

# VIEIRA, OU A CRUZ DA DESIGUALDADE

Alfredo Bosi

*A verdadeira fidalguia é a ação.*

*O que fazeis, isso sois, nada mais.*

Vieira, Sermão da Terceira Dominga do Advento

Gregório de Matos e Antônio Vieira foram contemporâneos. Há testemunhos de que se conheceram e estimaram no período baiano de ambos, que coincidiu com os últimos anos de vida de um e de outro: o poeta morreu em 1696, o pregador no ano seguinte.

Comparado com o "piccolo mondo" de Gregório, sátiro e cronista das mazelas da Bahia, o universo de Vieira se mostra mais largo. Jesuíta, conselheiro de reis, confessor de rainhas, preceptor de príncipes, diplomata em cortes européias, defensor de cristãos-novos e com igual zelo missionário no Maranhão e no Pará, Vieira traz em si uma estatura e um horizonte internacional. O interesse que ainda hoje desperta a sua obra extensa e vária (duzentos e sete sermões, textos exegéticos, profecias, cartas, relatórios políticos...) só tem a ganhar se for norteado por um empenho interpretativo que consiga extrair dela a riqueza das suas contradições, que são as do Sistema Colonial como um todo, e que só a experiência brasileira, de per si, não explica.

Leitor e amador de Vieira há pelo menos trinta anos, tento nestas páginas riscar o desenho breve de algumas linhas mais fortes que compõem a sua fisionomia. Os seus olhos negros e vivíssimos, cercados de olheiras sofridas, eram olhos postos no futuro: cada traço desse rosto vincado parece acusar uma luta, perda sempre, que outra luta vai substituir sem trégua nem desalento. Não foi por acaso que ele disse, buscando em vão persuadir nobres e clero a pagarem impostos na tarefa ingente de reconstruir o Reino: "A verdadeira fidalguia é a ação".

Vieira, ao contrário do poeta saudoso do "Antigo Estado", sabia que a *máquina mercante* viera para ficar, irreversível, inexorável. E que, sendo inútil lastimar a sua intrusão nos portos da Colônia, importava dominá-la imitando os seus mecanismos e criando, na esfera do poder monárquico luso, uma estrutura similar que pudesse vencê-la na concorrência entre os impérios.

Esse projeto o situa no centro nervoso da política colonial do tempo. Enquanto valido e conselheiro de D. João IV, inspira ao rei a fundação de uma Companhia das Índias Ocidentais assentada principalmente em capitais judaicos. A empresa se faz, a despeito da Inquisição, e começa a funcionar em novembro de 1649, quando larga do Tejo a primeira frota. Lançava-se uma ponte atlântica regular entre Lisboa e os portos da Bahia e do Rio de Janeiro, entregando-se à Companhia o monopólio de certos alimentos de alto consumo na Colônia: vinho, azeite, farinha, bacalhau. Em contrapartida, obrigava-se a nova empresa a escoltar as frotas carregadas de açúcar e tabaco que corriam perigo de assalto quando se dirigiam para o Reino.

Em todo o plano Vieira seguia de perto o modelo estratégico das potências rivais, a Inglaterra e a Holanda: aquela, com a Companhia das Índias Orientais fundada por Elisabeth I em 1599, núcleo do primeiro império britânico; esta, com uma instituição de igual nome, em 1602, seguida pela Companhia das Índias Ocidentais tão ativa na invasão do nosso Nordeste<sup>1</sup>.

Mas a sociedade ibérica do século XVII não conhecia ainda a plena hegemonia do pensamento burguês, que já se impusera com vigor nas práticas econômicas e na cultura da Inglaterra e da Holanda protestantes. Vieira prega em clima hostil ou suspeito, tendo que convencer os seus ouvintes (D. João IV, os nobres, os teólogos, os letrados de Coimbra, o Santo Ofício) da ortodoxia e da licitude de um empreendimento a ser financiado em boa parte por banqueiros e mercadores de extração cristã-nova. O que resultou, em termos de retórica barroca, foi uma singular simbiose de alegoria bíblico-cristã e pensamento mercantil, que serpeia no estranho Sermão de São Roque pregado na Capela Real, em 1644, por ocasião do primeiro aniversário do príncipe D. Afonso.

