trabalho e privações, não deveriam ser postos livres (...) (WILLIAMS, 1874, p. 54)

Para Blázquez Martín, esta carta é a única evidência da opinião de Williams acerca da escravidão e confirma os princípios e normas legais de Rhode Island, que em 1652, enquanto Williams estava na Inglaterra, promulgou uma lei antiescravagista que impedia a compra de escravos negros ou mesmo a manutenção da servidão por mais de dez anos, fosse para brancos ou negros (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 243). O texto da lei declarava:

Visto que há uma prática comum entre homens ingleses na compra de negros, para tê-los para serviço ou escravos para sempre; para prevenir a tal prática em nosso meio, que seja ordenado que nenhum homem negro ou branco seja forçado a um vínculo de aliança, a servir qualquer homem ou seus cessionários mais de 10 anos, ou até antes de eles terem 24 anos (se eles forem pegos antes dos 14 anos da sua liberdade desta colônia). E ao final do termo de 10 anos para libertá-los, assim como é com os servos ingleses. E o homem que não deixar eles irem livres, ou vendê-los para outro lugar, para que eles fiquem escravos de outros por mais tempo, ele ou eles devem ser multados pela colônia em 40 libras (Records of the Colony of Rhode Island, 1652, p. 243).

Para John Barry, a promulgação dessa lei demonstra que os princípios criadores de Rhode Island estavam amadurecendo e que a liberdade se tornara um princípio, graças às crenças de Roger Williams e de Samuel Gorton. Provavelmente essa tenha sido a primeira lei dessa natureza, sem paralelos até mesmo na Europa, o que pode classificar o trabalho de Williams como pioneiro no campo da justiça social e da democracia liberal. Todavia os esforços realizados por essa geração de líderes para impedir que a escravidão tomasse posse de sua colônia não prosperaram e estima-se a existência de cerca de 100.000 africanos escravizados em Rhode Island até o final do século XIX (BARRY, 2012, Capítulo 23).

O período dessa segunda viagem foi difícil para Williams, pois ele tardava a voltar para a América, contra sua vontade. Muito disso devido à morosidade do sistema burocrático do novo governo inglês, que impedia que ele conseguisse o desejado estatuto definitivo para a colônia de Providence, a despeito de todos os contatos políticos e pessoais que ele tinha. Cansado do afastamento de sua família e da falta de recursos, ele escreveu para seus amigos em Providence, dizendo:

Talvez lhes agrade colocar minha condição nos compartimentos de vossa alma; lembrem-se de que sou um pai e um marido. Tenho desejado com fervor retornar com o ultimo navio, e com estes; não tenho ainda pretendido remover o peso dos meus ombros, para tocar outros, e pesar sobre todos; a não ser que lhes agrade libertar-me. (...) Eu escrevo para minha querida esposa, sobre o meu grande desejo de sua vinda enquanto eu ficar aqui, mas deixo-a livre em seu espírito, por causa dos muitos perigos (*Roger Williams to the Towns of Providence and Warwick*, WILLIAMS, 1874, p. 255).

Mas enfim, ao retornar a Province, em 1654, Williams foi eleito Presidente da colônia e nesse seu primeiro mandato, ele dedicou-se a unir os cidadãos em torno dos ideais de liberdade e de igualdade, permanecendo sem receber qualquer tipo de auxílio financeiro para a realização de seu trabalho, que perdurou até 1657. Por isso, ele continuou com suas atividades comerciais, além de trabalhar como intermediário, tradutor e intérprete entre colonos e ameríndios. Nessa última fase de sua vida, dedicada à política, destacaram-se novos problemas com a colônia de Massachusetts, sempre muito agressiva para com Rhode Island, além de problemas constantes com os ameríndios e dilemas civis e políticos internos – resultantes do regime de tolerância, de liberdade e de democracia proposto em Rhode Island. Williams teve que lidar com cidadãos “cabeças-duras”, a fim de convencê-los a assumirem responsabilidade para com a dita liberdade que tinham recebido e também defendê-la, assim como de defender os seus limites, frente ao individualismo crescente (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 73-4).

Depois que Williams partiu de Londres, John Clarcke, que havia ficado na metrópole, conseguiu do rei Carlos II a concessão de uma “Carta Real” para Rhode Island and Providence Plantation. Nesse período, muitos batistas começaram a migrar para Providence, tanto da Inglaterra como de outras colônias da América. Assim, Williams teve uma relação direta com o começo do movimento batista na América. Em 1638, Ezequiel Holliman batizou Williams e assim eles começaram uma igreja que ainda hoje sobrevive como a Primeira Igreja Batista na América. Alguns anos mais tarde, John Clarke estabeleceu a Primeira Igreja Batista em Newport, Rhode Island, que, em 1847, passou a alegar ser a primeira igreja batista na América⁴⁴ (BARRY, 2012, Capítulo 28).

De igual forma, muitos daqueles que foram banidos da Confederação de Massachusetts e de outras colônias também se refugiaram em Rhode Island. Uma marca da diversidade de crenças que compunha essa colônia está no fato de, em 1672, terem elegido

⁴⁴ Segundo Israel Belo de Azevedo, há uma disputa na historiografia batista estadunidense sobre o surgimento da primeira igreja batista daquele país. As discussões se dão em torno das duas igrejas citadas (AZEVEDO, 2004, Nota 237, Kindle Version).

um governador Quaker. Esse grupo se mostrara particularmente importante no desenvolvimento da colônia, ora por sua contribuição populacional, pois à medida em que eram expulsos de outras colônias se dirigiam para lá, ora por se mostrarem resistentes ao envolvimento com os deveres cívicos, como o pagamento de impostos e o serviço militar. Também havia dificuldade por causa de sua teologia, que muitas vezes os impedia de reconhecerem os tribunais ou as autoridades civis, acabando por confundir essas questões com as religiosas, assim como no caso da teocracia de Massachusetts. Por esses motivos, Roger Williams teve um grande enfrentamento com George Fox⁴⁵ em uma das viagens missionárias feitas por Fox pelas colônias da Nova Inglaterra. Eles debateram publicamente sobre quatorze teses que, posteriormente, foram publicadas por Williams, em *George Fox digg'd out of his burrowes, or, an offer of disputation on fourteen proposals* (WILLIAMS, 1676). Esse, inclusive, foi o único livro que Roger Williams conseguiu publicar em Boston, não só com a anuência das autoridades civis e religiosas; mas, inclusive, com subvenção oferecida pelo próprio governador (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 75-6). Embora Williams já tivesse setenta e três anos de idade, esse conflito com os Quakers não marcou o fim de sua vida pública. Ainda havia um último e difícil desafio.

1.3.5 A Guerra do Rei Philip

A Guerra do rei Philip é um importante evento na trajetória de Roger Williams, pois é o último conflito entre colonos e nativos do qual ele participou, pois já estava em seus últimos anos de vida. Metacom, também chamado Metacomet, nascido em 1638, em Massachusetts, e morto em 12 de agosto de 1676, em Rhode Island, foi chefe (*sachem*) de uma confederação de povos indígenas que incluíram os Wampanoag e os Narragansetts. Ele liderou uma das maiores guerras de resistência da história da Nova Inglaterra, conhecida como Guerra do rei Philip (1675-1676). Na verdade, essa guerra foi um conjunto de enfrentamentos entre os Narragansett e os colonos ingleses que tiveram apoio de aliados

⁴⁵ George Fox (1624-1691), pregador inglês, missionário e fundador da Sociedade dos Amigos (Quakers); sua experiência religiosa pessoal foi hostil às convenções da igreja e se estabeleceu na confiança que ele viu a “luz interior” dada por Deus sobre a autoridade das Escrituras ou credos (In: Enciclopédia Britânica on-line. Disponível em: <<http://www.britannica.com/biography/George-Fox>>. Acesso em: 24 Out 2015).

nativos, desencadeada devido à luta pela propriedade de terras⁴⁶. Ela ficou conhecida como um dos conflitos mais sangrentos (*per capita*) da história dos EUA. A questão da propriedade da terra foi central nesse conflito e também perpassa toda a discussão teológica e política da colonização da Nova Inglaterra. Por isso, os eventos da Guerra do Rei Philip precisam ser analisados também sob a perspectiva da expropriação das terras indígenas e do papel dos pactos e das alianças que os colonos levaram muitos líderes ameríndios a realizar, o que faremos no capítulo seguinte.

Em 1672, Metacom (ou Philip) estava sendo pressionado pelos ingleses a tornar-se cristão. Ele havia assumido a liderança dos Wampanoags, sucedendo seu pai, Massayot, e tinha uma postura de fidelidade à tradição de seus antepassados, além disso estava decidido a preservar a soberania de seu povo sobre suas terras comunais. Decidido a lutar, Metacom negou-se a aceitar a proposta dos colonos, pois sua conversão resultaria, consequentemente, na assinatura de um pacto com os colonos, no qual os nativos necessitariam submeter-se às leis da colônia. Assim, com a negativa de Metacom e com seus esforços por constituir uma possível confederação de tribos para fortalecer as posições indígenas – sofrendo, inclusive, muita pressão interna, no sentido de refrear os ingleses – em 1675, o governo de Massachusetts mandou chamar Metacom e enviou-lhe um emissário com termos de paz, requerendo a custódia de todas as armas de fogo que estavam em posse de guerreiros ameríndios, mas Metacom recusou-se a entregá-las, e o fez de forma até mesmo arrogante, avisando os ingleses que, como um rei⁴⁷, ele só trataria dessas questões com Carlos II da Inglaterra e não com seus vassalos, que, no caso, eram os líderes de Massachusetts. O acirramento desses conflitos desencadeou a guerra, que se estendeu até 1676. Foram horrorosos e violentos massacres, promovidos por ambos os lados, com crueldades que não poupavam anciãos, mulheres, crianças, nem mesmo a vida dos prisioneiros (ORTEGA Y MEDINA, 1976, p. 101-3).

Roger Williams tentou intermediar negociações antes do combate, também procurando manter Rhode Island em posição neutra, mas após o início das batalhas, houve um ataque a Providence, no qual a cidade foi totalmente destruída, assim como Warwick. Após esse fato, Williams pegou em armas e foi lutar para proteger os bosques que lhes pertenciam,

⁴⁶ Disponível em: <<http://www.britannica.com/event/King-Philips-War>>.

⁴⁷ Era uma iniciativa dos colonos ingleses chamar os caciques de reis e nesse caso, parece-nos que a lógica utilizada por Metacom é de que o título dado a ele pelos invasores correspondia ao do rei da Inglaterra e, portanto, só o rei inglês estaria à altura de negociar com ele.

apesar dos seus setenta anos de idade (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 76-7). Os ingleses se organizaram e, depois de resistirem às primeiras vitórias dos nativos, reagiram e começaram a inverter a situação. Pouco a pouco, foram matando todos os guerreiros, degolaram seus filhos e suas mulheres e, assim, os que sobreviveram fugiram para seus antigos campos de caça. Metacom fugiu para o pântano Assowompssett, mas foi morto na noite de 12 de agosto de 1676. Muitos dos sobreviventes foram vendidos como escravos, não sendo poupados nem mesmo a viúva e o filho de Metacom. As terras Narragansett e Wampanoag foram dadas como espólio de guerra aos colonos vencedores. Até os idos de 1785, ainda permaneciam penduradas, sobre a fachada do velho prédio da administração pública de Salem, muitas cabeças de ameríndios, secas e empoeiradas, como troféus macabros da Guerra do Rei Philip (ORTEGA Y MEDINA, 1976, p. 103-4).

As tragédias provocadas por essa sangrenta batalha, foram, sem dúvida, marcantes para Roger Williams, que no mesmo período ficou viúvo e passou a viver com seus filhos, pois sua casa foi totalmente queimada. Não conseguir promover a convivência pacífica entre colonos e ameríndios foi, possivelmente, sua maior derrota. Mesmo assim, Williams continuou exercendo influência sobre a colônia de Rhode Island, principalmente pelo fato de que, devido aos seus longos anos de vida, fosse um dos únicos sobreviventes da primeira geração de colonos. Em 1682, ele escreveu sua última carta aos colonos, rogando-lhes que fossem dignos da liberdade que desfrutavam, uma liberdade que, segundo ele, ninguém desfrutava na Terra. Pediu também aos cidadãos da colônia que demonstrassem ao mundo as “imensas vantagens de um regime no qual todos os homens vivem em liberdade e igualdade”. Roger Williams morreu no ano seguinte e não há uma data específica nem o lugar do seu sepultamento. Também não se sabe se ele recebeu honras em seu enterro (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 77)⁴⁸.

⁴⁸ Outras obras biográficas de referencia sobre Roger Williams:

GAMMELL, William. *Life of Roger Williams, the Founder of the State of Rhode Island*. Brown University Boston: Gould and Lincoln, 1854. disponível em: < <https://archive.org/details/lifeofrogerwilli00gamme>.

GAUSTAD, Edwin. *Liberty of Conscience: Roger Williams in America*. Judson Press, 1999.

_____. *Roger Williams*. Londres, UK : Oxford University Press, 2005.

HALL, Timothy L. *Separating Church and State: Roger Williams and Religious Liberty* (1998). 206 pp.

JOHNSON, Alan E. *The First American Founder: Roger Williams and Freedom of Conscience*. Pittsburgh, PA: Philosophia Publications, 2015.

KNOWLES, James D. *Memoir of Roger Williams the Founder of the State of Rhode-Island*. Boston: Lincoln, Edmands and Co. 1834 Lewis & Penniman, Printers. Bromfield-street. Disponível em: <<https://archive.org/details/memoirrogerwill01knowgoog>>.

LEMMONS, Stanley. "Roger Williams Champion of Religious Liberty". Providence, RI City Archives.

MILLER, Perry. *Roger Williams, A Contribution to the American Tradition*. Indianapolis, EUA: Bobbis-Merril Company, 1953.

1.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

A observação do ambiente político e religioso da Inglaterra do século XVII mostramos um contexto no qual certas mudanças de direção não eram incomuns. Portanto, parece-nos compreensível que Roger Williams vivesse a intensidade própria desse período e, como outros sujeitos com propensões parecidas, demonstrasse transformações em suas opiniões e crenças. E não foi diferente na América, senão ainda mais intenso. O engajamento de Williams levou-o a posicionar-se em assuntos políticos e religiosos de forma firme, em assuntos que demonstraram ser perigosos para qualquer pessoa que quisesse viver tranquilamente. E viver tranquilamente, certamente não foi uma opção feita por ele, pois manteve-se constantemente envolvido nos debates acalorados e mais polêmicos de seu tempo.

Vimos, também, como o progresso da empreitada colonizadora foi tornando a convivência entre ambos os povos impossível. O modo de vida ameríndio era incompreensível para os europeus, além do fato de que sua ganância e seu desejo pelas terras dos nativos os impelia a lutar por propriedades cada vez maiores. Na verdade, compreender a cultura ameríndia não parece ter sido objetivo dos colonizadores ingleses-puritanos. Como veremos no próximo capítulo, a opção dos nativos era a de serem incluídos no sistema de vida dos europeus, pois, de outra forma, iriam ser confinados, progressivamente, a reservas de terras cada vez menores, como a história relata.

Portanto, no próximo capítulo serão destacados os debates a respeito da condição do ameríndio, nos quais Williams participou ativamente. Será, exatamente, na tensão entre esses dois mundos que se concentrará nossa abordagem, pois queremos destacar a maneira como a colonização inglesa-puritana foi definindo-se em relação aos nativos, pois eram as primeiras décadas de colonização, nas quais o assunto se definiria.

2 - ROGER WILLIAMS ENTRE COLONOS E AMERÍNDIOS

Passamos agora a olhar para a relação entre colonos e ameríndios destacando a forma como os europeus lidaram com os povos nativos. Assim, na primeira parte, veremos como o projeto de exploração das terras americanas e como o ideal de construir uma cidade sobre a colina constituiu-se a partir de elementos que teriam um impacto fortemente negativo para os nativos americanos. Primeiro, retomaremos à questão já abordada no primeiro capítulo, sobre a força da visão religiosa dos colonos puritanos quanto a si mesmos, como um povo eleito por Deus, enviado para conquistar as terras americanas. Depois, abordaremos a complexa questão da imagem do ameríndio no imaginário inglês e como os temores dos colonizadores de que a liberdade natural dos nativos poderia constituir uma ameaça para a ordem civil e religiosa de suas colônias. Nesse sentido, a análise se desdobrará em dois pontos: sobre a humanidade e a civilidade dos ameríndios. E por fim, será apresentada a questão da posse da terra, um tema central e responsável por importantes embates entre os dois grupos.

Na segunda parte serão apresentadas as posições de Roger Williams sobre as mesmas questões, procurando demonstrar, por meio de seus textos e com o auxílio de alguns comentadores, a forma como ele reagiu ao pensamento majoritário. Será dado destaque à obra *A Key Into the Language of America*, pois nela Williams exprime sua visão dos nativos. Também serão citados alguns trechos de outras obras do autor, nos quais o tema dos ameríndios aparece, mesmo que em alguns casos os nativos sejam mencionados como argumento para outras discussões. Veremos que, ainda assim, essas citações se destacam quando queremos entender o que Roger Williams pensava sobre eles. O objetivo dessa segunda parte é demonstrar que nosso personagem protagonizou uma espécie de deslocamento em relação às ideias pré-concebidas, trazidas da Europa, a respeito dos nativos. Isso será importante para, depois, analisarmos se tal deslocamento significou uma abertura para a alteridade ameríndia. Vale ressaltar, novamente, que o emprego do termo *deslocamento* será usado no sentido de afirmar uma mudança no pensamento de Williams, mas que não significa ruptura total, pois sua mudança estaria em pontos específicos de suas convicções. Também não usamos o termo no sentido do conceito (*dislocation*), aplicado nos estudos pós-coloniais.

2.1 O POVO ESCOLHIDO E SUA NOVA CANAÃ

A chegada dos peregrinos do *Mayflower*, na década de 1620, foi marcada por muitas dificuldades. Aliás, assim como na Inglaterra, os tempos eram difíceis. Trevor-Hoper considera que, na metrópole, as primeiras décadas do século XVII foram um período marcado por um governo irresponsável, que produziu uma crise econômica interna parcialmente responsável por estimular certas interpretações espirituais que levaram muitos a crer em uma espécie de “dissolução da sociedade ou do mundo”. Esse é um dado muito interessante, levando-se em conta que, em 1618, juntamente com a descoberta de novas estrelas, surgiu a descoberta de um novo cometa⁴⁹ – que parecia apoiar os “profetas da catástrofe” (TREVOR-HOPER, 1972, p. 43, 183). É igualmente interessante recordarmos que, nesse mesmo ano, irrompeu a Guerra dos Trinta Anos, que ainda estaria em curso na década de 1640 – período da Revolução Puritana. Ou seja, no período em que os peregrinos estavam migrando para a América, a Europa estava sendo agitada por diferentes eventos, capazes de afetar profundamente a vida dos cidadãos.

Devemos agregar a esses fatos aqueles já considerados no capítulo anterior, que também ocorriam na Inglaterra desde as últimas décadas do século XVI, referentes à proeminência de ideias milenaristas e ao papel de destaque da Inglaterra no esquema divino das coisas. Não por acaso, as terras conquistadas pelos ingleses na América receberam o nome de Nova Inglaterra, fato que indica o auspício de se poder construir uma nova nação, enquanto a antiga, aparentemente, desmoronava. Conforme explica o historiador Leandro Karnal, os puritanos tinham em altíssima conta a ideia de que constituiriam uma “nova Canaã”, um novo “povo de Israel”, ou seja, que eles seriam um grupo escolhido por Deus para criar uma sociedade de “eleitos”. Assim como ocorreu com Israel no Egito, eles também teriam sido perseguidos na Inglaterra, e tal como os hebreus, eles também atravessaram o longo e tenebroso oceano, muito semelhante à travessia do deserto do Sinai. E, finalmente, igual ao povo de Israel, os puritanos teriam recebido as indicações divinas de uma nova terra. Diante disso, a ideia de povo eleito e especial tornar-se-ia uma das marcas mais fortes na constituição da cultura dos Estados Unidos (KARNAL, 2007, p. 46).

⁴⁹ Cometa observado por Cristoforo Borri (CARROLINO, 2007, p. 184-5).

Por todos os motivos destacados desde o capítulo anterior, consideramos que a ocupação da Nova Inglaterra pode ser vista como um movimento com características de uma cultura fortemente marcada por sua superioridade e por seu privilégio. Mas, como também já mencionamos anteriormente, não lhes foi possível estabelecer seu empreendimento de “cidade sobre uma colina” de maneira fácil, pois ademais dos obstáculos naturais oferecidos pelo ambiente do nordeste norte-americano, eles também tiveram de enfrentar uma considerável população nativa que não compartilhava de seus interesses, nem mesmo os compreendia. Uma população que já habitava as terras americanas há milhares de anos antes de sua chegada.

2.2 OS NATIVOS AMERICANOS NA VISÃO PURITANA

O debate sobre a natureza dos ameríndios remonta ao século XVI, quando espanhóis e portugueses começaram a ocupação das Américas. Esse debate ecoou no restante da Europa, inclusive na Inglaterra⁵⁰, e provocou o imaginário europeu quanto à natureza desses seres recém descobertos. A questão da humanidade dos ameríndios faria parte do dilema da constituição da Nova Canaã puritana, inclusive no sentido da evangelização desses povos, pois, em parte, a colonização inglesa-puritana era um empreendimento comercial tocado pelas Companhias de exploração; mas, por outro lado, tinha de responder à incumbência de anunciar-lhes o Evangelho e, para isso, era necessário responder à pergunta acerca de sua capacidade ou não de responder à pregação. Portanto, questões de ordem filosófica e cultural se juntaram às teológicas, conformando um conflito que não se esgotou no século XVII, mas que definiu o tratamento dado aos povos originários da América.

⁵⁰ No capítulo III abordaremos este assunto com mais precisão, mesmo não sendo possível aprofundá-lo.

2.2.1 Sobre a Humanidade e Civilidade dos Ameríndios

Como afirmamos acima, a descoberta dos povos nativos americanos provocara a mente europeia diante de um ser que era semelhante fisicamente, mas diferente em muitos modos. Com isso, houve uma reviravolta histórico-teológica na cultura cristã que, inclusive, pôs em cheque a ideia hierárquica dos três continentes – Europa, Ásia e África (ORTEGA Y MEDINA, 1987, p. 30-1). Para o historiador mexicano Edmundo O’Gorman, em seu artigo *Sobre la naturaleza bestial del indio americano - humanismo y humanidad, Indagación en torno de una polémica del siglo XVI*, o descobrimento fez surgir repentinamente no horizonte histórico da cultura cristã ocidental duas perguntas sobre os ameríndios: eles são ou não são homens? e, se são, até que ponto o são? Com isso, questionou-se o próprio conceito de homem e de humano. Diante dessas questões apontadas por O’Gorman, percebe-se que a concepção sobre o ameríndio estava sempre entretecida sobre um pano de fundo complexo de questões religiosas, políticas e econômicas, como de considerá-los incapazes politicamente e resistentes à fé cristã. E a negação ou a incapacidade de se adequarem às convenções dos europeus, conseqüentemente, seriam suficientes para se falar sobre sua condição bestial, oposta à humana. Mas é importante destacar que, quando se trata dos nativos americanos, não se pode falar desses povos como um grande bloco homogêneo, sendo todos considerados da mesma forma. Na verdade, as grandes diferenças culturais entre os povos indígenas influenciaram profundamente a elaboração conceitual que ocorreu durante esses dois séculos [XVI e XVII] (O’GORMAN, 2010, p. 21).

Para alguns grupos, a questão da barbárie se restringiu a uma questão de grau, enquanto, para outros, houve uma completa rejeição. O’Gorman, em análise da defesa da humanidade dos nativos americanos feita por Bartolomeu de las Casas⁵¹, afirma que para o

⁵¹ Nascido em Sevilla, em 1474, filho de um modesto comerciante, Pedro de Las Casas, teve que ir a Granada como soldado, em 1497, e também recebeu uma sólida formação latina na academia que Antonio de Nebrija abriu em 1498. Seu pai e tios embarcaram para a América na segunda viagem de Colombo, em 1493, e quando voltaram, em 1498, deram-lhe de presente um rapazinho índio como escravo, que ele deve ter deixado em liberdade ou devolvido às Índias, em 1500. Ele desembarcou na América aos 18 anos de idade, em 1502, e nela se fixou como colono, em 1503, entrando de maneira consciente e até entusiasmada no grande movimento de colonização espanhola. Ele, contudo, se converteu à causa dos Índios e da justiça social, em 1514, aos 30 anos de idade, contando que se converteu ao ler o texto bíblico do livro do Eclesiástico que condena os sacrifícios injustos, pois “oferecer a Deus os bens tomados aos pobres é como imolar o filho diante dos olhos do pai” (Cf. Si 34, 19s). Assim começou sua grande peregrinação para defender os Índios diante da injustiça praticada contra eles pelo sistema colonizador espanhol (DUSSEL, 1984, p. 135-9).

frei dominicano do século XVI, existiam quatro tipos de bárbaros. Primeiro, aquilo que se diz de qualquer pessoa que mostra algum tipo de desordem; segundo, daqueles que carecem de estudos, letramento ou que possuíssem uma língua sem correspondência com a latina; terceiro, aqueles que fossem cruéis ou não fossem regidos pela razão; e por último, todos os infiéis, tanto os que nunca tivessem ouvido o Evangelho como aqueles que tivessem o resistido ou o combatido (nesse caso, um grave pecado de infidelidade) (O’GORMAN, 2010, p. 22). Embora, até onde foi alcançado nesta pesquisa, não tenha sido possível delimitar claramente em qual desses pontos se enquadra a visão inglesa-puritana, o termo bárbaro e as menções às características bestiais dos ameríndios aparecem nos textos de Williams, muitas vezes, questionando a visão negativa sobre eles.

