

Lendo alteridades, forjando identidades à luz da Segunda Escolástica: Antônio Vieira, um jardineiro de almas selvagens.

Felipe Lima da Silva¹

Data-se de 8 de abril de 1546 a IV sessão do Concílio de Trento que declarou herética a tese *sola fide et sola scriptura* (“só com a fé e só com a escritura”) da Igreja reformada. Nela, Martinho Lutero defendia a dispensa da participação do clero e dos ritos cerimoniais, prescrevendo que o fiel devia colocar-se em contato com a Providência por meio da leitura individual da Bíblia. Em posição diametralmente oposta à tese, o corpo eclesiástico afirmaria a importância dos ritos cerimoniais visíveis, tal como destacaria o poder da Igreja Católica de instruir, santificar e dirigir almas. Em sua análise de tal decreto, Adolfo Hansen reitera o valor proeminente dessa redefinição da Igreja Católica como comunidade de fé, magistério e autoridade, que:

Ampliou a noção de *communitas fidelium*, a comunidade dos fiéis, determinando-se que necessariamente incluísse todas as populações gentias das terras americanas recentemente invadidas por espanhóis e portugueses, onde as novas ordens religiosas fundadas para combater a heresia, como a Companhia de Jesus, deviam exercer o magistério e o ministério da Igreja (Hansen, 2003, p. 12).

Nos séculos XVI e XVII, na Península Ibérica, registram-se em importantes textos de missionários e cronistas relatos acerca de um novo objeto de conhecimento: *o índio*.

¹ Graduado em Letras pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Atualmente é mestrando em Literatura Brasileira no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). É bolsista de produtividade no mestrado pela Capes.

Este, por sua vez, foi construído “por meio de um mapeamento descritivo de suas práticas, ao qual se associam prescrições teológico-políticas que as interpretam e orientam segundo um sentido providencialista da história” (Hansen, 1998, p. 351). Em paralelo a isso, Portugal assumia o decisivo papel de nação eleita por Deus para difundir a verdadeira fé nas terras recém-descobertas.

Todos os habitantes desta margem do Ocidente serão agrupados sob este corpo nominal – o índio –, e constituirão uma figura da alteridade, cujo reflexo espelha contrastes marcantes em relação à sociedade ocidental do Velho Mundo. Em linhas gerais, pode-se afirmar que os representantes dessa nova alteridade sem Estado, seriam classificados como almas selvagens ou animais sem alma, aptos a ser assimilados pelas pregações evangélicas e se tornarem conhecedores da Palavra, único meio capaz de unificar a variedade e extensão da terra e das gentes nativas, de conduzir a pluralidade à unicidade de um núcleo produtor: Deus.

No cerne dessa questão, encontram-se por vezes inúmeras contradições no resultado interpretativo gerado a partir das observações feitas pelos europeus, que, à luz dos dogmas católicos, e sob a orientação de seu etnocentrismo, construíram uma autêntica máquina hermenêutica do Outro. Isso significa dizer que os colonos buscaram, a todo o momento, produzir numerosas avaliações não apenas descritivas, mas críticas igualmente, acerca do comportamento dos povos ameríndios, à vista de formar uma silhueta para essa nova alteridade, desenvolvendo, para isso, um corte estrutural

Sob a forma *histórica* de uma *crônica* sobre a travessia: cada episódio modula a estranheza com um elemento particular da gama cosmológica [...], acrescentando seu efeito próprio à série na qual a diferença é, ao mesmo tempo, o princípio gerador e o objeto em que acreditar (Certeau, 1982, p. 198).

Os embates e as opiniões são muitos e por vezes divergem. De acordo com a documentação existente, constata-se que houve aqueles que alegaram não existir “nada de bárbaro e de selvagem nessa nação, a não ser que cada um chama[sse] de barbárie o que não é seu costume” (Montaigne, 2010, 145); assim como houve quem desenhou o índio como “o mau selvagem, o violento, o canibal, sem história, sem memória e sem formas de organização política” (Novaes, 1999, p. 10). O fato é que, à medida que tomava consciência de si mesmo, o europeu forjava a consciência do Outro. E nesse sentido, o pensamento ocidental foi incapaz de admitir o Outro, ao menos que o reduzisse ao Mesmo, mediante uma empresa de assimilação; ainda que essa redução significasse converter as práticas indígenas aos costumes estabelecidos desde à Criação. A esse respeito, Sheila Moura Hue nos remonta a algumas práticas resultantes do processo de assimilação mencionado, a saber:

O uso da língua tupi em missas, sermões e cantigas, o emprego de intérpretes para a confissão de índios, a utilização de melodias indígenas como veículo de letras católicas ou mesmo a adoção do corte de cabelo curumim pelos órfãos portugueses (2006, p. 23).

