

Parte I - Vozes afluentes do colonizador: o verbo inaugural do mito americano

Realidade e aparência em Vieira: o indígena sob o signo do paradoxo (Antonio Vieira)

Luzia Aparecida Oliva dos Santos

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SANTOS, LAO. *O percurso da indianidade na literatura brasileira: matizes da figuração* [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. 447 p. ISBN 978-85-7983-020-4. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

3

REALIDADE E APARÊNCIA EM VIEIRA: O INDÍGENA SOB O SIGNO DO PARADOXO (ANTONIO VIEIRA)

Para uma alma se converter há de haver três concursos: há de concorrer o pregador com a doutrina, persuadindo; há de concorrer o ouvinte com o entendimento, percebendo; há de concorrer Deus com a graça, alumando.

Antonio Vieira, Sermão da Sexagésima

O excuro feito pelos textos anteriores mostra as duas dimensões no que se refere à imagem do indígena: a primeira diz respeito ao campo físico-corpóreo, configurada pelo olhar de Caminha, pelo qual as restrições angulares não alcançaram a natureza nativa em essência, a não ser em pequenos recortes flagrados no aspecto social, nos rituais e nas crenças religiosas. Deu-lhes uma moldura colorida no que se refere ao aspecto idílico, mas turvou-lhe a imagem, quando o teceu sob a justificativa da colonização, que não reconheceu o complexo cultural já instalado em terras americanas.

Em Anchieta, além do aspecto físico, encontra-se o projeto de desarticulação das crenças do nativo, imputando-lhe o código europeu na transmutação dos símbolos divinos. Nas cartas e informações, o índio é comparado às feras e sujeito ao escárnio e à segregação, por realizar rituais denominados satânicos, como a antropofagia, não compreendida como evento natural entre as etnias. Na lírica tupi, a transposição de figuras divinas cristãs alcança a cultura do índio e o faz prostrar-se diante das divindades em oferendas e preces, em troca da expulsão dos demônios, presentes nos autos e poemas com o intuito de desvinculá-lo de seus ritos tribais.

Nessa primeira fase, a de exploração do universo autóctone, as “experiencias de contacto entre misioneros portugueses e indígenas fueron consideradas como positivas por parte de los jesuítas, quienes destacaron en sus escritos y pronunciamientos la apacibilidad y docilidad con la cual interaccionaron los naturales”, afirma Morales (2004). É notável, no entanto, que a consideração positiva do contato, feita pelos jesuítas, se desdobra em ambiguidades no *corpus* protocolar de Anchieta, de forma especial, em que pesam muito mais os aspectos negativos do olhar sobre a cultura nativa que a própria interação e os resultados da catequese. A ênfase positiva de alguns dos relatos serviu, antes de tudo, para reprovar as ações fomentadas pelos colonos, de adentrar os sertões em busca de índios para escravizar, o que ameaçava a ação evangelizadora.

Pouco mais de um século de intervenção histórica, Vieira desponta com a temática da terra e do índio, pautada pelos conflitos que se acentuaram à medida que a colonização avançou as fronteiras do território. Nascido em Lisboa, veio ao Brasil ainda criança, e conheceu desde cedo a realidade da colônia, na qual desenvolveu seus estudos de humanidades e ingressou na Companhia de Jesus, aos 15 anos. Portador de uma oratória de excelência, Padre Antonio Vieira teve sua vida diretamente ligada à obra, uma vez que a atuação de missionário do púlpito o ligou fortemente às questões políticas, às quais dedicou grande parte de suas pregações.

Na condição de luso-brasileiro, transitou na esfera político-religiosa como porta-voz da colônia na corte de Lisboa, confessor e conselheiro de reis e rainhas e pregador da Capela Real, além de se opor à ocupação holandesa no Brasil. Dentre outras ações, desenvolveu intensa luta pela catequese dos índios no Maranhão e Pará, de modo especial, onde contrariou os interesses dos colonos, ao defender os índios da escravidão pura, mas não os que eram aldeados e convertidos, sob o mando dos próprios jesuítas.

Sua obra extensa reúne mais de duzentos sermões, além das cartas e informações do Brasil remetidas à Coroa. Destacam-se, para este trabalho, dois sermões que se dirigiram especialmente à questão indígena: o *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*, ou o *Sermão das Tentações*, pronunciado no Maranhão em 1653, e o *Sermão da Epifania*, pronunciado na Capela Real, em Lisboa, em 1662. A região a que se referem os textos escolhidos é palco de uma história de embates entre os franceses, que fundaram o forte de São Luís, e os lusitanos, que pactuaram com grupos tapuias, aliados

na aniquilação dos inimigos dos portugueses. Em princípio, Maranhão e Pará estavam ligados diretamente a Portugal em razão das dificuldades de navegação entre o Rio de Janeiro, São Luís e Belém, e desses, até o interior. Dado o aspecto econômico importante da região, a mão de obra indígena foi vista como ideal, uma vez que se constituía como compatível com o tipo de economia, além de rentável pelo número elevado que habitava as terras, requerendo pouco investimento, se comparado ao comércio com negros africanos.

A presença dos jesuítas deu-se a mando da Coroa, em razão dos constantes conflitos entre os traficantes de indígenas, que viam o território como um espaço propício ao aprisionamento e à escravidão. Com a incursão dos missionários, o embate tomou medidas desproporcionais, por causa da tensão desencadeada entre colonos e a administração, ante a criação de aldeamentos inacianos, autorizados para resgatar índios desde as partes mais longínquas até as aldeias situadas nas entradas dos rios. O agravamento dessas questões fundamenta-se nas denúncias dos colonos quanto ao destino dado aos nativos aldeados pelos jesuítas, que os levavam para engenhos ou fazendas de gado, submetendo-os aos seus interesses e à sua língua como forma de monopolizar o serviço escravo.

