



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP
REPOSITÓRIO DA PRODUÇÃO CIENTÍFICA E INTELLECTUAL DA UNICAMP

Versão do arquivo anexado / Version of attached file:

Versão do Editor / Published Version

Mais informações no site da editora / Further information on publisher's website:

<http://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8635905>

DOI: 10.20396/remate.v12i1.8635905

Direitos autorais / Publisher's copyright statement:

© by UNICAMP/IEL. All rights reserved.

DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO

Cidade Universitária Zeferino Vaz Barão Geraldo

CEP 13083-970 – Campinas SP

Fone: (19) 3521-6493

<http://www.repositorio.unicamp.br>

MISCELÂNEA

Os textos publicados nesta nova sessão de *Remate de Males*, exceção feita dos estudos de Berta Waldman e Marta Peixoto, foram inicialmente apresentados no III Congresso da ABRALIC (Niterói, agosto de 1992) e rediscutidos posteriormente na Jornada de Literatura Comparada no IEL, UNICAMP, em 2 de setembro do presente ano.

Sem dúvida, o tema do Congresso (estruturado "em torno das reflexões críticas sobre os discursos que se produzem através de choques, trocas, transgressões, pilhagens, etc, abalando os contornos tradicionais que configuram *Limites*"), acabou por gerar um certo efeito de conjunto que não contradiz, porém, a vocação de miscelânea desta nova sessão. Assim, enquanto por um lado se verifica a presença de problemas e tópicos afins -empatia que decorre da abordagem comum de fronteiras étnicas, culturais e linguísticas, impasses e conflitos emergentes do confronto com o "outro", estratégias e respostas formuladas no almejo de se dirimir esses conflitos, etc-, por outro lado, os textos objetivam explorar as peculiaridades inerentes às diversas conjunturas sócio-históricas e estéticas em que se inserem os seus respectivos objetos de estudo. Variedade que transparece no ir de Vieira a Guimarães Rosa, do século XVII aos primórdios da contemporaneidade, das letras brasileiras ou portuguesas às letras argentinas. Desmontagens de limites que serão, por sua vez, um ponto de partida para novas desmontagens: as que fará o leitor.

O BOM E O BOÇAL
OU
O SELVAGEM AMERICANO
ENTRE CALVINISTAS FRANCESES E CATÓLICOS IBÉRICOS

ALCIR PÉCORA
IEL/UNICAMP

A leitura de *Le Huguenot et le Sauvage*, de Frank Lestringant¹, além da importância que guarda em outros aspectos, interessou-me em um ponto particular, que deu origem aos comentários que faço a seguir. Dado o tipo de estudo que vinha realizando sobre a representação do índio na obra do jesuíta Antonio Vieira (1608-97), chamou-me a atenção as observações de Lestringant sobre a coexistência de imagens edênicas e infernais nas gravuras de Théodore de Bry e na *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, de Jean de Léry, aspecto recorrente nos primeiros testemunhos calvinistas sobre os índios americanos². Paralelamente a esta justaposição de opostos irreconciliáveis, evidenciava-se também, segundo Lestringant, a distinção radical -- e igualmente irreconciliável -- que tais testemunhos reconheciam entre índios e cristãos³.

Desta dupla observação o autor extraía algumas decorrências importantes sobre os elementos constitutivos da figura do Bom Selvagem que, tanto o texto de Léry, quanto as gravuras de De Bry, ajudaram a fixar. A primeira decorrência é a de que, a despeito dos esforços de conversão do índio americano pelos calvinistas destes primeiros tempos de contato, assentados sobre a conversação e a exemplaridade⁴, a rigor, o que parecia ficar evidente era a impossibilidade mesma da conversão diante deste estado de diferença radical. Daí que Lestringant vá falar em uma "conversion avortée" ou "manquée"⁵, e, mesmo, de um "simulacre de conversion"⁶. A segunda decorrência é a de que o Selvagem, embora "bom", estava compreendido na condição de precito; isto é, segundo uma interpretação rigorista do dogma da predestinação, levada a cabo por Calvino, e adotada por Léry e De Bry, o selvagem americano quedava definitivamente excluído da Salvação⁷. O próprio fracasso da conversão era uma evidência disto.

Ao expor estes traços condicionantes e inalienáveis da imagem do Bom Selvagem, Lestringant mostra que eles nascem não de uma visão propriamente positiva do índio americano, mas de uma espécie de "nostalgie des origines"⁸, de "nostalgie primitiviste"⁹ suscitada por ele - nostalgia que lamenta, através do testemunho eloqüente do selvagem que descobre vivo, a morte

¹ Paris, Aux Amateurs de Livres, 1990.