Plasmado como um ser perdido cuja alma precisa ser recuperada pelo Grêmio católico, a imagem do índio, *a priori*, é delineada sob dois contornos: por um lado, pelos aspectos que o caracterizam como o “bom selvagem”, segundo pode-se constatar nos textos dos primeiros cronistas; e, por outro, como o “animal”, “gentio”, “selvagem” e “bárbaro”, designativos que conferem, ao novo objeto de conhecimento, o aspecto negativo de “não conhece[r] a revelação da verdadeira Igreja, nem a justiça da racionalidade hierárquica do Império, nem o governo da monarquia cristã” (Hansen, 1998, p. 352).

Essa nova essência, o “índio”, que classifica a pluralidade desses povos do Novo Mundo, terá presença notável na vasta obra do célebre jesuíta seiscentista Antônio Vieira. Assinala-se que será este o ponto de liga estabelecido para entremear os outros fios com as linhas deste texto, isto é, uma abordagem das letras coloniais através de alguns sermões eminentes do referido orador português. Esse tema, entretanto, apresenta várias entradas possíveis na produção sermonística e missiva do padre Vieira, podendo ser abordado por um ponto de vista “histórico, teológico, jurídico, antropológico, retórico-poético e linguístico” (Oliveira, 2011, p. 32). Nossa investigação, *a priori*, não se concentrará na exploração de uma única chave de entrada na questão, mas sim tentará relacionar a visão providencialista de Vieira com essas múltiplas tópicas, desviando-se de anacronismos, ameaça que sempre ronda esse tipo de abordagem. Isto posto, buscar-se-á enquadrar, pois, o jesuíta em seu tempo, examinando as diferentes concepções teológico-políticas na base da configuração da imagem do índio na *inventio* vieiriana.

Para êxito da tarefa que se incumbe ao texto, partamos da pista deixada por João Adolfo Hansen, quando lembra que as discussões quinhentistas sobre os indígenas não eram antropológicas, mas teológicas, sobretudo, porque “Deus é o fundamento metafísico do direito, da política e da ética que regulam a invasão e a conquista das novas terras” (Hansen, 1998, p. 348). Era um duplo papel da Igreja ibérica: ajudar na consolidação do *dominium* ao fixar o povoamento colonial nas regiões ultramarinas; fortalecer o *imperium*, de modo a suscitar a vassalagem dos povos além-mar.

Enfatiza-se ainda que a figura do “bom selvagem” constituiu um aspecto de “signo vivente, factual, de uma perda definitiva e irreparável” (Pécora, 2008, p. 56), que se ajustou, segundo Alcir Pécora, nos primeiros decênios, como uma “nostalgia, sobretudo, [que] lamenta a morte de uma inocência que alguma vez teria havido” (2008, p. 56), nos recantos do Velho Mundo. Pode-se apreender no contato com os textos dos

primeiros viajantes que a figura do nativo era, para o imaginário português recém-ancorado nestas terras, um símile dos habitantes do Éden. Sérgio Buarque de Holanda (2010, p. 226) em *Visão do Paraíso* não deixa de sublinhar que “a crença na realidade física e atual do Éden parecia inabalável”. Segundo o historiador brasileiro,

Aquela crença não se fazia sentir apenas em livros de devoção ou recreio, mas ainda nas descrições de viagens, reais e fictícias, como as de Mandeville, e, sobretudo, nas obras dos cosmógrafos e cartógrafos (Holanda, 2006, p. 226).

Afinemos nossa perspectiva sobre a questão, recordando que o “mito do bom selvagem” coincidiu com o período das grandes navegações, reaparecendo devido à descoberta dos viajantes sobre o Novo Mundo. O cenário paradisíaco e a pluralidade das gentes, que aqui se encontravam, serviram para reavivar esse espírito do homem natural. Estreitando as relações entre o Brasil com o restante da América, é possível observar que também em Colombo viam-se as designações de fascinação e arrebatamento que, antes de tudo, formavam a imagem de um povo “amável e sem cobiça [...] a melhor gente em toda terra [...] [que] têm a fala mais suave do mundo, mansa e sempre risonha. Andam nus, homens e mulheres, como sua mãe os pôs no mundo” (*apud* Rouanet, 1999, p. 415).

Em Pero Vaz de Caminha, por seu turno, o renomado escrivão, a proposta de leitura dos gestos e costumes do Outro, registrados na missiva mais famosa da história dos Descobrimentos, não fica muito distante. Segundo o texto: esta “terra em si é de muitos bons ares, assim frios e temperados [...] Águas são muitas; infindas. E em tal maneira graciosa que, querendo-as aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem” (Caminha, 1974, p. 82). Em síntese, acima de todas as descrições, é fácil

perceber que a maior riqueza, contudo, seria essa gente cuja “índole era bondosa, [além de ser] ‘gente boa e de boa simplicidade’” (Id., p. 233).