Em um primeiro momento, a linha da argumentação persegue o topo das falsas aparências. O que a alguns parece risco, seria, na verdade, a fonte de salvação para todos. O paradoxo do remédio perigoso vem ilustrado com histórias e exemplos tomados à Escritura e ao *Fios Sanctorum*:

São Roque, nobre francês, volta à pátria depois de ter peregrinado pela Itália que movia então guerra à França. Os seus parentes não o reconhecem e, supondo-o espião, prendem-no. As aparências o incriminam. No entanto, os fatos acabam provando que tão-só de São Roque lhes viria o melhor apoio nos reveses da luta. O que mais tememos é o que nos salva.

Ou então: "Andavam os apóstolos na barquinha de São Pedro lutando com as ondas: parte de terra Cristo a socorrê-los; e eles começaram a tremer cuidando que era fantasma. *Fantasma?* Pois como assim? Não era Cristo que os ia socorrer? Não era Cristo que os ia livrar do perigo? Pois como lhes pareceu que era fantasma? *Porque assim como há fantasmas que parecem remédios, assim há remédios que parecem fantasmas.* Causa notável, que o mesmo que lhes metia medo como perigo, os livrou da tempestade como remédio"<sup>2</sup>.

Está urdida e está lançada a rede das analogias. Resta agora tecer

(1) Cf. o estudo de Artur Cezar Ferreira Reis, "O Comércio Colonial e as Companhias Privilegiadas", em *História Geral da Civilização Brasileira* (dir. Sérgio Buarque de Holanda), I, *A Época Colonial*, 2 vol S. Paulo, Difel, 1977, pp. 311-351.

(2) *Sermões*, Porto, Lello, vol. III, t. 8, pp. 55 e segs. Todas as citações de Vieira foram tiradas dessa edição.

o último termo, que surge como fio novo, mas já preparado pelo trabalho da narração:

"O remédio temido, ou chamado perigoso, são as duas Companhias mercantis, Oriental uma, e outra Ocidental, cujas frotas poderosamente armadas tragam seguras contra Holanda as drogas da Índia e do Brasil".

À luta externa acresce lembrar o embate entre as duas nações da Península: "E Portugal com as mesmas drogas tenha todos os anos os cabedais necessários para sustentar a guerra interior de Castela, que não pode deixar de durar alguns anos".

Postas as coisas nesses termos, o que impede a nação portuguesa de executar plano tão prudente como o das Companhias? Será um preconceito de sangue? Ou escrúpulo de religião?

Afinal, o que se pede aos banqueiros cristãos-novos é um mediador neutro e universal, que não tem raça, nem pátria, nem fé: o dinheiro. E Vieira toma de empréstimo à linguagem do realismo político a idéia pragmática dos meios que as razões de Estado sempre legitimam:

"Este é o remédio por todas as suas circunstâncias não só aprovado, mas admirado das nações mais políticas da Europa, exceto somente a portuguesa, na qual a experiência de serem mal reputados na Fé alguns de seus comerciantes, não a união das pessoas, mas a mistura do dinheiro menos cristão com o católico, faz suspeito todo o mesmo remédio, e por isso perigoso".

Só Portugal se obstina em ignorar o exemplo das "nações mais políticas da Europa". Só Portugal se propõe nesciamente a distinguir entre dinheiro fiel e infiel, dinheiro pio e ímpio, dinheiro nobre e ignóbil...

O raciocínio avança, agora por um caminho de franca subordinação do perigo ao remédio. Concede-se ao interlocutor poderoso e temido, no caso, à Inquisição, que os detentores do capital, os cristãos-novos, podem até ser perversos, mas afirma-se que é suma sabedoria voltar contra o mal as armas do próprio mal, tornando-as inócuas ou taticamente úteis. Fazer o contrário, expulsar os mercadores judeus de Portugal para Holanda, seria engrossar as fileiras do herege batavo que já rondava, cúvido, os engenhos de Pernambuco.

Vieira estabelece um *distinguo* bem escolástico: a santidade dos fins desejados por Deus nada tem a ver com a imperfeição dos meios contingentes que nascem da fraqueza humana. E lembra a história do profeta Elias, que recebeu pão não só das mãos dos anjos como das unhas dos corvos:

"Servir à Fé com as armas da infidelidade, oh que política tão cristã! Alcançar a Fé as vitórias, e pagar à infidelidade os soldos, oh que cristandade tão política!".

E o dinheiro de Judas, supremo traidor, não foi por acaso bem aproveitado para comprar um campo de sepultura aos peregrinos da Cidade Santa? Cristo, reza a lenda medieval, apareceu a D. Afonso Henriques e pediu-lhe que gravasse no escudo de Portugal as suas cinco chagas e mais os trinta dinheiros, "para que entendamos que o dinheiro de Judas cristã-

mente aplicado nem descompõe as chagas de Cristo, nem descompõe as armas de Portugal. Antes, compostas juntamente de um e outro preço, podem tremular vitoriosas nossas bandeiras na conquista e restauração da Fé, como sempre fizeram em ambos os mundos".