A instabilidade gerou, então, as duas frentes opositoras, pretensas, cada uma a seu modo, a tutelar o índio sob sua jurisdição. Assim, de um lado colocaram-se os colonos, que se consideravam agentes da colonização; de outro, os jesuítas, empenhados em garantir a conquista dos nativos para o serviço da metrópole. Para solucionar tal situação, a Coroa ordenou a intervenção de portugueses para garantir aos jesuítas o direito à questão indígena, com o argumento de que a ação dos colonos contribuiu para o aumento da presença de traficantes de escravos na região, dentre eles bandeirantes paulistas, oriundos de outras regiões, que incursionavam pela Amazônia para apreender nativos, dificultando o trabalho missionário.

Ante esse panorama, Antonio Vieira foi enviado ao Maranhão e ao Pará, por ser “celebre figura que representó el ideal de la naturaleza integrada del mundo portugués a ambos lados de Atlántico; reconocido y respetado en todo el reino gracias a su reputación como orador” (Morales, 2004). Diante disso, seu papel de intermediador esteve a serviço de anular as medidas e resoluções a respeito da escravidão indígena. Há que considerar, no entanto, que a função do jesuíta não aportou na região com intuito benéfico à cultu-

ra nativa, uma vez que os objetivos correspondiam, em parte, aos mesmos buscados pelos colonos. Freyre (1954, p.244), ao considerar os padres como “agentes de desintegração de valores nativos”, adverte que “temos que concluir pela sua influência deletéria. Tão deletéria quanto a dos colonos, seus antagonistas, que por interesse econômico ou sensualidade pura, só enxergavam no índio a fêmea voluptuosa a emprenhar ou o escravo indócil a subjugar e a explorar na lavoura”.

Os acontecimentos da época estão impressos nos textos em que Vieira pregou tanto no Brasil quanto em Portugal, e se põem como uma equação a ser resolvida, pois o discurso do pregador irá compor um quadro em que os elementos norteadores da oposição instalada direcionam-se aos efeitos do poder dos colonos sobre os nativos, isentando os que se originavam das ações missionárias, com raras manifestações de *mea culpa*. Assim, compreendidos os aspectos históricos, que explicam a presença do missionário em meio aos conflitos do Maranhão e Pará, é possível estabelecer uma linha de leitura acerca do ideário proposto nos dois textos tomados aqui para estudo. É preciso, antes de tudo, lembrar que Vieira escreve a partir de “um comportamento sentimental, que teria sido outro, é claro, se o pregador, não tivesse vindo ao Brasil e vivido nele”, como aponta Haddad (1968, p.7), ao considerar-lhe o aspecto híbrido no posto de português ou brasileiro. Enquanto linguagem, afirma Haddad, é “exclusivamente lusa”, deixando o papel de “diferenciação linguística” ao seu contemporâneo Gregório de Matos. Mesmo assim, o Brasil invade-lhe como “realidade selvagem a determinar-lhe os matizes da atitude e da conduta; sob a forma de índio, sob a forma de negro, sob a forma de guerra holandesa” (ibidem).

É indispensável, também, compreender os limites em que atua o sermão, dentro de uma obra tida, em princípio, como instrumento destinado a convencer pela fala o ouvinte imerso na consciência de pecado, da qual se nutre o sermão para alcançar a dimensão purificadora por meio da reflexão. Dessa forma, a perspectiva do pecado está vigente tanto no pregador como no auditório, ligados pela antítese axiológica máxima: o bem e o mal. Partindo desse aspecto, o sermão, como arte participante, nem sempre figura entre a audiência como um remédio ao gosto do enfermo. Segundo Haddad (1968, p.29), Vieira “era capaz de generoso pensamento antiescravagista, diante de senhores de escravos”, pois ele mesmo estabeleceu que “ao pregador não cumpre apenas falar coisas agradáveis”.

Concomitante à palavra do pregador barroco, impõe-se o gesto como meio de explicar o pensamento, participando ativamente da composição do quadro argumentativo em que o movimento do corpo dá ritmo à palavra, concretizando-o na pregação. Além disso, a voz do pregador, de modo especial, a do barroco Vieira, deve assemelhar-se à voz do profeta, viril, não recatada, para não cair na frouxidão e na fraqueza. Isso explica, em parte, a alusão frequente feita ao profeta Isaias nos sermões, como aquele que levanta a voz como trombeta. O próprio Vieira, no entanto, lamenta que o leitor receberá o texto sem vida, “uma vez que lhes falta a voz que os animou no momento da pregação: ‘sem a voz que os animou, ainda ressuscitados são cadáveres’. Mas creio que os leitores dos sermões de Vieira não podem deixar de discordar desta afirmação do autor. Os seus sermões apresentam-se-nos como textos plenos de vida” (Pires, 1997).

Todos esses componentes, que dão sustentação ao texto argumentativo do jesuíta, devem-se ao fato de que “nas nações católicas, onde a alfabetização popular não contou com o incentivo protestante à leitura individual da Bíblia, o sermão e as artes plásticas se tornaram o grande instrumento da propaganda da fé” (Merquior, 1996, p.29). Sem o acesso à leitura, a doutrina católica era imposta pela maneira corrente da época, ou seja, pela palavra proferida durante as celebrações litúrgicas.

Entre os aspectos pontuados, revela-se a linha dorsal que sustenta o sermônário de Vieira. Como pregador de púlpito, tem em seu poder o conhecimento dos textos bíblicos, dos quais faz emergir as alegorias diretamente ligadas à realidade brasileira, destinadas aos ouvintes. Com essa estratégia de “decolagem do texto bíblico”, Merquior entende que Vieira sintetizou os contrários da magia transfiguratória do barroco, pois “cheio de jogos verbais e agudezas de ideia, converteu a meditação sobre o sentido *atemporal* da mensagem cristã em focalização crítica de circunstâncias *históricas*” (ibidem, p.32). Seguindo esse raciocínio, é possível apreender dos dois sermões escolhidos para este estudo o ponto de apoio do qual se espalham as alegorias constitutivas da imagem do nativo.