Segundo Roger Bartra, em sua obra *El mito del salvaje*, a construção da imagem indígena nos séculos XVI e XVII partia de um estereótipo que estava arraigado na literatura e na arte europeia desde o século XII, que se cristalizou em um tema preciso e facilmente reconhecível – o do *homo sylvestris*. Assim, conforme o autor, se examinarmos cuidadosamente esse tema, encontraremos um fio mítico que atravessa milênios e se entrelaça com os grandes problemas da cultura ocidental e da sua identidade. Ou seja, o homem que se intitulava “civilizado”, “não deu nenhum passo sem ser acompanhado de sua sombra – o selvagem”. Em outras palavras, a imagem do ameríndio como selvagem seria uma criação da mente europeia, que obedecia essencialmente à natureza interna da cultura ocidental, focando nesses povos aquelas características das quais eles queriam se afastar (BARTRA, 2012, Prólogo, Kindle Version).

Assim, conforme explica Blázquez Martín, quando os puritanos chegaram à costa americana, eles encontraram nativos que pareciam ser tão humanos quanto eles, porém “ignoravam os mais básicos preceitos de civilização” e, assim, passaram a reconhecer nos nativos seus próprios impulsos reprimidos. Dessa forma, temeram que nesses desertos sem ordem e sem senhor, pudessem perder todos os controles da sexualidade e da violência. Temeram que o contato com o ameríndio pudesse fazê-los perder todos os limites de civilização que possuíam (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 270). Ainda conforme Roger Bartra, a figura do ameríndio como homem selvagem era uma ameaça para esse indivíduo “civilizado”, pois representava uma situação para a qual ele poderia retornar, caso se afastasse da cidade (BARTRA, 2012, Capítulo 1).

Diante da imagem negativa da natureza indígena, os colonos ingleses-puritanos assumiram a tarefa de tirá-los de sua condição animal, introduzindo-os na cultura e na

civilidade europeia, que estaria melhor representada pela constituição social e política de suas cidades. Assim, as *townships* dos puritanos, que Alexis de Tocqueville tanto elogiaria no século XIX como “germe fecundo das instituições livres” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 51) e as aldeias e florestas dos ameríndios, configuraram-se como a expressão de culturas distintas que entravam em conflito na colonização. Para Roger Bartra, a selvageria indígena poderia ser superada com o seu afastamento da floresta, que representava seu estado degradado. Era um conflito que remontava à Europa, onde os habitantes das florestas eram parte de um imaginário sombrio. Bartra explica que na mentalidade europeia medieval, o homem selvagem, habitante dos bosques do ocidente europeu, frequentemente, convivia longe das aldeias e das cidades, junto dos animais e, portanto, vivia como um animal. Esse *habitat* do homem selvagem era uma singular e uma escorregadia noção da natureza que a cultura medieval recriava a partir dos gregos, na qual o selvagem tinha uma relação com a natureza que, por analogia, estabelecia um *canon* de comportamento social e psicológico que se fundia, ou se confundia, com seu meio ambiente arborizado – era um homem natural, simetricamente oposto ao homem social cristão (BARTRA, 2012, Capítulo IV).

Portanto, para o puritano (europeu e urbano), o modo de vida do ameríndio, solto na natureza e distante das preocupações da civilização europeia, constituía um enorme e profundo desafio social, político e religioso. Blázquez Martín acrescenta que, na consciência europeia tradicional, a questão da cidade seria o primeiro dos elementos que determinariam a “civilidade”, e a ausência desse tipo de organização social seria um impedimento à existência da ordem política, da convivência social, do conhecimento e, inclusive, da religião. Outro importante elemento desse conflito cultural foi a consideração de ociosidade (*Idleness*) dos ameríndios que, na visão puritana, não se preocupavam com nada além de sua subsistência imediata. Diante da ética puritana, essa suposta ociosidade era antagonicamente contrária à sua ideia de “sacrifício vital”, no qual o trabalho ocupava um lugar preponderante. Por isso, “do mesmo modo que os puritanos odiavam os bispos e os cortesãos, eles odiavam os errantes e os vagabundos” e no Novo Mundo (poderíamos também dizer, nessa Nova Inglaterra, que deveria ser diferente da Velha), havia esse mesmo tipo de gente que eles estavam acostumados a rejeitar na Europa (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 274).

Devido a essa concepção, os puritanos se empenharam na inclusão dos indígenas em suas *commonwealths*. Desde sua chegada, eles estabeleceram relações com os ameríndios,

graças a Samoset⁵², primeiro ameríndio americano a fazer contato com os Pais Peregrinos. Na verdade, se não fossem os ameríndios, os peregrinos teriam perecido de fome, pois não sabiam caçar, nem pescar. Nessa situação, a cordialidade indígena lhes salvou a vida e durante os três primeiros anos das *Commonwealths*, os peregrinos se sustentaram minimamente e o que chama a atenção é que não faltava fertilidade à terra nem abundância de peixes nas águas de rios e de mares, nem animais nos bosques. O que ocorria, era a dificuldade dos europeus em adaptar-se à realidade americana. Ortega y Medina considera que, pouco a pouco, a ajuda dos ameríndios foi-se tornando em serviço prestado aos ingleses, cuja contrapartida, por parte dos puritanos, seria dar-lhes o “alimento espiritual”. Mas nesse processo eles acabariam sendo constrangidos a observar os preceitos político-religiosos dos ingleses. Esse seria o primeiro passo para os ameríndios poderem participar do pacto religioso puritano. Em 1643, a Assembleia Puritana, convocada em Boston, aceitou a inclusão na *commonwealth* dos chefes Saconoco (dos Patuxet) e Pumham (dos Shawomock), juntamente com seus respectivos súditos⁵³ (ORTEGA Y MEDINA, 1976, p. 53-5).

Assim Winthrop registrou este evento:

Esta escrita é para dar testemunho de que nós Pumham, sachem de Shawomock, e Saconoco, sachem de Patuxet, etc., diante dos presentes, voluntariamente e sem qualquer restrição ou persuasão, mas do nosso próprio movimento livre, colocamos *nossos assuntos, terras e bens* sob o governo e jurisdição de Massachusetts, a para sermos regidos e protegidos por eles, de acordo com as suas leis e ordens justas, (...) ajudando na manutenção das mesmas e para dar aviso rápido de qualquer conspiração, ou qualquer tentativa ou má intenção que venhamos a saber ou ouvir: e nós prometemos que estaremos dispostos a, de tempos em tempos, sermos instruídos no conhecimento e adoração a Deus (WINTHROP'S JOURNAL, 1908, p. 125-6, cursivas nossas).

Esse é um exemplo dos pactos que foram acontecendo entre ingleses e ameríndios, abrindo caminho para a empreita colonizadora. Ortega y Medina ainda explica que a partir do momento em que os ameríndios entrassem em aliança com os ingleses, uma posterior negação ou quebra desse pacto seria interpretada como traição, atraindo a “cólera de Deus” sobre eles. Havia no imaginário puritano uma concepção de que as pestes e as doenças que acometiam os ameríndios, matando-os aos milhares, seriam um castigo de Deus por sua ingratidão e sua

⁵² Também chamado de Somerset, (1590-1653) foi o primeiro nativo americano para fazer contato com os peregrinos da colônia de Plymouth. Em 16 de março de 1621, os colonos ficaram estarecidos quando Samoset caminhou em linha reta pelo meio do acampamento na colônia de Plymouth e cumprimentou-os em Inglês, que ele tinha começado a aprender com os pescadores ingleses que frequentavam as águas do que hoje é o estado do Maine (WINSLOW; BRADFORD. 1865, pp. 83–84).

⁵³ O termo “súdito” era usado pelos ingleses para se referirem aos índios, assim como eles chamavam os líderes indígenas (sachem), de “rei” (Cf. Ortega y Medina, 1976m o, 89). Essa adaptação dos termos aponta para uma interpretação do mundo do índio que o traz para dentro do mundo inglês (monárquico), e indica a negação da alteridade destes.

quebra de pacto. Em 1634, John Winthrop escreveu a um amigo, afirmando que Deus havia terminado a disputa entre colonos e ameríndios sobre a posse de terras, enviando a varíola sobre estes últimos, dando, assim, o ganho de causa para os ingleses. Vemos, portanto, como ia se construindo o olhar puritano, possibilitando interpretar as adversidades sofridas pelos nativos como sinais reveladores de sua queda, fruto de sua transgressão. Portanto, seguindo sua lógica de raciocínio, se o próprio Deus os havia punido, não lhes restava outra opção senão se inspirarem nesses juízos e se lançarem sobre esses “instáveis e endemoninhados peles-vermelhas” como “santos guerreiros”. Dessa forma, teria iniciado o incremento da expansão inglesa sobre terras indígenas⁵⁴. Para a realização dos pactos, os ameríndios assinaram uma espécie de aliança, redigida em forma de questionário, que tinha o objetivo de organizá-los em *commonwealts*, semelhantes as dos cristãos ingleses e, assim, eles abandonariam sua “selvagem e luciferiana liberdade natural” (ORTEGA Y MEDINA, 1976, p. 68-74).

Sobre o abandono da liberdade natural, John Winthrop afirmou que:

Há uma liberdade dupla – natural (quero dizer, como nossa natureza, corrupta) e outra civil ou federal. A primeira é comum ao homem como aos animais e outras criaturas. Por isso, o homem, como ele está em relação ao homem, simplesmente, tem a liberdade de fazer o que ele quer; é uma liberdade tanto para o mal como para o bem. Essa liberdade é incompatível e incoerente com a autoridade e não pode suportar a menor restrição da autoridade mais justa. O exercício e a manutenção dessa liberdade faz com que os homens se tornem maus e com o tempo serão piores do que animais irracionais: “*omnes sumus licentia deteriores*”⁵⁵. Esta é a grande inimiga da verdade e da paz. Essas bestas selvagens [os ameríndios], que se inclinam contra todas as ordenanças de Deus, são dobradas por ela [pela lei, expressa no pacto], que a contém e a sujeita (WINTHROP’S JOURNAL, 1908, p. 238-9).

O questionário que efetivava o pacto dos indígenas com a *commonwealth* era constituído de perguntas como: se eles adorariam ao Deus verdadeiro, criador do céu e da terra; se eles não blasfemariam Dele; que eles não jurariam em vão⁵⁶; que honrariam pai, mãe e superiores; que se apartariam do adultério, da fornicação e da bestialidade; que guardariam o dia do Senhor, não trabalhando desnecessariamente. Ao que eles responderam com

⁵⁴ Nos dois primeiros capítulos de sua obra *La evangelización puritana en Norteamérica* (1976), Juan A. Ortega y Medina constrói um trajeto que parte da visão inglesa do selvagem quando em sua chegada, passando pela inculturação desses no mundo puritano, os conflitos e a consequente destruição dos índios. O autor destaca a figura de Roger Williams como uma voz dissonante nesse contexto, que apelava para a alteridade indígena. Ele também compara a evangelização puritana à espanhola e aproxima Roger Williams de Bartolomeu de Las Casas, na defesa da humanidade dos ameríndios.

⁵⁵ Frase atribuída ao dramaturgo e poeta romano Terêncio, que significa “Liberdade demasiada nos rebaixa” (Ver ORTEGA Y MEDINA, 1976, p. 119).

⁵⁶ O autor chama a atenção para o fato de que os índios não faziam ideia do que significava “jurar” (ORTEGA Y MEDINA, 1976, p. 78).

simplicidade e com ingenuidade que seria uma coisa fácil descansar nesse dia, pois não tinham muito o que fazer como em qualquer outro dia e, portanto, se absteriam; e por fim, que não matariam um semelhante. Eles também aceitaram que seus filhos fossem ensinados a ler e escrever na língua inglesa, para que pudessem ser educados nos costumes dos colonos e aprendessem a conhecer a Deus e adorá-lo⁵⁷ (ORTEGA Y MEDINA, 1976, p. 77).

Com esse método, os ingleses impuseram ao ameríndio a ideia de que sua “salvação” não poderia vir de si mesmos e por conta própria. Para Ortega y Medina, havia nos ameríndios um sentimento de pequenez moral diante dos ingleses, e para estes últimos havia a compreensão de uma desigualdade política nos ameríndios, que era fruto da questão espiritual e, portanto, da necessidade de organização deles em uma *commonwealth*. A confissão de ociosidade dos ameríndios, que é registrada no pacto por Winthrop, acabaria se convertendo em uma terrível arma crítica nas mãos dos puritanos, ajudando a justificar as futuras expropriações de terras indígenas. Um exemplo disso são os presbiterianos que desembarcaram na Filadélfia⁵⁸ – palavra que ironicamente significa “amor fraterno” – depois da morte de William Penn, passaram a tomar terras indígenas usando o argumento de que “era contra as leis de Deus e da natureza que tanta terra permanecesse ociosa, enquanto muitos cristãos queriam trabalhar nelas” (ORTEGA Y MEDINA, 1976, p. 77-8).

2.2.2 A Questão da Terra

O pacto ainda implicava na aquisição de terras por parte dos colonos, mediante um contrato de compra e de venda, que era redigido e firmado por ambas as partes, que se comprometiam em cumpri-lo. Os ameríndios que entraram nesses pactos, a exemplo de Saconoco e Pumham, aceitavam a tutela inglesa e passavam a se preocupar em imitar em tudo seus mentores e protetores. Em contrapartida, os puritanos assumiam a responsabilidade de governar seus novos súditos, defendendo-os de seus inimigos e fazendo-os conhecer mais da “Palavra de Deus”. Para os puritanos, a prova escrita da negociação de terras assegurava a legitimidade da transação e lhes permitia estabelecer-se rapidamente, ampliando suas posses.

⁵⁷ Ver em Winthrop Journal, 1908, p. 124.

⁵⁸ Vale lembrar que este é um exemplo de fora da região que estamos estudando, a Nova Inglaterra, mas também se relaciona à uma lógica religiosa protestante.

Os ingleses muitas vezes ficavam encantados com a aparente facilidade com que os “peles vermelhas” vendiam suas terras. Por exemplo, o capitão Standish e dois negociantes (Samuel Nash e Constant Southworth) compraram quatorze milhas quadradas (cerca de 3.624 hectares) pelo preço de sete sabões, oito enxadas, nove machadinhas, dez hastes de tela de algodão⁵⁹, vinte facas e quatro peles de castores. Certa vez, próximo ao cabo Cod, alguns colonos perguntaram a um ameríndio, que estava ali, sobre quem seria o dono daquelas terras, e a resposta dele foi simples e rápida: de ninguém! Nessa resposta, obviamente, podemos compreender que os ameríndios tinham um critério muito diferente sobre o direito de propriedade das terra (ORTEGA Y MEDINA, 1976, p. 79-80).

Ou seja, para os ameríndios, eles eram efetivamente donos dos poucos objetos que possuíam, assim como daquilo que poderiam fabricar, caçar, pescar ou cultivar na terra. Mas com relação à terra em si, “os bosques, rios e tudo o que existia neles, pertencia a todos e estava disponível para o uso de todos os seres humanos”. Por isso, quando os ingleses *compravam* terras, desde a perspectiva dos ameríndios, não era o solo efetivo, mas o direito de usá-lo juntamente com o ameríndio. Obviamente, supõe-se que os ameríndios, tendo comido as carnes, usado e gasto as roupas, as ferramentas e demais objetos, voltaram a procurar os ingleses para que estes repetissem os tributos e os presentes, como era o seu costume. Na verdade, esse era o único tipo de operação que eles conheciam, por isso, ao emprestar suas terras aos brancos, acreditavam que teriam uma constante contrapartida de doações – o que, de fato, não aconteceria. Acostumados a vagar por amplos territórios, pouco a pouco foram ficando restringidos a áreas cada vez menores, sendo impedidos de entrar e usar suas terras, cedidas aos brancos (ORTEGA Y MEDINA, 1976, p. 81, cursivas nossas). É possível deduzir os conflitos resultantes desse quadro apresentado. Os ingleses reivindicavam seu direito, obtido por um “pagamento justo”, e os ameríndios protestavam a violência que sofriam dos colonos ao tentarem ocupar novamente suas antigas herdades. Para encerrarmos esta seção, vale destacar que, à medida que nossa reflexão avançou sobre a questão da humanidade e da civilidade dos ameríndios, a questão da posse da terra foi-se tornando mais presente.

⁵⁹ Algo próximo a 10 metros.

2.2.3 Tribalismo Puritano

Para Edmund Morgan, tribalismo puritano refere-se à crença, baseada na história dos hebreus, de que os fundadores da Nova Inglaterra eram o povo escolhido de Deus. Por ela, os puritanos teriam sido incentivados a pensarem em si mesmos como “os santos” e a acreditarem que a graça descendia a seus filhos. John Cotton, um dos pregadores dessa doutrina, teria explicado esse processo em termos explicitamente genealógicos, afirmando que a Aliança de Deus é: eu serei o teu Deus e o Deus da tua descendência depois de ti. O ministro puritano William Stoughton teria ido ainda mais longe, declarando que Deus teria um registro das genealogias dos filhos e filhas da Nova Inglaterra no céu. Então, para Morgan, os puritanos deixaram o Velho Mundo por causa dos seus filhos, pois Inglaterra e Holanda já não seriam lugar para criá-los. E na América, eles fizeram todas as tentativas possíveis de guardá-los de socializar-se com pessoas de fora do reduto puritano – uma característica que também é tribal – dessa forma, o “ama o teu próximo” tornou-se “ama a tua família”. Os puritanos também se tornaram extremamente exigentes com pessoas novas em suas comunidades, devido à sua preocupação com a contaminação vinda de fora. Assim, a participação nas Igrejas foi reservada àqueles e àquelas que pudessem dar provas de sua conversão. Quanto ao elemento da pregação, ele serviria para inculcar as doutrinas e as ordenanças nos descendentes da família, e não nos de fora. Por isso, segundo o autor, uma das justificativas para o fato de que poucos eram salvos e para a existência de muitas pessoas más e degeneradas era que, em geral, essas pessoas vinham das famílias ruins. Assim, essa obsessão com a família e com a genealogia acabaria tornando-se parte permanente da cultura puritana da Nova Inglaterra (MORGAN, 1966, p. 168-78).

Para Blázquez Martín, o tribalismo puritano revelou o desejo desse grupo de conservar suas características nacionais sem ter que renunciar às suas ideias religiosas, levando-os a manter uma “relação autista” com o mundo, concentrados em sua própria identidade e considerando negativamente outras identidades, como a ameríndia, devido ao medo que lhes causava a possibilidade de que essa integração fosse uma porta de entrada para as aberrações e os pecados presentes nessas culturas. Assim, a cultura puritana foi-se desenvolvendo na América como excludente e hostil a qualquer inovação ou mudança em seus padrões, fechando-se para toda exterioridade (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, pp. 275-6).

2.3 ROGER WILLIAMS E OS AMERÍNDIOS

Realizada a apresentação dos aspectos que consideramos importantes da visão inglesa-puritana e de sua relação com os nativos, passamos a considerar a posição de Roger Williams, naquilo que pode ser visto como outra interpretação sobre a realidade desses povos. Em primeiro lugar, precisamos reafirmar a identidade de Williams como inglês, puritano e colono, participante ativo do processo de colonização e, como já destacamos, também um negociante que dedicou parte importante de seu tempo à comercialização de produtos com os nativos americanos, para subsistência dele⁶⁰. Ou seja, Roger Williams era um cristão convicto, influenciado pelo ambiente no qual foi formado e também pela visão de mundo oferecida pelo puritanismo. Os tópicos a seguir objetivam demonstrar seu deslocamento frente ao pensamento dominante.

2.3.1 O respeito pelos Ameríndios - *A Key Into the Language of America*

No começo de 1640, Williams esteve envolvido com os principais pensadores puritanos, especialmente com John Cotton, com quem publicou uma série de duelos teológicos e políticos. Nesses debates, a imagem dos nativos americanos e das suas sociedades desempenhou um papel provocador. Nos dias de hoje, pode parecer uma discussão irrelevante, no entanto, para o mundo puritano do século XVII, era de vital importância, sendo, também, uma questão não definida. Williams coletou material para uma gramática indígena por mais de uma década, mas seus intensos trabalhos nesse mesmo período deixaram pouco tempo para escrever. Por isso, só 1643, durante uma viagem solitária para a Inglaterra, Williams compôs *A Key Into the Language of America*, na qual também começou a formular uma crítica da religião e da política europeia, que seria um tema de intensa discussão nos dois

⁶⁰ Não foi encontrada nenhuma informação sobre quais produtos Roger Williams comercializava, mas nossa suspeita é que o principal produto fosse peles de animais, que eram intensamente levadas da América para a Europa, tendo sido o estopim da guerra contra os Pequots.

lados do Atlântico ao longo daquela década e das décadas posteriores (GRINDE; JOHANSEN, 1991, Capítulo V⁶¹).

Para Blázquez Martín, essa primeira obra de Williams constitui a concretização de um esforço sincero de dar a conhecer não somente a língua Narragansett, mas, também, sua cultura. Isso porque, para o autor, Williams considerava não ser possível realizar um aprendizado adequado da língua sem se compreender a cultura ameríndia. Ademais, haveria nele a consciência da necessidade de uma “mútua compreensão”, que exigiria uma total comunicação dos valores culturais (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 328).

Kathleen March afirma que essa obra é um texto único, se comparado aos primeiros relatos de interação com os ameríndios e é, sem dúvida, o principal legado escrito do relacionamento de Williams com os Narragansett. Em seu nível mais básico, o trabalho oferece uma ferramenta lexicográfica para o relacionamento dos colonos com os nativos, bem como uma infinidade de detalhes sobre o modo de vida nativo, adquiridos por meio de sua experiência pessoal com eles. Para a autora, a leitura de *A Key* revela, dentro das limitações próprias de seu tempo, uma experiência de “fronteira cultural” marcada pela abertura para o novo, sendo seu aspecto mais importante o tipo de relacionamento que Roger Williams acreditava ser possível entre nativos e colonos (MARCH, 1985, p. 140).

Jack Davis também considera que, embora pudesse parecer que os ameríndios não possuísem civilização e cristianismo, para Williams, a cultura indígena estava mais impregnada com civilidade e espírito semelhante ao de Cristo que a civilização europeia – e foi isso que ele tratou de mostrar em *A Key*. Uma das primeiras características da cultura Narragansett que teria impactado Williams, foi o espírito de harmonia e humanidade que permeava suas relações pessoais (DAVIS, 1970, p. 596). Ele relata essa hospitalidade expansiva que se estendia também aos estranhos, dizendo: “Eles são notavelmente livres e corteses, convidando todos os estranhos para dentro [de suas casas]” (*A Key*, p. 30, grifo nosso). Para Davis, tal espírito parecia a Williams diretamente oposto ao mostrado por seus próprios compatriotas, que o baniram de Massachusetts por suas diferenças de opinião (DAVIS, 1970, p. 596). Williams comentou ser “uma verdade estranha, que um homem possa, geralmente, encontrar entretenimento mais livre e refrescante entre esses bárbaros do que entre milhares de pessoas que se dizem cristãs” (WILLIAMS, 1643, p. 36).

⁶¹ A versão eletrônica não possui numeração de página.

Portanto, para Davis, essa inversão entre valores pagãos e cristãos feita por Williams, sugere que ele teria encontrado muito a se respeitar na atitude dos nativos diante da riqueza e dos bens materiais, pois em suas aldeias ninguém era pobre, nem havia ninguém ansioso para ser rico. Como ele observa: “Não há mendigos entre eles, nenhum órfão sem amparo” (*A Key*, p. 118). Com isso, Williams poderia contrastar o não-materialismo do ameríndio ao materialismo demonstrado por sua própria cultura e também salienta, na cultura ameríndia, uma ampla evidência de que uma comunidade poderia funcionar sem ganância por coisas materiais e com um espírito comunitário, assim como fizeram os primeiros cristãos. Para Davis, ao valorizar e destacar esses elementos louváveis da cultura ameríndia, Williams estava atacando diretamente “o crescente materialismo da comunidade puritana e em especial, seu apetite insaciável pelas terras indígenas” (DAVIS, 1970, p. 597).

