

O bom selvagem e o boçal argumentos de Vieira em torno à imagem do “índio boçal”

*Converter o indígena
através da prédica,
do ponto de vista jesuítico,
não obriga apenas
a aprender um idioma
que se desconhece,
mas a penetrar
esforçadamente
a selva de um
entendimento defeituoso,
e descobrir naquele breu
a luz da imagem divina
oculta pela barbárie
dos costumes.*

Alcir Pécora

UNICAMP
Universidade Estadual
de Campinas

A leitura de *Le Huguenot et le Sauvage*, de Frank Lestringant¹, além da importância que tem em termos teóricos e de crítica da história, interessou-me pelo que poderia servir como “dado de comparação” relativamente às imagens do índio na obra do jesuíta Antonio Vieira (1608-1697). Em particular, chamaram-me a atenção as observações de Lestringant sobre a coexistência impressionante de imagens edênicas e infernais nas gravuras de Théodore de Bry e na *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, de Jean de Léry, a qual, de resto, é recorrente nos primeiros testemunhos calvinistas sobre os índios americanos². Junto a esta justaposição de opostos irreconciliáveis, evidenciava-se também a distinção radical — e igualmente irreconciliável — entre cristãos e índios, tal como pressuposta por esses testemunhos³.

Da 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 historicamente. A primeira decorrência é que, a despeito dos esforços de conversão do índio americano pelos calvinistas dos primeiros tempos de contato, assentados sobre as estratégias da conversação e da exemplaridade⁴, acabava ficando evidente a impossi-

¹ UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas.

² Paris, Aux Amateurs de Livres, 1990.

³ *Idem*, op. cit., p. 8.

⁴ *Idem*, op. cit., p. 10.

bilidade 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 relevante é que o selvagem, “bom” embora, estava compreendido na condição de precito. Quer dizer, segundo uma interpretação rigorista do dogma da predestinação levada a cabo por Calvino e adotada por Léry e De Bry, o selvagem americano estava 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 não nascem de uma visão realmente positiva do índio americano, mas de uma espécie de “*nostalgie des origines*”⁸, de “*nostalgie primitiviste*”⁹ suscitada por ele. Tal nostalgia sobretudo lamenta a morte de uma inocência que alguma vez teria havido, como se demonstrava agora pelo testemunho eloqüente do selvagem que, inesperadamente, o homem do século XVI descobre ainda vivo. O selvagem americano é “bom”, neste sentido preciso, apenas enquanto memória de um “bem” já longínquo, isto é, enquanto signo vivente, factual, de uma perda definitiva e irreparável, mas jamais enquanto alteridade autônoma cuja virtude residisse no presente ou acenasse para uma recompensa espiritual no futuro.

Para os calvinistas contemporâneos da revelação da existência do índio americano, este significa, antes de qualquer outra coisa, *memento*: memória, senão fúnebre, melancólica – e ainda macabra, quando deixa entrever os flagelos da *leyenda negra*. Ele é sinal de uma época paradisíaca que se reconhece perdida exatamente pelo elo maldito que sobrevive. A construção da figura do “bom selvagem”, portanto, está estreitamente associada a um “*pessimisme eschatologique*”¹⁰, assentado, no caso, sobre uma visão decadente da história humana¹¹ proporcionada pelo rigorismo calvinista de Léry, que adotou bem posteriormente à sua estada no Brasil.

Estas finas considerações de Lestringant sobre os componentes complexos entranhados na figura de tão larga fortuna do bom selvagem, levaram-me a confrontá-las com a representação dos índios entre os católicos e, especialmente, entre os jesuítas portugueses, nos séculos XVI e XVII. Neste trabalho, porém, vou concentrar-me nos *topoi* retomados pela oratória de Padre Antonio Vieira.

I.

Inclusão no Corpo da Igreja e Estado

O primeiro dado a reconhecer é o seguinte: os jesuítas portugueses genericamente partilham o temário e as posições dos tratadistas espanhóis da Segunda Escolástica que discutiram os títulos de justificação da Conquista, ao longo dos séculos XVI e XVII. Isto inclui, antes de tudo, o acatamento da obrigação evangélica de “pregar a toda criatura” (Marcos 16, 15), que se contrapõe diretamente à recusa de

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.

