



Protestantismo em Revista é licenciada
sob uma Licença Creative Commons.

Roger Williams entre os Narragansetts: Puritanismo e reconhecimento do Outro na colonização da Nova Inglaterra

Roger Williams among Narragansetts: Puritanism and recognition of the Other in the colonization of New England

*Adriel Moreira Barbosa**

Resumo

Este artigo apresenta resultados parciais de nossa pesquisa de mestrado sobre Roger Williams, personagem da colonização dos EUA do século XVII. Pouco conhecido e pouco pesquisado no Brasil, Roger Williams se destacou por lutar pela liberdade de pensamento e separação entre Igreja e Estado. A recuperação da sua memória neste trabalho tem o objetivo de analisar seu relacionamento com os Índios Narragansetts e sua luta pelos direitos destes, buscando identificar em seu pensamento, críticas ao sistema puritano que negava a alteridade dos índios. A partir o referencial teórico-metodológico da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel, buscamos qualificar seu pensamento como crítico e anticolonial. A importância de estudarmos experiências como de Roger Williams a partir da América Latina, se justifica pela necessidade e emergência de identificarmos lugares hermenêuticos idênticos, que sejam promotores da dignidade humana e da tolerância diante da alteridade.

Palavras-chave

Roger Williams. Colonialismo. Alteridade.

Abstract

This paper presents partial results of our master degree's research about Roger Williams, an important person in the colonization of the United States during the seventeenth century. Roger Williams, not well-known and researched in Brazil, was renowned for fighting for independent thinking and the separation of the church and state. The remembrance of his legacy in this paper has the goal to analyze his relationship with the natives of the Narragansett tribe and his fight for their rights, as well as to identify William's critics to the Puritan system, which refused to respect the natives' differences. From the theoretical and methodological perspective of the Philosophy of Liberation by Enrique Dussel, we identified Williams' thoughts as critical and anticolonial. The importance of studying Williams'

[Texto recebido em agosto de 2015 e aceito em novembro de 2015, com base na avaliação cega por pares realizada por pareceristas ad hoc]

* Adriel Moreira Barbosa é teólogo e mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Bolsista CAPES. Reside em Jundiaí, São Paulo, Brasil. E-mail: adriel_barbosa@icloud.com

experiences for Latin America is justified for the necessity and urgency of identifying identical hermeneutical locus that would promote the ideals of human dignity and tolerance of differences.

Keywords

Roger Williams. Colonialism. Alterity.

Considerações Iniciais

Este artigo investiga alguns aspectos da trajetória de Roger Williams, um pastor puritano inglês que emigrou para a Nova Inglaterra em 1631 e que após ser forçado a viver por um período entre os índios Narragansetts, fundou a cidade de Providence, que posteriormente constituiu a colônia de *Rhode Island*. Ele se destacou pela defesa dos ideais de liberdade de consciência e separação entre Igreja e Estado, tornando-se um importante personagem da história colonial estadunidense.

Todavia, nosso foco neste trabalho é sobre a sua relação com os ameríndios e sua defesa da humanidade destes diante do avanço colonial puritano. Interessa-nos o fato de que Roger Williams, mesmo sendo um autêntico puritano, pôde defender os direitos dos ameríndios e confrontar os conceitos trazidos da Europa sobre estes povos. Acreditamos que a experiência de imersão vivida por ele, contribuiu para um aprofundamento de sua reflexão teológica e o ajudou a estabelecer uma posição crítica à lógica colonial puritana. Portanto, buscaremos apresentar elementos que apontem para o reconhecimento da Alteridade dos ameríndios em seu pensamento e para isso, utilizaremos o referencial teórico da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel.

Dussel tem como referência o trabalho de Bartolomeu de Las Casas, frei dominicano que trabalhou na América Latina durante o século XVI e que igualmente protestou contra o regime opressivo a que os indígenas eram submetidos. Assim, tomamos como objetivo a identificação de um pensamento crítico surgido no interior do sistema colonial inglês do século XVII, a partir de uma teologia considerada heterodoxa e uma visão político-social que ameaçava o projeto totalitário do puritanismo. Esperamos, portanto, ao recuperarmos a memória deste personagem pouco conhecido e pouco pesquisado no Brasil, contribuir nas investigações sobre os antecedentes do pensamento teológico crítico e sobre o necessário reconhecimento do sofrimento das vítimas de sistemas totalitários, que encobrem a exclusão de uma multidão de homens, mulheres e crianças do Sul global, tanto de ontem quanto de hoje.

Apresentação biográfica

Roger Williams nasceu em Londres entre 1603 e 1604 e era filho de James e Alice Williams. Ele cresceu em *New Gate*, um subúrbio de Londres, onde pôde desfrutar de uma

educação de qualidade. Foi um estudante talentoso, educado no *Pembroke College* da Universidade de Cambridge, que havia se tornado um centro de controvérsia religiosa no início do século XVII. Após graduar-se, Williams se recusou a prestar o juramento de fidelidade que era exigido à Igreja da Inglaterra, fato que aponta para o seu afastamento da ortodoxia Anglicana e sua aproximação ao puritanismo. A saída da Universidade também o apartou de qualquer possibilidade de dedicação profissional oficial, quase que obrigando-o a introduzir-se no mundo puritano, tornando assim, o puritanismo, um traço muito importante de sua vida e obra. Esta seria a primeira marca de sua heterodoxia, segundo afirma Blásquez Martín.¹