Retratado como um “bom selvagem” nas primeiras missivas remetidas de terras americanas, o índio torna-se a tópica central das discussões quinhentistas, avivando sobre a civilização do Velho Mundo um espírito de muitas contradições. Era, por sua vez, recorrente o reforço degenerativo realizado sobre a figura do aborígene, plasmada pelos grandes representantes da metrópole, que enxergavam nas práticas indígenas explosivas manifestações de selvageria e abominação. Um autêntico exemplo é o caso de Pero de Magalhães Gândavo, que, em 1570, no *Tratado da Terra do Brasil*, chega a definir o índio como um vegetal, uma erva má que afoga as plantas cristãs, na passagem que declara a impossibilidade de numerar e compreender a multidão bárbara que a natureza semeou no Brasil. Leiamos um dos relatos do historiador mencionado, que imprime emblematicamente uma ótica sobre os primeiros povos desta terra:

São mui inconstantes e mudáveis; crêem de ligeiro tudo aquilo que lhes persuadem, por dificultoso e impossível que seja, e com qualquer dissuasão facilmente o tornam logo a negar. São mui desonestos e dados à sensualidade, e assim se entregam aos vícios como se neles não houvera razão de homens, ainda que, todavia em seu ajuntamento os machos com as fêmeas têm o devido resguardo, e nisto mostram ter alguma vergonha (Gândavo, 2004, p. 134-5).

A propósito do depoimento de Gândavo sobre a inconstância do nativo, é importante, ainda que venhamos a retomar a questão em outro momento deste trabalho, frisar que por vezes essa essência de descontrole dos costumes ensinados pelos jesuítas será equivocadamente interpretada pelas lentes dos homens da época. Os europeus do

século XVI e os importantes missionários pregadores do século XVII desconsideraram o sistema religioso e complexo operado como prática indígena. Timbrados como seres sem Fé, nem Lei, nem Rei, devido à ausência desses grafemas em seus dialetos, o índio gozou de uma reputação demarcada pela desordem de crenças e de práticas religiosas, uma vez que cronistas e pregadores desconsideravam, na lógica da verossimilhança dos saberes em voga no século XVI, o próprio canibalismo como resultado e processo simultâneos da ritualística Tupi. Havia uma pragmática nessa cerimônia regada a sangue ameríndio inimigo: sugeria um ritual de passagem do guerreiro na mesma medida em que era um processo de manutenção e de demonstração de poder entre as tribos. Devorar a carne dos seus contrários não era mera prática de alimentação, mas seguia um exigente protocolo em que o matador (o guerreiro que acumularia a vitória sobre o outro) não poderia comer a carne do sacrificado, ao passo que a tribo dividia os membros do morto segundo uma ordem hierárquica específica. Lancemos luz sobre a nota explicativa tecida por Sheila Moura Hue e Ronaldo Menegaz sobre os comentários de Gândavo a respeito desta prática:

As anciãs costumavam recolher a massa encefálica e o sangue, que bebiam ainda quente. Os homens comiam as vísceras cozidas, as mulheres, os órgãos sexuais. A língua e a massa encefálica eram destinadas aos jovens, enquanto as crianças comiam os intestinos. Os membros e os quartos eram moqueados e oferecidos a todos os presentes (Gândavo, 2004, p. 160).

Evidentemente que se faz necessário considerar, neste universo de perspectivas que hoje vivenciamos, uma série de postulações que se enfileiram para justificar os relatos tomados há séculos pelos primeiros cronistas. É, contudo, importante ressaltar ideias

próximas à exposta pelo crítico Alcir Pécora, de maneira a demonstrar, dentro das possibilidades do xadrez político-teológico da época, que os índios “não pode[ria]m ser tomados como seres excluídos do direito natural e das gentes, [mas] tampouco pode[ria]m, por sua própria inclusão potencial, impedir a ação missionária” (Pécora, 2008, p. 58).

Na categoria dos que defendem os índios, está o corpo eclesiástico da ordem jesuítica, especialmente Antônio Vieira, cuja defesa não deve ser observada por lentes pós-iluministas, mas lida à luz da energia de seu estilo no campo de força das crenças de seu tempo. Isso significa dizer que, a defesa que faz Vieira pela parte dos índios é representada por um discurso interessado, programaticamente revestido de uma “pragmática de mundo”, que opera sob a ordem de relevâncias maiores para a política católica.

Complementar a essa “pragmática de mundo” – cara inclusive à Companhia de Jesus, considerada uma Ordem religiosa de notável intervenção nos assuntos ligados à sociedade – é o fato de que, no Brasil, o clero professava a doutrina difundida na bula papal *Romanus Pontifex* (1455), que deliberava poderes plenos à Coroa portuguesa para administrar as terras conquistadas. Nesse jogo de conquistas e derrotas, a escravidão africana será um grande trunfo resultante das estratégias jesuíticas para isentar os índios do cativeiro. A escravidão africana tornou-se naturalmente aceita na medida em que ela facilitava a catequese indígena.