No *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*, Vieira prega a colonos no Maranhão acerca da escravidão indígena. Como se pode notar, a pregação poderia ser considerada como metáfora de outro texto bíblico, também utilizado no *Sermão da Sexagésima*, em que a palavra semeada estaria caindo em solo infértil, por destinar-se justamente aos que aprisionavam os nati-

vos. Diante da audiência, o tema principal do sermão volta-se para a última tentação do demônio a Cristo, enquanto no *Sermão da Epifania*, pregado na Capela Real, diante da regente, a visita dos Reis Magos a Jesus serve de pista preparatória para desencadear as inúmeras interpretações dadas ao quadro de escravidão indígena no Brasil.

Nos dois textos a estrutura parte do tema universal, ou seja, de um recorte temático bíblico, para adensar-se nas questões particulares em que o pregador se insere, independentemente da audiência estar ou não à altura de sua eloquência, ou desejosa de ouvir acerca do assunto. Quando prega no Maranhão, o jesuíta se dispõe a ser um amigo que alerta a respeito do perigo que ronda os colonos enquanto os indígenas permanecerem em cativeiro, o que seria equivalente à tentação a Cristo: “toma o demônio pela mão a Cristo, leva-o a um monte mais alto que essas nuvens, mostra-lhe dali os reinos, as cidades, as cortes de todo o mundo, e suas grandezas, e diz-lhe desta maneira: *Haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me* (Mt. 4,9): Tudo isto te darei, se dobrando o joelho me adorares” (Vieira, 1874, p.177). Deriva desse aspecto o questionamento em torno do valor entre alma e corpo, pois a “alma é espiritual, não a conhecemos; e como não a conhecemos, não a estimamos, e por isso a damos tão barata”, correndo o risco de entregá-la ao demônio, que “conhece muito bem o que ela é; e como a conhece, estima-a, e estima-a tanto, que do primeiro lança oferece por uma alma o mundo todo” (ibidem, p.178).

Lido o Evangelho como metáfora dos problemas locais, o pregador critica a facilidade com que se aprisionam os nativos, uma prática ligada aos domínios demoníacos: “no Maranhão não é necessário ao demônio tanta bolsa para comprar todas: não é necessário oferecer mundos, não é necessário oferecer reinos, não é necessário oferecer cidades, nem vilas, nem aldeias. Basta acenar o diabo com um tujupar de pindoba, e dois tapuias, e logo está adorado com ambos os joelhos” (ibidem, p.186). Como é notável nos excertos, a figura demoníaca é aludida constantemente, como se observou, também, em Anchieta, dada a ideia difundida pelos jesuítas de que, no Novo Mundo, andava solto o demônio, o qual seria o inimigo a ser vencido. Explica-se sua presença como articulador do sofrimento dos escravos pelo fato de o discurso teológico combater, veementemente, em terras americanas, os ritos e as representações de divindades, tidas como demoníacas.

Os exemplos bíblicos em que se encontram similitudes com as ações dos colonos apontam para Judas, que vendeu seu “Mestre e a sua alma por trinta dinheiros”, ou ainda José: “os irmãos de José eram onze, e venderam-no por vinte dinheiros” (ibidem, p.180). Porém, o argumento, que traduz o anseio do pregador quanto ao castigo a quem pratica a escravidão, é pautado em duas figuras históricas: “Alexandre Magno e Júlio César”, que “foram senhores do mundo; mas as suas almas agora estão ardendo no inferno, e arderão por toda a eternidade” (ibidem, p.181-2). Com a indicação da máxima de que o crime não compensa, Vieira evidencia que seu projeto vai além da expansão do cristianismo, da luta contra os infiéis e protestantes e da conquista das almas, pois o entrave que impede a integração cristã está impresso no terreno demoníaco em que se situam os colonos, responsáveis por corromper as almas dos gentios. Como portador da solução salvífica aos que escravizam, apela à libertação dos escravos indígenas submetidos pelos colonos e donos de fazendas:

– 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: *Annuntia populo meo scelera eorum*. – 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 vos ides direitos ao inferno. Já lá estão muitos, e vós também estareis cedo com eles, se não mudardes de vida. (ibidem, p.189)

Tomado o período da quaresma como fator concreto a seu argumento, Vieira considera mais que ilegítima a escravidão indígena, por ofender diretamente a Deus, o que resulta na “venda” da alma do escravagista ao demônio, como também, responsável por atrair uma série de calamidades sobre a região: “Sabeis quem traz as pragas às terras? Cativéis injustos. Quem trouxe ao Maranhão a praga dos holandeses? Quem trouxe a praga das bexigas? Quem trouxe a fome e a esterilidade? Estes cativéis” (ibidem, p.190). O jogo de oposições entre condenação e salvação, construído no discurso de Vieira com o intuito de convencer à libertação dos escravos nativos, decorre, segundo Palacin (1986, p.16), do “emprego de uma lógica extremamente racionalista sobre objetos alógicos ou ilógicos – como os

mistérios da fé cristã –, e muitas vezes com o secreto propósito de chegar a conclusões escandalosas – pelo menos formalmente – à razão lógica”.

Com o intercâmbio constante de metáfora e realidade, atribui a Deus a intervenção direta sobre grandes acontecimentos registrados pela história, como também sobre os problemas locais e cotidianos. Ao lado dessa visão, a vileza ou a grandeza do homem são motivos de juízos que oscilam ora pela autonomia moral do homem, ora pela depreciação de sua condição de pecado e de morte: “todo o homem que deve serviço ou liberdade alheia, e, podendo a restituir, não restitui, é certo que se condena: todos, ou quase todos os homens do Maranhão, devem serviços e liberdades alheias, e, podendo restituir, não restituem: logo, todos ou quase todos se condenam” (Vieira, 1874, p.192).