Finalmente, Blázquez Martín destaca que ao opor a cultura e a tradição dos chamados selvagens aos costumes e à cultura dos ingleses, Williams concedeu uma função alegórica aos ameríndios ao usá-los como “focos de luz” apontados para as falhas da Europa. Dessa forma, ao mesmo tempo que ele relatava as emoções e as virtudes dos ameríndios, ele revelara as carências de seus compatriotas e, com isso, os primeiros se transformariam em um tipo de censura viva à Inglaterra, criticando sua religião e sua política de forma contundente (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 335-36). Vale ressaltar que a crítica de Williams não se dirigiu apenas aos puritanos, mas a todos os ingleses, indiscriminadamente. É uma crítica à sua cultura como um todo.

2.3.2 Sobre a Humanidade e a Civilidade dos Ameríndios

Como visto anteriormente, a questão da humanidade dos ameríndios passava pela análise de sua capacidade de se organizar política e religiosamente, dependendo de sua resposta à pregação. Vimos ser possível encontrar essas características na visão puritana sobre os nativos americanos e na forma como se relacionaram com eles. Mas no caso de Roger Williams, seria possível dizer que sua concepção sobre a natureza dos ameríndios se diferenciava de seus correligionários? Com base nessa pergunta vamos analisar os textos em que ele aborda essa questão.

Sobre a pretensa superioridade europeia, que permitiria aos ingleses observarem o ameríndio de cima para baixo, Williams fez uma série de críticas, iniciando por defender o conceito de igualdade de todos os povos diante de Deus, que teria sido promovido pela expiação de Jesus Cristo. É o mesmo argumento que ele utilizou em *The Bloody Tenent* para defender a liberdade da alma (*Soul Liberty*), quando questionou a possibilidade de repetição de uma relação como a que houve entre o povo de Israel e Deus. Williams questiona:

Mas onde o Deus do céu exigiu no Evangelho tal separação entre nações ou Reinos inteiros, Ingleses, Escoceses, Irlandeses, Franceses, Holandeses (...) como havia exigido sobre seu povo particular e ao Reflexo do Povo de Israel? Em que lugar das Escrituras se adverte sobre a permanência de uma Igreja Nacional depois da vinda de Cristo? Nenhum povo do mundo pode seguir o exemplo de Israel (...) (WILLIAMS, 1848, p. 279).

Essa defesa teológica de igualdade entre os povos confronta diretamente o idealismo inglês-puritano, que se via como povo escolhido para uma nova Canaã na América, e também permitia a Williams, desde uma base teológica, criticar a tendência teocrática do colonialismo inglês. Em seu texto de 1645, *Christenings make not Christians*⁶², Williams investigou a utilização da palavra *Heathen*⁶³ pelos ingleses e holandeses⁶⁴, com a qual eles se referiam aos nativos americanos. Seu estudo objetivava demonstrar como o uso desse termo era impróprio nesse sentido. Ele inicia com ao seguinte questionamento:

Quantas vezes eu ouvi tanto o Inglês quanto o Holandês (não só sobre os direitos civis, mas de forma devassa e profana) dizerem que quanto a estes “Cães Pagãos”, seria melhor matar mil deles antes que nós cristãos sejamos incomodados ou ameaçados por eles: eles derramaram nosso sangue cristão, portanto, essa seria a melhor maneira de nos libertarmos deles, cortá-los todos fora, e assim abrir caminho para os cristãos. Vou, portanto, humildemente interceder a todos os meus compatriotas a considerar que, embora os homens tenham usado a palavra Pagão para os índios que andam nus e não ouviram falar de Deus, contudo, essa palavra é usada indevidamente e pecaminosamente, e de forma anticristã, quando usada nesse sentido. A palavra Pagão significa não mais que Nações ou Gentios. (WILLIAMS, 1963b, p. 31).

Williams outra vez constrói seu argumento usando a lógica aplicada em seu questionamento sobre a violência contra dissidentes religiosos – violência legitimada por uma suposta superioridade étnica-religiosa frente às outras nações da terra, pela identificação com o Israel bíblico. Portanto, o termo pagão (*Heathen*) somente deveria ser usado no sentido de identificar todas as nações que não fossem cristãs. Por isso ele pergunta: “quem são então as nações pagãs ou os gentios em oposição a esse povo de Deus?” Ao que ele mesmo responde:

⁶² Em português: “O batismo não faz CRISTÃOS, ou Um breve discurso a respeito do que significa Pagão, comumente usado para os índios. Como também sobre aquele grande momento de sua conversão.

⁶³ Pagão, mas também pode ser traduzido por gentio, bárbaro, ignorante, idólatra, rude, não civilizado.

⁶⁴ Em holandês, *Heyden*

“Todas as Pessoas, civilizadas, bem como as não civilizadas, mesmo os membros mais famosos, as Cidades e os reinos do mundo” (WILLIAMS, 1963b, p. 32). Depreende-se da lógica de Williams, que todos os que não fossem verdadeiros cristãos seriam tão pagãos quanto os ameríndios – um argumento que eliminaria qualquer fator que pudesse rebaixar o ameríndio diante dos europeus.

Diante do exposto, em *The Hireling Ministry None of Christs*, Williams conclui que, existem “índios em casa, índios em Cornwall, índios em Gales, índios na Irlanda (...) se os corpos das nações protestantes não se converterem” (WILLIAMS, 1963d, p. 168). Portanto, sua concepção sobre conversão é de que isso nada tem com qualquer outra questão que não seja a da aceitação da pregação do Evangelho – o que elimina o argumento da superioridade étnica.

Para Blázquez Martín, grosso modo, Williams sempre evitaria o uso da palavra *Heathen*, pois não a considerava ideal para identificar as nações ameríndias, por sua utilização no marco da mentalidade intolerante e perseguidora que caracterizava aquele período. Seu uso poderia converter-se em um argumento que justificasse a perseguição e a extinção dos ameríndios, devido à pretendida superioridade que alegavam ter os cristãos. Williams também estaria consciente de que o uso desse termo tinha a pretensão de negar a legitimidade do poder dos magistrados não-cristãos, do direito dos nativos à propriedade, do valor de sua cultura e organização social, até o ponto de se questionar a legitimidade de sua coexistência com os ingleses (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 283-4).

A questão da natureza dos ameríndios apareceu no debate entre Williams e os líderes coloniais, geralmente associada à manutenção da ordem civil. Assim, é possível identificar Williams procurando estender a aplicação do conceito de civilidade a todos os seres humanos, superando as estreitas margens tradicionais que limitavam a concepção de civilização à cultura latina-cristã. Para ele, civilidade consistia no estabelecimento de uma série de normas que viessem garantir a convivência pacífica, a ordem e a cooperação mútua (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 286). O conceito é aplicado na defesa da separação entre Igreja e Estado, em que Williams procura demonstrar que a não existência de instituições religiosas cristãs em uma determinada cultura não implicaria em desordem civil. Em *The Bloody Tenent*, Williams se refere à legitimidade das instituições políticas ameríndias para exemplificar esse dado. Ele afirma que:

Não se pode negar, desde estas próprias bases, que os Índios mais selvagens da América deveriam chegar a um acordo sobre algumas forma de governo, alguns mais civis em cidades unidas e outros menos. E sendo seus Governos Cívicos e terrenos tão legítimos e verdadeiros como qualquer Governo do Mundo, esses Governos poderiam ser Governadores e Guardiães da Igreja e de ambas as Tábuas, se surgir alguma Igreja de Cristo entre eles; e por isso e finalmente, se Cristo confiou e encarregou ao Poder Civil o cuidado de sua Igreja, eles a julgarão de acordo com sua consciência índia ou Americana, pois não se pode supor que tenham outra consciência (WILLIAMS, 1848, p. 215).

Williams usa a própria lógica puritana, que defendia que o Governo Civil tinha dever de proteger a Igreja nas *commonwealths* da Nova Inglaterra, para questionar qualquer ingerência externa em uma provável Igreja autóctone americana. Segundo seu argumento seria possível deduzir que, se na comunidade puritana o governo tinha o dever de proteger o cumprimento da lei divina pela imposição de leis civis, então, em uma comunidade ameríndia, o sistema de governo dos ameríndios poderia fazê-lo também, agindo conforme sua própria consciência “americana”. Há dois importantes pressupostos em sua argumentação: primeiro, de que os governos nativos eram legítimos e equiparáveis aos europeus e, segundo, que os nativos americanos possuíam a capacidade de autogovernar uma igreja surgida entre eles. Vale ressaltar que Williams discordava, absolutamente, da ingerência do poder civil na Igreja e vice-versa, e só utiliza esse argumento para refutar a tese de John Cotton sobre a legitimidade da interferência do poder civil para o bem da Igreja, a partir de sua própria lógica.

Para Blázquez Martín (2006, p. 286), esse debate se assemelha ao que sucedeu com a polêmica da defesa dos ameríndios na Espanha no século XVI, principalmente, quanto ao Debate de Valladolid, convocado pelo imperador Carlos V e ocorrido nos anos 1550 e 1551. Seu encargo era decidir se era justa a conquista espanhola do Novo Mundo. Assim, uma junta de juristas e teólogos se reuniu para ouvir os argumentos de Bartolomeu de las Casas e Juan Gínés de Sepúlveda⁶⁵, o primeiro contra e o segundo a favor do modelo colonial ibérico de submissão dos nativos. Assim como na disputa hispânica, Williams não somente refutou a ideia da superioridade inata da civilização cristã, como também enfrentou o desafio de negar a inferioridade natural dos ameríndios – fator que justificaria sua dominação. Para ele, os ameríndios eram seres completamente humanos e, assim como os europeus, dotados das mesmas capacidades intelectuais e com as mesmas habilidades para sobreviver nas terras em que, naquele momento, os europeus se mostravam incapazes e necessitados da ajuda dos

⁶⁵ Para um aprofundamento da questão, veja: LAS CASAS, Bartolomeu de. Liberdade e Justiça para os povos da América. Oito tratados impressos em Sevilha em 1552. Obras completas II. São Paulo : Paulus, 2010. / Hanke, Lewis. Aristóteles e os índios americanos. São Paulo : Martins Editora, s.d.

nativos⁶⁶. Nessa defesa da humanidade dos povos originários da América, o livro *A Key* representa uma de suas principais provas, pois assim como no caso dos defensores dos ameríndios nas colônias hispânicas, no século XVI, ele pretendia mostrar à opinião pública da metrópole e principalmente ao altos dignitários da Corte e do Parlamento que os ameríndios não eram selvagens, mas seres humanos com cultura, forma de vida e visão de mundo.

Em *Christenings make not Christians*, ao falar sobre as disposições intelectuais dos ameríndios, Williams afirmou que eles eram “inteligentes, muitos são ingênuos, simples de coração, curiosos e, como disse antes, dotados com suas próprias convicções” (WILLIAMS, 1963c, p. 35). Afirmá-los como “dotados de suas próprias convicções”, mostra os particularmente importante, pois coloca em cheque a concepção de que os ameríndios eram uma espécie de folha de papel em branco (*tábula rasa*)⁶⁷, sobre a qual se haveria de implantar os conceitos e os valores que eles supostamente não possuíam. Pelo contrário, ele reconhece sua capacidade volitiva e cognitiva de querer e de conhecer, contrariando a elaboração básica da inferioridade dos bárbaros e dos pagãos e de sua suposta incapacidade para descobrir e comportar-se conforme as normas e princípios da Lei Natural. Williams tampouco encontra diferenças no plano moral, desde uma perspectiva secularizada, que prescinde da intervenção da Lei Divina (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 287).

Em *George Fox digg'd out of his burrowes*, de 1672, Williams discute com os Quakers a eficácia da “luz interior” diante da Escritura, ele afirma que todos os índios selvagens do mundo têm uma “luz natural”, por meio da qual eles descobrem “que existe um Deus e alguns pecados são julgados” e também “a consciência do bem e do mal” (WILLIAMS, 1672, p. 441-2). Para Blázquez Martin, a conclusão de Williams era de que existia nos ameríndios uma moralidade inata, uma capacidade humana para diferenciar o

⁶⁶ Ortega y Medina (1976, pp. 35-61) demonstra a situação dos peregrinos desde sua chegada e como não teriam sobrevivido nas frias terras do noroeste norte-americano sem a ajuda dos índios.

⁶⁷ *Tabula rasa* é uma expressão latina que significa literalmente “tábua raspada” e tem o sentido de “folha de papel em branco”. A palavra *tabula*, nesse caso, refere-se às tábuas cobertas com fina camada de cera, usadas na antiga Roma para escrever, fazendo-se incisões sobre a cera com uma espécie de estilete. As incisões podiam ser apagadas, de modo que se pudesse escrever de novo sobre a *tabula rasa*, isto é, sobre a tábua raspada ou apagada. Como metáfora, o conceito de *tabula rasa* foi utilizado por Aristóteles (em oposição a Platão) e difundido principalmente por Alexandre de Afrodísias, para indicar uma condição em que a consciência é desprovida de qualquer conhecimento inato - tal como uma folha em branco, a ser preenchida. Já na Modernidade, o conceito será aplicado ao intelecto, na tese epistemológica que fundamenta o empirismo - vertente filosófica do século XVII, segundo a qual não existem ideias inatas, sendo que todo conhecimento se baseia em dados da experiência empírica. O argumento da *tabula rasa* foi usado pelo filósofo inglês John Locke (1632-1704), considerado como o protagonista do empirismo. Locke detalhou a tese da *tabula rasa* em seu livro, *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, de 1690. Para ele, todas as pessoas nascem sem conhecimento algum, ou seja, a mente é, inicialmente, como uma “folha em branco” e todo o processo do conhecer, do saber e do agir é aprendido por meio da experiência (MORA, 2001, pp. 2808-10).

correto do incorreto por meio da razão, o que não dependeria do pertencimento a uma determinada igreja ou a uma determinada cultura (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 287).

Para Grinde e Johansen, a discussão de Williams sobre a capacidade intelectual dos ameríndios está ligada à sua luta contra as guerras baseadas na religião. Por isso, ele argumentava veementemente contra a afirmação de que alguém deveria ser cristão para ter consciência e alma, portanto, partindo do princípio de que todos os povos eram religiosamente e politicamente iguais, as Cruzadas (ou guerras religiosas) não teriam mesmo nenhum sentido. Na concepção dos autores, para Williams, a religião parecia significar menos uma doutrina professada e mais a posse de um senso inato de justiça e de moralidade, sendo essa capacidade presente em todas as pessoas, cristãs ou não-cristãs. Assim eles concebem Williams como um pacificador entre raças e religiões, que muitas vezes expressou espanto pelas pessoas em posição de autoridade, cujos horizontes eram demasiadamente estreitos e o interesse próprio era evidente. Quando retornou pela segunda vez à Inglaterra, no início dos anos 1650, um dos itens de sua agenda foi uma petição dos povos nativos da Nova Inglaterra solicitando a ajuda do governo britânico para preservar suas religiões contra os puritanos (GRINDE; JOHANSEN, 1991, Capítulo V).

Blázquez Martín acredita que o motivo da negação da civilidade indígena pelos os puritanos se baseava na ideia da suposta inexistência de instituições políticas ou formas de governo nas sociedades chamadas selvagens. Já Williams, além de se contrapor a essa opinião, ele ainda descreve o governo dos ameríndios, colocando-os dentro daquilo que se poderia considerar o mundo civil (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 287-8). Por isso, ele afirma em *A Key* que “os mais selvagens Filhos dos Homens tiveram a necessidade (para preservação de si mesmos, suas famílias e propriedades) de unirem-se em algum Modelo ou Forma de Governo”, para assim poderem punir “adultérios, homicídios, roubos e furtos” (WILLIAMS, 1643, p. 122)⁶⁸.

Ainda nesse sentido da capacidade dos ameríndios de constituir seus próprios governos, no capítulo VII de *A Key*, em que Williams trata sobre *Suas pessoas e partes de seus corpos*, ele apresenta e explica a palavra *Wuttip*, que significa “Cérebro, no qual está sua opinião, no qual a alma mantém sua sede principal e residência”, e o “gênio de sua mente”. Williams descreve os nativos como possuidores de “apreensões rápidas e julgamentos

⁶⁸ Em *A Key*, Williams dedica um capítulo para falar sobre o Governo e a Justiça nos povos indígenas. Embora pequeno, o texto demonstra a organização social e política destes povos.

precisos e para não dizer mais, o Deus Altíssimo, soberano e Criador não os fez em nada inferiores aos europeus”. E diante disso, Williams conclui que “a Natureza não conhece diferença entre a Europa e os americanos⁶⁹, seja no sangue, no nascimento, nos corpos, etc. Deus, de um só sangue fez toda a humanidade (Atos 17) e todos por natureza são filhos da ira (Ef. 2)”. Então, dirigindo-se ao seu público inglês, ele alerta: “teu irmão índio é, por nascimento, tão bom quanto tu. De um mesmo sangue Deus fez a ele, a você e a todos. (...) Certifique-se de teu segundo nascimento, senão verás o Céu aberto aos índios selvagens, mas fechado para ti” (WILLIAMS, 1643, 51, 61).

Blázquez Martín considera que nessas palavras de Williams encontramos um duplo conceito de igualdade, sendo primeiramente espiritual – resultado da redenção universal realizada por Cristo, usado como argumento para refutar a suposta superioridade das civilizações cristãs –, mas, também, de igualdade baseada em critérios não religiosos, de reconhecimento da condição universal do ser humano. Assim, conforme o autor, como no caso de Bartolomeu de las Casas, que transcendeu à fundamentação religiosa de igualdade, recorrendo ao igualitarismo racial e cultural, Williams lançou mão da teoria ciceroniana⁷⁰ de igualdade humana baseada no uso da razão, da percepção da divindade e de uma associação organizada. Ainda segundo o autor, a influência de Las Casas no pensamento inglês do século XVI é muito importante, assim como da teoria da igualdade humana, de Cícero. Efetivamente, pode-se afirmar que Williams reconhece nos ameríndios esses três indícios de humanidade que Las Casas tomou de Cícero (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 288-9). Como já demonstrado nos parágrafos anteriores, Williams reconhece a organização civil do povos

⁶⁹ Traduzido literalmente como no original: “between Europa and americans”.

⁷⁰ A teoria ciceroniana se mostra muito importante para compreendermos a insistência de Williams na defesa das virtudes humanas presentes nos índios. As concepções de virtude e de natureza humana de Cícero são altamente influenciada pelo estoicismo, e partem do pressuposto de que o homem está acima dos demais seres, sendo sua alma um dom divino. Assim, diferentemente de outros animais, ele participa da razão universal e possui a divina faculdade da fala (*ratio et oratio*). Onde quer que Cícero discuta a razão e o homem como animal racional, ele tem em mente a faculdade da fala. Assim, raciocinar e adquirir conhecimentos, compreendem uma função básica da racionalidade humana e, em virtude da razão, os homens chegam a inferências e compreendem uma cadeia de consequências, estando aptos a perceber relações causais, a proceder da causa ao efeito e do efeito à causa, a comparar, colidir, catalogar e fazer analogias. O resultado é a fabricação de um corpo de conhecimentos sobre vários aspectos do mundo: religião, moralidade, política, geografia, astronomia, biologia. A razão governa, também a invenção das artes práticas – agricultura, navegação, construção, medicina – e aquelas que contribuem ao nosso prazer e deleite: música, pintura, dança. Mas antes de unirem-se pelo dom da fala, os homens viviam solitários, numa vida subumana. Assim, a amizade natural entre os homens é o fundamento da família e do Estado e é responsável por sua existência no tempo. A cooperação humana e o trabalho social explicam o nascimento e crescimento da vida civilizada e das artes. Assim, a lealdade centrada no círculo familiar e nas relações de sangue tendem progressivamente a crescer em proporção à distância do núcleo, até grandes comunidades e à humanidade como um todo. Esta fraternidade universal seria impossível sem a virtude moral, que também é um produto da razão e da fala. A virtude é natural ao homem, nada menos que a natureza aperfeiçoada e desenvolvida ao seu mais alto ponto (PIRES, 2011, p. 3-5).

indígenas e o seu uso da razão, mas resta ainda citar a referência que ele faz sobre a religião e a existência de Deus. E sobre isso, ele afirma que:

Aquele que questiona se Deus fez o mundo, os índios vão ensiná-lo. Devo reconhecer que recebi em minha conversa com eles, muitas confirmações sobre esses dois grandes pontos de Hebreus 11.6, que diz: 1. Que Deus é; 2. Que é galardoador de todos os que o buscam. Eles geralmente confessam que Deus fez tudo: mas depois, em especial, embora eles não neguem que o Deus dos ingleses fez os homens ingleses, e os céus e a terra, há ainda os seus deuses, que fizeram o céu, e a terra onde eles moram (WILLIAMS, 1643, p. 109).

São esses os aspectos dissonantes do pensamento majoritário dos ingleses-puritanos que destacamos em Roger Williams. Mas ainda resta o debate sobre a posse da terra e da legitimidade das Cartas Patentes reais.

2.3.3 Do Direito à Propriedade, à Posse e ao Uso da Terra

Antes de entrarmos nessa discussão, devemos ressaltar algumas características importantes do sistema colonial inglês-puritano, já apresentadas anteriormente. Primeiro, que a colonização era um duplo empreendimento, que unia o ideal político/comercial ao religioso e representava uma alternativa de vida e um recomeço para muitos deles, ou seja, havia nos colonos a confiança de que eles estavam construindo uma nova sociedade e uma das garantias de seu êxito era que esse empreendimento seria regido pelas leis divinas. Segundo, que sua vocação profética fazia deles os representantes de Deus para o trabalho de edificação desse novo mundo. E terceiro, que o empreendimento colonial possuía um mecanismo de legitimação legal – as cartas patentes – que permitiriam o estabelecimento das colônias e a exploração das terras e bens disponíveis nelas.

Contudo, essa nova realidade se apresentaria como um grande conflito, a partir do momento que eles necessitaram reconhecer os nativos americanos como donos das terras dessa outra margem do Atlântico. Conforme explica Alfred Cave, os puritanos se recusavam a reconhecer a legitimidade das reivindicações ameríndias sobre as extensas áreas não cultivadas ao lado de praias, de lagos e de riachos, pois as consideravam desocupadas. Invocando o princípio do *vacuum domicilium*, John Winthrop, John Cotton e outros líderes da colônia declararam que as terras do Novo Mundo que não estivessem sob cultivo não

pertenciam, por direito, a ninguém e poderiam, portanto, ser ocupadas pelos colonos sob a autoridade da sua Carta Patente Real (CAVE, 1996, p. 35).

Como já explanado em páginas anteriores, a política colonial inglesa-puritana visava à introdução do ameríndio na concepção de mundo dela, pois faltariam a esses povos a civilidade e a verdadeira religião que eles traziam consigo e, portanto, ao fazê-los parte de suas *commonwealts* e, conseqüentemente, do pacto religioso, os nativos estariam garantidos em seus direitos, incluindo a posse de determinadas porções de terra. Também estariam assegurados seus direitos de venda da terra, pelos quais – pelo menos na visão dos europeus – a terra era passada ao seu domínio por um “preço justo”.

A questão da terra mostrou-se tão importante no debate entre Williams e os líderes colonais que, em *Mr. Cotton lately printed, examined and answer*, ele declarou que um dos motivos para o seu banimento foi, em primeiro lugar, por afirmar “que não temos nossa terra por Patente do rei, mas são os indígenas os verdadeiros proprietários dela e que devemos nos arrepender de recebê-las por Patente” (WILLIAMS, 1848, 375). Também em *The bloody tenent yet more bloody*, Williams reconhece:

O quanto esses pensamentos [sobre as concessões de terras pelas Cartas Patente] afligiram tão profundamente sua alma e sua consciência, enquanto andava segundo a forma e o caminho da Nova Inglaterra (...) considerando também o pecado das Patentes, nas quais os reis (assim denominados) cristãos, em virtude de sua Cristandade, são investidos do Direito de tirar e dar terras nos Países de outros homens (WILLIAMS, 1652, p. 276).

Quanto a esse assunto, antes de ter problemas e ser banido, Williams declara que “elaborou uma Carta, não sem a aprovação de alguns dos chefes da Nova Inglaterra que também eram sensíveis à essa questão, dirigida ao próprio rei, humildemente reconhecendo o mal das Cartas Patentes, referente à doação de Terras” (WILLIAMS, 1652, p. 277).

Williams também havia redigido um pequeno panfleto, já em 1633, que desafortunadamente foi perdido, mas partes importantes foram posteriormente reproduzidas em *A Key*, principalmente no capítulo XVI – *Sobre a Terra e seus frutos*, no qual, inclusive, ele faz menção a esse texto logo no início⁷¹. Destarte, a importância desse tratado pode ser comprovada pelo efeito que teve, levando o governador de Massachusetts, John Winthrop, a mencioná-lo em seu Diário, que registra o processo:

⁷¹ Ver em *A Key Into the Language of Amercia* (WILLIAMS, 1643, p. 89).