Roger Williams chegou ao território americano em 1631 e até 1636 trabalhou na colônia de Massachusetts, tendo sido para ele um período conturbado e marcado por embates teológicos e políticos com os líderes da colônia, pois suas convicções eram consideradas heréticas e perigosas para ordem civil. O desfecho desta situação foi sua condenação ao banimento, que teria como resultado a deportação para a Inglaterra, contudo, ele fugiu para o deserto ao sudoeste de Massachusetts durante o rigoroso inverno de 1636, permanecendo entre os índios Narragansetts até o final daquele período. Isso foi possível, pois desde sua chegada, ele havia se aproximado dos índios, buscando aprender sua língua, costumes e cultura.²

Roger Williams escreveu o primeiro tratado para compreensão da língua e cultura Narragansett, provavelmente a primeira obra desse tipo redigida na América, chamado *A Key Into the Languages of America*, publicado em 1643. Williams não escreveu este livro somente para possibilitar a comunicação com os índios, mas principalmente por crer na humanidade e igualdade destes povos em relação a outros povos e particularmente aos ingleses.³ O período de 1636 a 1683 (ano de sua morte), foi marcado pela fundação de Providence e outras comunidades que formaram a colônia de *Rhode Island*. No ano de 1644 ele publicou *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, um importante texto que reúne os elementos mais significativos da sua teologia e filosofia política. Ele também trocou muitas correspondências com os líderes de Massachusetts nos anos seguintes, principalmente com o governador John Winthrop e com o pastor John Cotton. Este período compreende a fase mais fértil de Roger Williams, no sentido de poder realizar um empreendimento que materializou suas convicções, tanto teológicas quanto políticas.

O relacionamento com os índios foi importante para Roger Williams desde sua chegada à América. Não podemos indicar um interesse anterior, quando ainda estava na Inglaterra, mas é certo que logo de sua chegada ele se envolveu com o aprendizado da língua e costumes deles. Williams possuía forte inclinação para o aprendizado de outras

¹ BLÁSQUEZ MARTÍN, Diego. *Locura de libertad: Roger Williams en la norteamérica colonial*. Madrid, ES: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006. p. 39.

² ERNST, 1932, p. 179.

³ BLÁSQUEZ MARTÍN, 2006, p. 283.

línguas e já era fluente em, pelo mesmo, quatro idiomas. Este contato que Williams tinha com os índios não era muito comum entre os puritanos, que desde os primeiros momentos nas terras americanas tiveram conflitos com eles. Além da questão ameríndia, Williams tinha outras divergências com os líderes puritanos, como por exemplo a forma com que eles conceberam a administração política da colônia, muitas vezes misturando os assuntos da Igreja com os assuntos de governo. Ele também achava indevido o envolvimento da Igreja de Boston com a Igreja Estatal inglesa e advogava uma separação extrema entre elas, pois considerava a Igreja Estatal totalmente contaminada com o mundo.⁴ Todas estas questões, apresentadas sinteticamente, servem para demonstrar o distanciamento que se estabeleceu entre Roger Williams e seus companheiros ingleses.

A questão da humanidade dos índios e de seu direito a propriedade

Os Puritanos saíram da Inglaterra afligidos por intensa perseguição e tinham a esperança de poderem servir ao seu Deus em paz e expressar suas convicções com liberdade na Nova Inglaterra. É importante ressaltar que a ética religiosa puritana não isentava nenhuma parte de suas vidas e por isso, eles não faziam de seus princípios cristãos simplesmente um quadro referencial dentro do qual conduziriam seus afazeres, mas levaram ao extremo suas atividades, sempre carregadas de alta moralização cristã, o que os levou a desenvolver uma certa insensibilidade aos sentimentos e convicções religiosos de outros grupos. Com isso, eles também se tornaram capazes de empreender as mesmas violências sofridas por eles na Inglaterra naqueles que discordavam do seu padrão moral, tendo extrema dificuldade de conceber uma sociedade mais pluralista, com direitos e igualdades.⁵

O tema da propriedade das terras, segundo nos explica John Barry,⁶ foi importante porque os Puritanos saíram da Inglaterra para fundar uma "cidade sobre uma colina", mas na verdade o que encontraram para fundá-la foi as margens de uma floresta, ou seja, o mundo dos Ameríndios. Esta situação de encontro com o mundo do índio – que não foi "descoberto" como um ser (um Outro) totalmente distinto, mas como uma extensão de seu próprio mundo – tornou a experiência de convivência entre Puritanos e Ameríndios num doloroso processo, permeado pela violência. Não somente uma violência simbólica, mas também física, que incluía a tomada de suas terras. Leandro Karnal descreve o registro de um índio da Nova Inglaterra do século XVII sobre a atitude dos brancos com respeito às suas terras:

⁴ BARRY, J. M. *Roger William And The Creation Of American Soul*. New York: Penguin Books Ltd, 2012. Kindle Version. Location: Prologue.

⁵ RIKEN, 1992, p. 204.

⁶ BARRY, 2012, Location: Prologue

[os colonos] buscaram por todos os lados bons terrenos, e quando encontravam um, imediatamente e sem cerimônias se apossavam dele; nós estávamos atônitos, mas, ainda assim, nós permitimos que continuassem, achando que não valia a pena guerrear por um pouco de terra. Mas quando chegaram a nossos terrenos favoritos – aqueles que estavam mais próximos das zonas de pesca – então aconteceram guerras sangrentas. [...] Por fim, apossaram-se de todo o país que o Grande Espírito nos havia dado...⁷

Vê-se a facilidade com que os peregrinos se apropriavam das terras indígenas e isso era possível, tornando esta prática totalmente legítima e moral, graças à sua concepção de descobrimento, fundada na mentalidade colonialista.