O estilo de Vieira tende conduzir a unidade de pensamento por meio da circularidade, como se tem notado nos fragmentos escolhidos, em que o texto bíblico estabelece o teor temático, para, posteriormente, inserir a pausa de reflexão acerca do assunto particular. A tentação de Cristo pelo demônio ilumina o cotidiano dos escravagistas como destinados à condenação, tal qual ocorreu a personagens históricos. Da Bíblia aos mercados do Maranhão e ao pecado, as ações vão sendo descamadas aos poucos, uma a uma, no mesmo espaço alegórico, para que a unidade seja fixada em meio à variedade, e o conceito seja sondado em suas inúmeras possibilidades. É o artifício barroco posto a serviço do projeto missionário, sedutor em nível de linguagem, tanto quanto o é a atitude do pregador. Seduzir os ouvidos dos colonos, utilizando-se das ameaças de condenação ao inferno, também é estratégia para desviar a atenção dos ouvintes à verdadeira crença alinhavada às arguições circulares que tece no decorrer do sermão. Assim, “a mais grave e a mais útil matéria”, que há de solucionar no Estado do Maranhão, é “só dizer a verdade” (ibidem, p.186). Essa é a verdade do discurso. A intenção é outra, diante dos fatos que se apresentam. Como pedir a libertação dos escravos aos colonos, se nas aldeias havia os que serviam aos missionários?

A estratégia argumentativa para justificar a inconveniência da situação a que foram submetidos os indígenas pelos colonos e, paralelamente, para encobrir os interesses em obter o privilégio legal de sujeitá-los pela doutrina cristã, passa, portanto, pela definição dos tipos existentes na região. Dessa forma, a proposta que concilia os conflitos aponta para a seguinte divisão: “todos os índios deste Estado, ou são os que vos servem como escravos, ou

os que moram nas aldeias de el-rei como livres, ou os que vivem no sertão em sua natural e ainda maior liberdade” (ibidem, p.196). Isso demonstra, claramente, a ambiguidade expressa no conceito de liberdade, no qual cabem como livres os nativos que vivem nas aldeias sob o apoio da Coroa, que, também, os submete ao trabalho e à doutrina. Para esses, o pregador não propõe nenhum tipo de ação, uma vez que a Companhia é defendida como instituição geradora de pacificação e de liberdade, entendida assim a partir do ponto de vista do pregador.

Os que vivem nos sertões só poderiam ser capturados caso estivessem em condição de aprisionamento, por inimigos, concedendo-lhes o direito de liberdade nas aldeias: “ao sertão se poderão fazer todos os anos entradas, em que verdadeiramente se resgatem os que estiverem – como se diz – em cordas, para ser comidos, e se lhes comutará esta crueldade em perpétuo cativo” (ibidem, p.197). Serão esses “tomados em justa guerra”, ou com “o piedoso nome de resgate”, [...] “da qual serão juízes o governador de todo o Estado, o ouvidor-geral, o vigário do Maranhão ou Pará, e os prelados das quatro religiões, carmelitas, franciscanos, mercenários, e da Companhia de Jesus” (ibidem, p.197).

Aos escravos da cidade, que servem diretamente aos colonos, os “herdados, havidos, e possuídos de má-fé” terão a liberdade de escolha entre deixar a condição ou permanecer no cativo: “depois de lhes ser manifesta esta condição de sua liberdade, por serem criados em vossa casa, e com vossos filhos, ao menos os mais domésticos, espontânea e voluntariamente vos quiserem servir, e ficar nela, ninguém, enquanto eles tiverem esta vontade, os poderá apartar de vosso serviço” (ibidem, p.197). Os argumentos direcionam a ideia de que os índios capturados “pela guerra justa” deveriam permanecer no âmbito do cativo dos colonos, sem que esses tivessem prejuízos, pois “que será haverem alguns particulares de perder alguns índios, que eu vos prometo, que sejam mui poucos” (ibidem, p.199). Assim fica constituído o exagero antitético de Vieira, em que a defesa da escravidão é posta a lume, sob o auspício do Evangelho, para persuadir os colonos, mas esconde em suas camadas o interesse de contornar os conflitos para maior bem do poder e da Companhia. De acordo com o julgamento das autoridades competentes, os demais nativos seriam destinados aos aldeamentos, sem a possibilidade de serem qualificados de escravos, pois estar a serviço do rei consistia encontrar-se em liberdade, segundo o orador.

No *Sermão da Epifania*, pregado em Lisboa, na Capela Real, em 1662, o assunto da escravidão é retomado, também, sob a luz do Evangelho. Tal qual o sermão anteriormente citado, há, aqui, uma profunda ligação com as circunstâncias históricas. Segundo Pires (1997), “o sermão é para Vieira não apenas uma forma de edificação moral e espiritual, mas também um instrumento de intervenção na vida política e social, uma arma que maneja com destreza em defesa das grandes causas a que se dedicou”. Vivenciando um contexto conturbado, Vieira prega à Rainha Luísa de Gusmão, regente de Portugal, e a seu filho D. Afonso VI, logo após sua expulsão do Maranhão, em virtude das divergências com os colonos na disputa pela posse dos indígenas como escravos. Mesmo ante o embate estabelecido em defesa do índio, que o levou à expulsão, Vieira não silencia, e toma como ponto de partida para sua defesa o texto do Evangelho, que se refere à visita dos Reis Magos a Jesus, ou o dia da Epifania.

Em sua abertura, o engenhoso discurso do pregador fala em nome do outro, conforme é notável na maior parte dos sermões: “para que Portugal na nossa idade possa ouvir um pregador evangélico, será hoje, o Evangelho o pregador. [...] O estilo era que o pregador explicasse o Evangelho: hoje o Evangelho há de ser a explicação do pregador. [...] Eu repetirei suas vozes, ele bradará os meus silêncios” (Vieira, 1951, p.5). O tema que gerará a circularidade da pregação será uma das ilusões de grandeza, o Quinto Império, no qual repousaria o idealismo reformista da fraternidade entre as raças e a exaltação do bem. O objetivo do sermão incide sobre a “necessidade da conversão dos índios e da presença dos jesuítas em terras americanas e, por outro lado, a da ação ‘pouco cristã’ dos que os expulsaram, impedindo que a fé chegasse aos nativos”, conforme aponta Bernardo (s. d.).