¹⁰ *Idem*, *ibidem*.

¹¹ *Idem*, op. cit., p. 119.

estender a fé ao índio sob a alegação de sua pouca inteligência e capacidade espiritual, argumento levantado à época por alguns bispos e humanistas de Castela. Exemplificam esta última posição os casos conhecidos de Quevedo e de Sepúlveda, cujos argumentos 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. Já para os Escolásticos, basicamente dominicanos e jesuítas, o esforço da conversão deveria ser interpretado como gesto cristão inalienável do contato com os novos povos, independentemente de seu grau de polícia, civilização ou racionalidade. O indígena está incluído na *lei natural* que postula uma analogia proporcional entre o homem e Deus, entre o efeito e a Causa que o produz, a qual também identifica 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 também que a “pertença” à Igreja se define, catolicamente, no interior de uma tripla condição, a saber: (a) deve ser entendida exclusivamente *dentro* da relação hierárquica que ordena o grêmio dos fiéis; (b) há um conjunto de direitos adquiridos por meio dela que os colonizadores e súditos de um Estado cristão devem reconhecer; (c) existe um direito natural *missionário* a ser reconhecido pelos índios, o qual é derivado diretamente do mandado 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, 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, cabe integrar o indígena ao corpo político enquanto súdito naturalmente livre, e ainda uma segunda vez enquanto liberto, isto é, enquanto renascido na fé através da conversão. Esta, por sua vez, é assinalada sobretudo, pela recepção da doutrina e dos Sacramentos — processos “mágicos” a que se recusavam os calvinistas¹³. Desse modo, catolicamente, 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 a reconhecer que a conversão é necessária, não apenas possível, e que o gentio está apto para receber a revelação divina e a Bem-aventurança, a qual apenas lhe é vedada pela circunstância da ignorância de Deus e do seu estado atual de separação do corpo da Igreja. Por outro lado, a salvação que está ao alcance do índio existe exclusivamente

¹² *Política*, livro I, cap. 5. Sobre a utilização do texto aristotélico nas disputas sobre o estatuto dos índios, cf. os já clássicos *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, como é sabido, recebeu edição moderna pela FCE (1987), com estudo introdutório de Manuel García-Pelayo, que compara os termos de Sepúlveda com o texto de Aristóteles.

¹³ *Le Huguénot et le Sauvage*, *op. cit.*, p. 14.

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(...)*¹⁴

Todo o programa católico para o gentio indígena se monta com base na sua integração à comunidade sobrenatural e jurídica da Igreja. Isto o distingue profundamente do modelo medieval adotado anteriormente no confronto com o gentio maometano, quando a questão era vencê-lo ou destruí-lo enquanto ameaça ao corpo universal – o “orbe cristão” – onde não tinha lugar, em vez de, como agora, “compeli-lo a entrar” neste corpo, o qual, apenas assim, com a conversão, passa a adquirir verdadeira universalidade.

Entretanto, estas posições dos tratadistas da Segunda Escolástica raramente dão lugar a imagens idealizadas do índio, que ainda menos ocorrem entre os jesuítas portugueses¹⁵. A possibilidade real de que tome a via salvífica tão logo ocupe o seu lugar na hierarquia do corpo místico e institucional da Igreja e do Estado não lhe fornece a contrapartida das cores amáveis que pintaram o “bom selvagem”. O índio do jesuíta permanece “boçal”, “bárbaro”, “vil”, “preguiça” e, enfim, “negro”, termo que, tornando-o indistinto do africano, evidencia a suposição de suas carências idênticas. Em geral, portanto, 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.

Visto a partir de dentro do corpo místico a que passa a pertencer, o gentio ocupa um lugar hierarquicamente definido, pelo qual responde juridicamente, politicamente e moralmente. Acima de tudo, tem obrigações com a religião que o acolhe na fé verdadeira e que lhe concede – ainda que, por vezes, em troca do cativeiro temporal – a liberdade de não pecar, fato que, em si mesmo, já se traduz como uma eleição salvífica.

Por outro lado, o não cumprimento da obrigação de facultar ao índio o ingresso na Igreja, não é apenas causa 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; de Alexandre VI, em 1493 e 94; e, em termos de tradição portuguesa, no “Juramento” de Afonso Henriques prestado a Cristo em pessoa¹⁶ –, Por-

¹⁴ *Sermão décimo-quarto da série do Rosário*, in *Sermões*, I, p. 645 (SP, Hedra, 2000).