Situemos que, no âmbito das grandes discussões sobre a tópica do gentio ameríndio, a bula papal, de 1537, decretou que os ocidentais e meridionais tinham alma, o que desmantelava – no Concílio de Trento, em Valladolid, na Espanha –, portanto, a tese do dominicano Juan Ginés de Sepúlveda, que defendia, em 1550, a *servidão natural dos selvagens*. A tese fundava-se na argumentação que fez Aristóteles quando distinguiu que aquele que podia antever, pela inteligência, as coisas, devia ser considerado senhor

e mestre por natureza, ao passo que “aquele que com a força do corpo é capaz de executá-las é por natureza escravo.” (Aristóteles, 2004, p. 144). No polo oposto da argumentação, autores da Segunda Escolástica afirmam que o “esforço da conversão é gesto cristão inalienável do contato com os novos povos, independentemente de seu grau de polícia, civilização ou racionalidade.” (Pécora, 1992, p. 424).

A recusa da tese da servidão natural, considerada herética pelo Concílio de Trento, é deliberada ainda pelos juristas católicos, pois não admitia que qualquer sociedade humana, inclusive bárbara, não fosse revestida pela Graça inata, ainda que não conhecesse a revelação de Cristo. Para os pregadores portugueses, agora no contexto luso-brasileiro, até os índios canibais eram detentores de alma e, portanto, deviam ser defendidos não pelo livre direito da liberdade, mas porque representavam um importante instrumento *mapeado* e *catalogado* para a realização da cristianização plena na América Portuguesa. Em outras palavras, a latência dos costumes e da fé cristã na alma dos nativos canibais era uma questão de tempo até desaparecer e dar espaço à caridade garantida por meio do batismo e da recondução do índio (nunca antes assimilado) à comunidade cristã dos fiéis. Além disso, de acordo com a bem fundada leitura de Luiz Felipe de Alencastro sobre a escravidão negreira naquela época, podemos estendê-la ao quadrante aborígene: “o nativo era investido do estatuto de cristão, que o inabilitava para retornar à liberdade natural, antro da idolatria” (2000, p. 162).

Na clave do pensamento neoescolástico, então, o processo de redução do gentio ao corpo místico da Igreja vale-se da obrigação evangélica de “pregar a toda criatura”. Para Vieira e os outros escolásticos, o esforço da conversão é dever religioso inalienável do conhecimento dos novos povos. O índio – detentor das três potências que lhe conferem alma: *intelecto, memória e vontade* – tem sua presença instituída na *lei natural* da graça divina. Desta forma, a inclusão do gentio ao corpo místico da Igreja e do Estado

torna-se a causa da base da colonização. Enquanto no Brasil as caixas de açúcar se permutam por africanos, os índios são alvos da política dos enclaves baseados no trabalho compulsório, do qual tentam salvá-los os jesuítas, preocupados em moldar essa alteridade entendida por vezes como uma *tabula rasa* e submetê-la às ordens do reino da Terra e do Céu. A esse propósito, é oportuno realçar as linhas da carta que Antônio Vieira escreve ao novo rei, Dom Afonso IV, datada de abril de 1657, nas quais o missionário denuncia a responsabilidade portuguesa no genocídio dos índios:

Em espaço de quarenta anos se mataram e se destruíram por esta costa e sertões mais de dois milhões de índios, e mais de quinhentas povoações, como grandes cidades, e disto nunca se viu castigo. Proximamente, no ano de 1655, se cativaram no rio das Amazonas dois mil índios, entre os quais muitos eram amigos e aliados portugueses, e vassallos de Vossa Majestade, tudo contra a disposição da lei que veio naquele ano a este Estado; e tudo mandado obrar pelos mesmos, que tinham maior obrigação de fazer observar a mesma lei (Vieira, 226-27).

Não se pode deixar passar em silêncio, o dado sobre a onipotência de Portugal no que concerne aos assuntos políticos. No “Sermão da Epifania”, de 1662, Vieira expõe o valor providencialista da descoberta dos gentios pelos “Argonautas de Portugal”:

Este é o fim para que Deus entre todas as Nações escolheu a nossa com o ilustre nome de pura na Fé, e amada pela piedade: estas são as Gentes estranhas e remotas, aonde nos prometeu que havíamos de levar seu Santíssimo Nome: este é o Império seu, que por nós quis amplificar e em

nós estabelecer; e esta é, foi, e será sempre a maior e melhor glória do valor, do zelo, da Religião e Cristandade Portuguesa (2001, p. 599).

Ressalta-se ainda que, concedido por Inácio de Loiola, em 1534, e aprovado por bula papal em 1540, o trabalho missionário desenvolvido pela Companhia de Jesus estava ajustado aos atuais preceitos do novo mapa-múndi, que os encarregava da efetivação da conversão dos habitantes deste lado do Ocidente ao Catolicismo. Nesse contexto, a disposição dos inacianos se afinava à empresa expansionista do império e colonizadora da Coroa de Portugal, que deliberava caber à nação cristã “avançar sobre o mundo gentio e reduzi-lo à cristandade” (Pécora, 1992, p. 434). É digno de nota citar a esclarecedora síntese desse evento, apresentada por um autor que aqui nos acompanha:

O projeto catequético é homólogo da conquista da terra por isso, pois ocupa espiritualmente o vazio que é constituído pela produção das almas, assim como o vazio pressuposto do território é ocupado militarmente. O que significa disciplinar os corpos por meio de práticas que produzem outra percepção para ele, como o aldeamento ao lado das vilas portuguesas, a proibição do nomadismo, das guerras intertribais e dos rituais antropofágicos, o encobrimento da nudez com roupas que evidenciam o senso cristão do pecado, a obrigação à monogamia e a audição repetida da palavra de Deus (Hansen, 1998, 354-5).