Sendo o Evangelho o responsável pela pregação, o intuito não é refutá-lo, mas singularizá-lo mediante a transposição de espaços a que ambos se referem: o texto sagrado fala do Oriente; o pregador, do Ocidente: “parece que repugna o mesmo Evangelho a ser meu intérprete, porque a sua história e o seu mistério é da Índia Oriental: *ab oriente venerunt* – e o meu caso é das Ocidentais” (Vieira, 1951, p.6). Assim posto, parece que o próprio texto sacro impede Vieira de falar dos índios do Brasil, uma vez que a América foi excluída: “se apelo para os reis e para o sentido místico, também está contra mim, porque totalmente exclui a América, que é a parte do mundo donde venho” (ibidem).

Além desse empecilho que se impõe ao entendimento, há que se destacar que Vieira aponta para outra contradição entre as profecias do Antigo e do Novo Testamentos: “pois, se todas as gentes e todos os reis do mundo haviam de vir adorar a Cristo, por que vieram somente três? [...] Foram três, e nem mais nem menos que três, os reis que vieram adorar a Cristo, porque neles se representavam todas as partes do mundo, que também são três: Ásia, África e Europa” (ibidem, p.7). Assim diz o Evangelho, mas, para o pregador, “o mesmo Evangelho, para ser meu intérprete, ainda há de dizer mais” (idem, ibidem, p.7). Como se pode notar, as contradições expostas por Vieira não se direcionam à negação das palavras bíblicas, e sim, são postas no curso de seu objetivo: “a vocação da gentilidade à fé” (ibidem, p.5). Ainda segundo Bernardo (s. d.), “ele o fará dizer muito mais que isso – Vieira fará o trecho de Mateus ser acrescido nada menos do que de seu próprio contrário (a ideia de que povos do Ocidente viriam adorar a Cristo)”.

A partir do pressuposto de que a interpretação de Vieira fará com que o texto bíblico fale mais do que se possa recolher de seu significado, os rumos discursivos do pregador alcançam uma dimensão mítico-histórica, a do messianismo sebastianista. A profecia é sustentada pelo seguinte argumento: o mundo antigo apontava para a divisão em três partes, Ásia, África e Europa. Depois ocorreu a descoberta de uma quarta parte, a América. Faltava, no entanto, o quinto elemento, sobre o qual Portugal teria total poder de governo: a utopia do Quinto Império. A unidade sobre o Quinto Império seria viabilizada, então, pela dilatação das fronteiras da fé, em que um só rei governaria, o português, como também, sua língua, acompanhado do catolicismo como religião única. O argumento apoia-se no fato de que “se cada uma das outras partes do mundo teve o seu rei que as apresentasse a Cristo, por que lhe há de faltar pobre América?” (ibidem, p.7). Sua edificação justifica-se pela duplicidade temporal e espiritual que permeia as duas épocas:

a primeira vocação da gentilidade foi nos dias de Herodes: *In diebus herodis Regis* – a segunda quase em nossos dias. A primeira foi quando Cristo nasceu: *Cum natus esset Jesus* – a segunda quando já se contavam mil e quinhentos anos do nascimento de Cristo. A primeira foi por meio dos reis do oriente: *Ecce Magi ab oriente venerunt* – a segunda por meio dos reis do Ocidente, e dos mais ocidentais de todos, que são os de Portugal. (ibidem, p.8-9)

O que Vieira acrescenta à construção do Quinto Império, e que é sua verdadeira tese defendida, é a propagação de uma nova Igreja, pela presença da Companhia de Jesus, em terras americanas. O que parecia ser contradição no início, serve de exemplo ao pregador como forma de aceitar parcialmente a citação do evangelista Mateus, fazendo expandir seu significado, ao considerar que o Ocidente viria a adorar a Cristo. Há uma justificativa acerca da inserção dos indígenas na igreja de Cristo, que os põem em igualdade aos demais povos descobertos há mais tempo, porém, tardios na aceitação do Evangelho: “se me disserem que não apareceu no presépio, porque tardou e veio muitos séculos depois, também as outras tardaram; antes, ela tardou menos, porque se converteu e adorou a Cristo mais depressa e mais sem repugnância que todas” (ibidem, p.7). Seguindo os caminhos dos que o antecederam, Mateus, Marcos, Lucas e João, Vieira se vê como o quinto evangelista, que tem a missão de terminar o trabalho iniciado por Cristo na terra.

Toda a circularidade em torno da visão messiânico-sebastianista da construção do Quinto Império deságua no aspecto particular do sermão que Vieira propõe: descoberto o Novo Mundo, justifica-se a criação de uma nova igreja, voltada especialmente para a nova gente: “e porque o fim do descobrimento, ou desta nova criação, era a Igreja, também nova, que Deus pretendia fundar no mesmo Mundo Novo [...] – que também havia de criar uma nova Jerusalém, isto é, uma nova Igreja, na qual muito se agradasse” (ibidem, p.11). Dessa forma, a oposição instalada desde o início do sermão não dispõe padres e colonos, cada um em seu território, como no *Sermão das Tentações*, visto anteriormente. Coloca-se em campos distintos e contrários a verdade da Escritura e a vontade dos homens, sujeita a enganos. Visto pelo ângulo do jogo persuasivo do pregador, e não do texto de Mateus, estaria implícito no texto bíblico o sinal de que os portugueses seriam os escolhidos para serem os portadores da luz aos gentios, unificando os aspectos temporais e espirituais.