² Idem, op. cit., p. 8.

³ Idem, op. cit., p. 10.

⁴ Idem, op. cit., p. 13.

⁵ Idem, op. cit., p. 10.

⁶ Idem, op. cit., p. 15.

⁷ Idem, op. cit., p. 70; p. 120.

⁸ Idem, op. cit., p. 119.

⁹ Idem, op. cit., p. 144.

de uma inocência que apenas houve, certa vez. O selvagem americano é "bom", neste sentido, apenas enquanto memória de um "bem" já longínquo: enquanto signo vivente e factual de uma perda irreparável, não enquanto alteridade autônoma cuja virtude existe no presente ou acena para uma recompensa espiritual no futuro.

Para os calvinistas contemporâneos dele, o selvagem parece ser sobretudo *memento* -- senão fúnebre, melancólico (e macabro, quando deixa entrever os flagelos da *leyenda negra*) --, sinal de uma época paradisíaca que se reconhece perdida justamente pelo elo maldito que sobrevive. A construção da figura do Bom Selvagem, portanto, está estreitamente associada a um "pessimisme eschatologique"¹⁰, que se assenta, no caso, sobre a visão decadente da história humana¹¹ proporcionada pelo rigorismo calvinista de Léry.

Ora, estas finas considerações de Lestringant sobre os componentes complexos entranhados na figura de tão larga fortuna do Bom Selvagem, que dificultam visões simplistas que apenas postulam anacronicamente partidos defensores ou inimigos dos indígenas, emularam-me a confrontá-las com aquelas que vinha coletando sobre a representação dos índios entre os católicos e, especialmente, entre os jesuítas portugueses, nos séculos XVI e XVII. Para economia de tempo, porém, vou concentrar-me nos *topoi* retomados pela oratória de Antonio Vieira.

I. INCLUSÃO NO CORPO HIERÁRQUICO DA IGREJA E ESTADO

O primeiro dado a reconhecer é o seguinte: os jesuítas portugueses vão na esteira do temário dos tratadistas espanhóis da Segunda Escolástica que discutiram os títulos de justificação da Conquista, e tendem a admitir as suas posições principais. Isto inclui, antes de mais nada, o acatamento da obrigação evangélica de "pregar a toda criatura" (Marcos 16, 15), que se contrapõe à recusa de estender a fé ao índio sob a alegação de sua pouca inteligência e capacidade espiritual, levantada à época por alguns bispos e humanistas de Castela. Exemplificam esta última posição os casos mais do que conhecidos de Quevedo e de Sepúlveda, cujos argumentos, como é sabido, aplicavam ao índio a categoria aristotélica de *servo por natureza*, que supõe um homem em que predomina a força física sobre o engenho deficiente, e que, além disso, é incapaz de governar-se¹².

Para os Escolásticos, entretanto, o esforço da conversão é gesto cristão inalienável do contato com os novos povos, independentemente de seu grau de polfícia, civilização ou racionalidade. O indígena, está decididamente incluído na *lei natural* que postula uma analogia proporcional entre o homem e Deus, entre o efeito e a Causa que o produz, e que é identicamente o fim próprio a que se dirige. Isto implica em admitir que o índio está apto a pertencer ao grêmio da Igreja, submeter-se ao Império de Cristo e -- eis aí, diferentemente do Bom Selvagem --, ganhar a Bem-Aventura.

Para que isto fique claro é preciso entender que esta "pertença" à Igreja define-se, catolicamente, no interior de uma tripla condição: a de que não pode ser entendida fora da relação hierárquica que ordena o grêmio; a de que existe um conjunto de direitos adquiridos através dela, que os colonizadores e súditos de um Estado cristão devem reconhecer; e a de que existe, da mesma forma, um direito natural *missionário* a ser reconhecido pelos índios, derivado do mandato

¹⁰ Idem, *ibidem*.

¹¹ Idem, *op. cit.*, p. 119.

¹² *Política*, livro I, cap. 5. Sobre a utilização do texto aristotélico nas disputas sobre o estatuto dos índios, cf. *Aristotle and the American Indians* (Bloomington, Indiana University Press, 1970) e *La Humanidad es Una* (México, FCE, 1985), ambos de Lewis Hanke; cf. também *Filosofia de la Conquista* (México, FCE, 1984). O *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, de Juan Ginés de Sepúlveda, tem edição moderna pela FCE (1987), com estudo introdutório de Manuel Garcia-Pelayo, em que compara os termos de Sepúlveda com o texto de Aristóteles.

divino de pregação a toda criatura, onde se estabelece que nenhum povo age legitimamente ao estorvar a pregação cristã entre sua gente, sob pena de dar *justa causa* à guerra que lhe mova o conquistador.