Convém esclarecer que o apelo à condição de terra da Promissão, a qual Vieira estabelece para Portugal, endossa, por meio de profecias e declarações de incisivo caráter político, a onipotência da nação lusitana sobre todas as outras já existentes no desenhado mapa do período seiscentista. Afigura-se oportuno reconstituir suas palavras

na *História do Futuro*, nas quais reserva à nação portuguesa o título de Quinto Império, sucedendo os impérios Assírio, Persa, Grego e Romano, respectivamente. Assim, Portugal seria o Império Universal, representado como “princípio e fim” das maravilhas a serem realizadas pelos portugueses no mundo:

A melhor parte dos venturosos futuros que se esperam, e a mais gloriosa deles, será não somente própria da nação portuguesa, senão única e singularmente sua. Portugal será o assunto, Portugal o centro, Portugal o teatro, Portugal o princípio e o fim destas maravilhas, e os instrumentos prodigiosos delas os portugueses (Vieira, 2015, p. 73).

Para que não percamos de vista nosso objetivo, façamos um retorno a propósito de reiterar que a legitimação do projeto de expansão territorial e da redução do gentio configurou uma estratégia teológico-política de ordem neoescolástica. Vieira — juntamente com outros jesuítas — não considerava o índio, conforme muito se fazia, sob um esquema “biológico”, característico de uma visão na qual o selvagem assumia a natureza de:

Um ser do inferno verde, uma besta mista, heteróclita, em cuja monstruosidade também se pode ler, pelo avesso, o recalcado das fobias do observador, crente em Deus, temente do diabo, perseguidor da heresia, vassalo fiel que, vindo de uma nação de comerciantes fidalgos, não vê problema em aliar a ética do perfeito cortesão à acumulação (Hansen, 1998, p. 347).

Outro importante dado a acrescentar à investigação, é o de que além das inúmeras diferenças que a nova alteridade ameríndia exibia ter em relação à europeia, a grande quantidade de línguas dessa terra que “houve quem chamou ao rio das Amazonas de Babel” (VIEIRA, 2001, p. 428), torna-se um lugar-comum entre as dificuldades que encontraram os missionários no processo de evangelização. Esse lugar, onde reina a divisão e a confusão das línguas, é a *Babel* no interior no Universo (cf. Certeau, 1982, p. 202).

A falta de conhecimento da língua do gentio, por conseguinte, é o grande obstáculo para o sucesso da missão jesuítica com esses incrédulos, pois “se eu não entendo a língua do Gentio, nem o Gentio entende a minha, como hei de converter e trazer a Cristo?” (Vieira, 2001, p. 607). É Ana Lúcia Machado de Oliveira quem nos esclarece que a

Proliferação das línguas nas terras americanas nos possibilita compreender a técnica de redução empregada pelos missionários, desde o século anterior, em sua operação de dicionarizar e gramaticalizar as línguas indígenas: conforme parece evidente, esses veículos das estratégias catequéticas são determinados teologicamente, funcionando como uma confirmação do princípio unitário da verdade divina frente à multiplicidade superficial das línguas humanas desde a dispersão da unidade da língua original no mundo com o episódio de Babel (2011, p. 40).

É sob essas lentes que se pode ler o pensamento de Antônio Vieira no “Sermão do Espírito Santo”, que retrata a questão das línguas e do paralelo entre ensinar e aprender:

Pois se a Santo Agostinho, sendo Santo Agostinho, se à Águia dos entendimentos humanos se lhe fez tão dificultoso aprender a língua Grega, que está tão vulgarizada entre os Latinos, e tão facilitada com Mestres, com Livros, com Artes, com Vocabulários, e com todos os outros instrumentos de aprender; que serão as línguas bárbaras e barbaríssimas de umas gentes onde nunca houve quem soubesse ler, nem escrever? Que será aprender o Nheengaíba, o Juruuna, o Tapajó, o Teremembé, o Mamaiana, que só os nomes parece que fazem horror? As letras dos Chinas, e dos Japões, muita dificuldade têm, porque são letras hieroglíficas, como as dos Egípcios; mas, enfim, é aprender língua de gente política e estudar por letra, e por papel. Mas 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 (Vieira, 2000, p. 429).

A “língua geral” ou “nheengatu”, nomes do século XVI para o tupi falado no litoral da América portuguesa, apresenta as propriedades categóricas neoescolásticas da “política católica” do expansionismo português (cf. Hansen, 2005, p. 16). Pragmaticamente, cabia aprender a língua gentia para aperfeiçoar as práticas de conversão, mas também usar a própria língua indígena como um “eficaz instrumento de colonização”, que imprimiria

uma *consciência* e os *conteúdos* necessários para ativar as relações desta com o saber da doutrina e a fé de Deus.