No início da terceira parte do *Sermão da Epifania* encontram-se os questionamentos que darão a matéria para construir o segundo percurso de interpretação do texto bíblico:

mas quem dissera ou imaginam que os tempos e os costumes se haviam de trocar, e fazer tal mudança, que esta mesma glória nossa se visse entre nós eclips-

sada, e por nós escurecida? Não quisera passar a matéria tão triste, e tão indigna – que por isso a fui dilatando tanto, como quem rodeia e retarda os passos, por não chegar aonde muito repugna. – Mas nem a força da presente ocasião me permite, nem a verdade de um discurso, que prometeu ser evangélico, o consente. Quem imaginara, torno a dizer, que aquela glória tão heroicamente adquirida nas três partes do mundo, e tão celebrada e esclarecida em todas quatro, se havia de escurecer e profanar em um rincão ou arrabalde da América? (ibidem, p.14-5)

É notável que o pregador não se assume como integrante das ações que profanaram os objetivos da colonização do Novo Mundo, pontuados nas duas primeiras partes do sermão. A culpa de tal “escurecimento” a que se refere não recai sobre a Companhia de Jesus, como uma das instituições responsáveis pelo aprisionamento dos nativos; pelo contrário, põe-se sobre os que não souberam fazer a leitura do texto bíblico adequadamente, julgando a missão dos jesuítas como incoerente. A partir do jogo intertextual com o evangelista, o jesuíta irá descamar a alegoria das raças, presente nos três Reis Magos, na qual defende que a cor da pele não é o fator decisivo para definir um homem como escravo: “e pode haver a maior inconsideração do entendimento, nem maior erro do juízo entre homens, que cuidar eu que hei de ser vosso senhor, porque nasci mais longe do sol, e que vós haveis de ser meu escravo, porque nascestes mais perto?” (ibidem, p.47).

Toda a rede discursiva, projetada em longas considerações em torno das raças, serve de desaguadouro para justificar a necessidade de os jesuítas permanecerem no Maranhão e no Pará, após a expulsão promovida pelos colonos da região, interessados no cativo dos nativos. O que Vieira expõe é um conjunto de situações, nas quais o missionário sente-se agredido pela violência com que foi arrancado de seu trabalho de conversão, diante “dos gentios atônitos e pasmados” (ibidem, p.16), pelas mãos dos próprios portugueses, que deveriam reconhecer nos jesuítas o poder instituído da igreja. Diante do quadro, o índio é motivo de preocupação no que lhe compete à sobrevivência: “que será dos pobres e miseráveis índios, que são a presa e os despojos de toda esta guerra? [...] Que será dos gentios?” (ibidem, p.16). O intuito de protegê-los está ligado, essencialmente, ao efeito que o argumento deveria provocar, uma vez que grande número de nativos encontrava-se em poder dos aldeamentos a serviço do rei e da Companhia.

Para isso, o pregador utiliza a transposição de conceito, tornando a figura do indígena humanizada: “os egípcios, ainda que gentios, eram homens; aqueles gentios, que hoje começam a ser homens, ontem eram feras” (ibidem, p.22). Nota-se, então, que a estratégia utilizada, para fazer convencer a audiência, está no fato de o pregador ter exercido influência sobre a condição zoomórfica do gentio. Caberia a ele o respeito e a tolerância, uma vez que fora responsável pela “humanização” das feras, que “sem uso da razão, nem sentido de humanidade, se fartavam de carne humana” (ibidem, p.22-3), aludindo à antropofagia existente na cultura autóctone.

No roteiro da transfiguração, as “feras” vão tomando feição de personagens bíblicas em que a virtude do bem prevalece:

e estas são hoje as feras que, em vez de nos tirarem a vida, nos acolhem entre si, e nos veneram como os leões a *Daniel*; estas as aves de rapina que, em vez de nos comerem, nos sustentam como os corvos a *Elias*; estes os monstros – pela maior parte marinhos – que, em vez de nos tragar e digerir, nos metem dentro nas entranhas, e nelas nos conservam vivos, como a baleia a *Jonas*. (ibidem, p.23, grifo nosso)

Os aspectos que vão declinando em favor do nativo, mostrando-o submetido à extinção nas mãos dos colonos se permanecerem longe da proteção do jesuíta, mostram a engenhosidade do discurso de Vieira para obter o efeito positivo a que se propunha. Assim, para que fossem aceitos seus argumentos, o nativo serve de escudo para a justificativa da escravidão, dita lícita, no Brasil. É preciso compreender que Vieira não pretende suspendê-la, o que pontua são as queixas em virtude da não-aceitação do trabalho missionário na região, visando à revisão das causas apontadas pelos colonos: “não é minha tenção que não haja escravos, antes procurei nesta corte, como é notório e se pode ver da minha proposta, que se fizesse, como se fez, uma junta dos maiores letrados sobre este ponto, e se declarassem, como se declaram por lei – que lá está registrada – as causas do cativo lícito” (ibidem, p.49).

Os fios do *Sermão da Epifania* são paradoxais no sentido de serem tecidos dentro de um sistema colonial marcado pela opressão e pela violência. Dessa forma, é preciso compreender a defesa do cativo lícito como ação que não compromete os direitos da comunidade. Palacin (1986, p.29) con-

sidera que “o homem do século XVII não tinha a sensibilidade do homem moderno na percepção e na repulsa dos abusos da autoridade”, como se nota no discurso de Vieira, em que o cativo lícito, ou seja, “o castigo corporal e a tortura” são atos aceitáveis em nome da necessidade, e, em consonância, com o poder mercantilista que o pregador quer preservar. Nessa rede de nós apertados, a questão do cativo lícito é posto como ação natural diante da audiência, como se percebe na defesa: “mas, porque queremos só os lícitos, e defendemos os ilícitos, por isso nos não querem naquela terra, e nos lançam dela” (Vieira, 1951, p.49). Entende-se, no entanto, que o caráter lícito é estratégia argumentativa, que, na prática, exige reflexão mais profunda, uma vez que as duas formas de escravidão convergem para o mesmo fim. Defender o cativo lícito, portanto, atende a ambos os interesses da colonização, voltada à mão de obra e à conversão de almas.

Todo o rosário desfiado em torno da escravidão dos nativos ajusta-se, exclusivamente, a cumprir o aspecto mais relevante dos sermões, que é convencer, pelo argumento, da necessidade de rever os documentos que dão aos colonos o direito de terem índios em cativo. Para tanto, a estampa deixa a esfera zoomórfica para comparar-se à bíblica, no que compete ao lado humanizado do gentio, e colore, também, uma série de apontamentos que os colocam em situação de “gente [...] tão pobre e tão miserável que nem eles têm que oferecer nem nós que aceitar” (ibidem, p.46). Na condição de magos a serem conduzidos, tal qual desempenhou a função da estrela no texto bíblico, Vieira faz a *mea culpa* quando elenca em que situações a atividade missionária deixou de ter o resultado que Cristo teve em relação aos Magos: “não consentiu que perdessem a pátria, nem a soberania, nem a liberdade; e nós não só consentimos que os pobres gentios que convertemos percam tudo isto, senão que os persuadimos a que o percam, e o capitulamos com eles, só para ver se se pode conter a tirania dos cristãos: mas nada basta” (ibidem, p.46).