Ou seja, assim como os índios não podem ser tomados como seres excluídos do direito natural e das gentes, tampouco podem, pela sua própria inclusão potencial, e sob pena de guerra, impedir a ação missionária, causa última a providenciar a vinda dos cristãos ao Mundo Novo.

Ao Rei cristão, por sua vez, na perspectiva dos neo-escolásticos do XVI, cabe integrar o indígena ao corpo político enquanto súdito naturalmente livre, e segunda vez libertado pelo nascimento na fé através da conversão, assinalada sobretudo pela recepção da doutrina e dos Sacramentos, estes processos "mágicos" a que se recusavam os calvinistas¹³. O indígena passa a fazer parte, ao mesmo tempo e título, do corpo místico do Estado nacional e da Igreja universal.

A condução do gentio ao corpo místico da Igreja, no sentido proposto pela Segunda Escolástica, representa a mais alta finalidade das Descobertas. Compreender a perspectiva em que se deu a conversão católica no Novo Mundo, equivale, portanto, de um lado, em reconhecer que a conversão é não só possível como necessária, e o gentio apto para receber a revelação divina e a Bem-aventurança --, que apenas lhe é negada pela circunstância da ignorância de Deus e do seu estado atual de separação do corpo da Igreja. De outro lado, implica em entender que esta salvação ao alcance do índio existe exclusivamente em virtude de sua integração ao corpo místico de Cristo, franqueada, exemplarmente, pelas práticas do sacerdote. Fora da Igreja, não há salvação para o gentio:

Porque ninguém pode subir ao céu, senão incorporando-se com Cristo, como todos nos incorporamos com ele, e nos fazemos membros do mesmo Cristo por meio da Fé e do Batismo

tal como o diz Vieira, em sermão de 1633¹⁴.

Todo o programa católico para o gentio indígena se monta a partir desta sua integração na comunidade sobrenatural e jurídica da Igreja. Isto o distingue profundamente do modelo adotado, anteriormente, no confronto com o gentio maometano, quando a questão era vencê-lo ou destruí-lo enquanto ameaça ao corpo universal, onde não tinha lugar, e não *compeli-lo a entrar* neste corpo, que, apenas assim, ganharia verdadeira universalidade.

Entretanto, estas posições dos tratadistas da Segunda Escolástica raramente dão lugar a imagens idealizadas do índio, que muito menos ocorrem entre os jesuítas portugueses¹⁵. A real possibilidade de que tome a via salvífica tão logo ocupe o seu lugar na hierarquia do corpo místico e institucional da Igreja nem de longe dá-lhe, aqui, as cores amáveis do Bom Selvagem: no mais das vezes, ele permanece "boçal", "bárbaro", "vil" ou "preguiça", quando não o "negro", cuja carência idêntica torna-o indistinto do africano. Em geral, as teses que asseguram a humanidade e inteligência do índio são adotadas pelos jesuítas portugueses não como argumento de sua "bondade", mas como reforço do papel mediador da Igreja, segundo o modelo missionário da Companhia, cuja ação se entendia fundamental para a reorganização da Monarquia Católica universal e a sustentação do frágil Império português da Restauração.

¹³ Le Huguenot et le Sauvage. op. cit., p. 14.

¹⁴ Para todas as citações dos *Sermões*, do Padre Antonio Vieira, utilizo a edição paulista de 1957, em 24 volumes, citados em romano, da Editora das Américas. O sermão em questão é o décimo-quarto da série do Rosário, que se encontra no vol. IX. A citação está à p. 248.

¹⁵ Sérgio Buarque de Holanda já havia notado esta tendência entre os jesuítas do Brasil. Cf. p. 292 de *Visão do Paraíso*, SP, Nacional/USP, 1969 (2a. ed.).

Visto de dentro do corpo místico a que passa a pertencer, o gentio ocupa um lugar hierarquicamente definido, pelo qual responde jurídica, política e moralmente. Acima de tudo, tem obrigações com a religião que o acolhe na fé verdadeira e que lhe concede -- verdade que por vezes em troca do cativo temporal, temporário -- a liberdade de não pecar: o que, em si mesmo, já se traduz por uma eleição salvífica.