O governador e seus assistentes receberam em Boston e tomaram conta de um tratado que o Sr. Williams (depois de Salem) tinha enviado a eles e que ele tinha anteriormente escrito ao governador e ao Conselho de Plymouth, em que, entre outras coisas, ele contesta o direito às terras que possuímos aqui, concluindo que, alegando por concessão do rei, não se poderia ter nenhum título, nem de outra forma, a não ser por acordo com os nativos. Para isso, tendo o conselho, com alguns dos ministros mais criteriosos, condenou o Sr. Williams por erro e presunção. Havia, principalmente, três passagens mais ofensivas: 1, Por acusar o Rei James de ter dito uma mentira pública solene, porque em sua Patente ele louvou a Deus que o fez o primeiro príncipe cristão a ter descoberto esta terra; 2. Por que ele acusou o Rei e outros de blasfêmia por chamar a Europa de cristandade, ou o mundo de cristão; 3. De que isso se aplica pessoalmente ao presente Rei Charles (...) (WINTHROP'S JOURNAL, 1908, p. 116-17).

Conforme Blázquez Martín, para defender sua dura posição contra os reis James e Charles, Williams tomou três passagens do Apocalipse, interpretando-as de forma que a figura dos reis se convertiam em personificações do Diabo, colocando-os ao lado do Anticristo católico, bebendo da taça da grande prostituta romana. Ademais, Williams também lançou mão de um discurso jurídico para dar mais força à sua denúncia, chamando a atenção de seus oponentes para o fato de que suas práticas não eram somente imorais, mas, também, ilegais. Esse método é, para o autor, mais um ponto de contato com a técnica retórica usada por Bartolomeu de las Casas na defesa dos ameríndios. (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 314-15).

Na Inglaterra, segundo Rober Williams Jr., em seu texto *The American Indian in Western Legal Thought, The discourses of Conquest*, a primeira Carta Patente foi a expedida pelo rei Henrique VII a John Cabot, em 1497. Ela autorizava Cabot a “ocupar e possuir todas as vilas, as cidades, os castelos e as terras pertencentes a povos pagãos e infiéis descobertos durante a viagem”, ficando para a Inglaterra “o domínio, o título e as jurisdições dos mesmos”. A carta, cuidadosamente, instruía Cabot a navegar apenas para terras desconhecidas “a todos os cristãos”, incluindo as que já haviam “sido concedidas a Portugal pelo papa” e também a reservar “uma quinta parte de todos os lucros para a Coroa inglesa”. Para o autor, esse documento tem uma clara inspiração ibérica e indica que o discurso medieval da Igreja Católica a respeito dos direitos dos infiéis ainda dominava o pensamento jurídico Inglês (WILLIAMS, 1990, p. 121-22).

As orientações da Carta de Cabot continuaram vigentes até a expedição da Carta de Concessão da Companhia de Virgínia, de 1606, que seria formulada com termos muito parecidos com às de Cabot, autorizando “a Habitar, a Plantar, e a edificar uma colônia de gente do nosso Povo na parte da América comumente chamada de Virgínia e em outras partes e territórios na América, seja pertencente a nós, ou que não são agora pertencentes a qualquer Estado ou príncipe cristão” (The First Charter of Virginia, 1606). A mesma orientação

apareceu, posteriormente, na Carta Patente de Massachusetts, de 1629, que foi criticada por Roger Williams.

Para ele, havia um duplo erro sendo cometido pelas Cartas Patentes. Primeiro, o de usurpação dessas terras, pois os verdadeiros proprietários eram os nativos americanos; e em segundo lugar, o da ilegalidade, pois a concessão de propriedade pelas Cartas Patentes não se sustentava. Já quanto à doutrina do *vaccum domicilium*, Williams discordava da tomada inescrupulosa das vastas terras indígenas, por perceber que os nativos simplesmente tinham uma forma de vida diferente da do europeu, o que não diminuía o seu direito às terras que dantes possuíam. Frente a isso, ele se propõe a mostrar como os ameríndios conhecem o que significa o direito à propriedade e como eles o exercem (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 320). Ele faz isso principalmente no capítulo XXVII de *A Key – Sobre a Caça etc.* – no qual há uma importante argumentação de Williams, como aponta Thomas Scanlan em seu livro *Colonial Writing and the New World, 1583-1671: Allegories of Desire*. Para ele, a emblemática, ou mesmo alegórica, narrativa da caça do veado, do lobo e dos porcos descrita no capítulo XXVII de *A Key*⁷², não só serve para reforçar a distinção crucial entre labor e predação, como também desempenha um papel fundamental na tentativa de Williams de convencer seus leitores da validade e da respeitabilidade da forma de trabalho dos ameríndios (SCANLAN, 1999, p. 140-41).

E na verdade, o capítulo em questão enfatiza tanto a organização e a habilidade envolvida na caça – de forma que seus leitores pudessem comparar a caça dos ameríndios com a da nobreza na Inglaterra –, pois o que na Inglaterra era uma atividade de lazer de uma pequena minoria, entre os ameríndios constituía uma forma de trabalho socialmente inclusiva e importante, por fornecer alimentos e roupas para todos os cidadãos. Assim, a atividade de caça dos nativos tornou-se componente importante de sua crítica ao sistema de reivindicações territoriais, pois revelava não ser uma atividade desorganizada e informal, como pressupunham os ingleses, mas uma instituição social que respeitava e reforçava as reivindicações tribais sobre seu território. Para Scanlan, as imagens que Williams gera com seu texto chamam a atenção e apontam para as gravuras de Théodore De Bry⁷³ e para as

⁷² WILLIAMS, 1643, p. 141-440.

⁷³ Johann Theodor de Bry, ou Theodoricus, ou Thierry Theodorus de Bry (Liege, 1528 - Frankfurt, 1598) era um ourives, gravador, autor, coautor e editor de livros de ocultismo e pseudo-história da América. Ele também se envolveu com cartografia. Foi um pseudo-historiador da descoberta da América e um dos mais prolíficos difusores da Lenda Negra Espanhola (ver nota 96). Em 1583, ano da fundação da “Colônia da Virgínia”, era realizada a primeira tradução para o inglês da obra de Bartolomé de las Casas – *Brevísima relación de la*

aquarelas de John White⁷⁴, que pareciam traduzir a caça indígena como uma atividade social altamente desenvolvida e organizada. Além disso, Williams indica em sua “Observação Geral” do mesmo capítulo, que a caça não era uma atividade individual, mas organizada e a serviço das necessidades do coletivo social (SCANLAN, 1999, p. 140-41).

Blázquez Martín ainda reforça três pontos importantes da defesa feita por Williams do direito ameríndio à terra. Primeiro, ao mostrar como os nativos americanos tinham um sentido de propriedade que, inclusive, possuía alguns traços do sentido europeu (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 320-1. Ele destacou que:

Os Nativos são muito exatos e precisos quanto aos limites de suas terras, assinalando se elas pertencem a tal Príncipe ou Povo, inclusive também o determinam para os Rios e os Ribeirões. Eu vi vendas e permutas de terras feitas pelos índios. Apesar disso, existe a pecaminosa opinião entre muitos de que os Cristãos têm direito às Terras dos Pagãos” (WILLIAMS, 1643, p. 89).

E nesse sentido, ele certifica a existência de propriedade das terras entre as comunidades indígenas, demonstrando que a caça era uma atividade regrada e territorializada, na qual “quando um veado (caçado pelos índios ou por lobos) morre na água, sua pele é levada para o *Sachim* ou Príncipe do terreno no qual eles são mortos, como um tributo” (WILLIAMS, 1643, p. 144).

Um segundo ponto, foi mostrar o sentido desenvolvido de coletividade da propriedade entre os ameríndios, por meio do qual os recursos ficavam à disposição da coletividade e não de um único indivíduo. Blázquez Martín reforça a posição de Scanlan, ao afirmar que, ao expor essa perspectiva, Williams ao mesmo tempo informava seus leitores sobre a dignidade e a laboriosidade dos nativos, que entendiam a caça como sua forma de ganhar a vida e não como uma recreação ostentosa e, também, criticava os hábitos da nobreza metropolitana que tinham na caça um esporte e uma forma de diversão. Para o autor, nesse

destrucción de las Indias, com o título *The Spanish Colonie*, ilustrada com gravuras de De Bry. Esta obra de Las Casas foi reeditada novamente em inglês com gravuras de De Bry em 1656, composta por um sobrinho de Oliver Cromwell, sob o título *Las lágrimas de los indios: un relato histórico y verdadero de las crueles masacres y matanzas de más de veinte millones de personas inocentes, cometidas por los españoles*, Londres: JC de Nath. Brooke, 1656. (Disponível em: <<http://www.britannica.com/biography/Theodor-de-Bry>>).

⁷⁴ John White, (1540 – 1593), Artista britânico, explorador, cartógrafo, e governador do assentamento inglês em Roanoke Island (agora na Carolina do Norte, EUA). Estava entre aqueles que navegaram com Richard Grenville à costa da atual Carolina do Norte em 1585, atuando como artista e cartógrafo para a expedição. Durante seu tempo em Roanoke Island ele fez uma série de esboços da aquarela da paisagem circundante e os povos nativos Algonkin. Estas obras são importantes, pois são os exemplos mais informativos de uma sociedade do nativo americano do litoral leste; as aquarelas originais sobreviventes estão agora armazenados na sala de impressão do Museu Britânico. As gravuras de De Bry fizeram com que as imagens de John White se tornassem populares em toda a Europa. Os índios de John White, na interpretação de De Bry, são notáveis por suas poses, cuidadosamente estudadas e apresentadas como figuras de um balé (Disponível em: <<http://www.britannica.com/biography/John-White>>).

ponto, Williams está argumentando que o uso que se faz da terra não pode determinar a existência ou inexistência do direito de propriedade e está lembrando a seus compatriotas a maneira pela qual os nobres e o próprio Rei mantinham, para seu prazer, parques e fazendas de recreio. Essas propriedades ficavam não somente sem uso, mas nelas eram despendidas grandes somas de dinheiro em sua manutenção. Williams estaria denunciando de maneira indireta a hipocrisia dos puritanos conservadores, ao mesmo tempo que denunciava a sistemática violação dos princípios de paz e de entendimento, que a metrópole queria impor nas relações anglo-ameríndias (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 320-1).

Finalmente, quanto aos tratados de compra, Williams teria compreendido algo que nenhum outro europeu havia concebido até aquele momento, pois, para alguns defensores dos ameríndios, os *Sachem* não compreendiam o significado de compra e venda. Mas em *A Key*, Williams demonstra que os nativos eram conscientes do significado de venda ou câmbio de valores, inclusive é preciso recordar que diversas tribos da cultura Algonquian lidavam com uma forma de dinheiro, conhecido por eles como *Wampum*-. Williams faz menção à forma de os colonos lidarem com essa questão em *A Key*, no capítulo XXIV (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 323). Para Jack Davis, Roger Williams compreendeu uma importante característica da visão de mundo dos Narragansetts: que a compra de um pedaço de terra não concedia a transferência de titularidade desta, mas o direito de uso. O autor explica que quando Williams comprou as terras para fundar Providence, do *Sachem* Canonicus, que era seu amigo antigo, admitiu que nenhuma quantidade de dinheiro poderia tê-lo persuadido a abandonar aquelas terras (DAVIS, 1970, p. 598).

Vemos em seu *Testimony of Roger Williams relative to the deed of Rhode Island*, de 1658, que Williams reconhece, diante das constantes dificuldades nas questões que envolviam a compra e a venda de terras, que “não foi por preço nem dinheiro que poderia ter comprado Rhode Island. Rhode Island foi comprado por amor” (WILLIAMS, 1874, p. 306). Nesse sentido, Williams estaria reconhecendo a “graça” que ele havia encontrado diante dos *Sachems* Canonicus e Miantonomo. Também em outra de suas cartas, *Testimony of Roger Williams relative to his first coming into the Narragansett country*, de 1682, ele declara: “se não fosse pela graça que Deus me deu com Canonicus, nenhuma dessas partes, nem Rhode Island, tinha sido comprado ou obtido, pois eu nunca recebi qualquer coisa de Canonicus senão por dom” (WILLIAMS, 1874, p. 407).

Portanto, vemos que o debate sobre a questão da terra ganhou um status central nas relações e nos conflitos ocorridos entre colonos e ameríndios. Consideramos ser possível

afirmar que Williams empreendeu um duplo movimento nessa questão: primeiro, de criticar seu povo e sua cultura, pela forma que tratavam esse bem; e segundo, por compreender a diferença que havia no modo de ver e utilizar os bens naturais, principalmente, a terra e seus frutos, pelos nativos. Isso o teria levado a protagonizar um amplo debate com seus compatriotas colonos.

2.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Nesse capítulo realizamos uma análise do julgamento dos colonizadores sobre a realidade ameríndia. Foi dado destaque para o caráter conflituoso das pré-concepções europeias sobre a natureza dos nativos e, conseqüentemente, de seus direitos, diante da invasão colonial. De qualquer forma, quando olhamos para o final do século XVII, principalmente, após a Guerra do Rei Philip, o que encontramos é uma situação em que os ameríndios foram confinados em terras de Reservas, com suas populações mutiladas e seus direitos totalmente tolhidos⁷⁵.

Em contrapartida, buscamos destacar, no pensamento de Roger Williams, os deslocamentos que o caracterizaram como heterodoxo e defensor dos nativos. É fato que sua heterodoxia não se constituiu somente por sua defesa dos povos nativos diante da colonização, mas também por sua árdua defesa da separação entre Igreja e Estado, da liberdade de consciência e da tolerância entre as diferentes religiões que estavam compondo as colônias inglesas – e também da religião indígena. Mas, infelizmente, não podemos abordar esses temas neste trabalho, deixando para os leitores e leitoras o encorajamento no sentido de conhecerem a obra de Roger Williams, que se mostrou ousado no debate de seu tempo. Somente a título de curiosidade, vale lembrar que Williams era da mesma idade de Descartes, nascido em 1596, e embora já vivesse na América quando do nascimento dos empiristas John Locke (1632), Berkeley (1685) e Hume (1711), seu pensamento, em muitos aspectos, tinha elementos convergentes com o pensamento desses autores.

⁷⁵ Ver PAREDES, J. Anthony. Los índios de los Estados Unidos Anglosajones. 2a. Ed. Quito, EC : Ed. ABYA-YALA, 1996.

3 - ROGER WILLIAMS E A QUESTÃO DA ALTERIDADE

Nosso objetivo neste capítulo é analisar aquilo que chamamos de deslocamento de Roger Williams do pensamento dominante, buscando responder se tal posicionamento foi resultado de sua capacidade de ver o nativo americano como vítima do sistema colonial, contemplando-os em sua alteridade. Um ponto importante, que precisa ser destacado, é que para pensarmos em abertura à alteridade, precisamos considerar que havia, no pensamento dominante, a negação dessa alteridade, no sentido de que a realidade ameríndia só tinha sentido quando trazida para dentro de seu horizonte; um pensamento autorreferenciado e, conseqüentemente, incapaz de ver outros valores e saberes além dos seus próprios, responsável pelo estabelecimento de uma “relação autista”⁷⁶ com o mundo nativo. Para Enrique Dussel, a existência de vítimas decorre do fato de não haver “nenhum sistema perfeito” que não produza efeitos negativos não intencionais em seu processo, além de “imperfeições, erros, exclusões, dominações, injustiças, etc.”, responsáveis pelo sofrimento de pessoas em seu interior. Por isso, “o fato de que existam vítimas em todo sistema empírico é categórico, e por isso a crítica é igualmente sempre inevitável” (DUSSEL, 2011, p. 369-70).

3.1 CHAVES PARA COMPREENSÃO DE ROGER WILLIAMS

A investigação biográfica de Roger Williams e sua relação com as populações nativas revelou-nos um personagem complexo, seja por sua trajetória de vida ou mesmo pelas diferentes perspectivas de análise e da forma como seus comentadores avaliam suas posturas. Ele é considerado um precursor das liberdades individuais e dos valores republicanos na América do Norte, sendo esse o principal tema das investigação a seu respeito, conforme Blázquez Martín (2006, p. 353). Nesse sentido, devemos citar a referência do politólogo alemão Georg Jellinek (1851 – 1911), em sua obra *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, em que ele reputa a Williams uma importante contribuição para o desenvolvimento dos direitos fundamentais nos seguintes termos:

⁷⁶ Ver seção 2.2.3.

A ideia de consagrar legislativamente esses direitos naturais, inalienáveis e invioláveis da pessoa humana, não é de origem política, mas religiosa. O que até agora tem sido recebido como uma obra da Revolução é, na verdade, um fruto da Reforma e das suas lutas. Seu primeiro apóstolo não é Lafayette, mas Roger Williams que, movido por seu entusiasmo religioso, emigrou para os ermos, para fundar um império com base na liberdade de crença, cujo nome os americanos até hoje lembram com veneração (JELLINEK, 2000, p. 125).

Embora as afirmações de Jellinek não possam ser exploradas aqui, por não estarem relacionadas ao objetivo desta pesquisa, elas exemplificam a relevância do pensamento de Roger Williams e a forma diversa que sua vida e seu trabalho foram tratados na pesquisa científica.

Até onde pudemos alcançar nos autores pesquisados, não há consenso sobre a maneira pela qual Williams construiu seu pensamento. Blázquez Martín explica que há, pelo menos, três teses nesse sentido. A monista – que vê Williams tão somente como um biblicista, cujo interesse era unicamente a pureza da Igreja. Por essa linha de pensamento pressupõe-se que todas as ações de Williams na sociedade teriam por fim último proteger a Igreja, sendo a questão religiosa a única explicação para suas ações. De forma um pouco mais aberta, está a perspectiva conjuntiva – própria da tradição batista estadunidense. Ela se caracteriza por conjugar as origens teológicas e políticas de seu pensamento, que o teriam levado a defender a separação entre Igreja e Estado também por ter uma visão da sociedade para além da referência religiosa. E por último, a perspectiva de influências plurais, segundo a qual a metodologia puritana, a teologia calvinista, a cristologia e a eclesiologia luterana, o racionalismo (mesmo que incipiente), o historicismo e o universalismo, estariam presentes na base de seu pensamento, agindo conjuntamente para formar teses com base teológica, filosófica, política, jurídica e, inclusive, epistemológica (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 100).

Sem entrar na discussão sobre as possibilidades, parece-nos mais adequada a hipótese das influências plurais, pois ela nos permite, inicialmente, dar uma melhor explicação sobre por quê, diferentemente de seus compatriotas, Roger Williams conseguiu confrontar os estatutos que o sistema colonial inglês-puritano estabelecia nas jovens colônias da Nova Inglaterra⁷⁷, inclusive na questão dos ameríndios. Ou seja, seu subjetivismo e sua ousadia intelectual resultante de diversas influências, seriam, em parte, responsáveis por sua aventura para além dos limites do pensamento convencional e hegemônico. Assim a

⁷⁷ O historiador econômico e crítico social Richard Henry Tawney, em sua obra *A Religião e o surgimento do Capitalismo* chama criticamente o governo da colônia de Massachusetts de “teocracia” (TAWNEY, 1971, p. 225).

explicação de Blázquez Martín parece sintetizar uma provável explicação sobre como Williams partiu de um sentimento religioso, ousando ir além dele para defender seus ideais:

Em primeiro lugar, Williams parte da religião para realizar uma crítica; porém em vez de deter-se em aspectos exclusivamente religiosos, Williams refere-se às circunstâncias e às consequências que na vida real, física e espiritual, têm essas dimensões religiosas criticadas desde o ponto de vista racionalista (...) Em segundo lugar, e nesse mesmo sentido, ainda que por uma perspectiva diferente, sem dúvida, Williams tinha uma preocupação religiosa inicial (...) porém se trata de um tipo de sentimento religioso que, segundo descreve William James, faz o homem se inclinar para o mundo e não se consumir na esterilidade do misticismo e na piedade inútil, mostrando, primeiramente um interesse pelo mundo material. Efetivamente, essa "religiosidade sã" ou "positiva" que descreve James, leva sempre a priorizar os problemas mundanos, enfocando-os de uma maneira ativa e voluntariosa, buscando responder à pergunta – O que posso fazer? e não – O que posso pensar? (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 101-2).

Segundo a construção de Blázquez Martín, Williams teria associado suas convicções religiosas a uma percepção racional do mundo e a uma atitude ética, que o teria levado a reagir às injustiças e a superar os limites impostos pelo autorreferenciamento do sistema colonial.

3.1.1 A Influência do Contexto Inglês na Trajetória de Roger William

A apresentação do contexto e a trajetória de Williams na Inglaterra, presentes no primeiro capítulo, mostra-nos uma nação que vivia intensas e grandes transformações e um personagem que, à medida que ingressava na vida política e religiosa, ia afirmando sua identidade como um homem inquieto e um pensador ousado (BARRY, 2012, Prólogo). Ademais, a violência baseada em motivos religiosos também tinha um papel importante nas reflexões de Williams, como pode-se notar na obra *The Bloody Tenent*, em que ele demonstra, por exemplo, seu profundo incômodo com o que chama de perseguições por causa da consciência, e sua convicção de que tais atitudes não se sustentavam sobre uma base genuinamente cristã. Por isso, ele acredita que essas práticas deveriam dar lugar à liberdade de consciência (*soul liberty*) e a uma consequente tolerância religiosa.

Assim, desde o período de sua formação acadêmica até sua transferência para a América, Williams passa do anglicanismo para o puritanismo, quando começa a criticar qualquer relação das igrejas puritanas com a igreja estatal, manifestando características próprias de um separatismo radical. Alguns anos depois, já em Providence, na América, ele

deixa o puritanismo e se liga ao movimento batista, permitindo-se ser rebatizado, mas não persiste no movimento por muito tempo, tendo abandonado a congregação batista menos de um ano depois para viver afastado de qualquer congregação, conforme relata John Barry (2012, Capítulo 1).

Quanto a esta última condição eclesiástica de Williams, Christopher Hill explica que no complexo contexto da Inglaterra das décadas de 1630 e 1640, vários grupos dissidentes se formaram devido a uma liberdade nunca antes experimentada e um entusiasmo milenarista que levava muitas pessoas a passarem rapidamente de uma seita para outra, testando todas as coisas, por sentirem-se insatisfeitas com todas (1997, p. 192). Para Hill,

Todos os principais protagonistas pareciam igualmente convictos, todos se fundamentavam em textos bíblicos ou na autoridade do espírito que neles residia. Muitos concluíram por questionar o valor de todos os sacramentos, de todas as formas exteriores de culto, até mesmo de todas as Igrejas. Já que, de qualquer forma, estava próximo o fim do mundo, então uma das soluções possíveis consistia em se resignar, em se retirar das controvérsias entre as seitas, em rejeitar todas as seitas e toda forma organizada de culto. Os homens que assim agiram foram chamados de *seekers*⁷⁸ (HILL, 1997, p. 192).

O autor coloca Roger Williams entre estes *seekers*, assim como outros importantes nomes do período, como John Saltmarsh, John Milton e o próprio Oliver Cromwell⁷⁹ (HILL, 1997, p. 193). Também o escritor e teólogo alemão Ernst Troeltsch classifica Williams como “um espiritualista sem confissão”, que era convicto do cristianismo como religião verdadeira, mas afastado de toda relação com as instituições que o representavam (TROELTSCH, 1951, p. 84)⁸⁰. Embora Williams tenha chegado a essa condição de total afastamento institucional somente no período americano, o destaque que damos aqui é para a forma com que o personagem se movimentou na esfera política e religiosa. Se na esfera religiosa Williams se isolou dos grupos organizados, politicamente, ele parece ter mantido certa relação com o movimento revolucionário de Oliver Cromwell, como veremos adiante.

Destarte, é possível concluir que o debate teológico de sua época, associado às discussões políticas e ao drama social vivido na metrópole, aparecem como fatores que concorreram para a formação de suas posições críticas sobre a vida comum na América.

⁷⁸ Em uma tradução livre: Inquiridor.

⁷⁹ Oliver Cromwell (1599 – 1658), foi um militar e estadista inglês, liderou as forças parlamentares na Guerra Civil Inglesa, tornando-se *Lord Protector* da Inglaterra. Nascido no seio da nobreza rural, os primeiros quarenta anos da sua vida são pouco conhecidos, mas após passar por uma conversão religiosa na década de 1630, Cromwell tornou-se um puritano independente, assumindo uma posição, no geral, tolerante, face aos protestantes do seu tempo. Um homem intensamente religioso - autodenominado Moisés puritano — acreditava profundamente que Deus era o seu guia nas suas vitórias (Disponível em: <http://global.britannica.com/biography/Oliver-Cromwell>. Acesso em: 01 Abril 2016).

⁸⁰ Ver também Ortega y Medina, 1976, p. 93-4.