Da distinção entre fins e meios, que passam a operar em ordens de valor próprias, decorrerá um intervalo, bem moderno, entre os princípios ético-religiosos e as práticas imediatas da política. Vieira não recua diante desse espaço profano aberto pelo fundador da ciência burguesa do poder, o secretário florentino:

"A razão é porque a bondade das obras está nos fins, não está nos instrumentos. As obras de Deus são todas boas; os instrumentos de que se serve podem ser bons e maus".

Vieira, conselheiro do moderno príncipe-mercador; Vieira, conselheiro do chefe de Estado absoluto.



Como pregador da Corte, o jesuíta tem acesso aos estratos do privilégio. Mas a sua máquina oratória deve, paradoxal e temerária, investir precisamente contra as regalias e as isenções de que gozavam os nobres e os religiosos nessa fase de reerguimento do Império duplamente ameaçado: pela Espanha, no xadrez europeu; pela Holanda, na estratégia atlântica e colonial.

O seu problema retórico fundamental é este: como compor um discurso persuasivo, isto é, suficientemente *universal* nos argumentos, para mover *particularmente* a fidalguia e o clero a colaborar na reconstrução do Reino, até então escorada sobretudo pela burguesia e pelos cristãos-novos?

Em termos ideológicos: como pôr em xeque os preconceitos anti-mercantis e anti-semitas que, como se sabe, já afloravam nos diálogos morais de um Frei Amador Arrais e repontam, entre nós, nas sátiras de Gregório de Matos?

É preciso considerar o óbvio e lembrar que a ação de Vieira se deu em pleno Antigo Regime, antes que a crítica das Luzes começasse a arrancar a metafísica social incrustada nos estamentos. Vieira falava a um auditório para o qual o nobre era ontologicamente nobre; o clero, clero *in aeternum*; o vilão, vilão; o cristão, cristão; o judeu, judeu. Assim o quise-ra a vontade divina, assim o estabelecia a natureza das coisas.

O seu empenho político o obrigava a induzir os ouvintes a uma reestruturação conceitual de valores, inquietantemente dialética (o que é nobre? o que não o é?), e a uma redistribuição das pessoas e dos grupos: quem é nobre? quem não o é? Daí vem a estranha modernidade de alguns textos seus, que podem parecer fora de contexto se a referência é o universo hierárquico e contra-reformista da península ibérica nos Seiscentos.

O seu discurso, agônico e torcido, faz pensar que aquela cultura nada tinha de homogêneo nem de estático.

Sigo aqui a ordem das razões do *Sermão da Primeira Domingo do Advento* pregado na Capela Real em 1650.

O tema, como pedia o tempo litúrgico em vésperas de Natal, é o do *novo nascimento de cada homem*, matéria de ressãos messiânicos, mas aqui tratada como uma exortação a agir em prol da construção de um novo indivíduo na arena da luta social.

O segundo nascimento de cada cristão dependerá da sua vontade e do seu trabalho. Todo homem traz em si mesmo o poder de corrigir a desigualdade que reina no mundo do acaso:

"Homens humildes e desprezados do povo, boa nova! Se a natureza ou a fortuna foi escassa convosco no nascimento, sabeis que ainda haveis de nascer outra vez, e tão honradamente como quiserdes: então emendareis a natureza, então vos vingareis da fortuna"<sup>3</sup>.

(3) *Id.*, I, 1, pp. 42 e segs.

A honra do estamento, que por má sorte não se recebeu no sangue, há de conquistá-la o esforço de onde provém a ação honesta:

"Se havemos de tornar a nascer, por que não trabalharemos muito por nascer muito honradamente? Não nascer honrado no primeiro nascimento tem a desculpa que Deus nos fez. *Ipse fecit nos* (Sl XCIX, 3). Não nascer honrado no segundo, nenhuma desculpa tem: tem a glória de sermos nós os que nos fizemos. *Ipse nos*".

A ordem natural, tida por definitiva, é apenas um *primum mobile* da nossa existência individual. O Advento propõe um "segundo tempo", um re-nascimento que se enraíza no coração da vontade e do projeto. É nesse tempo, outro, feito de consciência operosa, que se conquista o valor. Termos medieval-barrocos tradicionais como *honra*, *fidalguidade*, *nobreza*, são ressemantizados por Vieira, que passa a integrá-los na esfera do trabalho, liberando-os portanto da pura sujeição à herança familiar e estamental.