Em seu sentido crítico, o colonialismo pode ser analisado, conforme Dussel,⁸ como o período que compreende os "descobrimientos" também marca o começo da modernidade, que por sua vez introduz o processo de "eurocentrismo", caracterizado pelo desenvolvimento de uma hegemonia do pensamento e da cultura europeus. Ele explica que Hegel, através do conceito de "desenvolvimento", mostrou que a história universal se desenvolveu em um movimento do Oriente para o Ocidente, onde a Ásia é o seu começo e a Europa o seu fim. Desta forma, Hegel exclui a América desta construção de mundo e também coloca a Ásia como "própria de um momento de imaturidade humana", que na verdade é uma "imaturidade total – das plantas, animais e até mesmo das pedras" . Formou-se então, através desta concepção, um tipo de "trindade" entre Europa, Ásia e África, embora esta última ficaria igualmente descartada junto com a América. Também nasceu o conceito de "centro" da história mundial e a partir desse ponto "a Europa cristã moderna nada tem a aprender dos outros mundos, outras culturas. Tem um princípio em si mesma e é sua plena 'realização'", segundo Hegel.⁹

Com este processo, a Modernidade teria chegado à sua culminação, da qual "os ingleses se transformaram nos missionários da civilização em todo o mundo" e com isso, perante a Europa, ninguém mais poderia pretender qualquer direito, pois "contra o direito absoluto que ela tem por ser o portadora do grau de desenvolvimento do Espírito mundial, o espírito de outros povos não tem direito algum".¹⁰

Um indício da presença de uma mentalidade de conquista nos puritanos pode ser encontrado no sermão de despedida dos imigrantes que marchavam para a colônia, que foi pregado pelo pastor inglês John Cotton. Ele exemplifica o sentimento puritano quanto a sua nova morada. Cotton falou sobre a passagem bíblica de II Samuel 7.10: "Preparai lugar para o meu povo, para Israel, e o plantarei, para que habite no seu lugar e não mais seja perturbado, e jamais os filhos da perversidade o aflijam, como dantes". Ele declarou

⁷ KARNAL, 1990, p. 45-6.

⁸ DUSSEL, Enrique. 1492 - *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade* : Conferências da Frankfurt. Petrópolis, RJ : Vozes, 1993. p. 17-19.

⁹ HEGEL apud DUSSEL, 1993, p. 21.

¹⁰ HEGEL apud DUSSEL, 1993, p. 22.

neste sermão que, assim como os antigos israelitas, esses imigrantes eram um povo escolhido por Deus, que estava sendo levado para a terra que lhes havia prometido e preparado e ali eles poderiam trabalhar pela glória de Deus, sem serem perturbados.¹¹

Williams não concordava com a tomada das terras indígenas, afirmando que os nativos americanos tinham o direito de sua propriedade. Ele se tornou a primeira figura pública a desafiar abertamente a opinião do governador John Winthrop, insistindo que os colonos deveriam adquirir o direito à propriedade, através de títulos de direito. Esta visão de Williams lentamente começou ser aceita e em 1634 um Tribunal de Primeira Instância começou a aprovar leis que reconheciam os direitos à terra dos nativos americanos. O tribunal ordenou em 4 de março de 1634: "Que nenhuma pessoa compre qualquer terra de qualquer indígena sem autorização do tribunal". Com isso, o próprio Winthrop, em 1642, comprou 1.260 hectares de terra tribal nas proximidades do rio Concord.¹² Esta, inclusive, foi uma das principais justificativas para a expulsão de Williams de Massachusetts.

Na questão sobre a natureza (ou humanidade) dos índios, os puritanos iniciaram seu contato com o povo da floresta trazendo uma conflituosa percepção da humanidade dos índios, ou seja, de que eles seriam um povo que ignorava os mais básicos preceitos de civilização. Conforme Blásquez Martín nos explica, os puritanos tiveram medo dos "desertos" onde habitavam os Ameríndios, caracterizados pela aparente ausência de ordem e autoridade. Eles temiam que com a aproximação, viessem a perder todo o controle de suas próprias vidas e corpos e lhes parecia que os Ameríndios não estavam dispostos a abandonar sua forma de vida e não se mostravam flexíveis ao controle externo. Ademais, esta situação foi para os puritanos uma contradição daquilo que anteriormente havia sido propagado na Inglaterra sobre os ameríndios. Este medo de serem seduzidos pela "liberdade natural" dos indígenas, fez com que os ingleses optassem por sua aculturação. Com isso eles não sentiriam este "chamado da selva", que era um modo de vida contrário à civilidade inglesa e aos preceitos cristãos. Para os ingleses, esta "forma natural" da vida indígena era "obra do Diabo" e não um reflexo de Deus nos Ameríndios e isso justificaria a obra evangelizadora, pois além de os índios não terem combatido esta sua "natureza", ainda haviam se moldado a ela.¹³

Grinde e Johansen assinalam que, em Roger Williams, podemos encontrar um passo adiante nesta questão, pois enquanto a mentalidade puritana só permitia ver os ameríndios como demônios e pagãos, Williams podia ver gente, normalmente amigável, dotada de inteligência, de sentido moral e um regime de governo funcional, baseado no consenso.¹⁴ Segundo Rider, nesse sentido, a obra *A Key Into The Language Of America* pode ser considerada não somente uma gramática das línguas ameríndias, mas também uma

¹¹ BATISTA, 2014.