3.1.2 A Questão da Opressão dos Pobres na Inglaterra

Roger Williams, além de ministro cristão, mostrou-se também atuante nas questões políticas. Na América, ele ajudou a organizar as cidades que constituíram a colônia de Rhode Island and Providence Plantation e fez duas viagens à Inglaterra em busca de oficializá-las. Na Inglaterra, estava ligado ao processo revolucionário inglês, tecendo críticas à monarquia e ao clero e, também, ao governo das colônias da Nova Inglaterra, principalmente de Massachusetts, por sua ligação com a Igreja Estatal. No centro de suas críticas estava a questão da perseguição perpetrada por diferenças religiosas, amplamente criticadas em *The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, publicado em Londres, de 1644, e dedicado “aos mais honrados de ambas as câmaras da alta corte do Parlamento” (WILLIAMS, 1848, p. 3). Essa informação ganha relevância ao considerarmos que estava em curso a Revolução Inglesa, que colocava em conflito os partidários do rei Carlos I e os parlamentaristas liderados por Oliver Cromwell. Em 1644, Londres estava sob o governo dos parlamentaristas, motivo pelo qual Williams endereça sua obra a eles. A dedicatória é um texto de duas páginas, no qual se destaca um trecho em que Williams alerta os líderes da revolução nos seguintes termos:

Vossas senhorias romperam as mandíbulas do opressor, e tiraram de seus dentes a vítima⁸¹ (Jó 29.17⁸²). Este ato agradou tanto o Deus Altíssimo que ele estabeleceu uma guarda, não só de homens bem armados, mas também de poderosos anjos, para garantir a vossa concessão na cidade. Porém tenho medo de que não estejamos perdoados, mas sendo apenas tolerados. Oxalá fosse possível um prolongamento da tranquilidade de Londres, da segurança do Parlamento, por misericórdia dos pobres (Dn. 4.27⁸³). Mui Honrados Senhores, os jugos sobre a alma, sua opressão, saques, violações etc., creio que são a tinta vermelha mais forte e constituem o principal dos pecados da Inglaterra (WILLIAMS, 1848, p. 4).

Williams demonstra estar atento aos conflitos que ocorriam em sua terra natal e revela que seu critério de julgamento da situação e do sistema político eram os pobres, ou seja, aqueles e aquelas que estavam sofrendo. Williams olha para a monarquia como agente de um sistema opressor e considera o Parlamento constituído pela Revolução como um

⁸¹ Em inglês presa (*prey*), mas preferimos traduzir por vítima, acompanhando a tradução de *The bloudy tenent* para o espanhol (*El sangriento dogma*, WILLIAMS, 2004), feita por Blázquez Martin. Na Bíblia em português (SBB, 2002) também aparece o termo vítima.

⁸² “Eu quebrava os queixos do iníquo e dos seus dentes lhe fazia eu cair a vítima” (Bíblia de estudo Plenitude, 2002, p. 520).

⁸³ “Portanto, ó rei, aceita o meu concelho e põe termo, pela justiça, em teus pecados e em tuas iniquidades, usando de misericórdia para com os pobres, e talvez se prolongue a tua tranquilidade” (Bíblia de estudo Plenitude, 2002, p. 846).

protetor dos que ele classifica como vítimas do sistema. Williams da centralidade às violações dos direitos do povo e aos jugos colocados sobre eles, classificando-os como o “principal dos pecados da Inglaterra”. Isso não é pouca coisa, se considerarmos o papel da linguagem religiosa naquele tempo. No exposto acima, vemos Williams preocupado com a condição social da grande metrópole que é Londres, fazendo uma leitura teológica da administração pública e destacando o papel do poder civil no exercício da misericórdia para com os pobres.

Em *The bloody tenent*, ele explora mais amplamente a questão do sofrimento injusto perpetrado pela perseguição religiosa, centralizando o debate na questão da perseguição por causa da consciência. Logo no início, ele apresenta uma espécie de síntese temática, em que explica seus termos para o debate, e logo no segundo item (de um total de doze), ele afirma que toda aquela obra “é contrária à doutrina da perseguição por motivos de consciência” e “está carregada de citações das Sagradas Escrituras e de outros significativos argumentos” (WILLIAMS, 1848, p. 1). Portanto, a liberdade de consciência se mostrou um eixo sobre o qual Williams construiu seu discurso e sua prática política-social, que ficaram evidenciadas na fundação de Providence, como vemos em um documento da referida colônia, que assim expressa seu ideal de liberdade:

Ninguém dentro da referida colônia, a qualquer momento, será de alguma maneira molestado, punido, incomodado ou questionado, por qualquer diferença de opinião em questões religiosas e que não venha a perturbar de fato a tranquilidade civil de nossa referida colônia; mas todos [...] poderão, a cada e qualquer momento a partir daqui, ter e usufruir de seus próprios julgamentos e consciências, em temáticas de ordem religiosa. (RECORDS OF THE COLONY OF RHODE ISLAND, 1652, p. 243).

Nesse documento, vemos surgir uma outra vítima da opressão – o dissidente religioso, que muitas vezes seria cerceado de seus direitos e, até mesmo, perderia sua vida por causa de sua crença, tanto no contexto inglês como nas colônias. Por isso, em *The Bloody Tenent*, Williams visita a história, inclusive do cristianismo, para criticar as guerras travadas por causa da religião.

Ele, por exemplo, contesta uma posição defendida por John Cotton, que afirmava que se algum homem “discute ou professa qualquer erro ou falso caminho com espírito violento e arrogante, perturbando a Paz Civil, será castigado de acordo com o modo e maneira em que causou tal perturbação” (WILLIAMS, 1848, p. 20). Em contrapartida, Williams afirma que “Cristo Jesus e seus discípulos ensinaram uma nova doutrina, fundamentalmente contrária à religião professada em seu tempo” (WILLIAMS, 1848, p. 48). Na argumentação de Williams, o próprio cristianismo teria estado em posição crítica ao sistema religioso hegemônico de seu tempo, portanto, o próprio Jesus poderia ser considerado um herege e

agitador. Por isso, na avaliação de Williams, a paz civil não poderia depender da paz religiosa, e seu argumento era que:

Não são legítimas as sociedades, conjuntos e comunhões civis de homens, Cidades, Estados ou Reinos onde não reside nenhuma Igreja de Cristo, ou inclusive onde sequer se escutou seu Nome? E recordemos o fato que qualquer pessoa que conheça o mundo sabe, pois, como disse um homem de não pouca importância, se dividíssemos o mundo em trinta partes, vinte e cinco nunca escutaram o nome de Cristo. Se suas políticas e uniões civis não são legítimas, porque não são Igrejas, nem seus Magistrados são membros das mesmas, então a desordem, a confusão e toda injustiça é legítima e Deus gosta delas. (WILLIAMS, 1848, p. 354).⁸⁴

Para Williams, nenhum posicionamento religioso deveria ser perseguido por discordar de outro, e o cristianismo não deveria ser pressuposto para a existência de paz civil e de ordem social. Com essa formulação, Williams também advoga a separação das esferas religiosa e política. Os debates entre ele e John Cotton seguiram por esse caminho de questionamento da liberdade de consciência e da relação entre Igreja e Estado. Porém, não devemos nos alongar nesse tema. Basta-nos situar este debate no horizonte da crítica que considerava a opressão como um pecado, sendo importante nos valores e nas práticas de Roger Williams.

Na elaboração de Emmanuel Lévinas, sobre a ética da responsabilidade⁸⁵, e do filósofo argentino Enrique Dussel, em sua *Ética da libertação*, temos uma referência importante para compreendermos como essas experiências de Williams contribuíram para sua sensibilidade à questão ameríndia. Lévinas apresenta a constituição da subjetividade por meio de noções filosóficas tradicionais judaicas, que dão ênfase à responsabilidade no interior da comunidade e a uma forma especial de interpretação textual que permite que a lei se adapte às mudanças das circunstâncias comunitárias e às perspectivas filosóficas contemporâneas. Seu objetivo é problematizar a constituição da subjetividade humana frente à relação com o próximo e, para isso, ele situa a semântica da palavra ética para além do Ser e da concepção de sujeito autônomo, constituindo-se no encontro vivido com o Rosto (*visage*)⁸⁶, na relação face-a-face com outrem. Esse seria o chamado para cuidar daquilo que Lévinas chama de

⁸⁴ Williams usa esta mesma lógica para afirmar a legitimidade das associações civis ameríndias. Ver seção 2.3.3.

⁸⁵ Filósofo lituano de origem judaica, que sofreu a perseguição do regime nazista e ficou preso em um campo de concentração durante a Segunda Guerra Mundial.

⁸⁶ Lévinas explica que o Rosto “não é da ordem do visto, não é um objeto, é aquilo cujo aparecer conserva uma exterioridade que é também um chamado - ou um imperativo dado à sua responsabilidade. Encontrar um rosto é, de pronto, ouvir um pedido e uma ordem. Eu defini o rosto precisamente por esses traços: para além da visão ou confundidos com a visão do rosto. Pode-se dizer uma vez mais: o rosto, por trás da feição que ele se dá, é como exposição de um ser à sua morte, o sem defesa, a nudez e a miséria de outrem. Ele é também o mandamento de tomar a si, a seu cargo, outrem, de não o deixar só; você ouve a palavra de Deus. (...) O rosto se oferece à tua misericórdia e à tua obrigação.” (LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007. p. 85).

“alteridade irreduzível”⁸⁷, que se lhe apresenta (HUTCHENS, 2007, p. 24; RIBEIRO, 2015, p. 10). Diante disso, a relação com o rosto de outrem constitui a ética, conforme ele mesmo explica:

A ética: comportamento em que outrem, que lhe é estranho e indiferente, que não pertence nem à ordem de seus interesses nem àquela de suas afeições, no entanto, lhe diz respeito. Sua alteridade lhe concerne. Relação de uma outra ordem que não o conhecimento em que o objeto é investido pelo saber, aquilo que passa pelo único modo de relação com os seres. Pode alguém ser para um eu sem reduzir-se a um objeto de puro conhecimento? Situado em uma relação ética, o outro homem permanece outro. Aqui, é precisamente a estranheza do outro, e se podemos dizer sua "estranheza", que o liga a você eticamente. É uma banalidade - mas é preciso espantar-se com ela. A ideia da transcendência talvez se eleve aqui (LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 84).

Para Dussel, a experiência traumática de cinco anos que Lévinas viveu “em seu corpo vulnerável e concreto”, no campo de concentração nazista, como uma vítima do holocausto judeu, contribuiu para que ele criticasse a ontologia heideggeriana como um pensamento totalitário, não aberto ao diferente, ou seja, ao outro. Assim, o filósofo lituano teria construído sua reflexão sobre a subjetividade como sensibilidade, de abertura ao outro por meio de uma relação ética. Nesse sentido, segundo Dussel, a Filosofia da Libertação precisou ir adiante, partindo da contribuição conceitual de Lévinas de subjetividade como sensibilidade e de ética como responsabilidade, para propor um pensamento gestado a partir da realidade da América Latina, pensando criticamente a responsabilidade acerca da vulnerabilidade do Outro, tendo como foco o pobre que clama por justiça” (DUSSEL, 2000, p. 359).

Nesse sentido, buscamos refletir sobre a experiência de Roger Williams ou poderíamos dizer – sobre sua subjetividade, a partir dessa referência. Logo no início de *The bloody tenent*, Williams faz uma declaração que pode revelar algo de sua inclinação para a responsabilidade ética, quando afirma que “toda pessoa deve ir até onde estiver ao seu alcance para prevenir e reparar o mal; e onde tal não for feito, ou não for feito propriamente, lá estará a lama e a sujeira” (WILLIAMS, 1848, p. 92). Essa afirmação é realizada no contexto da

⁸⁷ O conceito de alteridade foi adotado filosoficamente para registrar uma mudança nas percepções ocidentais sobre a relação entre a consciência e o mundo, pois desde Descartes a “consciência individual” tinha sido tomada como ponto de partida privilegiado para se caracterizar “consciência”. Ou seja, em um conceito de ser humano no qual tudo deriva da ideia de “eu penso, logo existo”, a principal preocupação com o outro seria de responder a perguntas do tipo “Como posso conhecer o outro?” ou “Como se pode conhecer outras mentes?”. A alteridade muda o foco do “outro epistêmico”, que só é importante na medida em que ele pode ser conhecido, para o “outro moral”, que é realmente localizado em um contexto político, cultural, linguístico ou religioso. Com esta distinção, temos uma mudança fundamental no conceito de subjetividade, pois a “construção” do próprio sujeito pode ser vista como inseparável da construção de seus outros, ou seja, sua alteridade (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2007, p. 9-10).

discussão sobre a legitimidade ou não da interferência dos magistrados civis na defesa da fé cristã. Um dos argumentos de Williams, contrários a tal postura, é que isso deveria ser responsabilidade de qualquer pessoa que estivesse diante do dilema, reagindo ao mal que está contemplando. A afirmação de responsabilidade de Williams, vista por essa perspectiva, parece apontar para a colocação de um imperativo ético pessoal, que pode ser notado em sua trajetória, à medida de ele buscava posicionar-se diante das injustiças e demais situações sobre as quais poderia opinar e interferir. Ainda em *The bloody tenent*, ele declara ter pouca esperança quanto ao assunto das guerras religiosas e mais especificamente quanto às consequências da guerra civil inglesa, “mas mesmo assim [diz ele] – *liberavi animam meam*⁸⁸ – eu não escondi no meu peito as convicções da minha alma” (WILLIAMS, 1848, p. 8).

Nesse sentido, o desenvolvimento de seu conceito sobre a liberdade da alma passaria a alcançar todos os seres humanos, indistintamente, e não somente os cristãos, fazendo do tema da liberdade um dos principais argumentos em seus debates. Para Mostyn Roberts, o conceito de Liberdade da alma, principal mote das críticas de Williams, “nasceu de sua convicção religiosa de que Deus era o Senhor da consciência” (ROBERTS, 2013, p. 9). Por outro lado, seu principal oponente, o pastor puritano John Cotton, defendia que a liberdade de consciência deveria ser concedida “aos homens que temem a Deus de fato, sabendo-se que não vão persistir em heresia ou em cisma turbulenta, quando são convencidos em consciência, da pecaminosidade dessas coisas” (*The answer of Mr. John Cotton*, WILLIAMS, 1848, p. 30). Vê-se, por esse excerto do debate, que o empenho de proteger o projeto puritano de “cidade sobre a colina” na América, poderia significar perseguição e opressão àqueles que não se adequassem a ele, como aconteceu com o próprio Williams.

3.1.3 Avanço Colonial e Violência

Dentro do horizonte da colonização inglesa da Nova Inglaterra e dos debates entre Roger Williams e os líderes puritanos, destacam-se dois grupos que poderiam ser apontados como vítimas de violência impetrada pelos agentes do sistema colonial – os dissidentes religiosos e os nativos americanos. Desses dois, tocaremos somente no caso ameríndio.

⁸⁸ Frase em latim que significa “libertei a minha alma”.

Se comparada a Espanha e a Portugal, a Inglaterra entrou tardiamente na corrida pela exploração colonizadora da América, plantando suas primeiras colônias cerca de cem anos após suas rivais. Conforme explica Dussel, com isso a Inglaterra entra no debate sobre a questão dos nativos americanos quando a Espanha já discutia profundamente essa questão (1983, p. 283). Mas, de forma geral, os ingleses também encararam os ameríndios assim como os espanhóis, ou seja, como bárbaros. Portanto, no capítulo anterior, quando abordamos a questão da natureza dos ameríndios, na seção 2.2, procuramos dar mais destaque para o conflito vivido pelos colonos diante do mundo ameríndio, que defini exatamente qual seria sua concepção sobre o assunto.

Como já dissemos, para o inglês-puritano, o ameríndio era um bárbaro incivilizado, que vivia solto na natureza como os demais animais, em sua “liberdade natural”⁸⁹. Diante disso, “desde o início das incursões inglesas na América, foi-se construindo uma imagem do índio como um ser cuja fragilidade mental o convertia em um material facilmente maleável” (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 295). A consequência dessa concepção do ameríndio, como explica Enrique Dussel, está na negação de sua alteridade. Ele afirma:

Para os europeus, para os espanhóis, "o outro", o indígena era um rude: do latim *rudis* – bruto, que não foi trabalhado (...) Se opõe ao "erudito" e erudição – que não tem rudez, brutalidade, incultura. Mesmo os melhores consideraram o índio um "rude", um "bebê", uma "matéria educável, evangelizável. A "cristandade" começava sua gloriosa expansão e as bulas pontifícias justificavam teologicamente a pilhagem dos povos do Terceiro Mundo (DUSSEL, 1983, p. 283).

Embora Dussel retrate a colonização hispânica-lusitana, de forma geral, a crítica ao colonialismo permite, a partir destas mesmas bases, sua aplicação ao processo mais específico aqui estudado, pois a atividade colonialista da Nova Inglaterra se constituiu sobre essa mesma noção de superioridade étnica, cultural e religiosa⁹⁰, por meio de pressupostos baseados em uma lógica binária, carregada de diferenciações como – colonizador/colonizado – civilizado/primitivo – cristão/pagão – humano/bestial – bom/mal – bonito/feio. E toda distinção feita a partir dessas categorias representa, de forma muito eficiente, uma hierarquização que estabelecia ativamente suas oposições à realidade ameríndia. Um outro papel importante desse binarismo, estaria na construção de significados ideológicos, que foram extremamente úteis para a ação imperial inglesa, acomodando os impulsos de explorar

⁸⁹ Ver 2.2.2.

⁹⁰ Nesta pesquisa, considerou-se haver elementos que justificam uma pesquisa sobre a possível influência hispânica sobre a concepção inglesa-puritana da natureza dos índios. Embora as duas nações estivessem em franco combate entre os séculos XVI e XVII, seus métodos e teorias podem estar intimamente ligados, tendo influenciado a aproximação de Roger Williams dos povos nativos.

e civilizar, naquilo que mais amplamente constituiu-se em “missão civilizadora”. Assim, seria facilmente possível encobrir qualquer violência praticada, como consequência natural dessas relações, como um “manto para a exploração aberta de seus opostos binários” (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2007, p. 84).

No conjunto de ações coloniais em direção aos povos nativos, desenvolveu-se no século XVII, a iniciativa da evangelização, que precisou deslocar-se de seus pressupostos originais para adequar-se à realidade da América, conforme explica Blázquez Martín. Segundo o autor, conforme as doutrinas congregacionalistas, as Igrejas visíveis de Cristo se formavam pela união e reunião dos verdadeiros cristãos e, portanto, onde não havia verdadeiros cristãos não poderia haver verdadeira Igreja. Assim, se estabelecia um círculo vicioso, segundo o qual, se a conversão deveria preceder a pregação e os ministros só poderiam pregar legitimamente aos já convertidos, como seria possível promover novas Igrejas? Mas o puritanismo ortodoxo e conservador superaria esses escrúpulos teológicos, impulsionados por uma série de circunstâncias políticas, sociais e econômicas, baseando-se nas obras de Raleigh e Hakluyt⁹¹, que difundiram teses em apoio à colonização e à conversão dos índios como um novo mercado de consumo e trabalho. Para o autor, em geral, a concepção inglesa de colonização e cristianização dos índios na América foi sempre um empreendimento agressivo e interessado (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 294).

Como também destaca Robert Williams, na literatura americanista anglo-saxã do século XVI se oferecia uma visão bárbara, selvagem e monstruosa do índio, ao mesmo tempo que se cultivava uma visão amável e infantil deles, principalmente nas edições inglesas das obras de Américo Vespúcio e de Fernandez de Oviedo. Segundo o autor, o que se pretendia era oferecer para os colonizadores ingleses uma determinada imagem do índio como seres simples e formados de uma matéria maleável como se fossem “uma taboa para pintar”, referindo-se ao conceito da *tábula rasa*⁹². E com isso, poderiam incorporar “o discurso hispânico de descobrimento e conquista [no qual] os índios aparecem como redimíveis e exploráveis selvagens”, cuja religião e cultura “seriam aberrações facilmente corrigíveis” (WILLIAMS, 1990, p. 130-31).

Portanto, Blázquez Martín acrescenta que a intenção aculturadora seria muito clara

⁹¹ Sir Walter Raleigh (1552-1618) foi explorador, corsário, espião, escritor e poeta britânico. Richard Hakluyt, (1552-1616), geógrafo Inglês, notável por seus volumosos escritos e sua influência política na promoção persistente da expansão marítima no período elisabetano, especialmente para a colonização da América do Norte (Disponível em: <<http://www.britannica.com>>).

⁹² Sobre este conceito, ver nota 67.

no sistema de evangelização do puritanismo ortodoxo, pois se trataria de também convertê-los à vida civil ocidental e logo após isso começar a conversão espiritual ao Evangelho. Assim, explica o autor, em uma carta de John Eliot⁹³ aos leitores ingleses da metrópole, publicada em um panfleto propagandístico da Comissão para a Propagação do Evangelho, que o trabalho que estava sendo realizado entre os índios era de reuni-los para que vivessem todos juntos e assim se poderia levar a eles a “Vida Política” tanto em uma sociedade eclesiástica, como civil. Eliot ainda destacaria, conforme o autor, que o trabalho daquele momento seria de civilizá-los⁹⁴ (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 297).

Esse complexo de motivos e ideias preconcebidas sobre os ameríndios e a ambição pela conquista de tantas terras que supostamente estariam disponíveis (*vacuum domicilium*)⁹⁵, foi facilitado pela iniciativa de conduzir os ameríndios de seu modo de vida original, nas florestas, para comporem novas *praying towns*, formadas sob os mesmos padrões das *commonwealths* dos puritanos. No capítulo anterior, seção 2.2.1, expusemos esse processo mais detalhadamente, demonstrando o conflito entre a realidade urbana da civilização europeia e a vida natural em meio às florestas da América dos nativos americanos.

Michael Oberg adverte incisivamente que as relações entre colonos e índios foram crescentemente se tornando violentas e discriminatórias das populações nativas, à medida que os colonos ingleses aumentavam em número e em pressão sobre os habitantes originais. Oberg classifica como “ciclo de violência” do colonialismo inglês, o processo que evoluiu de uma tentativa de convivência e cristianização para o convencimento de que os índios eram “selvagens irremissíveis” e que a melhor solução, desde o ponto de vista dos colonos, seria de reduzir ou de acabar com suas populações (OBERG, 1999, p. 6-7).

Procurando sintetizar as considerações acima, podemos inferir que, a despeito da discussão sobre a natureza do ameríndio, o olhar europeu, aqui limitado ao inglês-puritano, estava condicionado à noção de sua superioridade, que para Blázquez Martín era

⁹³ Nascido em 1604 na Inglaterra, morreu 21 de maio de 1690, Roxbury, na colônia de Massachusetts. Foi missionário puritano para os nativos americanos, pela *Massachusetts Bay Colony*, cuja tradução da Bíblia na língua de Algonquian foi a primeira Bíblia impressa na América do Norte. Com o apoio de sua congregação e colegas ministros, ele começou uma missão para os americanos nativos, pregando em Nonantum (Newton) e em outras cidades. (Disponível em: < <http://global.britannica.com/biography/John-Eliot-British-missionary>>).

⁹⁴ Disso resultaria a iniciativa de conduzir os ameríndios de seu modo de vida original, dentro das florestas, para comporem novas cidades, as *praying towns*, formadas sob os mesmos padrões das *commonwealths* dos puritanos. No capítulo anterior, seção 2.2.2, expusemos este processo mais detalhadamente, demonstrando o conflito entre a realidade urbana da civilização europeia com a vida natural em meio às florestas da América, dos nativos americanos.

⁹⁵ Ver seção 2.3.3 sobre a aplicação deste conceito às terras indígenas.

impulsionada pela experiência com o mundo celta (Escócia, Gales e Irlanda), chamados de “ingleses degradados”, constituindo-se um precedente para a colonização da América. Desse modo, a propaganda da superioridade inglesa e seu suposto papel civilizador que exerceram entre os celtas se reproduziram na posterior colonização da América do Norte (BLÁZQUEZ MARTIN, 2006, p. 271). Portanto:

A imagem do “Wild Irish” – pagão, bárbaro, incivilizado e brutal –, perduraria ao largo do século XVII com a ligeira modificação que supunha a incorporação do elemento diferenciador religioso, entre o protestantismo da Inglaterra e o catolicismo Irlandês, que em todo caso, por sua idolatria, manteria uma imagem pagã e pré-cristã aos olhos da reforma inglesa (BLÁZQUEZ MARTIN, 2006, p. 279).

Diante disso, as ações de civilizar e de cristianizar os ameríndios seriam confundidas uma com a outra. O resultado foi uma proposta de inclusão do ameríndio em seu modo de vida sedentário e urbano, negando a possibilidade de que os nativos pudessem manter-se em sua cultura ancestral. Blázquez Martin (2006, p. 279-80) chama de “suicídio cultural” a proposta de convivência feita pelos puritanos aos ameríndios. E por último, que a dificuldade e consequentes reações dos ameríndios a esta intervenção conduziram à violência, materializada, principalmente, por meio das guerras e consequente confinamento dos ameríndios em terras de Reserva. Um exemplo desse processo foi a Guerra do Rei Philip, já apresentada no primeiro capítulo, seção 1.3.5.

Para Boaventura de Sousa Santos, ao analisarmos um processo como esse, precisamos atentar nos descobridores, para a “ideia de que se tem do que se descobre”, como explicado acima, pois é o conceito que se tem do outro que “comanda o ato da descoberta e o que se lhe segue”. É o que Santos chama de “descoberta conceitual” que ele diferencia da “descoberta empírica”, que seria “o próprio ato de descobrir”. Para Santos, o que se destaca na dimensão conceitual da descoberta é sua precedência e sua capacidade de definir o modo que a dimensão empírica será levada a cabo (SANTOS, 2008, p. 181). Portanto, a imagem trazida do ameríndio e o impacto que tiveram os colonizadores ao entrarem em contato com seu mundo, associados à certeza da legalidade de seu direito de possuírem aquelas terras descobertas (e no caso puritano de serem um novo Israel chegando a uma nova Canaã), constituiriam esse olhar hierarquizado e consequentemente violento sobre os nativos.