Fernão Cardim, importante jesuíta quinhentista, expunha em seus *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, escritos entre 1583 e 1601, o inclinado apreço que possuíam as nações de índios da costa litorânea pelos Padres. Registra ainda que os as tribos “forão e são os amigos antigos dos Portuguezes, com cuja ajuda e armas, conquistarão esta terra, pelejando contra seus próprios parentes, e outras diversas nações bárbaras” (Cardim, 1980, p. 101).

A colonização por meio das próprias práticas do nativo foi por vezes censurada pelos superiores da Companhia de Jesus, a saber, o primeiro bispo do Brasil, Pedro Fernandes Sardinha. O uso de elementos da cultura do Outro a fim de introduzir a própria cultura – movimento que gerou gramáticas e textos escritos em tupi – parecia algo bárbaro, nas palavras de Sheila Moura Hue, ao “civilizado (e logo devorado) bispo, que não acreditava no princípio humanístico da educação dos índios e não gostava de vê-los nus nas igrejas da Bahia” (2006, p. 22). Guardada as devidas proporções, a assimilação do Outro por intermédio dos instrumentos de sua própria cultura ressemantizados, ou melhor, remodelados, plasmou uma nova gramática e uma nova semântica que serviriam para tornar possível a pragmática do novo sistema colonial *sub species religionis*, operando uma “‘redução’ mais significativa (a possibilidade interpretativa) da alteridade cultural para a cultura ocidental” (Agnolin, 2007, p. 22).

Assumindo o uso dessas lentes, é possível apreender o movimento das roldanas do engenhoso pensamento vieiriano, que não param de produzir argumentações sobre o *topos* da língua indígena, incidindo sobre a causa da necessidade de aprender tantas línguas:

Por isso temos por regra e instituto aprender todos a língua ou línguas da terra, onde imos pregar; e esta é a maior dificuldade e o maior trabalho daquela espiritual conquista, e em que as nossas estrelas excedem muito a dos Magos (Vieira, 2000, p. 607).

Em paralelo à aprendizagem das línguas, pode ser ler, em linha d'água, o encarecimento da missão jesuítica acerca da catequização dos ameríndios:

E quanta dificuldade e trabalho seja haver de aprender um Europeu, não com mestres e com livros como os Magos, mas sem livro, sem mestre, sem princípio, e sem documento algum, não uma, senão muitas línguas bárbaras, incultas e hórridas: só quem o padece, e Deus por quem se padece o sabe (Vieira, 2001, p. 608).

O “isomorfismo entre língua e civilização” apontado por Luiz Felipe Baêta Neves (1997) está na base da constituição da hermenêutica do Outro, operada em Vieira sob a ordem dos padrões retóricos e teológico-políticos específicos do imaginário português que tange a expansão da Fé e do Império. À guisa de esclarecimento, retoma-se o “Sermão da Epifania”:

[...] as nossas Estrelas [os missionários], depois de deixarem as cadeiras das mais ilustres Universidades da Europa [...], acomodam-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 burros (Vieira, 2000, p. 610).

A máquina hermenêutica ou a engrenagem da constância exegética opera ininterruptamente, tentando interpretar os costumes desse novo outro encontrado às margens do Ocidente. Além disso, é possível constatar uma busca para acentuar a eminência da conversão de modo a impedir as práticas que integram a essência inconstante do selvagem – produto final da interpretação dos europeus quanto aos povos destas terras. Essa essência inconstante é alçada na argumentação do Padre Vieira no “Sermão do Espírito Santo” (de cujo ano não se tem precisão, mas se postula sobre a possível data da pregação em 1657, antes da partida a uma grande Missão ao Rio Amazonas).

No sermão em questão, Vieira discursa sobre a língua e a qualidade da gente destas terras, afirmando ser essa “a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo” (2001, p. 422). Nesse sentido, o índio é posto sob o signo de um grande paradoxo: “os Brasis ainda depois de crer são incrédulos” (Vieira, 2001, p.423).

Para um entendimento mais cristalino do que aqui está em questão, é oportuno reiterar as discussões existentes em torno da natureza deste índio metamorfoseado da imagem do “bom selvagem” para a do “boçal”. A modificação do foco e a construção dessa figura tornam-se o ponto máximo do jogo retórico: o que há no sermão é uma reformulação da caracterização do índio à vista de estratégias bem definidas em Vieira.