¹² PARKER, 2014.

¹³ BLÁSQUEZ MARTÍN, 2006, p. 270-272.

¹⁴ GRINDE e JOHANSEN, 1991.

lição de humildade dirigida à visão etnocêntrica inglesa.¹⁵ Uma afirmação provocativa feita por Williams em *A Key* é: "Não se vanglorie, orgulhoso Inglês, de teu nascimento e de teu sangue. Teu irmão nascido índio é tão bom quanto tu", portanto, "certifica-te do teu segundo nascimento, senão verás o céu aberto para índios selvagens, mas fechado para ti".¹⁶

Williams também investigou o sentido da palavra *Heathen* (gentio), usada pelos ingleses para designar os Ameríndios. Eles a utilizavam em um sentido pejorativo, considerando-os como "cães pagãos" e com isso, alegavam que melhor seria matá-los aos milhares, eliminando-os, para abrir caminho aos cristãos e promover assim sua segurança, conforme Williams.¹⁷ Ele considerava a utilização deste termo para se referir aos índios extremamente desapropriada, devido à sua origem, pois foi usado, primeiramente, para diferenciar Israel (o povo escolhido de Deus) das demais nações da terra. E conforme afirmava Williams, depois da vinda de Jesus Cristo, a verdadeira nação santa e povo escolhido é a Igreja, o que torna "todas as [outras] pessoas, civilizadas ou não civilizadas, e mesmo os Estados mais famosos, cidades e reinos do mundo, parte dessa distinção". Sua conclusão era que todos aqueles que não são verdadeiros cristãos, são tão pagãos quanto os índios e assim, haveriam "índios em casa, índios em *Cornewall*, índios no País de Gales, na Irlanda".¹⁸ Portanto, completa ele, a conversão nada tem a ver com o estado de desenvolvimento de uma pessoa ou de sua cultura. É possível perceber que, ao problematizar a questão do gentio, Williams procura argumentar a favor da humanidade dos índios, colocando-os em pé de igualdade com qualquer outro cidadão considerado civilizado. Ele se utiliza de argumentos teológicos para criticar o tratamento dado aos Ameríndios pelos colonos ingleses.

Por isso, em *A Key*, ele se dedica a demonstrar que a teses sobre a inferioridade indígena eram falsas, pois eles possuíam sua cultura em toda a sua complexidade e sofisticação e também emoções, virtudes e defeitos, que os faziam perfeitamente humanos.¹⁹ Ele não encontrou neles nenhuma diferença substancial em sua intelectualidade e afirmou que os Ameríndios eram "inteligentes, sensíveis, curiosos e dotados de suas próprias convicções".²⁰ Na verdade, ele encontrou neles uma série de virtudes das quais considerava carecerem os europeus, como afirma:

Não era possível perceber excesso de pecados escandalosos entre eles, como os que transbordam na Europa. Embriaguez e gula, em geral eles não

¹⁵ RIDER, 1904, p. 22.

¹⁶ WILLIAMS, R. *A Key Into The Language Of America*. London. Printed By Gregory Dexter in 1643. p. 61. Tradução nossa.

¹⁷ WILLIAMS, R. *The Complete Writings Of Roger Williams* (Vol. 7). New York, EUA : Russell & Russell, Inc., 1963. p. 31.

¹⁸ WILLIAMS, 1963, p. 32, 168. Tradução e grifo nossos.

¹⁹ BLÁSQUEZ MARTÍN, 2006, p. 287.

²⁰ WILLIAMS, 1643, p. 35.

sabem o que significa; e embora não tenham tanta coisa para contê-los (tanto no que diz respeito ao conhecimento de Deus como das leis dos homens) como têm os ingleses, nunca ouvi de tais crimes entre eles, assim como de roubos, homicídios, adultérios, como entre os ingleses.²¹

Portanto, sua conclusão é que existia nos índios um sentido de moralidade inata, que ia além do obedecer a uma Lei Natural e era uma capacidade humana para elucidar o correto e o incorreto por meio da razão e a existencia desses fatores não dependia da pertença a uma determinada igreja ou de uma determinada nacionalidade.²² Novamente, percebe-se que a defesa de Williams da humanidade indígena visa a busca de igualdade de tratamento e de direitos para eles, confrontando a tese colonialista de que sua suposta inferioridade justificaria a dominação e conseqüente inculturação destas etnias.