Santos também destaca como “a ideia de inferioridade do outro” o transforma “num alvo de violência física e epistêmica”, justificada pela crença de que “o descoberto não tem saberes, ou se os tem, estes apenas têm valor enquanto recurso” (SANTOS, 2008, p. 182). Pode-se dizer que esse lugar marginal ocupado pelo ameríndio como incivilizado, rude, pagão

e bestial, tornou-se condição de seu sofrimento e perda (física e epistemológica). Portanto, o avanço colonial inglês-puritano seria a condição para a constituição de uma crítica ao sistema a partir da sensibilidade ética no contato com o outro, como vítima do sistema. Como explica Dussel, Lévinas afirma que o passo propriamente ético da subjetividade como sensibilidade é o contato com o outro, não somente como rosto, mas como vítima (DUSSEL, 2011, p. 366). Nas Palavras de Lévinas:

O rosto do próximo significa para mim uma responsabilidade irrecusável que antecede a todo consentimento livre, a todo pacto, a todo contrato. Escapa à representação, é a defecção mesma da fenomenalidade (...) É o descobrimento do rosto como desnudez, não-forma, abandono de si, envelhecimento, morrer, mas desnuda que a desnudez, pobreza, pele desgarrada, pegadas de si mesmo” (LÉVINAS, 2003, p. 150).

Assim, o sistema colonial inglês-puritano foi-se constituindo uma Totalidade, ou seja, uma forma de se conceber como um “sistema-mundo” ou “uma totalidade de sentido”. Dussel explica que diante da Totalidade não pode haver nada que esteja fora e ainda possa ser compreendido, pois está fora do mundo – é externo. É dessa totalidade que vem o risco da dominação, pois não se permite conceber o externo como Outro, como fora-do-mundo (DUSSEL, 1977, p. 29). Ainda segundo Dussel, toda totalidade, todo sistema, tende a autocentrar-se e a pretender, temporalmente, eternizar sua estrutura presente. Assim, o sistema passa a incluir intra-sistematicamente toda exterioridade possível, promovendo uma espécie de “antropofagia”, como algo que possui uma “fome infinita” e que pretende se instalar para sempre. Dessa forma, a totalidade “mata todos os rostos alheios que o interpelam até que, por fim, depois de longa e espantosa agonia, desaparecerá tristemente da história, não sem antes selar com injustiças sem número seus últimos dias” (DUSSEL, 1977, p. 55).

3.2 VÍTIMAS DO SISTEMA COLONIAL COMO CHAVE HERMENÊUTICA

A biografia de Williams revela seu interesse pelos ameríndios desde seus primeiros momentos na América e sabemos que ele manteve uma intensa atividade comercial com os nativos, como meio de subsistência. Mas Williams possuía grande inclinação para o aprendizado de línguas estrangeiras, fato que também poderia justificar seu interesse. De qualquer forma, sua relação mostrou ir além desses fatores, sendo um assunto permanente na história do pastor puritano.

Um tema importante de seu interesse, foi o da evangelização, embora não encontremos esse assunto apresentado nos textos de Williams, como pode ser visto no caso de John Eliot, por exemplo. Ortega y Medina dedica algumas páginas de sua obra *Evangelización puritana en Norteamérica* para apresentar o trabalho de Williams entre os ameríndios e ao tratar de sua iniciativa missionária, embora não use exatamente esse termo para referir-se ao trabalho de Williams, ele define o livro *A Key* como expressão de um “projeto catequista”. O autor admite usar esse termo com certa ressalva e no sentido de que a intenção original de Williams ao escrever o livro seria de promover uma melhor compreensão da língua Angonquian e, conseqüentemente, da cultura ameríndia, para que eles pudessem ser alvo de uma eficaz pregação cristã (ORTEGA Y MEDINA, 1976, p. 96).

Essa intenção catequista de Williams estaria evidente na própria introdução do livro, em que ele parece estar respondendo a uma pergunta que era feita na Europa sobre “o que faziam os ingleses até aquele momento para ganhar as almas dos índios ao conhecimento de Cristo”. Williams responde que:

Diante desta pergunta que alguns colocam devido uma jactanciosa vantagem dos jesuítas no Canadá e Maryland, e, especialmente, das maravilhosas conversões realizadas pelos espanhóis e portugueses nas Índias-Ocidentais, além do que tenho escrito aqui, como também, além do que tenho observado no Capítulo sobre sua religião; Vou apresentá-lo ainda mais, com um breve discurso adicional sobre este Grande Ponto, estando confortavelmente convencido de que o Pai dos Espíritos, que teve o gracioso prazer de persuadir Japhet (os gentios) para habitar nas tendas de Sem (os judeus), irá, no seu santo tempo (espero que esteja próximo), persuadir estes gentios da América a participar das misericórdias da Europa, e, em seguida, deve se cumprir o que está escrito pelo profeta Malaquias, que desde o nascente (na Europa) até o poente (na América) o meu nome será grande entre as nações (WILLIAMS, 1643, p. 23).

É importante destacar o aparente caráter de disputa entre Catolicismo e Protestantismo como pano de fundo de sua fala, e embora não esteja claro no texto, nem nos comentários de Ortega y Medina, a forma com que Williams aborda o tema sugere que a crítica poderia vir dos espanhóis, grandes rivais da Inglaterra na Europa, e também na colonização da América no Norte. As disputas religiosas entre católicos e protestantes, travadas durante todo o século XVI, e também a influência da Lenda Negra Espanhola⁹⁶, que destacava a crueldade dos conquistadores espanhóis contra os ameríndios, ainda ajudava a

⁹⁶ Termo da historiografia hispânica que indica a criação de uma imagem desfavorável da Espanha e dos espanhóis, acusados de crueldade e intolerância, anteriormente predominante nas obras de muitos historiadores não-espanhóis, principalmente protestantes. O termo foi popularizado pelo historiador espanhol Julián Juderías em seu livro *La Leyenda Negra*, de 1914. A Lenda Negra permaneceu particularmente forte nos Estados Unidos ao longo do século XIX e se manteve viva pela Guerra Mexicana de 1846 (Disponível em: <<http://global.britannica.com/topic/Black-Legend>>).

compor a tensão entre essas nações colonizadoras. Segundo o historiador e hispanista Joseph Pérez, no final do século XVI, “católicos e protestantes travavam um inflamado combate, tanto com a pena [caneta] quanto com a espada” (PÉREZ, 2012, p. 132). Possivelmente seja nesse sentido que Roger Williams se refira aos jesuítas e à questão da evangelização dos ameríndios, dando entender que o sucesso na evangelização espanhola seria um dos elementos da disputa pela superioridade entre as duas nações.

Destarte, ao responder o questionamento, Williams demonstra uma expectativa de que assim como os gentios da Europa, os gentios da América seriam conduzidos por Deus, em breve, à salvação. No texto, Williams também daria indicativos de sua forma de ver o assunto da salvação dos ameríndios. Conforme Ortega y Medina, Williams sentia que a obra da salvação dos ameríndios estava próxima, pois eles (inclusive seu idioma) “mostravam sinais de civilidade e cortesia para com os seus e também com estrangeiros”. O autor se refere a citações de Williams, em *A Key*, em que ele destaca atributos da cultura ameríndia como sobriedade ao comer, generosidade e hospitalidade para com os estranhos e seu desejo para saber mais sobre Deus, referindo-se ao Deus cristão (ORTEGA Y MEDINA, 1976, p. 96).

Dessa forma, a partir do debate sobre a conversão dos ameríndios, Williams estaria questionando o status de inferioridade que era aplicado pela visão hegemônica aos nativos, considerando que os traços de humanidade e civilidade desses povos apontava para sua condição favorável para a salvação. Nesse sentido, devemos atentar para a maneira como ele identifica tanto os europeus quanto os ameríndios sob a condição de gentios (*Japhet*), apontando para a não existência de alguma diferença *a priori* entre ambos os povos, como também aparece neste trecho de *A Key*:

A Natureza não reconhece diferença entre Europeus e americanos no sangue, nascimento, nos corpos, etc. [Pois] Deus, fez de um só sangue toda a humanidade (At. 17) e todos por natureza são filhos da ira (Ef. 2). “teu irmão índio é, por nascimento, tão bom quanto tu. Deus fez de um só sangue a você e a todos. (...) Certifique-se de teu segundo nascimento, senão verás o Céu aberto aos índios selvagens, mas fechado para ti” (WILLIAMS, 1643, p. 61).

Segundo o que vimos no capítulo anterior sobre a humanidade e a civilidade dos ameríndios no pensamento de Roger Williams⁹⁷, para Davis (1970), March (1985) e Blázquez Martin (2006), o respeito de Williams pelos ameríndios tinha os seguintes motivos. Primeiro, respeito pela cultura – que o levou a interessar-se pelos vários aspectos dela, apresentados e explicados em *A Key*. Segundo, que mesmo sendo o interesse de Williams primordialmente a

⁹⁷ Seções 2.3.2 e 2.3.3.

evangelização ameríndia – como destaca Ortega y Medina – a forma como Williams entende o advento de Deus entre os nativos é a partir das evidências de sua humanidade e sua civilidade, indo no sentido contrário daqueles que acreditavam que seria preciso primeiro humanizá-los e civilizá-los, para que pudessem, depois, tornar-se cristãos. Terceiro, para esses autores, o respeito de Williams pela cultura ameríndia não seria motivado apenas pela questão da evangelização, mas também seria produto de sua experiência pessoal com eles e expressão de uma “cultura de fronteira” surgida dessa relação. Quarto, Williams teria realizado uma equiparação entre os padrões culturais europeu e ameríndio, tendo como base os ensinamentos cristãos, com a intenção de criticar as deficiências de sua própria cultura. E por último, que Williams teria utilizado os ameríndios como “focos de luz” para iluminarem a cultura europeia, revelando suas falhas.

Em vista disso é possível deduzir que: Em suas afirmações sobre a cultura nativa estariam presentes percepções resultantes de sua abertura para contemplá-los além dos ditames pré-estabelecidos pela visão europeia. Em sua convivência com os nativos, Williams teria sido confrontado a partir de certa desilusão que ele alimentava interiormente sobre sua própria civilização. Essa desilusão teria nutrido a esperança de uma realidade diferente na América, o que não se concretizou, sendo ainda pior sua desilusão com os líderes puritanos e com seu modelo de sociedade. Assim, Williams teria buscado impactar seus leitores europeus, demonstrando o que Deus fazia entre povos que para eles fossem tão inferiores, mas que na verdade não o eram.

Portanto, em expressões como “Deus fez de um só sangue” e “teu irmão índio” (WILLIAMS, 1643, p. 61), usadas por Williams, estariam contidas críticas contundentes à civilização europeia e uma elevação da posição do ameríndio frente à opinião hegemônica. São conclusões filosófico-teológica sumamente importantes, pois incluem os ameríndios entre os seres humanos, classificados como criaturas de Deus, o que confere uma dignidade *a priori* aos ameríndios.

Seria nessa perspectiva que Jack Davis considera que, na polaridade dos sistemas de valores indígena e europeu, Roger Williams conseguiria encontrar “uma estrutura útil para criticar as deficiências da cultura branca e para a definição de uma melhor”. Ou seja, nem a ameríndia nem a europeia, mas uma cultura baseada na tolerância e na convivência pacífica entre todos eles. E como afirma Davis: “se essa hipótese estiver correta, ela ajuda a explicar não só a preocupação que Williams teve com o índio americano ao longo de sua vida, mas também demonstra como suas experiências com eles deu-lhe um ponto de partida para sua

crítica aguda à teocracia da Nova Inglaterra” (DAVIS, 1970, p. 595).

Essa ideia de que Williams buscava outra possibilidade de convivência entre iguais, que incluía os ameríndios, seria a base da análise da crítica de Williams ao processo colonial em que ele estava envolvido. Voltemos um pouco e lembremos que, como já mencionado, Williams tinha esperanças de que o Parlamento pudesse proteger os mais pobres da Inglaterra dos abusos praticados pelos monarcas – modelo de governo que ele identifica como opressor. Com isso, seu objetivo seria de também provocar seus compatriotas e correligionários na América a uma autocrítica, pois como assinala Blázquez Martín:

A conclusão que Williams queria chegar em seus escritos é a denúncia de que a Massachusetts Bay Colony havia caído nos mesmos defeitos que a identidade nacional inglesa queria evitar para diferenciar-se da espanhola, e os mesmos erros que o catolicismo cometia no Canadá e na América do Sul (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 297).

Os conflitos entre ameríndios e colonos, cujo momento de maior tensão, até a década de 1650, parece ter sido a Guerra Pequot, levou Williams a realizar diversas críticas, intercessões e reflexões teológicas, principalmente, por meio de suas cartas⁹⁸. Segundo Blázquez Martín, em uma de suas cartas à Colônia de Massachusetts, de 1654⁹⁹, Williams teria constituído uma declaração sobre sua concepção de como deveriam ser as relações entre colonos e ameríndios (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 281). Aliás, essa é uma de suas mais longas cartas, em que ele considera que as guerras entre colonos e ameríndios eram cruéis e desnecessárias, e ambos os povos “poderiam viver e morrer em paz” na Nova Inglaterra (WILLIAMS, 1874, p. 270). É possível notar nela, assim como em outras do mesmo período¹⁰⁰, o incômodo de Williams com o acirramento da violência entre nativos e colonos, após a guerra contra os Pequots, na década de 1630. E isso não significava para Williams que os ameríndios fossem inocentes nesse processo. Pelo contrário, nessa mesma carta, quando ele está explicando as relações entre Pequots e Narragansetts, durante a Guerra Pequot, ele critica a mudança de atitude dos Narragansetts, que deixaram de apoiar os Pequots para

⁹⁸ Ainda que não diretamente ligado ao assunto do acirramento progressivo dos combates entre ameríndios e colonos, *The bloody tenent* representa o trabalho mais profundo de Williams quanto à questão das guerras e perseguições. Mas são em suas cartas que ele abordará diretamente o assunto dos conflitos entre colonos e nativos.

⁹⁹ To the General Court of Massachusetts Bay. Providence, October 5, 1654 (WILLIAMS, 1874, p. 269);

¹⁰⁰ Alguns exemplos (WILLIAMS, 1874): For his honored, kindfriend, Mr. John Winthrop, at Pequot. Probably March or April, 1649 (p. 269); To Mr. John Winthrop, at Pequot. June, 1650, (p. 197); For his honored, kindfriend, Mr. John Winthrop, at Pequot. Probably August 1651, (p. 213); For my honored kind friend Mr. John Winthrop, at his house at Pequot, in New England. From Sir Henry Vane's at Whitehall, 20th April, 1652, (p. 234); Roger Williams to John Winthrop Jr., 15th February, 1654. (p. 280); For his much honored, kind friend, Mr. John Winthrop, at Pequot or elsewhere, these presents. Providence, February 21, 1656, (p. 297).

aliarem-se aos colonos de Massachusetts, Plymouth e Saybrook (posteriormente Connecticut), dizendo que “todos os índios são extremamente traiçoeiros” (WILLIAMS, 1874, p. 276).

Nessa mesma carta, Williams declara que em sua última viagem à Inglaterra, ele havia sido constrangido pelos Narragansett a levar uma petição dos próprios chefes ameríndios aos líderes da Inglaterra, solicitando sua liberdade religiosa:

Em minha última viagem para Inglaterra, eu fui importunado pelos *Sachems* [chefes] Narragansett e, especialmente, por Ninigret, para apresentar sua petição aos altos *Sachems* da Inglaterra¹⁰¹, para que eles não possam ser forçados a deixar sua religião, e, por não mudarem a sua religião, não serem invadidos por meio da guerra; Eles disseram que eram diariamente visitados com ameaças, feitas por índios que vinham de Massachusetts, dizendo que se eles não rezassem, eles seriam destruídos pela guerra (WILLIAMS, 1874, p. 270).

Embora claramente Williams tenha o objetivo de vê-los convertidos ao cristianismo, como vimos anteriormente, em sua segunda e última viagem para Londres, ele leva consigo um pedido dos chefes nativos, que foi entregue para Oliver Cromwell, solicitando que fosse permitido aos nativos permanecer em suas práticas religiosas, não sendo coagidos a tornarem-se cristãos, como aponta o texto de Williams. Um pouco adiante, ainda na mesma carta, Williams declara ter a esperança de ser atendido “por sua Alteza e seu Conselho”, no sentido de que os pedidos dos índios, “os habitantes nativos” daquela “jurisdição”, fossem atendidos. O avanço sobre as terras pertencentes aos nativos, fosse por fruto da guerra, como aconteceu após a guerra com os Pequot¹⁰², ou pelo avanço sobre terras consideradas improdutivas e vacantes (*vacuum domicilium*), aparece nas cartas de Williams como uma de suas importantes preocupações.

Não foi possível perceber, claramente, na carta em questão, se a perseguição religiosa estava relacionada, naquele momento, à tomada de terras, porém, à medida que aumentava o número de colonos na Nova Inglaterra, crescia a necessidade de expansão do território ocupado por eles. Devemos destacar novamente, como já realizado na seção 2.3.3, a característica de duplo empreendimento da colonização inglesa-puritana: primeiro, expansionista, legitimada pelas cartas patentes reais, que autorizavam o estabelecimento das colônias e a exploração de terras e bens disponíveis nelas; segundo, religiosa, pela visão puritana de povo escolhido, que colocava os ameríndios na condição de cananeus, que deveriam ser retirados da terra para que eles a possuíssem. Isso porque essa dupla face do empreendimento colonial legitimaria a dominação e a exploração daquilo que pertencia aos

¹⁰¹ Williams utiliza o termo *sachem* para referir-se aos altos comissários de Londres, promovendo uma equiparação entre o papel representado pelos altos líderes da Inglaterra e os chefes tribais ameríndios.

¹⁰² Ver seção 1.3.2.

nativos.

Williams também faz uma crítica contundente ao expansionismo, que apresenta traços de uma possível crítica ao modelo socioeconômico praticado pelos colonos. Em uma carta escrita a John Winthrop II¹⁰³, ele descreve sua preocupação quanto ao espírito que movia a atividade colonial, dizendo: “Eu temo que a Trindade comum do mundo, (Lucro, Progresso e Prazer) será aqui a *Tria omnia*, como em todo o mundo ao redor (...) e que o Deus Terra será (como já é) um Deus tão grande para nós ingleses, como o Deus Ouro foi para os espanhóis”. (WILLIAMS, 1874, p. 319).

Para Williams, “lucro, progresso e prazer”¹⁰⁴ seriam o tripé constitutivo do espírito da época (*Zeitgeist*) das jovens colônias inglesas da Nova Inglaterra no final do século XVII. Williams estaria constatando na intensificação da atividade de aquisição e na expropriação das terras ameríndias a formação de uma cultura marcada pela avareza e pela ganância, que estava se afastando dos verdadeiros ideais cristãos. Algumas linhas acima do trecho citado, Williams afirma temer que depois que eles se fossem, ou seja, que sua geração morresse, uma nova atuaria contrariamente aos anteriores “Modelos de Amor”.

Para entendermos esse ponto, parece-nos conveniente ouvir novamente o que pensa Blázquez Martín sobre a crítica de Williams aos métodos da *Massachusetts Bay Colony*. Para ele, Williams estava denunciando o modelo de relações com os nativos que a colônia estava desenvolvendo, pois os levava diretamente para os erros identificados na colonização espanhola, que eles queriam evitar, e também aos mesmos erros que eles consideravam que o catolicismo cometia no Canadá e na América hispânica (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 297). Por esse ponto de vista, pode-se ver a crítica de Williams por duas vias distintas, porém interligadas. Primeiro, a crítica ao modelo inglês e às injustiças provenientes do absolutismo monárquico – que ele tinha esperança que melhorassem naqueles dias, por meio da Revolução Puritana que estava em curso. Ele também estaria criticando a colônia de Massachusetts, por seu não-separatismo, como demonstração de seu vínculo com o absolutismo monárquico e com a tirania que ele representava. E segundo, a crítica ao modelo colonial inglês, comparando-o ao espanhol. No modelo hispânico, a cobiça pelo ouro teria levado a violência

¹⁰³ Conforme explica o editor de *Letters of Roger Williams (1632-1682)*, John Russell Bartlett, grande parte das cartas de Williams presentes nesta obra são dirigidas aos Winthrops, referindo-se ao fato de que Williams se relacionou com três gerações dos Winthrops (WILLIAMS, 1874, p. XI). Seriam eles John Winthrop (1588-1649), John Winthrop II (1606-1676) e Fitz-John Winthrop (1638-1707). Na carta em questão, ele está se dirigindo ao segundo ([Disponível em: < <https://www.geni.com/people/Gov-John-Winthrop-Massachusetts-Bay-Colony/6000000003527023698>>].

¹⁰⁴ No original *Profit, Preserment, Pleasure*.

aos ameríndios, sendo o catolicismo responsável por sua legitimação, na medida em que era incapaz de contrapor-se à violência. Assim, quando Williams se refere à terra como “Deus”, fica clara a comparação e a sua crítica aos procedimentos dos colonos para possuí-la. A terra seria o novo Deus dos ingleses-puritanos.

Essa possibilidade, levantada pela própria fala de Williams, permite-nos também presumir que ele tinha em mente as violências cometidas pelos espanhóis contra os nativos americanos, que foi relatada por Bartolomeu de las Casas, em sua *Brevíssima*. Nela, Las Casas explica a violência contra os nativos e seus motivos nas seguintes palavras:

Duas gerais e principais maneiras tiveram aqueles que ali passaram, que se chamam cristãos, para extirpar e varrer da face da terra aquelas miserandas nações. Uma, pelas injustas, cruéis, sangrentas e tirânicas guerras. Outra, depois que morreram todos aqueles que podiam desejar, suspirar ou pensar em liberdade, ou em sair dos tormentos que padecem, como são todos os senhores naturais e os homens varões (porque comumente não deixam com vida senão jovens e mulheres nas guerras), oprimindo-os com a mais dura, horrível e áspera servidão, à qual jamais, homens ou bestas, puderam ser submetidos. A essas duas maneiras de tirania infernal se reduzem e se resolvem ou subalternam, como a gêneros, todas as outras diversas e várias formas de assolar aquelas gentes, que são infinitas. A razão pela qual os cristãos mataram e destruíram tantas, tais e tão infinito número de almas foi somente para ter, como seu fim último, o ouro e encher-se de riquezas e muitos breves dias, e subir a estados muito altos e sem proporção de suas pessoas (convém saber) pela insaciável cobiça e ambição que tiveram (LAS CASAS, 2010, p. 498).

Embora existam diferenças entre os dois modelos de colonização, não é difícil vermos a proximidade entre as duas críticas, como a menção sobre o ouro e a avareza. Ortega y Medina afirma não ter dúvida de que Williams tenha lido essa obra, na tradução de Samuel Purchas¹⁰⁵, em seu *Hakluytus posthumus, or Purchas his pilgrimes* (PURCHAS, 1625, p. 83), assim também como teria lido sobre a disputa entre Bartolomeu de las Casas e Juan-Guínés de Sepúlveda, sobre os rumos da conquista da América¹⁰⁶. Disso, possivelmente, resultaria sua comparação, advertindo seus compatriotas na Nova Inglaterra que, assim como os

¹⁰⁵ Samuel Purchas (1577-1626), foi um clérigo Inglês, que publicou vários volumes de relatórios por viajantes para países estrangeiros. Ele mesmo nunca viajou para fora da Inglaterra, mas registrou as narrativas pessoais compartilhados pelos marinheiros, que voltavam para a Inglaterra depois de suas viagens. Em 1613, Purchas publicou *Pilgrimage: or Relations of the World and the Religions observed in all Ages and Places discovered, from the Creation unto this Present*, que pretendia ser uma síntese da diversidade da criação de Deus a partir de uma visão de mundo anglicano, e na qual ele apresentou várias histórias de viagens abreviadas, mais tarde publicadas na íntegra. O livro alcançou popularidade imediata e passou por quatro edições entre 1613 e 1626, o ano da morte de Purchas (Disponível em: < <http://global.britannica.com/biography/Samuel-Purchas>>)

¹⁰⁶ Esta “disputa” foi um caloroso debate ordenado pelo imperador Carlos V, levado à cabo na capela do Colégio dominicano de São Gregório, em Valladolid, Espanha. Os dois oradores –Doutor Juan-Guínés Sepúlveda, cronista do rei, e o Frei Bartolomeu de las Casas, bispo de Chiapas, nas Índias Ocidentais –, se reuniram em duas sessões (1550 e 1551), para debater diante de um júri formado por uma dúzia de juizes, teólogos, juristas e políticos, sobre os rumos a se manter ou de se reorientar na marcha da colonização. Tanto Las Casas, nascido em 1484, como Sepúlveda, em 1490, eram sexagenários no período da disputa de Valladolid e tinham grande envolvimento, cada um a seu modo, com a questão das conquistas e da colonização (JOSAPHATH Apud LAS CASAS, 2010b, 113ss).

espanhóis, que devido à sua “insaciável cobiça e ambição”, haviam submetido os nativos aos maus tratos que Las Casas relata, os ingleses caminhavam na mesma direção, embora quisessem se distanciar do modelo hispânico e dos erros por eles cometidos. Seguindo esse raciocínio, consequentemente, o “Deus Terra” dos ingleses seria o responsável pelas violências que Williams criticava. Assim, a Nova Inglaterra se mostrava idêntica à Velha.