Por outro lado, o não cumprimento da obrigação de facultar ao índio o ingresso na Igreja, não é causa apenas da condenação dos padres ou dos coloniais, sobretudo os donos de escravos a incorrer neste desmazelo, mas também da ruína da Monarquia. Como corpo político e místico, ao qual foi dada a missão particular de propagação da fé no Novo Mundo -- formulada juridicamente nas prerrogativas papais de Nicolau V, em 1454, e de Alexandre VI, em 1493-4, e tradicionalmente no "Juramento" de Afonso Henriques prestado ao Cristo em pessoa¹⁶ --, caso Portugal não se mantenha fiel a ela, a consequência imediata será deixar de contar com a segurança do fundamento místico que lhe deu origem e sustentação. Assim Vieira vai dizer, por exemplo:

*o Reino de Portugal, enquanto reino e enquanto monarquia, está obrigado, não só de caridade, mas de justiça, a procurar efetivamente a conversão e salvação dos gentios, à qual muitos deles, por sua incapacidade e ignorância invencível, não estão obrigados*¹⁷.

II. A BOÇALIDADE DO SELVAGEM

É no interior deste quadro que é preciso entender por que, entre os jesuítas portugueses, o *topos* da "boçalidade" do selvagem foi mais importante que o do Bom Selvagem, e isto, como se viu, sem que fosse levantado como argumento a favor da condição naturalmente servil do índio ou de sua exclusão do gênero humano e do corpo da Igreja. Admitidas, sem equívoco, a sua humanidade e a obrigação de ensiná-lo, o "índio boçal" é figura que se constrói a par e passo com uma argumentação que, de um lado, condena a política dos coloniais que não cuida da mediação religiosa no trato dos negócios indígenas, e, de outro, faz a defesa da indústria e Graça da Companhia na "empresa dificultosíssima" de ensinar ao índio. O breve exame de três aspectos aí embutidos permitirá precisar a questão.

a. Escuridade da língua

Um primeiro modo de desempenho da argumentação que visa a elevar, pelo grau igualmente elevado do obstáculo, o esforço da Companhia no cumprimento de sua missão total -- histórica e providencial, política e espiritual, nacionalmente portuguesa e universalmente católica --, apresenta-se nos sermões que expõem as dificuldades enfrentadas pelos jesuítas no aprendizado de "muitas e diferentes línguas, desconhecidas, escuras, bárbaras, e que se não podem entender"¹⁸. Diligências milagrosas são necessárias para que se cumpram sequer as preliminares da conversão:

¹⁶ Refiro-me aqui ao célebre "milagre de Ourique" de que se ocupa a mitologia popular e a historiografia portuguesa desde a Idade Média: pouco antes de entrar em batalha contra os mouros, em situação de inferioridade numérica, Afonso Henriques, primeiro Rei português, é visitado pelo Cristo em pessoa, que lhe revela seu plano de estabelecer nele e em sua descendência o seu futuro Império.

¹⁷ *Sermão da Epifania* in *Sermões*, op. cit., VII, p. 387.

¹⁸ *Sermão do Espírito Santo*, op. cit., V, p. 227.

É necessário tomar o bárbaro à parte, e estar e instar com ele muito só por só, e muitas horas, e muitos dias; é necessário trabalhar com os dedos, escrevendo, apontando e interpretando por acenos o que se não pode alcançar das palavras; é necessário trabalhar com a língua, dobrando-a e torcendo-a, e dando-lhe mil voltas para que chegue a pronunciar os acentos tão duros e tão estranhos; é necessário levantar os olhos ao céu, uma e muitas vezes com a oração, e outras quase com desesperação; é necessário, finalmente, gemer, e gemer com toda a alma; gemer com o entendimento, porque em tanta escuridade não vê saída, gemer com a memória, porque em tanta variedade não acha firmeza, e gemer até com a vontade, por constante que seja, porque no aperto de tantas dificuldades desfalece, e quase desmaia¹⁹.

O lugar comum da "escuridade" da língua dos indígenas, presente em tantos textos de cronistas e missionários portugueses, Nóbrega, Soares de Sousa e Gândavo²⁰, por exemplo, retomado em vários sermões e cartas de Vieira, remete tanto à idéia de que se trata de línguas desconhecidas como à de que são desordenadas e sem articulação, pela ausência das luzes da Razão e da Graça. O que é dito a respeito das trevas da língua é semelhante ao que se diz do estado da alma dos índios, a que ainda falta o saber da doutrina e a fé de Deus.