Diego Blázquez Martín indica que um pressuposto desta superioridade está no fato de que o índio americano havia tomado o lugar dos "homens selvagens" dos bosques europeus, que viviam e conviviam com animais, sem conhecer a vida urbana e o governo, nem a religião e a moral.²³ Roger Bartra acrescenta que este mito do homem selvagem era parte de um processo no qual se configurava a definição de natureza, em oposição a sociedade e cultura.²⁴ Portanto, a situação de nômades dos ameríndios, se contrastava com a ideia de civilidade da cultura europeia, que é própria da cidade e que não pode existir sem vida urbana e sedentária, ordenada e estável. Assim, a cidade se constituía o primeiro dos elementos que configuravam a noção de civilidade, de convivência social, do conhecimento e inclusive da religião. Isso é possível de ser observado nas palavras de Thomas Shepard, em 1648, explicando as diferenças essenciais entre puritanos e índios:

Eu lhes disse que eles e nós somos de uma mesma natureza, exceto em duas coisas: primeiro, nós conhecemos, servimos e rezamos a Deus e eles não; e segundo, nós trabalhamos e nos esforçamos em construir, cultivar, vestirmos a nós mesmos, etc., e eles não. Mas se eles fizerem estas duas coisas, eu lhes disse que todos seriam homens ingleses.²⁵

Blázquez Martín destaca que para Roger Williams a "Civilidade" consistia no estabelecimento de uma série de normas que garantissem a convivência em paz, de maneira que se assegurasse a ordem e se facilitasse a cooperação necessária.²⁶ Portanto, é possível concluir que, no pensamento de Williams, a civilidade deveria estar desvinculada de questões religiosas, como se estas fossem garantia de paz civil. Ele também apresenta a

²¹ WILLIAMS, 1643, pp. 121.

²² GRINDE e JOHANSEN, 1991.

²³ BLÁSQUEZ MARTÍN, 2006, p. 273.

²⁴ BARTRA, R. *El mito del salvaje*. Ciudad del México, DF : Fondo de Cultura Económica, Kindle Version, 2012. Location: 2515.

²⁵ SHEPARD apud BLÁSQUEZ MARTÍN, 2006, p. 274.

²⁶ BLÁSQUEZ MARTÍN, 2006, p. 285-6.

questão da civilidade para defender a legitimidade dos governos indígenas em *The Bloudy Tenent*, afirmando que

Não se pode negar, desde estas próprias Bases, que os Índios mais selvagens da América deveriam recordar sua forma de governo, como de fato alguns já em diferentes graus têm feito alguns dos mais civis em cidades unidas [...] sendo seus Governos Civis e terrenos tão legítimos e verdadeiros como qualquer Governo do Mundo...²⁷

Portanto, compreendemos que Williams não tinha dúvida alguma de que os índios eram seres tão completamente humanos como os europeus, dotados das mesmas capacidades intelectuais e com todas as condições de sobreviver nestas terras que até aquele momento os europeus se mostravam incapazes de fazê-lo. Ele buscava - conforme já haviam feito os defensores dos índios nas colônias hispânicas durante o século XVI e nesse sentido destaca-se a figura do frei Bartolomeu de Las Casas - mostrar para a opinião pública da Corte e do Parlamento inglês que os índios não eram bárbaros, mas seres humanos com toda uma cultura, forma de vida e de compreender o mundo. Portanto, o fato de ela não ser compreendida, não justificaria ser ignorada.²⁸

Puritanismo e a negação da alteridade ameríndia

Walter Mignolo explica que as Índias Ocidentais - mais tarde a América - eram o "Extremo Ocidente", uma extensão da Europa e não a sua Alteridade, ao contrário da Ásia e da África.²⁹ Por isso ela pôde ser ocupada, pois foi uma "construção transatlântica" - a terra ocupada pelos filhos de Jafé, que deveriam reinar sobre Sem (localizado na Ásia) e Cam (localizado na África). Este "Ocidentalismo" é o imaginário geopolítico dominante do sistema mundial/colonial, que deslocou o centro do sistema da Península Ibérica para o Mar do Norte, entre a Holanda e a Grã-Bretanha.

Portanto, este caldo conceitual composto pela visão colonialista e o ideal de "povo escolhido", permitiu ao puritanismo aportar em terras americanas desconsiderando a existência dos povos originários que a milênios habitavam nelas. Ao verem os ameríndios como bárbaros, sem cultura e sem Deus (no caso, o Deus cristão dos puritanos), logo eles os identificaram como seres inferiores, que necessitavam ser civilizados e convertidos à fé cristã. Eles, portanto, não eram gente. Suas terras foram tidas como a antiga Canaã, tomada pelos descendentes de Abraão como sua herança. O ideal de uma "cidade sobre

²⁷ WILLIAMS, R. *The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience*. London, Hanserd Knollys Society, 1848. p. 215. Cursivas do autor.

²⁸ BLÁSQUEZ MARTÍN, 2006, p. 286.

²⁹ MIGNOLO, W. *Histórias Locais, Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2003, p. 91-92.

uma colina" dependia desta ideologia para justificar a ocupação e apropriação destes povos originários e de suas terras.

Conceitualmente, Enrique Dussel nos explica que esta negação da humanidade dos índios, que indica o choque ocorrido entre estes dois mundos e a negação do mundo do índio. Assim teríamos o "mundo do índio" como Exterioridade ao sistema europeu-puritano. Nas palavras de Dussel:

Enquanto outro incondicionado, exterior, o outro como Outro consiste num não ser. Além do horizonte do ser, o outro é o bárbaro (que não é homem para Aristóteles), ou a mulher na sociedade machista (que é castrada para Freud), ou o órfão que nada é e deve aprender tudo (como o Emílio de Rousseau). Visto que não é, enquanto alteridade da totalidade, pode-se também dizer que é nada. É do nada que aparecem os novos sistemas; novos em sentido metafísico, radical. [...] Desde o outro como outro, o pobre, liberdade incondicional por quanto se despreza sua exterioridade como nada (como incultura, analfabetismo, barbárie), como o nulo, é que surge na história o novo.³⁰