Embora no presente trabalho não busquemos comprovar a hipótese de que Williams teria criticado a expropriação de terras e a ilegalidade das Cartas Patentes a partir da leitura de Las Casas, admitimos sua plausibilidade e sua contribuição para a leitura de Roger Williams em sua sensibilidade às vítimas do sistema colonial. Nesse sentido, a comparação entre o “Deus Ouro” dos espanhóis e o “Deus Terra” dos ingleses, demonstra sua posição crítica direta ao espírito da colonização e aos ingleses, como portadores da mesma cobiça e ganância que levou os espanhóis à busca de encherem-se de riqueza, oprimindo violentamente as populações nativas.

Finalmente, conforme Blázquez Martín analisa, Williams também não assentia com o despojamento de terras indígenas, nem de sua autonomia política e social e, muito menos, de sua religiosidade, ainda que, nesse último caso, não concordasse com ela. E esses posicionamentos teriam implicações em todas as esferas das relações sociais entre colonos e ameríndios, inclusive na questão missionária. Para o autor, isso evidencia algo de excepcional na proposta de Roger Williams, que ainda carece de ser compreendido para que possa auxiliar nos desafios que as novas fronteiras culturais impõem ao mundo de hoje. Assim, ela poderia ser incluída na tradição humanista e humanitária de Bartolomeu de las Casas e de Francisco de Vitoria, além de nos oferecer alguma ajuda em nossos modernos conflitos culturais. Blázquez Martín conclui afirmando que o ensino desses personagens históricos é que eles tiveram coragem política, humana e intelectual de denunciar as inconsistências de suas próprias sociedades, assim como de destacar quais elementos de cada cultura estavam à altura dos elevados princípios que eles procuravam exaltar (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 330-31).

A partir do exposto, consideramos ser possível afirmar que por meio de sua experiência, primeiro na Inglaterra e depois na América, Roger Williams desenvolveu uma leitura da realidade que levava em consideração as pessoas e grupos marginalizados pelo poder dominante e, com isso, ele pôde criticar sua cultura e o modelo de desenvolvimento do sistema colonial. Ou seja, primeiro com os pobres, depois com os dissidentes religiosos e por fim com os ameríndios, Williams tornou-se um crítico do próprio sistema que ajudava a

construir, tendo esses grupos como critério de julgamento.

3.3 SUJEITICIDADE E ROGER WILLIAMS

A sujeiticidade aparece na luta pela dignidade de si e dos outros frente à exclusão e à violência, mas não de qualquer forma. Poderíamos dizer que a dimensão do sujeito inclui critérios de análise que possibilitam a discussão sobre a libertação, desde a perspectiva da opressão. Nossa abordagem do conceito de sujeito parte das reflexões de Franz Hinkelammert (1931), economista e teólogo alemão, cofundador do Departamento Ecumênico de Investigações (DEI), em São José da Costa Rica. Hinkelammert formulou pela primeira vez o conceito de sujeito em sua obra *Crítica à Razão Utópica*, em que ele dedica um capítulo inteiro ao tema¹⁰⁷. Sua crítica se dirige frontalmente à objetificação do ser humano que, conforme ele, é um problema apresentado por qualquer teoria ou instituições, sendo consequência de sua inadequação ao sujeito, pois ele transcende a toda objetificação, sendo “plenitude inalcançável” (HINKELAMMERT, 1998, p. 282).

Nessa primeira elaboração de Hinkelammert, seu esforço consiste na crítica à razão utópica, na discussão dos marcos categoriais dentro dos quais se elaboram os pensamentos sociais. Isso porque, segundo ele, “todos os pensamentos sociais do século passado [o XIX], e até de séculos anteriores, nos legaram a tradição de uma espécie de ingenuidade utópica que recobre como um véu a percepção da realidade social” (HINKELAMMERT, 1998, p. 282). Com isso, Hinkelammert critica todas as teorias sociais ou projetos políticos “que não reconhecem a não factibilidade das suas utopias e dos seus conceitos transcendentais, conceitos estes que são necessários para reflexão, mas impossíveis de serem alcançados, isto é, historicamente não factíveis” (SUNG, 2002, p. 70-1). Mas Hinkelammert recorda que não é contra a utopia ou em favor de sua abolição que se coloca sua crítica, mas quanto à sua conceituação transcendental, isto é, contra a ilusão que distorce o realismo político¹⁰⁸ e só pode ser superada pela crítica que revele o caráter transcendental dos conceitos de perfeição, mas sem pretender renunciar a eles (HINKELAMMERT, 1998, p. 20).

¹⁰⁷ Capítulo 6 – Leis universais, institucionalidade e liberdade: O sujeito humano e a reprodução da vida real (p. 255-307).

¹⁰⁸ Hinkelammert fala da política como “arte do possível” (1998, p. 11).

Assim, analisando diversas correntes de pensamento social moderno, como a epistemologia de Popper e Weber, o pensamento conservador, anarquista, neoliberal e soviético, Hinkelammert mostra como, na Modernidade, a razão mesma adotou um caráter utópico, para além dos limites da factibilidade e dos limites da condição humana. (SUNG, 2012, p. 169). Por isso, para Hinkelammert, a alternativa para a razão utópica seria a “imaginação transcendental” que inverte a lógica pela qual a razão utópica se estabelece. Ele explica que:

Enquanto os conceitos transcendentais partem de objetificações das relações sociais entre os sujeitos e os levam ao limite de conceito de perfeição institucional, a imaginação transcendental parte do reconhecimento entre sujeitos efetivamente experimentados, transcendentalizando-os também em situação de perfeição (HINKELAMMERT, 1998, p. 286).

Hinkelammert utiliza duas metáforas bíblicas para exemplificar o conceito de imaginação utópica ou transcendental. Primeiro a parábola do samaritano, do Evangelho de Lucas 10.25-37, na qual ele aponta uma relação estabelecida entre aquele que foi vítima da violência e o samaritano como uma relação “diretamente subjetiva” que passa longe de “qualquer comunicação objetivada ou instituição”. E depois, a parábola da grande festa, descrita em Lucas 14.15-24, em que ele afirma estar registrada a festa “como identificação entre sujeitos na alegria”. Trata-se de uma “festa sensual, que passa longe de qualquer norma social ou ritual, revelando-se como reconhecimento festivo de todos, que anula todas as categorias sociais”. Para o autor, essa festa varre toda desigualdade e até propriedade daqueles que estavam convidados (HINKELAMMERT, 1998, p. 285).

Em suma, enquanto os conceitos transcendentais, próprios da razão utópica, são conservadores, por meio de sua inevitável preservação das instituições existentes e da subordinação do bem-estar humano a essas instituições “perfeitas”, a imaginação transcendental é crítica por meio da colocação da subjetividade humana no centro do que é possível, relativizando, assim, as instituições (SUNG, 2012, p. 175).

O contexto colonial que temos analisado nesta pesquisa, representa o momento histórico da gênese de um pensamento dominante que se desenvolveu nos séculos seguintes e se caracterizou pela violência aos povos nativos da América. Como afirma Boaventura de Sousa Santos, a ignorância colonialista consistiu-se na recusa do reconhecimento do outro como igual e na sua conversão em objeto (SANTOS, 2008, p. 32). Essa objetificação estaria na negação da humanidade e da dignidade dos nativos da Nova Inglaterra, bem como na insensibilidade demonstrada por seu modo de vida e seu lugar de direito no território americano. A escalada expansionista inglesa-puritana seria responsável por uma violência não

sentida, na medida em que era justificada dentro da lógica do próprio sistema e da realização de seus ideais civilizatórios. E nesse sentido, é preciso salientar, junto com Santos, que “a dominação hegemônica reside, primordialmente, na ocultação do sofrimento humano ou, sempre que isso não é possível, na sua naturalização como fatalidade ou necessidade, ou na sua trivialização como espetáculo mediático”. E é precisamente “através da ocultação, da naturalização e da trivialização do sofrimento que a dominação oculta e naturaliza a opressão” (SANTOS, 2001, p. 379).

Assim, a crítica à razão utópica de Hinkelammert permite-nos observar como o projeto de estruturação de uma Nova Inglaterra em um território já ocupado há milênios, teve de mover-se para dentro do mundo ameríndio impondo-lhe seus saberes e modo de vida, e exigindo, progressivamente, a integração e o abandono de sua ancestralidade. Tal imposição se constituiu em objetificação e violência e, portanto, na necessidade de que sua aflição fosse ouvida.

Em *El grito del sujeto*, de 1998, Hinkelammert volta ao tema, afirmando categoricamente que “o sujeito é o outro” (HINKELAMMERT, 1998, p. 247). E ele o faz no sentido de Lévinas, já apresentado na seção 3.1.2. Hinkelammert afirma que comportar-se como sujeito é comportar-se em relação ao outro, o que implica em uma ruptura com o indivíduo. Portanto, a sujeitividade é esse reconhecimento do outro em sua exigência (não mataras!) com a qual o outro interpela. Contudo, isso não se trata de simples relação com o outro e o seu reconhecimento (HINKELAMMERT, 1998, p. 247-8). Ou seja:

O reconhecimento máximo está, então, na aceitação da luta com a morte que termina em um abraço da morte. O sujeito, em contrapartida, reconhece o outro como alguém que não se deve matar. Responde ao rosto do outro que diz: não me mates. Pode ocorrer tudo, exceto matá-lo. E matar é toda ação que leva à sua morte. Logo, do sujeito nasce a justiça diante da lei. Efetua seu reconhecimento como sujeito, não como indivíduo, e não na forma de uma luta com a morte (HINKELAMMERT, 1998, p. 248).

Para Jung Mo Sung, o conceito de sujeito, em Hinkelammert, é o princípio de inteligibilidade que permite desmascarar e criticar a condição do ser humano “esmagado” e “negado” pelo sistema dominante (SUNG, 2002, p. 84). Ou seja, temos nele uma ferramenta que nos permite ver as vítimas do sistema e denunciar a violência, por meio da relação sujeito-sujeito.

3.3.1 A Experiência do Banimento e a Indignação Ética

Ao buscarmos compreender a sensibilidade ética de Roger Williams, levamos em consideração seu contexto social desde sua juventude, passando por sua crítica ao sistema político inglês e depois ao colonial. Procuramos destacar, sobretudo, sua percepção do fato de que pessoas estavam sofrendo sob o sistema monárquico, identificando-os, no texto bíblico, como vítimas nas presas de seu opressor. Também reputamos à sua defesa da liberdade de consciência uma forma de protesto contra a perseguição de dissidentes religiosos, sendo estes vítimas dos sistemas eclesiásticos dominantes.

Já quando analisamos as questões que o levaram ao banimento da colônia de Massachusetts, sendo rejeitado naquele contexto social e no projeto de “cidade sobre a colina” dos puritanos, procuramos demonstrar como a questão dos direitos dos ameríndios à propriedade das terras e da ilegitimidade das Cartas Patentes estavam entre os principais motivos¹⁰⁹ de seu desterro. A experiência do banimento forçou Williams a deixar sua família, amigos e bens para trás, indo ao extremo da sobrevivência e sendo marcado no mesmo sentido que Dussel destaca em Lévinas, em sua experiência traumática em “seu corpo vulnerável concreto”¹¹⁰.

A experiência do banimento, fez com que Williams conhecesse o poder da violência em seu próprio corpo, por meio do abandono, da rejeição e de sua luta pela sobrevivência, que o levou a depender de um povo que não era o seu, cujos costumes e cultura não lhe diziam respeito. Ele foi forçadamente introduzido na comunidade dos Narragansett para viver com eles por vários meses, saindo de lá para iniciar uma nova comunidade, onde lutaria pelo bem comum, pela igualdade e pela solidariedade entre todos. Embora, como registra John Barry, Williams tenha tido dificuldade com o modo de vida dos nativos – suas moradias, comida e costumes –, ele nunca se esqueceu de que tinham sido eles, chamados de selvagens pelos ingleses, que haviam salvo sua vida, enquanto “seus companheiros civilizados ingleses, outrora seus amigos mais próximos, o tinham banido” (BARRY, 2012, Prólogo). Também

¹⁰⁹ Ver seção 2.3.3.

¹¹⁰ Enrique Dussel explica que nesta “sensibilidade ética” de Lévinas “existe uma pré-abertura para o mundo já como corporalidade traumatizável, vulnerável”, e a partir desta abertura, a sensibilidade “se torna constituída como ética pela experiência do face-a-face com o Outro, desde a re-sponsabilidade ante seu rosto (*visage*)” (DUSSEL, 2011, p. 362-65).

em seu “testemunho”, já no fim de sua vida, Williams relatou a amizade que resultou desse encontro, com os *sachems* Miantonomu e Canonicus. dizendo:

Eu desejo que a minha posteridade veja a mão graciosa do Altíssimo (em cujas mãos estão todos os corações), e saibam que quando o coração dos meus compatriotas, amigos e irmãos falhou para comigo, Sua sabedoria e graça infinita despertou no coração bárbaro de Canonicus *me amar como seu filho* até seu último suspiro, o que significa que eu tinha não só Miantonomo, mas todos os menores Sachems como meus amigos (WILLIAMS, Testimony of Roger Williams relative to his first coming into the Narragansett country, dated June 18., Letters of Roger Williams, WILLIAMS, 1874, p. 407).

Sua trajetória e seu relacionamento com esses nativos, principalmente, diante da violência de sua experiência de banimento, seriam importantes para a constituição de sua crítica. Enrique Dussel afirma que nos conceitos de “sensibilidade” e de “alteridade”, em Lévinas, encontra-se o “núcleo duro” para a constituição de uma crítica ética. Portanto, para Dussel, a subjetividade seria “em seu último conteúdo ‘sensibilidade’ que se expressa na ‘dor’” (DUSSEL, 2011, p. 365). Ou seja, uma subjetividade constituída a partir da relação face-a-face com o Outro, que se move pela dor da vítima do sistema. Dussel explica que:

O re-conhecimento do Outro, *como* outro, como vítima do sistema que o causa (...) e a simultânea responsabilidade por dita vítima, como experiência ética que Lévinas denomina “cara-a-cara” – que põe em questão a crítica ao sistema, ou Totalidade – é o ponto de partida da crítica (DUSSEL, 2011, p. 369).

Estaríamos chegando então a uma possível compreensão da sensibilidade ética de Williams para com os ameríndios, nas questões que apresentamos no capítulo 2, ou seja, sua humanidade e civilidade, e seus direitos que estavam sendo violados. O resultado desse processo pode ser verificado na constituição de Rhode Island, como já mencionamos acima, pelo decreto que afirmativamente ordenava que ninguém naquela colônia fosse “de alguma maneira molestado, punido, incomodado ou questionado por qualquer diferença de opinião em questões religiosas”, que não perturbassem de fato a tranquilidade civil (RECORDS OF THE COLONY OF RHODE ISLAND, 1652, p. 243).

Jung Mo Sung ajuda a pensar esse momento decisivo na trajetória de Williams por meio do conceito de “indignação ética”. Esse termo surge durante a década de 1970, por meio de teólogos latino-americanos, nas reflexões que constituíram a Teologia da Libertação. Nessa teologia, a práxis de libertação foi considerada seu momento primeiro e é nela que está a indignação ética, como explica o autor: “O momento primeiro é a práxis de libertação que nasce da indignação ética frente a situações em que os seres humanos são reduzidos à condição sub-humana” (SUNG, 2002, p. 44).

Portanto, na indignação ética haveria o reconhecimento da humanidade das pessoas

para além do seu papel ou lugar social, sendo elas reconhecidas “na gratuidade, isto é, independentemente da sua capacidade de consumo, condição social, sexual, étnica, religiosa, etc”. Para o autor, um exemplo disso seria encontrarmos em nossa sociedade “um indivíduo pobre, negra, mulher, lésbica, prostituta, aidética, deficiente físico, feia e velha, e ainda conseguimos ver um ser humano com a sua dignidade fundamental”. Essa seria “uma real experiência espiritual da graça”, ou seja, uma experiência “de reconhecimento na pura gratuidade, para além de toda convenção social”, e também uma experiência de fé, “no sentido de se ver o que é invisível aos ‘olhos do mundo’” (SUNG, 2002, p. 49).

A experiência de Williams vivendo naquele mundo (do ameríndio), seria um momento com significado distinto em sua trajetória, pois foi-lhe possível refletir sobre a violência a partir de uma outra condição, ainda não experimentada por ele: a de vítima. Assim, a estranheza, o desconforto e a incompreensão diante do diverso, não seriam suficientes para impedir a sensibilidade e a reação ética em defesa daqueles que estavam sendo vítimas da violência física e epistêmica do sistema.

Portanto, pode-se considerar a tomada de posição de Williams frente às injustiças cometidas contra os ameríndios, como sensibilidade capaz de levá-lo à indignação, que produziu respostas àquelas situações específicas. Embora não seja possível explicar esse processo em detalhes, visto que o próprio Williams provavelmente nunca pensou a partir dessas categorias, seu envolvimento com os ameríndios demonstra como isso o levou a defendê-los em sua dignidade humana. Após o período entre os Narragansett, Williams ressaltou características positivas dos nativos registradas em *A Key*, tais como liberdade, cortesia e hospitalidade, chegando a admitir ser “uma verdade estranha, que um homem possa, geralmente, encontrar entretenimento mais livre e refrescante entre esses bárbaros do que entre milhares de pessoas que se dizem cristãs”. Ele também ressaltou suas práticas de justiça social ao destacar não haver “mendigos entre eles, nenhum órfão sem amparo” (WILLIAMS, 1643, p. 30, 36, 118). Vimos, também, como ele usou esse levantamento de elementos da cultura ameríndia, de *A Key*, para criticar a sua própria, afirmando:

Eu não pude encontrar excesso de pecados escandalosos entre eles, que transbordam na Europa. Eles geralmente não sabem o que é embriaguez e gula, nem sabem que isso é pecado; e embora não tenham tanta coisa para contê-los (tanto no que diz respeito ao conhecimento de *Deus* e das *Leis dos Homens*) como o Inglês tem, ainda assim nunca se ouvirá de tais crimes entre eles, como roubos, homicídios, adultérios, como há entre os ingleses: eu concebo que o glorioso Sol de tanta verdade que brilha na Inglaterra, endurece nossos corações ingleses; e assim o sol não mais os derrete, ele os endurece (WILLIAMS, 1643, p. 121).

Portanto, é possível considerar que mesmo tendo uma intenção primária de

evangelização, que justificasse sua investigação da cultura ameríndia, ao fazê-lo, Roger Williams encontrou uma realidade capaz de confrontá-lo como novidade inusitada e desafiadora, levando-o a questionar os conceitos sobre os ameríndios trazidos da Europa e formular outros, que considerassem a humanidade e a civilidade desses povos e seus consequentes direitos.

Hinkelammert, ao falar do sujeito como dimensão do ser humano, lança luz sobre processos como o de Roger Williams e sua experiência entre os ameríndios:

Este postulado leva a fundamentar uma base ética, a partir do ser humano que surge como sujeito para afirmar a sua vida. Ele se faz sujeito para afirmar a luta pelo não assassinato como uma fonte de vida, da qual pode nascer o bem comum. No entanto, ele tem que lutar. E nessa luta por não assassinar surge a necessidade de uma ética da vida. É luta desde uma rebelião: eu me rebelo, por isso existimos. Nos rebelamos, então podemos existir. A luta por uma sociedade em que caibam todos os seres humanos e a natureza também, é a consequência. É também uma consequência o fato de que esta luta só é possível como uma luta solidária. (HINKELAMMERT, 2002, p. 2).

O postulado a que ele se refere é “o assassinato é suicídio”, que é formulado a partir de uma frase do bispo anglicano sul-africano Desmond Tutu, que afirma: “eu sou somente se tu também é”. Para Hinkelammert, essa frase carrega consigo um juízo empírico acerca da realidade, que exige comportamentos. Ela é um chamado a afirmação da vida – a vida do outro – por meio da negação do assassinato (de matar o outro) por entender que matá-lo é matar a mim mesmo. Ele explica que a afirmação “o assassinato é suicídio” não implica por si mesma em nenhuma ética determinada. Ela caracteriza a realidade como realidade objetiva e se baseia em um juízo empírico que a evidencia como uma “realidade circular”, ou seja, “a bala que dispara sobre o outro o atravessa, dando volta na terra e acertando-me nas costas” (HINKELAMMERT, 2002, p. 2).

Ou seja, no reconhecimento do outro, há uma identificação que se dá fora do âmbito das instituições e dos projetos sociais, na empatia gerada pela sensibilidade que só é possível quando o sujeito reconhece o outro como sujeito. E diante da negação dessa possibilidade de que o outro exista, nasce a rebelião, para que ambos possam existir, em sociedades onde “caibam todos os seres humanos e a natureza também” (HINKELAMMERT, 2002, p. 2).

3.3.2 A Busca de Convivência Intercultural

Para Blázquez Martín, o processo de confrontação das culturas inglesa¹¹¹ e ameríndia realizado por Williams, visava destacar a aptidão dos ameríndios para a vida civil e sinalizava a iminência da manifestação do Deus cristão neles, servindo-lhe para também revelar seu modelo de sociedade (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 344). Conforme acrescentam Grinde e Johansen, entre os colonos de Providence e os ameríndios que ele conhecia, Williams imaginou uma sociedade “onde todos os homens pudessem andar pela forma que suas consciências os persuadissem”. Isso por causa de sua observação sobre as sociedades ameríndias, que eram “relativamente igualitárias na distribuição da propriedade, com direitos políticos baseados na lei natural” (GRINDE; JOHANSEN, 1991, Capítulo V). Como já destacado por duas vezes, Williams frisou não haver entre os ameríndios mendigos, nem órfãos, nem pessoas sem amparo (WILLIAMS, 1643, p. 118).

Portanto, o trabalho de confrontação das diferenças entre culturas, no sentido de hierarquização baseada na superioridade europeia, seria fundamental para se estabelecer relações mais tolerantes e igualitárias, pelo menos no que se referia às relações entre Rhode Island and Providence Plantation e os ameríndios. Ademais, como assinala Blázquez Martín:

Rhode Island seria vista como um ninho de disputas civis e de aberrações religiosas, devido a liberdade de culto, que constituía a essência de seu regime político, convertendo-a no “bueiro onde cai todo o lixo da América”, pois ali se dirigiam os desterrados da Velha Inglaterra, da Nova e inclusive da Nova Holanda [Nova Yorque] (BLÁZQUEZ MARTÍN, 2006, p. 353).

Segundo Grinde e Johansen, durante as décadas de 1640 a 1670, Williams realizou muitos esforços no sentido de procurar manter a paz entre colonos e nativos, sofrendo, inclusive, ataques de tribos hostis às terras de sua colônia (GRINDE; JOHANSEN, 1991, Capítulo V). Mas Williams não obteve sucesso, sendo a Guerra do Rei Philip, entre 1675 e 1676, o desfecho do acirramento das hostilidades entre as duas culturas, que consequentemente reduziu e confinou a população Narragansett.

¹¹¹ É importante lembrar que em alguns momentos Williams critica a cultura europeia como um todo e não somente a inglesa.

3.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

A análise realizada neste capítulo aponta na práxis de Roger Williams um personagem histórico que ousou ir além do instituído em nome de suas convicções. Procurou-se ressaltar o peso das experiências e seu papel na constituição de seu pensamento, por meio do qual Williams estabeleceu sua crítica. Ao perguntarmos por sua abertura para a alteridade ameríndia, recuamos até sua adolescência e percorremos sua trajetória para reconhecer diferentes grupos que lhe foram importantes, todos eles em situação de vulnerabilidade ou exclusão, o que apontou para sua sensibilidade para o sofrimento.

Com isso, por meio dos autores citados, foi possível identificar registros de concepções da humanidade, da civilidade e de direitos iguais para os ameríndios na sociedade em formação, naquilo que os colonos chamaram de Nova Inglaterra. É fato que a simples presença inglesa naquelas terras já se constituía na ocupação e no desenvolvimento da colonização com violência. E Roger Williams fazia parte dela, pois era colono e cristão convicto da universalidade do cristianismo, frente a outras religiões, e da necessidade de conversão dos ameríndios. Contudo, mesmo diante da inevitável responsabilidade pelo exercício da atividade colonizadora, Williams procurou construir um mundo onde pudessem habitar ingleses e ameríndios, por meio dos princípios da igualdade, liberdade e tolerância.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa sobre Roger Williams revelou-se complexa. Primeiro pelo trabalho de resgatar seus escritos, alguns deles ainda em inglês arcaico e, mesmo nas edições atualizadas, notamos, em alguns momentos, a dificuldade de transmitir sua intenção original de escrita. Segundo, pela diversidade de abordagens e pelos vários Roger Williams decorrentes das interpretações de seus comentadores. Ele tem sido estudado em diferentes disciplinas e despertado o interesse de pesquisadores e pesquisadoras que buscam entender o porquê de suas opções. Houve momentos de encontrarmos interpretações distintas para uma mesma citação de Williams, indicando que seu pensamento e sua ação despertam interesses em diferentes lugares epistêmicos.