Dessa forma, alude à perda da pátria porque “os arrancamos de suas terras, trazendo as povoações inteiras a viver ou a morrer junto das nossas” (ibidem, p.47), à soberania porque “sujeitando-os ao jugo espiritual da Igreja, os obrigamos também ao temporal da coroa, fazendo-os jurar vassalagem” (idem, ibidem, p.47) e à liberdade porque “pactamos com eles e por eles, como seus curadores, que sejam meio cativos, obrigando-se a servir alternadamente a metade do ano” (ibidem). Nesses fragmentos, fica

evidente que o pregador assume ter trabalhado na esfera consonante a dos colonos, que ora se voltam contra os jesuítas com o argumento de que os nativos “são negros, e hão de ser escravos” (ibidem). Daí decorre uma das explicações em defesa da cor da pele, citada anteriormente: “dos Magos, que hoje vieram ao presépio, dois eram brancos e um preto, como diz a tradição; e seria justo que mandasse Cristo que Gaspar e Baltasar, porque eram brancos, tornassem livres para o Oriente, e Belchior, porque era pretinho, ficasse em Belém por escravo, ainda que fosse de S. José?” (ibidem, p.48). Além do exemplo, buscado em Cristo, aponta que a virtude que os coloca em igualdade, como reis, sem a menção do evangelista ao negro, é o fato de serem batizados, pois somente o batismo lava, e nele “não há diferença de nobreza, porque todos são filhos de Deus; nem há diferença de cor, porque todos são brancos” (ibidem, p.47). Diante desse pensamento, conclui o pregador que “depois de nós os fazemos brancos (os índios) pelo batismo, eles (os colonos) os querem fazer escravos por negros” (ibidem, p.49).

Ao considerar os argumentos de Vieira como “razões da natureza”, Bosi (1992, p.135) esclarece que, se mantida a coerência interna do discurso, fica em relevo “a condenação pura e simples do que se praticava então no Brasil, ou seja, tomaria forma lógica o repúdio a qualquer tipo de cativo”, e faz emergir a dupla tarefa da missão, tal qual a efetivou a estrela conduzindo os Magos: “levar a boa nova às almas dos tupinambás e defender os seus corpos quando ameaçados de cair às mãos dos brancos”.

De acordo com as nuances de seu pensamento, pontuadas ao longo deste texto, o índio é motivo para justificar os argumentos do mercantilismo e do trabalho e, em segundo plano, servir à evangelização da Companhia. Antes de ser configurada a verdadeira estampa da cultura local, é colocada uma série de interesses, nos quais o nativo ocupa o cenário de mercadoria, construído sob o signo paradoxal de “feras” humanizadas pelo poder da fé cristã, que outorga ao jesuíta o direito de considerá-lo objeto de posse. O discurso dos sermões escolhidos percorre os polos da civilização e da barbárie e deixa em evidência que os interesses coletivos estão unidos aos práticos, uma vez que não defende totalmente o indígena da escravidão, antes condena a ação dos colonos, revertendo a seu favor o que considera lícito. Ante o escopo do sermonista, compreende-se que os sermões cumpriram sua dupla vocação: a de orientar, convencer e provocar mudanças no auditório, em primeira instância, e a de merecer o *status* de obra literária, posteriormente, pelo ter-

reno umedecido de alegorias, que transformam a substância histórica em húmus literário.

Episódio-referência

Parte VI – Sermão da Epifania

E porque na apelação deste pleito, em que a injustiça e violência dos lobos ficou vencedora, é justo que também eles sejam ouvidos, assim como ouvistes balar as ovelhas, no que eu tenho dito, ouvi também uivar os mesmo lobos, no que eles dizem. Dizem que o chamado zelo com que defendemos os índios é interesseiro e injusto: interesseiro, porque o defendemos para que nos sirvam a nós; e injusto porque defendemos que sirvam ao povo. Provam o primeiro, e cuidam que com evidência, porque veem que nas aldeias edificamos as Igrejas com os índios; veem que pelos rios navegamos em canoas equipadas de índios; veem que nas missões por água e por terra nos acompanham e conduzem os índios: logo, defendemos e queremos os índios para que nos sirvam a nós! Esta é a sua primeira consequência, muito como sua, da qual, porem, nos defende muito facilmente o Evangelho. Os Magos, que também eram índios, de tal maneira seguiam, e acompanhavam a estrela, que ela não se movia, nem dava passo sem eles. Mas, em todos estes passos, e em todos estes caminhos, quem servia, e a quem? Servia a estrela aos Magos, ou os Magos à estrela? Claro está que a estrela os servia a eles, e não eles a ela. Ela os foi buscar tão longe, ela os trouxe ao Presépio, ela os alumiaava, ela os guiava, mas não para que eles a servissem a ela, senão para que servissem Cristo, por quem ela os servia. Este é o modo com que nós servimos aos índios, e com que dizem que eles nos servem.

Se edificamos com eles as suas Igrejas, cujas paredes são de barro, as colunas de pau tosco, e as abóbodas de folhas de palma, sendo nós os mestres e os obreiros daquela arquitetura, com o cordel, com o prumo, com a enxada, e com a serra e os outros instrumentos – que também nós lhes damos – na mão, eles servem a Deus e a si, nós servimos a Deus e a eles, mas não eles a nós. Se nos vem buscar em uma canoa, como têm por ordem, nos lugares onde não residimos, sendo isso, como é, para os ir doutrinar por seu turno, ou para ir sacramentar os enfermos, a qualquer hora do dia ou da noite,

em distância de trinta, de quarenta e de sessenta léguas, não nos vêm eles servir a nós; nós somos os que os imos servir a eles. Se imos em missões mais largas a reduzir e descer os gentios, ou a pé, e muitas vezes descalços, ou embarcados em grandes tropas à ida, e muito maiores à vinda, eles e nós imos em serviço da Fé e da República, para que tenha mais súditos a Igreja e mais vassallos a Coroa; e nem os que levamos, nem os que trazemos, nos servem a nós, senão nós a uns e a outros, e ao rei e a Cristo. E porque deste modo, ou nas aldeias, ou fora delas, nos vêm sempre com os índios, e os índios conosco, interpretam esta mesma assistência tanto às avessas que, em vez de dizerem que nós os servimos, dizem que eles nos servem. [...]