A Exterioridade do Ameríndio se destaca a partir desta dificuldade dos puritanos em vê-los em sua completa Distinção. Para eles, o índio só existia como um Não-Ser que necessitava ser subsumido no sistema-mundo puritano para estar em um horizonte de sentido e sua resistência a este processo de apropriação era interpretada como hostilidade que o transformava em inimigo, ou seja, um obstáculo a ser retirado para que o projeto de "Novo Mundo" pudesse ser concretizado. Assim, quando o índio passou a ser visto como uma ameaça à edificação da "cidade sobre a colina" e um obstáculo à concretização do projeto expansionista colonial, a violência simbólica e física se tornou justificada e o puritanismo mostrou seu aspecto totalizante, à medida que somente concebeu a Nova Inglaterra sendo possível através a negação da Exterioridade do ameríndio. Nisso vemos a fronteira entre dois mundos sendo estabelecidas, onde a violência e a negação se tornaram instrumentos de opressão.

Um "grito" no interior do puritanismo colonial

O conceito de Sujeito ira nos ajudar na busca da Alteridade dos ameríndios neste seu encontro com a cultura europeia-puritana. Para isso, recorreremos às explicações Franz Hinkelammert e de Jung Mo Sung. Em seu livro *Sujeito e sociedades complexas*: para repensar os horizontes utópicos, Jung Mo Sung dialoga com o pensamento de Hinkelammert sobre a questão do Sujeito e destaca um ponto importante colocado por ele – a redução do ser humano a determinados papéis sociais dentro de um sistema, que nega outras potencialidades deste ser. Segundo ele, Esta supressão da sujeiticidade aconteceria

³⁰ DUSSEL, E. *Filosofia da Libertação*. São Paulo: Edições Loyola, 1977. p. 51. Grifo nosso.

em qualquer sistema ou teoria social "pela tensão insuperável entre a utopia desejada e necessária ao pensamento social e as instituições e projetos políticos possíveis, as quais ao serem implementadas como antecipação destas utopias acabam negando-as pela sua dinâmica institucional".³¹

Assim, ao partirem para a América em busca de fundar a sua "cidade sobre uma colina" os puritanos passaram a elaborar um sistema social ordenado por esta utopia, que conseqüentemente entrou em choque com o mundo ameríndio. A Utopia – que é um horizonte irrealizável mas que dá sentido para projetos históricos concretos – definiu uma identidade totalitária e excludente ao puritanismo, tornando-se o seu Phatos .

Segundo Mo Sung, o conceito de sujeito em Hinkelammert aparece e nos serve como método para podermos analisar e criticar a condição do ser humano "esmagado" e "negado" por um sistema social dominante, revelando este submetimento, que se dá nas relações sociais no interior do sistema, ao objetivar o ser humano (neste caso, o Ameríndio), como ator social exigido a participar do mundo puritano-europeu.³² Hinkelammert afirma que todas as formas de fundamentalismos se baseiam na negação do sujeito, pois este se rebela contra o sistema em sua sujeiticidade.³³ Ele introduz o conceito de "grito" do sujeito para demonstrar esta atitude daquele que é negado em sua Exterioridade quando subsumido pelo sistema totalizante. Daí a expressão de Hinkelammert, afirmando que "no começo está o grito do sujeito, o sujeito como grito, o grito que é sujeito". Portanto, nesse sentido, "o sujeito é rebelião", ou seja, a atitude libertadora do sujeito sempre se caracterizará como rebeldia e rebelião ao instituído. Seria uma atitude de distanciamento através da qual nascem respostas e exatamente por isso, "toda alternativa [ao sistema] pressupõe esta rebelião".³⁴

Diante disso, colocamos a questão da sujeiticidade de Roger Williams em favor da Alteridade dos ameríndios, perguntando se sua defesa dos direitos ameríndios seria um grito no interior do sistema puritano. Destarte, acreditamos existirem alguns argumentos em favor desta tese. Primeiro, ao analisarmos sua trajetória, observamos que a despeito de sua profunda convicção de fé, ele também possuía uma capacidade lógico-crítica capaz de levá-lo a pensar em um modelo de sociedade em que "coubessem"³⁵ também os Ameríndios e outros dissidentes religiosos rejeitados pelos puritanos.

Na perspectiva de John Barry, como um religioso e clérigo protestante, Williams conseguiu ir do convencional ao original, da ortodoxia à heresia, terminando sua vida longe dos círculos religiosos, mas não distante de suas crenças mais profundas sobre a

³¹ MO SUNG, J. *Sujeito e sociedades complexas: para repensar os horizontes utópicos*. Petrópolis, RJ : Vozes, 2002. p. 71, 77.

³² MO SUNG, 2002, p. 84.

³³ HINKELAMMERT, F. J. El sujeto negado y su retorno. *Del Pasos, n°104* – Segunda Época, Noviembre/Diciembre, 2002. p. 8.

³⁴ HINKELAMMERT, 2002, p. 8. Tradução e grifo nosso.

³⁵ HINKELAMMERT, 2002, p. 8.

espiritualidade.³⁶ Assim, o processo que o conduziu ao banimento da colônia de Massachusetts não foi marcado por discordância em nenhum ponto teológico, pois ele partilhava da mesma fé dos puritanos congregacionalistas. Sua discordância se dava na forma de administrar esta fé na vida da sociedade, porque, para os puritanos era dever do governo civil cuidar para que todas as leis de Deus fossem cumpridas, evitando o desvio da verdadeira religião. Mas Williams discordava desta posição, alegando ser um risco colocar estas pessoas (do meio civil) para interpretar a lei de Deus. Para Williams, uma sociedade fundada sobre estes termos, poderia, na melhor das hipóteses, acabar em hipocrisia (Tradução e grifo nossos).