Converter o indígena através da prédica, portanto, não obriga apenas a aprender um idioma que se desconhece, mas a esforçar-se por penetrar na selva de um entendimento defeituoso, e descobrir lá a luz da imagem divina oculta pela barbárie dos costumes. Este ponto fundamental faz com que Vieira retome o *topos* da "falta de letras" que o Gândavo já utilizara: "A língua geral de toda aquela costa carece de três letras: F, L, R: de F, porque não tem fé, de L, porque não tem lei, de R, porque não tem rei: e esta é a polícia da gente com que tratamos"²¹.

Estabelecer a gramática e repor as letras faltantes é o análogo que figura e prepara a fundação dos seus costumes, as práticas de melhor polícia, e a salvação da alma. Traz-se assim para a luz da inteligibilidade da língua o que, entregue à ignorância do índio, a despeito de sua potência de ser, não chega a ser atual. Antes da redução do índio, portanto, o grande trabalho é reduzir línguas de "tão escura e cerrada pronúnciação" a um audível inteligível:

Por vezes me aconteceu estar com o ouvido aplicado à boca do bárbaro, e ainda do intérprete, sem poder distinguir as sílabas, nem perceber as vogais ou consoantes de que se formavam, equivocando-se a mesma letra com duas e três semelhantes, ou compondo-se -- o que é mais certo -- com mistura de todas elas: umas tão delgadas e sutis, outras tão duras e escabrosas, outras tão interiores e escuras, e mais afogadas na garganta que pronunciadas na língua; outras tão curtas e subidas, outras tão estendidas e multiplicadas, que não percebem os ouvidos mais que a confusão, sendo certo, em todo o rigor, que as tais línguas não se ouvem, pois se não ouve delas mais que o somido, e não palavras desarticuladas e humanas²².

As "letras hieroglíficas" dos chins, japões e egípcios ainda têm o atenuante de ser de "gente política" que se estuda "por letra e por papel", caso muito diverso da algaravia

¹⁹ *Sermão da Epifania*, op. cit., VII, p. 343-4.

²⁰ Os textos em questão, bastante conhecidos, são *Diálogo da Conversão do Gentio* (1559), do Padre Manuel da Nóbrega; *História da Província de Santa Cruz* (1576), de Pero de Magalhães Gândavo; *Tratado Descritivo do Brasil* (1587), de Gabriel Soares de Sousa.

²¹ *Sermão da Epifania*, op. cit., VII, p. 350.

²² *Sermão do Espírito Santo*, op. cit., V, p. 229-30.

emitida pelos brasis cerrados e incultos. O esforço de aprendizado lingüístico dos missionários ganha, aqui, ares de epopéia tragicômica: como "verdadeira cavalaria", que se destina à alta tarefa de salvar almas para Cristo, eles se dispõem a enfrentar a violência rebaixada dos sons monstruosos e desnaturados:

*Que será aprender o nheengalba, o juruuna, o tapajó, o teremembé, o mamaiana, que só os nomes parece que fazem horror?*²³.

Tanto mais Vieira faz pesar estes trabalhos enormes de desbravamento da língua, que é selva e brenha, escuridade múltipla e disforme, tanto mais, proporcionalmente, encarece junto à Coroa a dedicação amorosa e desinteressada dos jesuítas à causa do índio. Ao descobri-lo, com sacrifício próprio, a forma inteligível que a sua língua-fera ainda não tem, dão testemunho de sua participação militante na divindade:

*haver de arrostar com uma língua bruta, e de brutos, sem livro, sem mestre, sem guia, e no meio daquela escuridade e dissonância haver de cavar os primeiros alicerces, e descobrir os primeiros rudimentos dela, distinguir o nome, o verbo, o advérbio, a proposição, o número, o caso, o tempo, o modo, e modos nunca vistos nem imaginados, como de homens enfim tão diferentes dos outros nas línguas, como nos costumes, não há dúvida que é empresa muito árdua a qualquer entendimento, e muito mais árdua à vontade que não estiver muito sacrificada e muito unida com Deus*²⁴.

b. Excesso de docilidade

Um segundo modo de argumentar sobre a carência do índio e a dificuldade de tratar com ele, que, em termos inversamente proporcionais, evidencia a grandeza da missão jesuítica, assenta-se não sobre a sua pouca inteligência, mas sobre a excessiva facilidade com que toma a lição da doutrina. Quer dizer, este modo vai retomar o *topos* da "docilidade" levantado usualmente pelos defensores do índio contra aqueles que o pretendem culpado de crimes contra-natura, como os do canibalismo e do sacrifício de vidas humanas, apenas que em uma direção diversa: não se trata mais de apresentá-lo como prova de sua natureza não-violenta, mas como signo da surpreendente resistência da sua incredulidade.