A análise do colonialismo inglês-puritano possibilitou uma percepção importante sobre a forma com que a colonização da Nova Inglaterra foi-se constituindo por meio de uma relação direta com a metrópole, a despeito da distância e da dificuldade de comunicação próprias daquela época. Os assuntos religiosos, políticos e sociais que agitavam a metrópole repercutiam nas colônias e produziam reações. Os grupos pró e contra a monarquia inglesa, por exemplo, também se opunham nas colônias, como é possível ver no debate entre John Cotton (representante do puritanismo não-separatista de Massachusetts) e Roger Williams (puritano separatista radical, próximo a Oliver Cromwell e à Revolução Puritana).

Também revelou-nos como os ameríndios estavam interpostos entre os colonos e seu sonho de um Novo Mundo ou de uma Nova Inglaterra. Como disse John Barry, os ingleses-puritanos queriam edificar uma cidade sobre uma colina, mas tiveram que construí-la às margens da floresta – o mundo do índio (BARRY, 2012, Prólogo). A imagem apresentada por Barry revela muito dos conflitos que Roger Williams vivenciou, um misto de ambição comercial, expansionismo e ideal religioso, que encontraram naquele lugar e naquele momento histórico as condições de sua realização, não fosse pela existência dos ameríndios.

Nesse ponto, a religião apareceu como elemento preponderante, pois se num primeiro momento a colonização inglesa era um empreendimento comercial, movido pelos interesses das Companhias de exploração, o encontro com a ascese intramundana do puritanismo e a ideia de povo escolhido por Deus para possuir aquelas terras possibilitou uma conformação típica do capitalismo moderno nascente. Por outro lado, a ortodoxia puritana de Massachusetts também se mostrou importante em sua insistência pela conformação da

sociedade colonial como uma teocracia, viabilizando um modo de controle social e de legitimação expansionista que progrediu rapidamente sobre as terras americanas, prosperando e mantendo distantes os dissidentes. Curiosamente, como explica Tawney (1971, p. 222-35), o puritanismo, que na Inglaterra exerceu forte pressão contra os privilégios concedidos aos cortesãos, em detrimento dos camponeses e comerciantes, na América tomou o lugar oposto, pelo desenvolvimento da ideia de progresso econômico como um fim conscientemente procurado.

Por isso, a presença ameríndia diante do avanço colonial foi definida a partir da possibilidade/necessidade de sua inclusão nesse sistema, por meio da ação civilizatória/missionária. E nesse sentido, pode-se afirmar que o sistema ingles-puritano foi-se constituindo numa “praxis de dominação” (DUSSEL, 1977, p. 60), ou seja, na afirmação da totalidade colonial, em que o Outro (o ameríndio) foi tomado como meio para realização de um projeto que lhe foi imposto. Portanto, se admitida a práxis de dominação nesse contexto, pode-se afirmar a defesa da humanidade, civilidade e dos direitos ameríndios como abertura de Williams para a alteridade.

Destarte, a análise realizada no terceiro capítulo se concentrou em relacionar o modo de atuação de Williams, seus argumentos em favor dos ameríndios e sua crítica ao sistema colonial, como culminância de um processo iniciado ainda em sua juventude, que o conduziu de forma a ter seu olhar atento à maneira pela qual o sistema governamental de seu país era responsável por uma grande quantidade de vítimas que estavam sendo oprimidas em favor de poucos que detinham o poder. Foi possível perceber como tal sensibilidade o conduziu à atuação político-social, inclusive na América. Sua sensibilidade também se projetou sobre os dissidentes religiosos que, como ele, foram vítimas da perseguição por causa de suas convicções pessoais, levando-o a defender o respeito pela liberdade individual de consciência, frente à opressão promovida pela religião¹¹².

Por fim, Williams teria encontrado, na experiência de banimento, um momento decisivo de sua luta contra a opressão. Essa experiência o acompanharia até a morte, assim como a questão ameríndia se mostraria presente em suas preocupações e suas ações conciliatórias até a Guerra do Rei Philip, quando ele já se aproximava de seus 80 anos de

¹¹² Embora o catolicismo não tenha sido objeto de discussão nesta pesquisa, é importante dizer que não pôde ser identificado nenhuma sensibilidade de Williams quanto aos católicos romanos, teologicamente sempre tratados como “papistas” e geograficamente sempre distantes. Não sabemos qual seria sua opinião uma possível convivência com eles sua colônia, embora, se partirmos do pressuposto de que Williams tinha tolerância para o convívio com judeus, possivelmente o teria com católicos, mas essa é somente uma suposição.

idade. Como seus escritos são todos posteriores ao seu banimento, não podemos dizer, precisamente, em que momento Williams teria se aberto para a alteridade ameríndia, percebendo-os como vítimas do sistema que ele mesmo ajudava a construir. Mas a partir da publicação de *A Key Into the Language of América*, em 1643, temos evidências que apontam para sua sensibilidade quanto à humanidade e direitos dos ameríndios. Nas afirmações de Williams, que destacam a dignidade dos ameríndios como seres humanos, bem como naquelas que ele considera sua organização social, política e religiosa como compatíveis com os preceitos de civilidade, ele demonstra ver o ameríndio para além dos limites do sistema, podendo contemplar sua exterioridade.

Dessa forma, Williams ousou defendê-los em seus direitos, ponto importante de nossa análise, pois revela uma crítica central ao processo colonizador, à medida que põe em discussão a legitimidade dos documentos que estabeleciam as colônias, ou seja, as Cartas Patentes reais. É preciso advertir que a crítica de Williams não era contra o estabelecimento de colônias, pois ele mesmo se dirige à Inglaterra por duas vezes em busca de uma concessão oficial para o assentamento de Providence. O que Williams questiona, segundo o que foi possível levantar nesta pesquisa, é a maneira que as Patentes legitimavam a apropriação de terras e bens considerados disponíveis à América. Seria, portanto, uma crítica à exploração, que era baseada na presunção de superioridade europeia, na vacância das terras e outras riquezas e na inferioridade dos ameríndios. Devemos agregar ainda, a questão da expropriação por meio da guerra, como se viu em duas ocasiões no período estudado. Nesse tocante, Williams também faz críticas às guerras como injustas e desnecessárias, e procura mediar a paz entre os dois lados.

A sujeitidade de Williams, no sentido de fazer-se sujeito de uma postura destoante da hegemônica no colonialismo inglês, está relacionada à sua ousadia em anunciar que o ameríndio não se conformava aos padrões europeus pré-estabelecidos, bem como em sua atitude de posicionar-se contra a legitimação político-religiosa da exploração desses povos, podendo relativizar seus paradigmas originais para aprender com o outro, lançando-se ao novo. Diferentemente dos pobres da Inglaterra e dos dissidentes religiosos, considerados nesta pesquisa como critério ético para a crítica ao sistema político e religioso, no caso ameríndios, Williams teve de dar um passo a mais, pois estes carregavam sobre si o agravante de serem considerados inumanos ou quase humanos. Essa condição era crucial para dominação colonial e, portanto, na defesa de sua humanidade e civilidade, Williams mostrou considerar não apenas a injustiça na forma de apropriação das terras pelos colonos, mas, principalmente,

confrontou o status de superioridade europeia, atribuindo aprioristicamente uma condição de dignidade a estes povos marginalizados.

Há possibilidades importantes de pesquisa sobre Williams, como a menção de autores consultados, sobre possíveis aproximações entre ele e Bartolomeu de las Casas, que levanta a questão sobre quanto o frei dominicano do século XVI poderia ter influenciado o pensamento de Williams na questão ameríndia. Ou seja, teria Williams saído da Inglaterra carregando a imagem de um povo injustiçado pelo modelo colonial espanhol e, por isso, ele deliberadamente compararia o desenvolvimento da colonização inglesa-puritana com a espanhola, com a esperança de que seu povo agisse de forma mais cristã e humana? Seu interesse pela cultura ameríndia seria motivado pela confrontação entre o imaginário comum europeu sobre os nativos e a percepção de Las Casas? Seja como for, a pesquisa desses e de outros personagens dos primeiros séculos da atividade colonialista mostram-se relevantes à medida que fornecem-nos pistas importantes sobre a gênese do pensamento crítico em meio ao próprio projeto colonial.

REFERÊNCIAS

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. Post colonial studies : the key concepts. London and New York : Taylor & Francis Group, 2007.

AZEVEDO, Israel B. A celebração do indivíduo: A formação do pensamento batista brasileiro. São Paulo : Ed. Vida Nova, 2004, Kindle Version.

BARFIELD, Virginia C. Roger Williams: Pioneer on America's Journey towards Religious Liberty. Forum on Public Policy, 2006. Disponível em: <<http://www.forumonpublicpolicy.com/archive06/barfield.pdf>>. Acesso em: 02 Set. 2015.

BARRY, John M. Roger William And The Creation Of American Soul. EUA : Penguin Books Ltd, 2012. Kindle Version.

BARTRA, Roger. El mito del salvaje – Primera edición electrónica. Mexico, DF : Fondo de Cultura Económica, 2012.

BATTLEFIELDS OF THE PEQUOT WAR. Informing the Public about the Pequot War and the preservation of the Battlefields. American Battlefield Protection Program of the Departament of Anthropology, University of Connecticut. Disponível em: <<http://pequotwar.org/about/>>. Acesso em: 01 Jan. 2016.

BÍBLIA DE ESTUDO PLENITUDE. Barueri, SP : Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

BLÁZQUEZ MARTÍN, Diego. Locura de libertad: Roger Williams en la norteamérica colonial. Madrid, ES: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.

CARROLINO, Luis M. Teoria e observação de cometas em Cristoforo Borri: O cometa de 1618 na Cochinchina. Revista Brasileira de História da Matemática, Especial n. 1, dezembro, 2007. Disponível em: <<http://www.rbhm.org.br/issues/RBHM%20-%20Festschrift/17%20-%20Carolino%20-%20final.pdf>>. Acesso em 17 nov. 12015.

CAVE, Alfred A. The Pequot War. Amherst: University of Massachusetts Press, 1996. Disponível em: <<https://books.google.com.br/>>. Acesso em: 30 Out. 2015.

COTTON, John. The Bloudy Tenent washed and made withe in the bloud of the lanb, being discussed and discharged of bloud. Wiltiness by just just defence (1647). Shropshire, UK : Quinta Press, 2009. Disponível em: <http://www.davidglensmith.com/lonestar/2327/PDFs/The_Bloudy_Tenent_Washed%20_v1.pdf>. Acesso em: 22 Out 2015.

DAVIS, Jack L. Roger Williams among the Narragansett. The New England Quarterly, Vol. 43, No. 4, 1970, pp. 593-604. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/363134>>. Acesso em: 27 Set. 2015.

DUSSEL, Enrique. Filosofia da Libertação. São Paulo : Edições Loyola, 1977.

_____. Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo I. Introducción general a la história de la Iglesia en America Latina. CEHILA. Salamanca, ES : Ediciones Sígueme, 1983.

_____. Caminhos de libertação latino-americana. Tomo 2 – História, colonialismo e libertação. São Paulo, SP : Ed. Paulinas, 1984.

_____. La Filosofía de la Liberación ante el debate de la postmodernidad en los estudios latinoamericanos. DEVENIRES I, 1, 2000, p. 39-57, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Mexico. Disponível em: <<http://filos.umich.mx/Devenires/Devenires-1/p.39-57.pdf>>. Acesso em : 17 Mar. 2016.

_____. Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão. 7ª ed. Madrid : Editorial Trotta, 2011.

ENCICLOPÉDIA BRITÂNICA ON-LINE. Disponível em : <<http://www.britannica.com/>>. Acesso em: 20 Set. 2015.

GAMMELL, William. Life of Roger Williams, the Founder of the State of Rhode Island. Brown University Boston: Gould and Lincoln, 1854. disponível em: <<https://archive.org/details/lifeofrogerwilli00gamme>>.

GAUNT, Peter. The English Civil Wars 1642-1651. Oxford, UK : Osprey Publishing, 2003, Kindle Version.

GAUSTAD, Edwin. Liberty of Conscience: Roger Williams in America. Judson Press, 1999.

_____. Roger Williams. Londres, UK : Oxford University Press, 2005.

GENI'S GENEALOGY DATABASE. Disponível em: <<https://www.geni.com/people/>>. Acesso em: 01 Abr. 2016.

GRINDE, Donald A.; JOHANSEN, Bruce E. Exemplar of Liberty: Native America and the Evolution of Democracy (Versão eletrônica). Los Angeles, EUA : UCLA, 1991. Disponível em: <http://www.ratical.org/many_worlds/6Nations/EoL/>. Acesso em 17 Dez 2015.

HALL, Timothy L. Separating Church and State: Roger Williams and Religious Liberty (1998). 206 pp.

HANKE, Lewis. Aristóteles e os índios americanos. São Paulo : Martins Editora, s/d.

_____. O Mundo de Ponta-Cabeças. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1997.

_____. A Bíblia Inglesa e as Revoluções do Século XVII. Rio de Janeiro, RJ : Civilização Brasileira, 2003.

HINKELAMMERT, Franz J. Crítica à razão utópica. São Paulo : Ed. Paulinas, 1988.

_____. El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización. 2a. ed. San José, Costa Rica: DEI, 1998.

_____. El sujeto negado y su retorno. In: Revista Pasos, DEI, Departamento Ecuménico de Investigaciones, n. 104, nov-dic 2002. Disponível em : <http://biblioteca.clacso.edu.ar/>. Acesso em: 07 Abr. 2016.

HURLBUT, Jesse L. História da Igreja Cristã. São Paulo : Editora Vida, 2002.

HUTCHENS, B. C. Compreender Lévinas. Petrópolis, RJ : Vozes, 2007.

JELLINEK, Georg. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 2000.

JOHNSON, Alan E. The First American Founder: Roger Williams and Freedom of Conscience. Pittsburgh, PA: Philosophia Publications, 2015.

JOSAPHAT, Carlos. Controvérsia entre Las Casas e Sepúlveda. Introdução. In: Liberdade e justiça para os povos da América. Oito tratados impressos em Sevilha em 1552. Obras Completas II. São Paulo, SP : Paulus, 2010.

KARNAL, Leandro. Estados Unidos: da colônia à independência. Colonos, escravos e índios - a vida cotidiana e os mitos da colonização americana. São Paulo : Contexto, 1990.

KARNAL, Leandro [et. al.]. História dos Estados Unidos : das origens ao século XXI. São Paulo : Contexto, 2007.

KNOWLES, James D. Memoir of Roger Williams the Founder of the State of Rhode-Island. Boston: Lincoln, Edmands and Co. 1834 Lewis & Penniman, Printers. Bromfield-street. Disponível em: <<https://archive.org/details/memoirrogerwill01knowgoog>>.

LAS CASAS, Bartolomeu. Brevíssima relação sobre a destruição das Índias. In: Liberdade e justiça para os povos da América. Oito tratados impressos em Sevilha em 1552. Obras Completas II. São Paulo, SP : Paulus, 2010.

LEMMONS, Stanley. "Roger Williams Champion of Religious Liberty". Providence, RI City Archives.

_____. De otro modo que ser o más allá de la esencia. 4ª ed. Salamanca : Ediciones Sígueme, 2003.

LINDBERG, Carter. Reformas na Europa. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

MARCH, Kathleen D. Uncommon Civility: The Narragansett Indians an Roger Williams. Tese apresentada como cumprimento parcial requerido para o título de Doctor of Philosophy in American Studies. University of Iowa, EUA, 1985.

MILLER, Perry. Roger Williams, A Contribution to the American Tradition. Indianápolis, EUA: Bobbis-Merril Company, 1953.

MORA, JOSÉ F. Dicionário de Filosofia, tomo IV (Q-Z). São Paulo : Edições Loyola, 2001.

MORGAN, Edmund S. ROGER WILLIAMS – The Church and State. EUA : W. W. Norton & Company Inc., 2007. Kindle Version.

_____. The Puritan Family. Religion and Domestic Relations in Seventeenth-Century New England. New York : Harper & Row Publishers, 1966.

MUDGE, Z. A. Foot-Prints of Roger Williams: A Biography, with sketches of important events in early New England History, with which he was connected. By Rev. Z.A. Mudge. Disponível em: <<https://archive.org/>>.

NOLAN, Cathal J. Wars of the Age of Louis XIV, 1650-1715: An Encyclopedia of Global Warfare and civilization. Westport, EUA : Greenwood Publishing Group, 2008. Disponível em: <<https://books.google.com.br/>>. Acesso em: 29 Out. 2015.

OBERG, Michael L. Dominion and Civility: English Imperialism and Native América (1585 – 1685), Ithaca and London : Cornell U. Press, 1999. Disponível em: <https://books.google.com.br/>. Acesso em: 04 Abr. 2016.

O’GORMAN, Edmundo. Sobre la naturaleza bestial del indio americano - humanismo y humanidad. Indagación en torno de una polémica del siglo XVI. In: La Gaceta del Fondo de Cultura Económica, número 478, octubre 2010.

On-Line Etymology Dictionary. Disponível em: <<http://www.etymonline.com/index.php?term=Wampum>>. Acesso em: 30 Out. 2015.

ORTEGA Y MEDINA, Juan A. La evangelización puritana en Norteamérica. Mexico, DF. : Fondo de Cultura Económica, 1976.

_____. Imagologia del bueno y del mal salvaje. Mexico, D. F. : Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

PAREDES, J. Anthony. Los índios de los Estados Unidos Anglosajones. 2a. Ed. Quito, EC : Ed. ABYA-YALA, 1996.

PÉREZ, Joseph. La Leyenda Negra. Madrid : Gadir Editorial, S.L., 2012.

PIRES, Alex S. X. Homem, sociedade e direito: síntese jusfilosófica voltada ao Jusnaturalismo. Perspectiva Sociológica, nº 6 e 7, Jan./Jul., 2011. Disponível em: <<http://www.cp2.g12.br/>> Acesso em: 24 Dez. 2015.

POIRIÉ, François. Emmanuel Lévinas : ensaio e entrevistas. São Paulo : Perspectiva, 2007.

PURCHAS, Samuel. Hakluytus posthumus, or Purchas his pilgrimes : contayning a history of the world in sea voyages and lande travells by Englishmen and others. Reprint of the 1625 ed, Volume 18, Published 1905. Disponível em: < <https://archive.org/>>. Acesso em: 06

RECORDS OF THE COLONY OF RHODE ISLAND, 1652, 1:243. Disponível em: <<https://archive.org>>. Acesso em 28 Dez. 2015.

RIBEIRO, Luciane M. A subjetividade e o outro: ética da responsabilidade em Emmanuel Lévinas. São Paulo : Ideias & Letras, 2015.

ROBERTS, Mostyn. Roger Williams and Liberty of Conscience. Evangelical Library Lunchtime Lecture, 2013. Disponível em: <http://www.evangelical-library.org.uk/>. Acesso em 02 fev. 2015.

SANTOS, Boaventura S. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. 3ª. Ed. São Paulo : Cortez, 2001.

_____. A gramática do tempo : para uma nova cultura política. Coleção para um

novo senso comum. 2. ed. São Paulo : Cortêz, 2008.

SCANLAN, Thomas. Colonial Writing and the New World, 1583-1671: Allegories of Desire. London, UK : Cmbridge University Press, 1999. Disponível em: <<https://books.google.com.br/>>. Acesso em: 27 Dez. 2015.

SKINNER, Quentin. As Fundações do Pensamento Político Moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SOLA, José A. Os índios norte-americanos: Cinco séculos de luta e opressão. São Paulo : Ed. Moderna, 1950.

SUNG, Jung Mo. Sujeito e sociedades complexas : para repensar os horizontes utópicos. Petrópolis, RJ : Vozes, 2002.

_____; MÍGUES, Nestor; RIEGER, Joerg. Para além dos espírito do Império: novas perspectivas em política e religião. São Paulo : Paulinas, 2012.

TAWNEY, R.H. A religião e o surgimento do capitalismo. São Paulo : Ed. Perspectiva S.A., 1971.

THE CHARTER OF MASSACHUSETTS BAY : 1629. Fonte: The Federal and State Constitutions Colonial Charters, and Other Organic Laws of the States, Territories, and Colonies Now or Heretofore Forming the United States of America. Compiled and Edited Under the Act of Congress of June 30, 1906 by Francis Newton Thorpe, Washington, DC : Government Printing Office, 1909. Disponível em: <http://avalon.law.yale.edu/17th_century/va01.asp#1>. Acesso em 27 Dez. 2015.

THE FIRST CHARTER OF VIRGINIA; APRIL 10, 1606. Hening's Statutes of Virginia, I, 57-66. Fonte: The Federal and State Constitutions Colonial Charters, and Other Organic Laws of the States, Territories, and Colonies Now or Heretofore Forming the United States of America. Compiled and Edited Under the Act of Congress of June 30, 1906 by Francis Newton Thorpe, Washington, DC : Government Printing Office, 1909. Disponível em: <http://avalon.law.yale.edu/17th_century/va01.asp#1>. Acesso em 27 Dez. 2015.

TOCQUEVILLE, Alexis. Democracia na América. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TODOROV, Tzvetan. A conquista da América: a questão do outro. São Paulo : Martins Fontes, 1982.

TREVOR-ROPER, H. R. Religião, Reforma e Transformação Social. Lisboa: Ed. Presença / Martins Fontes, 1972.

TROELTSCH, Ernst. El protestantismo y el mundo moderno. México : Fondo de Cultura Económica, 1951.

WILLIAMS, Roger. A Key Into The Language Of America. London. Printed By Gregory Dexter in 1643. Disponível em: <<http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A66450.0001.001?view=toc>>. Acesso em: 15 Out. 2015.

_____. The bloody tenent yet more bloody. *London*, Printed for *Giles Calvert*, and are to be sold at the black-spread-Eagle at the West-end of *Pauls*, 1652. Disponível em: <http://quod.lib.umich.edu/>. Acesso em 26 Dez. 2015.

_____. The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience. *London* : Hanserd Knollys Society, (1644) 1848. Disponível em: <https://archive.org/details/thebloudytenento00willuoft>.

_____. Letters of Roger Williams, 1632-1682. Edited by John Russel Bartlett, 1874.

_____. The Fourth Paper Presented by Major Butler to the Honorable Committee for propagating the Gospel. In: *The Complete Writings Of Roger Williams* (Vol. 7). *New York*, EUA : Russell & Russell, Inc., 1963a.

_____. The Examiner Defended in a Fair and Sober Answer to the 21 questions which lately examined the authot of Zeal Examined. In: *The Complete Writings Of Roger Williams* (Vol. 7). *New York*, EUA : Russell & Russell, Inc., 1963b.

_____. Christenings make not Christians or A Brief Discourse concerning that name Heathen commonly given to the Indians. In: *The Complete Writings Of Roger Williams* (Vol. 7). *New York*, EUA : Russell & Russell, Inc., 1963c.

_____. The Hireling Ministry None of Christs, or A discourse touching the Propagating the Gospel of Christ Jesus. In: *The Complete Writings Of Roger Williams* (Vol. 7). *New York*, EUA : Russell & Russell, Inc., 1963d.

_____. George Fox digg'd out of his burrowes, or, An offer of disputation on fourteen proposals made this last summer 1672 (so cal'd) unto G. Fox, then present on Rhode-Island in New England by Roger Williams. *BOSTON* Printed by *Iohn Foster*, 1676. Disponível em: <http://quod.lib.umich.edu/>. Acesso em: 10 Nov. 2015.

WILLIAMS JR., Robert A. *The American Indian in Western Legal Thought, The discourses of Conquest*. *New York*, *Oxford* : Oxford University Press, 1990. Disponível em: <https://books.google.com.br/>. Acesso em 27 Dez. 2015.

WINSLOW, Edward; William Bradford. *Mourt's Relation or Journal of the Plantation at Plymouth*. *Boston*, EUA : John Kimball Wiggin, 1865 [1622], pp. 83–84. Disponível em: <https://books.google.com.br/>. Acesso em: 24 Out. 2015.

WINTROP'S JOURNAL. *HISTORY OF NEW ENGLAND* (1630-1649). Vol. II. *New York*, EUA : Ed. James Kendall, 1908. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 24 Out. 2015.

WOOD, William. *New England's Prospect*. Vol. 1. *Boston*, EUA : Printed for the Society, John Wilson and Son, 1865. Disponível em: <https://archive.org/>. Acesso em: 27 Set. 2015.

ANEXOS

1 – Colônias da Nova Inglaterra

New England Colonies, 1650

Disponível em:

<<http://www.trinityhistory.org/AmH/images/09NE%20colonies.jpg>>. Acesso em: 15 Abr. 2016.

2 – Nações nativas e confederações da Nova Inglaterra em 1640

Fonte: Rat Haus Reality, Ratical Branch. Disponível em:
http://www.ratical.org/many_worlds/6Nations/EoL/fig9.gif