Queremos destacar a capacidade de Williams de se colocar em posição de discordância frente ao seu grupo, podendo realizar sua análise de forma livre e independente, confiando somente em sua consciência. Nesse sentido, Edmund S. Morgan vê Williams como possuidor de coragem intelectual e vontade de ir para onde sua mente o levasse, atravendo-se a pensar.³⁷

Uma importante questão que acreditamos ter influenciado Williams em sua defesa dos Ameríndios foi sua forçada estadia entre os Narragansetts, após seu banimento de Massachusetts. Segundo descreve John Barry (Op. cit., *Location: Prologue*), em janeiro de 1636, soldados foram enviados para capturar Williams, levando-o de Salem para Boston, de onde seria deportado para a Inglaterra. Mas o vice-governador John Winthrop, que embora discordasse de Williams, o tinha em alta consideração e mandou avisá-lo secretamente sobre a situação. Assim, Williams fugiu às pressas, deixando sua mulher e filho em Salem, refugiando-se na floresta e segundo Barry, até a sua morte ele se lembraria que haviam sido os chamados "selvagens" que salvaram sua vida e seus civilizados companheiros ingleses, outrora seus amigos mais próximos, o tinham banido (tradução nossa).

Seu banimento, sua amizade com os Narragansetts, o trabalho entre os índios para a produção do livro *A key*, as terras recebidas dos Narragansetts para a fundação de Providence, entre outros fatores, contribuíram para a construção de uma "cultura de fronteira" entre o puritanismo de Williams e a cultura ameríndia. Nesse sentido, Kathleen D. March vê a relação de Williams com os Narragansetts em nítido contraste com a maioria de seus contemporâneos puritanos que se mantiveram distantes, mantendo bem definida a separação entre eles e os ameríndios.³⁸ Para ela, Roger Williams e outros habitantes de *Rhode Island* incorporaram uma forma de "contato intercultural" com os Ameríndios, que foi capaz de produzir esta "cultura de fronteira", na qual nem os índios e

³⁶ BARRY, 2012, *Location: Introduction*.

³⁷ MORGAN, E. S. ROGER WILLIAMS *The Church and State*. EUA: W. W. Norton & Company Inc., 2007. Kindle Version. *Location: Liberty of Conscience*.

³⁸ MARCH, K. D. *Uncommon Civility: The Narragansett Indians and Roger Williams*. Tese apresentada como cumprimento parcial requerido para o título de Doctor of Philosophy in American Studies. University of Iowa, EUA, 1985. p. 19-23.

nem Roger Williams conseguiram se manter intactos. Em quase meio século de amizade, este relacionamento não se manteve estático, mas persistiu em meio a muitas dificuldades, privilegiando o diálogo e o respeito.

Esta cultura de fronteira surgida da intersubjetividade promoveu uma aproximação destes dois mundos, ajudando a derrubar algumas barreiras, características das fronteiras. O pensamento de Gloria Anzaldúa, nos ajuda a compreender como o conceito de Fronteira pode ser uma chave de compreensão desta história. A partir de sua própria experiência, Anzaldúa discute sua condição de "mestiça", isto é, aquela que não pode ser definida por nenhuma das culturas que a formam, e assim permite-nos orientar nosso olhar sobre o quadro que estamos analisando. Anzaldúa explica que:

As fronteiras e os muros que devem manter idéias indesejáveis do lado de fora são hábitos e padrões de comportamento arraigados; esses hábitos e padrões são os inimigos internos. Rigidez significa morte. Apenas mantendo-se flexível é que ela consegue estender a psique horizontal e verticalmente. La mestiza tem que se mover constantemente para fora das formações cristalizadas do hábito; para fora do pensamento convergente, do raciocínio analítico que tende a usar a racionalidade em direção a um objetivo único (um modo ocidental), para um pensamento divergente, caracterizado por um movimento que se afasta de padrões e objetivos estabelecidos, rumo a uma perspectiva mais ampla, que inclui em vez de excluir.³⁹

Em Anzaldúa, podemos pensar na experiência de Roger Williams como o atravessar deste "muro que deve manter ideias indesejáveis do lado de fora",⁴⁰ permitindo-lhe ver o índio em sua Alteridade e em seus direitos. Williams, visto a partir da ideia de um "mestiço" seria uma espécie de mistura de culturas, de experiências e sentimentos, que o permitiriam interpretar a realidade através de um *locus* hermenêutico diferenciado.

A contribuição de Kathleen D. March está em fazer-nos atentar para a complexidade da relação que se desenvolvia no solo da Nova Inglaterra, fruto do choque de culturas e religiões. Podemos ver que a experiência de Roger Williams, que se diferenciou da maioria dos demais puritanos – no sentido de atravessar a fronteira e enxergar o índio a partir de uma experiência distinta – tornou-se para ele um lugar hermenêutico privilegiado. Como um estrito puritano, talvez fosse impossível para Williams conceber sua teologia e organização social como ele fez, mas o contato com o "mundo do índio" e a maneira que foi tratado por eles, pode tê-lo afetado profundamente, colaborando para a formação de seu pensamento, que se colocou como crítico ao modelo puritano de colonização. Assim, assumimos a hipótese de que Williams não trouxe da

³⁹ ANZALDÚA, G. La conciencia de la mestiza: Rumo a uma nova consciência. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 3: 320, set./dez. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v13n3/a15v13n3.pdf>>. Acesso em: 26 jun 2015. p. 706. Grifo da autora.