A contribuição alegórica de Vieira à argumentação relativa ao excesso de facilidade de crença dos brasis é insuperável:

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

²³ Idem, op. cit., p. 230-1.

²⁴ Idem, op. cit., p. 231.

*confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé*²⁵.

É importante notar nesta linha argumentativa que a crítica do índio não se faz de modo a defender a sua subjugação preparatória pela força, posição comum entre humanistas e franciscanos dos anos da Conquista, e tampouco de modo a renunciar à eficácia de sua pregação, conforme a tendência, ressaltada por Lestringant, de Calvino e dos primeiros huguenotes que escreveram sobre os índios americanos. Também não se faz de modo a entregá-la, com algum ceticismo, à Graça operante de Deus, posição a que tende o jesuíta Manuel da Nóbrega. A alegoria engenhada por Vieira pretende demonstrar, ao mesmo tempo, o imenso trabalho dispendido na conversão e a necessidade de permanência do jesuíta junto ao índio "resgatado" pelas entradas feitas aos sertões e selvas -- permanência justificada pela atitude ligeira deste diante da fé, que requer contínua e assídua correção. A mesma alegoria, numa segunda mão -- que é sempre dupla a via de *agudos* --, efetua a defesa da Companhia de Jesus diante da acusação que lhe moviam os moradores de que a proteção do Selvagem era apenas meio hipócrita de deter o exclusivo usufruto de seu trabalho. Ei-la, desdobrando-se em prodígio de estilo e argúcia:

*Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificulosamente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidos, uma vez que receberam a fé, ficam nela firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário -- e estas são as do Brasil -- que recebem tudo o que lhes ensinam, com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não vêem; outra vez, que lhes cerceie o que vicejam as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez, que lhes decepte o que vicejam as mãos e os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos*²⁶.

c. Má qualidade da gente

Esta forma de conceber a incredulidade do selvagem, cuja ausência de resistência à doutrina cristã constitui maneira de esquivar-se dela, é especificação de um tema mais amplo brandido por Vieira, relativo ao que chama de "qualidade da gente" do Brasil:

*a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo*²⁷.

Retomando o lema missionário da "obrigação de pregar a toda criatura", Vieira encarece o sentido desta obrigação "dificultando" o seu entendimento:

²⁵ Idem, op. cit., p. 221-2.

²⁶ Idem, op. cit., p. 222.

²⁷ Idem, op. cit., p. 216.

*Pois, se os apóstolos não de pregar a todas as criaturas, não de pregar também aos brutos? Não de pregar também aos troncos? Não de pregar também às pedras? Também, diz Cristo: *Omni creaturae*; não porque houvessem os apóstolos de pregar às pedras, e aos troncos, e aos brutos, mas porque haviam de pregar a todas as nações e línguas bárbaras e incultas do mundo, entre as quais haviam de achar homens tão irracionais como os brutos, e tão insensíveis como os troncos, e tão duros e estúpidos como as pedras²⁸.*

Esta passagem ajuda um pouco a entender como é possível que Vieira componha um discurso duríssimo sobre a condição do índio, sem que, ao mesmo tempo, sintasse obrigado a negar minimamente a possibilidade da sua conversão, e, portanto, a eficácia da pregação missionária em prol da Fé, da Lei e do Rei. Na verdade, muito outro é o alvo de Vieira ao atribuir pouco crédito à aptidão e natureza do indígena. Ele não pretende, de modo algum, como Sepúlveda, defender que esta baixa condição aconselha e legitima uma política de justa guerra aos índios, que os reduza a uma situação de cativo, separe-os de um meio de costumes viciosos, e prepare a sua adesão à fé.