Resta a segunda parte da queixa, em que dizem que defendemos os índios, porque não queremos que sirvam ao povo. A tanto se atreve a calúnia, e tanto cuida que pode desmentir a verdade! Consta autenticamente nesta mesma corte, que no ano de 1655 vim eu a ela só, a buscar o remédio desta queixa, e a estabelecer – como levei estabelecido por provisões reais – que todos os índios, sem exceção, servissem ao mesmo povo, e o servissem, e o modo, a repartição e a igualdade com que o haviam de servir para que fosse bem servido. Vede se podia desejar mais a cobiça, se com ela pudesse andar junta a consciência. Não posso, porém, negar que todos nesta parte, e eu em primeiro lugar, somos muito culpados. E por quê? Porque, devendo defender os gentios que trazemos a Cristo, como Cristo defendeu os magos, nós, acomodando-nos à fraqueza do nosso poder, e à força do alheio, cedemos da sua justiça, e faltamos à sua defesa. Como defendeu Cristo os Magos? Defendeu-os de tal maneira que não consentiu que perdessem a pátria, nem a soberania, nem a liberdade; e nós não só consentimos que os pobres gentios que convertemos percam tudo isso, senão que os persuadimos a que o percam, e o capitulamos com eles, só para ver se se pode contentar a tirania dos cristãos: mas nada basta. Cristo não consentiu que os magos perdessem a pátria, porque *reversi sunt in regionem suam*; e nós, não só consentimos que percam a sua pátria aqueles gentios, mas somos os que, à força de persuasões e promessas que se lhes não guardam os arrancamos das suas terras, trazendo as povoações inteiras a viver ou a morrer junto das nossas. Cristo não consentiu que os magos perdessem a soberania, porque reis vieram e reis tornaram, e nós não só consentimos que aqueles gentios percam a soberania natural, com que nasceram e vivem isentos de toda a sujeição, mas somos os que, sujeitando-os ao jugo espiritual da Igreja, os obrigamos tam-

bém ao temporal da coroa, fazendo-os jurar vassalagem. Finalmente, Cristo não consentiu que os Magos perdessem a liberdade, porque os livrou do poder e tirania de Herodes, e nós não só não lhes defendemos a liberdade, mas pacteamos com eles, e por eles, como seus curadores, que sejam meios cativos, obrigando-se a servir alternadamente a metade do ano. Mas nada disto basta para moderar a cobiça e tirania dos nossos caluniadores, porque dizem que são negros, e hão de ser escravos.

Já considerei algumas vezes por que permitiu a divina Providência, ou ordenou a divina Justiça, que aquelas terras e outras vizinhas fossem dominadas dos hereges do Norte. E a razão me parece que é porque nós somos tão pretos em respeito deles, como os índios em respeito de nós e era justo que, pois fizemos tais leis, por ela se executasse em nós o castigo. Como se dissera Deus: já que vós fazeis cativos a estes, porque sois mais brancos que eles, eu vos farei cativos de outros, que sejam também mais brancos que vós. A grande sem-razão desta injustiça declarou Salomão em nome alheio com uma demonstração muito natural. Introduz a etiopisa, mulher de Moisés, que era preta, falando com as senhoras de Jerusalém, que eram brancas, e por isso a desprezavam, e diz assim: *Filiae Jerusalem, nolite considerare quod fusca sim, quia decoloravit me sol*: Se me desestimais porque sois brancas, e eu preta, não considereis a cor, considerai a causa: considerai que a causa desta cor é o sol, e logo vereis quão inconsideradamente julgais. – As nações, umas são mais brancas, outras mais pretas, porque umas estão mais vizinhas, outras mais remotas do sol. E pode haver a maior inconsideração do entendimento, nem maior erro do juízo entre homens, que cuidar eu que hei de ser vosso senhor, porque nasci mais longe do sol, e que vós haveis de ser meu escravo, porque nascestes mais perto?

Dos Magos que hoje vieram ao presépio, dois eram brancos e um preto, como diz a tradição; e seria justo que mandasse Cristo que Gaspar e Baltasar, porque eram brancos, tornassem livres para o Oriente, e Belchior, porque era pretinho, ficasse em Belém por escravo, ainda que fosse de S. José? Bem o pudera fazer Cristo, que é Senhor dos senhores; mas quis-nos ensinar que os homens de qualquer cor todos são iguais por natureza, e mais iguais ainda por fé, se creem e adoram a Cristo, como os Magos. Notável coisa é que, sendo os Magos reis, e de diferentes cores, nem uma nem outra coisa dissesse o Evangelista. Se todos eram reis, por que não diz que o terceiro era preto? Porque todos vieram adorar a Cristo, e todos se fizeram

cristãos, e entre cristão e cristão não há diferença de nobreza, nem diferença de cor. Não há diferença de nobreza, porque todos são filhos de Deus; nem há diferença de cor, porque todos são brancos. Essa é a virtude da água do batismo. Um etíope, se se lava nas águas do Zaire, fica limpo, mas não fica branco, porém na água do Batismo sim, uma coisa e outra: *Asperges me hysopo, et mundabor*: ei-lo aí limpo. – *Lavabis me, et super nivem dealabor*: ei-lo aí branco. Mas é tão pouca a razão e tão pouca a fé daqueles inimigos dos índios, que, depois de nós os fazermos brancos pelo batismo, eles os querem fazer escravos por negros. (p.44-7)