¹⁵ Cf. *Visão do Paraíso*, de Sérgio Buarque de Holanda; em especial o que diz à p. 292, da sua segunda edição (SP, Nacional/USP, 1969).

¹⁶ Refiro-me evidentemente 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, recebe a visita de Cristo, que então lhe revela seu plano de “estabelecer nele e em sua descendência” o futuro de sua nação, o que Vieira vai interpretar em consonância com sua hermenêutica do “V Império”.

tugal não se pode afastar dessa direção providencial, sob pena de perder 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 se deve tentar entender porque, entre os jesuítas portugueses, o *topos* da “boçalidade” do selvagem teve uma ocorrência muito mais importante que a do “bom selvagem”, e isto, como se viu, sem aquele 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, tanto a sua humanidade, quanto a obrigação dos portugueses 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 catequese indígena, e, de outro, faz a apologia da indústria e Graça da Companhia de Jesus 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:

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,

¹⁷ Sermão da Epifania in *Sermões*, op. cit., p. 630.

¹⁸ Sermão do Espírito Santo, op. cit., p. 427.

*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 desmaia*¹⁹.

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, do ponto de vista jesuítico, não obriga apenas a aprender um idioma que se desconhece, mas a penetrar esforçadamente a selva de um entendimento defeituoso, e descobrir naquele breu a luz da imagem divina oculta pela barbárie dos costumes. Este ponto fundamental é o que está na base do interesse de Vieira pelo *topos* da “falta de letras”:

*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 analogia 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 enquanto efeito de Deus, jamais chega a ser atual. Condição da redução do índio, portanto, é trabalhosamente 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 dearticuladas e humanas*²².

As “letras hieroglíficas” dos chineses, japoneses e egípcios ainda têm o atenuante de ser de “gente política” que se estuda “por letra e por papel”, caso muito diverso da algaravia emitida pelos brasis cerrados e incultos. O esforço de aprendizado lin-

¹⁹ Sermão da Epifania, op. cit., p. 608.

²⁰ Os textos em questão são bastante conhecidos: *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. 611.

²² Sermão do Espírito Santo, op. cit., p. 428-29.

güístico 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 nheengaíba, o juruuna, o tapajó, o teremembé, o maiana, que só os nomes parece que fazem horror?*²³.

Tanto mais Vieira faz pesar os trabalhos enormes de desbravamento da língua, que é selva e brenha sem caminho, escuridade múltipla e disforme, tanto mais, proporcionalmente, encarece junto à Coroa a dedicação amorosa e desinteressada dos jesuítas à causa do índio. Ao descobrir, 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 numa 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

²³ *Idem*, op. cit., p. 230-1.

²⁴ *Idem*, op. cit., p. 429.

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

Convém 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, nem 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 entregar a conversão, com algum ceticismo, à Graça operante de Deus, posição a que tende, a certa altura, o jesuíta Manuel da Nóbrega. A alegoria formulada 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 devido à atitude ligeira que adota diante da fé, a qual requer contínua e assídua correção. A mesma alegoria, numa segunda mão, 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. Eis como se dá:

*Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificultosamente 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 decepe 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 é ainda uma maneira de se esquivar dela, é especificação de um tema mais amplo desenvolvido por Vieira, relativo ao que chama de “qualidade da gente” do Brasil:

²⁵ *Idem*, op. cit., p. 424-25.

²⁶ *Idem*, op. cit., p. 425.

(...) a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo²⁷.

Retomando o lema missionário da “obrigação de pregar a toda criatura”, Vieira encarece o sentido dele ao “dificultar” o seu entendimento:

*Pois, se os apóstolos hão de pregar a todas as criaturas, hão de pregar também aos brutos? Hão de pregar também aos troncos? Hão 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 pedras*²⁸.

O passo ajuda a entender como é possível que Vieira componha um discurso duríssimo sobre a condição do índio, sem que, ao mesmo tempo, sinta-se 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, como Sepúlveda, por exemplo, defender que a pouca condição do índio aconselha e legitima uma política de “justa guerra” aos índios, que os reduza então a uma situação de cativo, separe-os de um meio de costumes viciosos e prepare a sua adesão à fé.