A questão aqui, como disse, é inteiramente outra. Primeiro, visa a acusar uma idêntica ausência de constância na fé entre os próprios cristãos da colônia, descuidados das coisas da religião, e que, assim, igualam-se aos bárbaros e descem abaixo deles, já que não têm o atenuante da ignorância. Depois, faz a apologia da provação experimentada pela Companhia, cujos soldados apenas são capazes, por indústria e Graça, de abrandar aqueles brutos, que vão de lobos a basiliscos, e integrá-los, como ovelhas, no rebanho da Igreja:

o rebanho que Cristo encomendou a S. Pedro não era rebanho feito, senão que se havia de fazer, e as ovelhas não eram ovelhas mansas, senão que se haviam de amansar: eram lobos, eram ursos, eram tigres, eram leões, eram serpentes, eram dragões, eram áspides, eram basiliscos, que por meio da pregação se haviam de converter em ovelhas. Eram nações bárbaras e incultas, eram nações feras e indômitas, eram nações cruéis e carniceiras, eram nações sem humanidade, sem razão, e muitas delas sem lei, que por meio da fé e do Batismo se haviam de fazer cristãos; e para apascentar e amansar semelhante gado, para doutrinar e cultivar semelhantes gentes, é necessário muito cabedal de amor de Deus²⁹.

Deus dá a missão ao seu pastor e só o extremo amoroso pode fazer com que se cumpra, tamanho o seu trabalho e dificuldade. Isto dá à pregação, em particular, o estatuto de uma verdadeira *via crucis*: torna-a análoga a um sacrifício que tanto mais vale e conta quanto mais é elevado o seu custo e preço, o que melhor se calcula pela distância que vai da dignidade de quem o sofre à miséria de quem se beneficia dele. A boçalidade dos gentios, neste caso, quanto mais disforme for, e de mais difícil cura, tanto mais é probo o atestado que fornece da pura fé, paciente amor, e virtuosa arte dos missionários que a reduzem, sem escravizá-la, à cordura da grei cristã.

Vê-se, por aí, igualmente, que não é a imagem do "nobre selvagem" apenas a que atesta posições contrárias ao seu cativo. Se não a de "porco sujo", a de "fera" é largamente utilizada, aqui, como encarecimento do agente pacífico e amoroso da transformação do gentio em "doméstico" do Senhor.

Finalmente, há que entender nisto tudo evidentes disposições contra-reformistas: ao afirmar a missão como provação, e condicionar o seu cumprimento ao testemunho militante de

²⁸ Idem, op. cit., p. 212.

²⁹ Idem, op. cit., p. 214.

amor a Deus, Vieira toma a conversão como combate em que está em jogo não apenas a disposição de vencer a gentildade do Selvagem, mas a perfídia herética pronta a beneficiar-se de sua ignorância. Sob este ângulo, a construção minuciosa da estupidez do índio tem, mais uma vez, um emprego que não se volta diretamente contra ele: tanto mais boçal e indômito o selvagem, tanto mais é herético o que não cuida de salvá-lo, ou tanto mais crescem os perigos de heresia à sua roda, ávida de perder a sua alma.

Assim, o morador que duvida da possibilidade da conversão, e reclama seus direitos de escravização do índio, pela mesma razão que duvida -- vale dizer, o estado de boçalidade do índio -- expõe-se à crítica da falta de fé, de recusa da provação que obriga a tomar o caminho das pedras. Pois a fé manda ensinar mesmo às pedras, e o êxito do ensino depende da estrita obediência ao mandado, e da crença em sua verdade, não da análise exclusivamente racional de sua possibilidade.

Este voluntarismo de combate, entretanto, não retira o discurso jesuítico dominante no Brasil dos Seiscentos da linhagem tomista: não o exclui do esforço de levantar as razões que se lêem naturalmente nas coisas criadas, mas ressalta que o esforço máximo deve ser conciliá-las com a prática da conversão, e não contentar-se com a sua formulação abstrata ou conceitual. Irredutivelmente casuista e imersa na ação missionária é a acomodação que sofrem os lugares-comuns da Escola na invenção oratória em que reinou Vieira barocamente durante todo o XVII.

Se a boçalidade do índio em nada induz a que se legitime a escravidão, mas a que seja ainda maior a confiança na prática capaz de conduzi-lo à superação de seu estado de barbárie, então, neste caso, os primeiros culpados de descrença são os moradores que os escravizam. Exemplares, por outro lado, são os jesuítas, cuja fortaleza de amor divino mantém-nos apegados ao exercício de sua tarefa sobrenatural. Estrelas-guia da nova cristandade americana, apenas esta disposição, sinal da Graça, explica que abandonem "as cadeiras das mais ilustres Universidades da Europa" e acomodem-se

à gente mais sem entendimento e sem discurso, de quantas criou, ou abortou a natureza, e a homens, de quem se duvidou se eram homens, e foi necessário que os Pontífices definissem que eram racionais, e não brutos. A estrela dos Magos parava, sim, mas nunca tornou atrás; as nossas estrelas tornam uma e mil vezes a desandar o já andado, e a ensinar o já ensinado, e a repetir o já aprendido, porque o bárbaro boçal e rude, o tapuia cerrado e bruto, como não faz inteiro entendimento, não imprime nem retém na memória³⁰.