A configuração do índio, na clave vieiriana, é operada, portanto, à imagem do “boçal”, pois tem uma importância retórica para o discurso do inaciano. De um lado, a figura do selvagem inconstante e desmemoriado constrói relevo para a argumentação contra os colonos, condenando a política desses que não cuidam da catequese indígena. No caso, Vieira convoca, no “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma” (1653), os

cativeiros injustos para corroborar sua argumentação, usando-os como força da causalidade para os males que caem sobre a terra:

Sabeis, Cristãos, sabeis Nobreza e Povo do Maranhão, qual é o jejum que quer Deus de vós esta Quaresma? Que solteis as ataduras da injustiça, e que deixeis ir livres os que tendes cativos e oprimidos. Estes são os pecados do Maranhão: estes são os que Deus me manda que vos anuncie (2000, p. 459).

No prosseguimento do referido sermão, chega a interpelar duramente seu auditório:

Cristãos, Deus me manda desenganar-vos, e eu vos desengano da parte de Deus. Todos estais em pecado mortal; todos viveis e morreis em estado de condenação, e todos ides direitos ao inferno. Já lá estão muitos, e vós também estareis cedo com eles se não mudardes de vida (Vieira, 2001, p. 459).

Esta outra margem do Ocidente, banhada pelo Atlântico, fenda entre o Antigo e o Novo, proporciona à missão jesuítica uma apologia da indústria e da graça da Companhia de Jesus a respeito da empresa dificultosa de ensinar a doutrina que integraria o índio ao corpo místico do Estado nacional e da Igreja Universal. De outra maneira, a figura do boçal encarece a missão jesuítica, proporcionando-lhe valor sobre as práticas de conversão, ao demonstrar que a ortodoxia católica prevê um esforço de ordenação interna, a partir da integração do gentio na “comunidade sobrenatural” e na “unidade jurídico-moral” (cf. Pécora, 2005, p. 88).

No terreno da *inventio* vieiriana, o encarecimento da missão jesuítica de integrar o gentio ao Grêmio católico fica mais translúcido quando observado – paralelamente – com a construção de suas argumentações, que recaem sobre a desfiguração da imagem do “bom selvagem” e acentuam as dificuldades que circundam a empresa da redução. A “amorfia da alma selvagem”, designação do antropólogo Eduardo Viveiro de Castro (2002, p. 186), que não cede a receber as formas que assim quer a ortodoxia católica, e a “inconstância constante” dos índios, torna-se o lugar-comum em que repousa a eloquência contrarreformista de Vieira.

Com vista a demonstrar, concomitantemente, o imenso trabalho despendido na conversão e a necessidade de permanência do jesuíta ao índio “resgatado”, Vieira tece uma alegoria refinada e instrutora, que não trata mais de esboçar a imagem do ameríndio vinculada a uma essência não violenta e natural, mas opera metaforicamente como figura de um signo da inconstância e da incredulidade que, em linha d’água, só poderia ser reformado pelo esforço de Atlas que desempenha o pregador, *jardineiro fiel*:

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 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 murta. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé (Vieira, 2001, p. 63).

A “bulimia ideológica dos índios” (Castro, 2002, p. 190) é que lhe confere esse aspecto de selvagem desmemoriado, que não retém o alimento espiritual, mostrando uma saúde de almas malnutridas. Cria-se, por conta disso, uma tarefa incansável de catequese sobre aqueles que não se mantêm conservados ao aprendizado das Leis Divinas. Assim exhibe a solução engenhosamente formulada sob um prisma paradoxal:

Há-se de assentir, e insistir sempre com eles, tornando a trabalhar o já trabalhado, e a plantar o já plantado, e a ensinar o já ensinado, não levantando jamais a mãos da obra, porque sempre está por obrar, ainda depois de obrada (Vieira, 2001, p. 425).

Considerações Finais

O caminho percorrido já nos possibilita tecer algumas considerações finais. Partamos da citação acima para afirmar que Vieira conduz a imagem do índio à luz de concepções da Segunda Escolástica, da qual partilhava crença e conhecimentos; logo, todo seu desempenho retórico funciona ajustado a esta finalidade, que contraria qualquer postulação sobre um caráter afrancesado, setecentista e pré-iluminista que certas leituras anacrônicas – amparadas nos olhares trans-históricos – tendem a observar. Além disso, sua defesa em favor dos índios não lhe imprime benevolência ou traços de libertário, mas tem amparo nos preceitos, metafísica e politicamente, arraigados às Escrituras. A

atribuição ou a produção de uma “alma” para o indígena, como ocorre nas práticas jesuíticas, além da relevância teológica, funda-se também na lógica que pressupõe o selvagem como “um próximo”, como no mandamento *Amar ao próximo* (cf. Hansen, 1998, p. 349).

É sobre esse terreno que caminha Vieira, não compreendendo o indígena como um ser merecedor de proteção ou desprezos infundados, mas como peça importante para a expansão dos tabuleiros social e teológico do Seiscentos.

Antônio Vieira também foi um hermeneuta do Outro, responsável por imprimir uma imagem daquele que é, na leitura do etnólogo Frédéric Rognon, a quarta figura da alteridade do Ocidente, depois da mulher, do louco e da criança. Tendo em vista seu pensamento providencialista, defendia a potencialidade do gentio para receber a conversão, ainda que fosse através da *guerra justa*, visto que:

Ela é dada como uma situação de exceção relativamente à centralidade do poder monárquico, tido pelos agentes colonizadores como natural, legítimo e pacífico, porque o pacto que a estabelece está fundado na ética e na metafísica (Hansen, 1998, p. 349).