A questão aqui é bem outra. Primeiro, Vieira visa a acusar uma mesma ausência de constância na fé entre os próprios cristãos da província, descuidados das coisas da religião e, por isso mesmo, iguais aos bárbaros; a rigor, considera que descem abaixo deles, já que não têm, como os índios, o atenuante da ignorância. Depois, Vieira quer fazer a apologia da provação experimentada pela Companhia, cujos soldados apenas são capazes, por indústria e Graça, de abrandar aqueles brutos, entre lobos e basiliscos, para finalmente 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 cristãs; e para apascentar e amansar semelhante gado, para doutrinar e cultivar semelhantes gentes, é necessário muito cabedal de amor de Deus, é necessário amar a Deus*²⁹.

Deus dá a missão ao seu pastor e só o extremo amoroso dele pode fazer com que ela seja cumprida, tamanhos os trabalhos e dificuldades enfrentadas. A formulação

²⁷ *Idem*, op. cit., p. 422.

²⁸ *Idem*, op. cit., p. 420.

²⁹ *Idem*, op. cit., p. 421.

dá à pregação, em particular, o estatuto de uma verdadeira *via crucis*: torna-a análoga a um sacrifício, o qual tanto mais vale e conta quanto mais é elevado o seu custo e preço; tal preço, assim, tanto 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 presta um testemunho casto da pura fé, paciente amor e virtuosa arte dos missionários que os reduzem, sem escravizá-los, à cordura da grei cristã.

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

Nesta posição, há evidente disposição contra-reformista: ao afirmar a missão como provação e condicionar o seu cumprimento ao testemunho militante de amor a Deus, Vieira faz da conversão um combate no qual está em jogo não apenas a vontade de vencer a gentilidade do índio, mas ainda a revelação da perfídia herética, sempre pronta a se beneficiar da ignorância da fé de Cristo. 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, a suposta boçalidade do índio —, evidencia a sua própria falta de fé, a sua recusa em tomar para si a 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 racional ou cética em sua possibilidade.

Este voluntarismo de combate, entretanto, não retira o discurso jesuítico dominante no Brasil da colônia da sua linhagem marcadamente tomista: não o exclui do esforço de levantar as razões que se lêem infusas na natureza das coisas criadas, mas ressalta que o melhor gesto é conciliar as razões com a prática da conversão, e não contentar-se com a sua formulação abstrata ou conceitual. Irredutivelmente casuísta e imersa na ação missionária é, pois, a acomodação que sofrem os lugares comuns da Escola na invenção oratória de Vieira.

Ainda em decorrência disso, se a boçalidade do índio não 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. No lado oposto deles, estão os jesuítas, cuja fortaleza de amor divino os conserva apegados ao exercício tremendo de sua tarefa sobrenatural. Estrelas-guia da nova cristandade americana, apenas a Graça pode explicar que abandonem “as cadeiras das mais ilustres Universidades da Europa” e se acomodem então

(...) 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 memória*³⁰.

Muito pior que “acomodar-se ao passo dos dromedários de Madiã” nos quais iam montados os Reis Magos ao seguir a estrela que os conduzia a Cristo, é acomodar-se “ao sono dos preguiças do Brasil” — com o que Vieira bate aqui num dos principais lugares-comuns dos vícios indígenas levantados pelos conquistadores. Mas o que cumpre ressaltar é que, novamente, o encarecimento das dificuldades encontradas com os índios redonda 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 mundo*³¹.

E isto que soa como a mais dura violência ao índio, uma vez compreendida como prédica 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, na qual a tópica da “boçalidade” é aplicada 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 alfaías daquela pobríssima gente, e quem busca as almas destes corpos busca só almas*³².

O mesmo tipo de observação que, em outras circunstâncias, podia servir, e serviria 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, e esta cega cega, é seu único tesouro.

Bem pesadas as coisas, lidos os textos como partes das práticas persuasórias em que estiveram metidos os jesuítas portugueses do século XVII, 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

³⁰ *Sermão da Epifania, op. cit.*, p. 610.

³¹ *Idem, op. cit.*, p. 611.

³² *Idem, ibidem.*

principais balizas da sua posição e a munição mais consistente 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 inegociável 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 torto do índio.