Muito pior que "acomodar-se ao passo dos dromedários de Madiã" em que iam os Reis Magos acompanhando a estrela que os conduzia a Cristo, é acomodar-se "ao sono dos preguiças do Brasil" -- com o que Vieira bate aqui no que talvez seja o máximo lugar-comum dos vícios indígenas levantados pelos conquistadores. Mas o que cumpre ressaltar é que, novamente, o encarecimento das dificuldades encontradas com os índios redundava em favor dos jesuítas do Brasil. É destes a tarefa mais pesada:

a estrela dos Magos fez sua missão entre púrpuras e brocados, entre pérolas e diamantes, entre âmbar e calambucos, enfim, entre os tesouros e delícias do Oriente: as nossas estrelas fazem as suas missões entre as pobreza e desamparos, entre os ascos e as misérias da gente mais inculta, da gente mais pobre, da gente mais vil, da gente menos gente de quantos nasceram no mundo³¹.

³⁰ *Sermão da Epifania*, op. cit., VII, p. 349.

³¹ *Idem*, op. cit., p. 350.

E isto que parece violência feita diretamente ao índio, uma vez compreendida adequadamente como prédica feita à Rainha e aos nobres do Conselho Ultramarino, percebe-se que visava, antes de mais nada, à demonstração do valor das missões, ao comprometimento definitivo do governo com as prerrogativas obtidas pela Companhia, e também à defesa desta contra as acusações que lhe lançavam os coloniais de que era seu propósito tomar para si o privilégio exclusivo da escravidão indígena.

No que refere a esta última função, em que a tópica da "boçalidade" é mobilizada de modo a demonstrar o caráter maledicente da murmuração contra os jesuítas, é exemplar o trecho em que Vieira, explicando à Rainha-regente quem são os brasis, diz que se trata de

uma gente com quem meteu tão pouco cabedal a natureza, com quem se empenhou tão pouco a arte e a fortuna, que uma árvore lhe dá o vestido e o sustento, e as armas, e a casa e a embarcação. Com as folhas se cobrem, com o fruto se sustentam, com os ramos se armam, com o tronco se abrigam, e sobre a casca navegam. Estas são todas as alfaias daquela pobríssima gente, e quem busca as almas destes corpos busca só almas³².

O mesmo tipo de observação que, em outros contextos, podia servir perfeitamente para argumentar a favor da habilidade e engenho do índio, aqui serve como evidência de uma falta tão contundente que torna insustentável qualquer acusação de cobiça aos que pretendam acercar-se dele: a alma, ainda cega, é seu único tesouro.

Bem pesadas as coisas, portanto, lidos os textos como partes das práticas persuasórias em que estiveram metidos os jesuítas portugueses dos Seiscentos, vê-se que a caracterização "baixa" do índio não significa negação dos elementos positivos reconhecidos nele pelos escolásticos do século XVI, mesmo porque são estes que lhes dão as principais balizas da sua posição e a munição mais pesada que guardam em sua *inventio*. No XVII português, há apenas uma mudança de foco neste legado de maneira a concentrar o fogo nos adversários da condição que consideravam *sine qua non* para a consecução da finalidade da Conquista: a prerrogativa temporal e espiritual da Companhia de Jesus no governo independente das missões e na condução do índio ao corpo místico do Estado. O que não obsta que pensem do índio isto mesmo que Vieira, seu melhor orador, diz, e que está muito distante da idealização a que deram margem tanto os católicos de Castela, como os calvinistas de França e Genebra, um e outro, diga-se, igualmente sem deixar de olhar para si, através do espelho do índio.

Se há idealização, em Vieira, não é diretamente em relação ao índio, mas ao projeto global em que se insere: o do avanço decisivo do corpo do exército dos novos conversos, sob o comando da cabeça cristianíssima do Rei de Portugal, formada no espírito da Igreja militante da Companhia -- vanguarda de instrumentos a afinar os aparentes desconcertos da história com o oculto da Providência --, e prestes a gerar o sublime de um Império, Quinto e Último, que se estende, em mansidão e sossego, milenarmente, até quando chegue o Juízo final e o eterno Bem após dele.

Campinas, junho de 92.

³² Idem, *ibidem*.