Dessa maneira, a *guerra justa* define-se como um instrumento religioso para submeter, ainda que à força, o gentio à conversão. Sendo assim, o pressuposto da guerra era Deus, e a doutrina reciclava os tópicos medievais de uma nova “Cruzada”, para a qual o que importa é a conversão, ainda que sob o signo de uma pragmática antropofagicamente catequética, em que a prática mais repugnante do Outro, a antropofagia, torna-se arma contra ele mesmo, ainda que figurativamente:

Para uma fera se converter em homem, há de deixar de ser o que era, e começar a ser o que não era; e tudo isto se faz matando-a e comendo-a; matando-a, deixa de ser o que era, porque morta já não é fera: comendo-a, começa a ser o que não era, porque comida, já é homem. (Vieira, 2001, p. 436).

Cauteloso com os sentidos de seu discurso, Vieira não apresenta uma defesa em favor dos índios a qual o imprima coerentemente, como assim foi durante muito tempo, como o “pai dos índios” do Maranhão. Tal defesa lhe atribui títulos de religioso iluminado e inúmeras outras designações que apenas plasmam, sobre o maior pregador da língua portuguesa, um caráter à frente do seu tempo, ou melhor, uma figuração anacrônica quando analisamos o panorama da mentalidade barroca dominante.

Preocupado em sempre canalizar as indeterminações semânticas de seu desempenho retórico-hermenêutico, o inaciano deixou translúcida sua visão sobre os índios, inscrevendo, à luz da metafísica cristã seiscentista e da racionalidade já instituída no Quinhentos, como vimos, uma marca de defesa pragmática cujo fim é unir a outra margem do Ocidente, o que se podia entender como o “Brasil”, e sua nova alteridade – o índio – ao corpo místico e político do Velho Mundo e consolidar a empresa da conversão, unindo as duas Epifanias ou pontas do mundo, haja vista, portanto, “tem esta obrigação Portugal enquanto Reino, porque este foi o fim particular para que Cristo o fundou e instituiu, como consta na mesma Instituição” (Vieira, 2001, p. 630).

Referências bibliográficas

Agnolin, Adone *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (sec. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

Alencastro, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: a formação do Brasil no Atlântico Sul (Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

Aristóteles. *Política*. Trad. Therezinha Monteiro Deustch e Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

Caminha, Pero Vaz de. *Carta a El-rei D. Manuel*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1974.

Cardim, Fernão. *Tratados da Terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1980.

Castro, Eduardo Viveiros de. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 181-264.

Certeau, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

Gândavo, Pero de Magalhães. *História da província de Santa Cruz*. Rio de Janeiro: Jose Zahar, 2004.

Hansen, João Adolfo. "A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro". In Novaes, Adauto. (Org.) *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 347-373.

_____. "A escrita da conversão". In Castigan, L. H. (Org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Ed. Unicamp, 2005, p. 15-43.

_____. "Anchieta: poesia em tupi e produção da alma". In Abdala JR, B. & Cara, S. *Moderno de nascença: figurações críticas do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 11-26.

Holanda, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Hue, Sheila Moura. "Introdução". *Primeiras cartas do Brasil*. Tradução, introdução e notas de Sheila Moura Hue. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 11-27.

Montaigne, Michel de. "Sobre os canibais". *Os ensaios*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 139-157.

Neves, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

Novaes, Adauto. "A outra margem do Ocidente". In _____ (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 7-14.

Oliveira, Ana Lúcia M. de. "'Pregando a toda criatura': Antônio Vieira e a semeadura no novo mundo". In Jobim, J. L.; Peloso, S. (Orgs.). *Descobrimo o Brasil: sentidos da literatura e da cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011, p. 29-50.

Pécora, Alcir. "Vieira, o índio e o corpo místico". In Novaes, A. (Org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 423-461.

_____. "Vieira e a condução do índio ao corpo místico do império português". In Castigan, L. H. (Org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Ed. Unicamp, 2005, p. 83-98.

_____. "O bom selvagem e o boçal". In Azevedo, S.M; Ribeiro, V.C. (Orgs.). *Vieira: Vida e Palavra*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 55-68.

Rognon, Frédéric. *Os primitivos, nossos contemporâneos*. Campinas: Papyrus, 1991.

Rouanet, Sérgio Paulo. "O mito do bom selvagem". In Novaes, A. (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 415-138.

Vieira, A. *Sermões*. 2 vol. Org. de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000.

_____. *Obra completa Padre Antônio Vieira: Cartas da Missão; Cartas da Prisão*. São Paulo: Edições Loyola, 2015, vol. II, tomo I.

_____. *Obra completa Padre Antônio Vieira: História do Futuro*. São Paulo: Edições Loyola, 2015, Tomo III.