⁴⁰ ANZALDÚA, 2005, p. 706.

Inglaterra seus conceitos todos formados, mas a experiência de fronteira afetou-lhe profundamente em sua teologia e filosofia política, pois ele mesmo se viu na condição de excluído e herege.

March explica que Williams foi capaz de aceitar sua situação de vulnerabilidade como membro da cultura de fronteira, de onde ele "gritava para além das fronteiras de diferentes formas".⁴¹ Sua situação era de exilado de sua pátria e banido de entre os seus iguais, convidado a se estabelecer entre um povo totalmente diferente, que o tratou com muita bondade. Por isso, acrescenta March, Williams demonstrou estar disposto a retribuir aos nativos americanos da mesma forma (tradução nossa). Assim, vemos em Roger Williams a formação de uma ética que privilegiava a convivência pacífica e o respeito aos direitos.

Considerações finais

Concluimos, portanto, que esta condição vivida por Roger Williams lhe permitiu a sujeitidade de olhar para as vítimas do sistema europeu-puritano como um Outro negado e "gritar" por seus direitos, para fora do sistema. Ao destacar a humanidade dos índios e seu direito à terra que eles já habitavam antes da chegada dos peregrinos, Williams advogou a sujeitidade deles, enxergando-os em seu próprio mundo.

Neste sentido vemos uma conexão entre os conceitos de March e Anzaldúa. Williams foi um personagem de fronteira, que viveu entre dois mundos (March) e acabou por não se encontrar mais, nem no mundo puritano e nem no mundo do índio. Ele se tornou um *seeker*, que para o puritanismo era uma heresia e para o índio ainda era a visão de um colono com uma religião distinta. Ele se tornou uma espécie de mestiço (Anzaldúa), vivendo entre dois mundos e não podendo mais ser definido por nenhum deles.

Quanto aos índios, Williams não aceita sua condição de pagãos, ou seja, ele entendia-os como alvo da pregação, mas também não concorda com a forma que os puritanos os tratavam através de sua visão de conquista da terra e através dos mitos do "homem selvagem", trazidos da Europa. Já em relação aos puritanos, ele não aceita a forma que eles relacionam a Igreja e o governo civil e nem a forma que tratam aqueles que não se conformavam ao o seu projeto de sociedade (índios e dissidentes). É certo que Williams tinha uma perspectiva da superioridade do Cristianismo frente às demais religiões, sendo este o lugar (Certeau) de onde ele falava – como teólogo e pastor.

Nossa suspeita, que inclusive desafia nossa pesquisa, é de que a capacidade intelectual e a sensibilidade de Williams encontrou na experiência de fronteira uma situação propícia para que ele pudesse desbravar o mundo do índio, aprendendo deles e com eles sobre esta nova condição, que esses dois povos tinham de enfrentar. Ou seja,

⁴¹ ANZALDÚA, 2005, p. 22. Cursivas nossas.

precisaríamos redefinir sua condição de *seeker* de forma mais abrangente que a definição de um *seeker* vivendo e atuando na Inglaterra do século XVII. Isso porque, além da influência de todos os debates trazidos do contexto europeu, acrescentou-se-lhe a descoberta (e aqui, utilizo este termo no melhor sentido que possa ter) de um "novo mundo", ou para melhor nos expressarmos, de um "outro mundo", que o desafiava a pensar em novos modelos de convivência e existência e iriam remodelar sua teologia e sua filosofia política. Este inda é o "outro mundo" que ainda buscamos e necessitamos encontrar.

Referências

Fontes Primárias:

WILLIAMS, R. *A Key Into The Language Of America*. London. Printed By Gregory Dexter in 1643.

_____. *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*. London, Hanserd Knollys Society, 1848.

_____. *The Complete Writings Of Roger Williams* (Vol. 7). New York, EUA : Russell & Russell, Inc., 1963.

Fontes Secundárias:

ANZALDÚA, G. La conciencia de la mestiza: Rumo a uma nova consciência. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(3): 320, setembro-dezembro/2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v13n3/a15v13n3.pdf>>. Acesso em: 26 jun 2015.

BARRY, J. M. *Roger William And The Creation Of American Soul*. New York: Penguin Books Ltd, 2012. Kindle Version.

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

BARTRA, R. *El mito del salvaje*. Ciudad del México, DF : Fondo de Cultura Económica, Kindle Version, 2012.

BURRAGE, C. The Early English Dissenters In: *The Light Of Recent Research (1550 – 1641)*, Vol. I - History And Criticism. London, UK: Cambridge University Press, 1912.

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

_____. 1492 - *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade* : Conferências da Frankfurt. Petrópolis, RJ : Vozes, 1993.

HINKELAMMERT, F. J. El sujeto negado y su retorno. *Del Pasos*, nº104 - Segunda Época, Noviembre/Diciembre, 2002.

MARCH, K. 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.

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

MIGNOLO, W. *Histórias Locais, Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2003.

MO SUNG, J. *Sujeito e sociedades complexas: para repensar os horizontes utópicos*. Petrópolis, RJ : Vozes, 2002.