Nesta virada axiológica o pólo positivo chama-se ação; e o contravalor mais funesto, omissão. O elogio da *vita activa* resolve-se sob a forma de uma sintaxe em cadeia em que o discurso em galope potencia o mérito do homem em estado de alerta ao mesmo tempo que agrava o demérito do relapso:

"Desçamos a exemplos mais públicos.

"Por uma omissão perde-se uma maré, por uma maré perde-se uma viagem, por uma viagem perde-se uma armada, por uma armada perde-se um Estado: daí conta a Deus de uma Índia, daí conta a Deus de um Brasil, por uma omissão. Por uma omissão perde-se um aviso, por um aviso perde-se uma ocasião, por uma ocasião perde-se um negócio, por um negócio perde-se um reino: daí conta a Deus de tantas casas, daí conta a Deus de tantas vidas, daí conta a Deus de tantas fazendas, daí conta a Deus de tantas honras, por uma omissão"<sup>4</sup>.

(4) *Id.*, I, 1, pp. 56-57.

Quantas simetrias internas, quantos paralelos, quantas figuras que transpõem para a prosa parenética o *leixa-pren* da lírica medieval! Tudo são recursos de ênfase que visam à meta suprema do orador: persuadir;

e, persuadindo, mover o nobre, que ocupa lugar preeminente no Estado, a sacrificar o seu tempo de ócio e compartilhar de bom grado as tarefas da remissão econômica do Reino.

O que os velhos tratadistas de Retórica, a começar em Quintiliano, chamam *inventio*, fase de busca, em aberto, de tópicos e motivos, conhece em Vieira um largo espectro de possibilidades, tal é a prontidão com que desentranha das minas da memória vozes e imagens para animar o tema proposto. Passagens bíblicas, fábulas, anedotas, provérbios, episódios tomados a vidas de santos, tudo lhe serve, tudo lhe aproveita para dar ao argumento o esplendor do concreto:

"O salteador na charneca com um tiro mata um homem; o príncipe e o ministro com uma omissão mata de um golpe uma monarquia. Estes são os escrúpulos de que não se faz nenhum escrúpulo; por isso mesmo são as omissões os mais perigosos de todos os pecados.

"A omissão é um pecado que se faz não fazendo (...). Estava o profeta Elias em um deserto metido em uma cova, aparece-lhe Deus e diz-lhe: *Quid hic agis, Elia?* E bem Elias, vós aqui? Aqui, Senhor! Pois aonde estou eu? Não estou metido em uma cova? Não estou retirado do mundo? Não estou sepultado em vida? *Quid hic agis?* E que faço eu? Não estou disciplinando, não estou jejuando, não estou contemplando e orando a Deus? Assim era. Pois se Elias estava fazendo penitência em uma cova, como o repreende Deus e lho estranha tanto? Porque ainda que eram boas as obras as que fazia, eram melhores as que deixava de fazer. O que fazia era devoção, o que deixava de fazer era obrigação. Tinha Deus feito a Elias profeta do povo de Israel, tinha-lhe dado ofício público; e estar Elias no deserto, quando havia de andar na corte; estar metido em uma cova, quando havia de aparecer na praça; estar contemplando no Céu, quando havia de estar emendando a Terra; era muito grande culpa"<sup>5</sup>.

(5) *Id.*, I, 1, pp. 57-58.

O tempo válido é o tempo oportuno, *kairós*, tenso de decisões, *kairós*, grávido de ação. Momento irreversível, eis o que se entende por esta frase terrível: "O tempo não tem restituição alguma".

E em seqüência de elos apertados:

"Uma das cousas de que se devem acusar e fazer grande escrúpulo os ministros é dos pecados do tempo. Porque fizeram o mês que vem o que se havia de fazer o passado; porque fizeram amanhã o que se havia de fazer hoje; porque fizeram depois o que se havia de fazer agora; porque fizeram logo o que se havia de fazer já"<sup>6</sup>.

(6) *Id.*, I, 1, p. 58.

Tudo quanto Fr. Amador Arrais, Tome de Jesus, Heitor Pinto e os autores místicos portugueses que deságuam na Nova Floresta de Manuel Bernardes exaltam sumamente (a contemplação do que é eterno, o apartar-se e alongar-se das coisas mundanas, o viver em solitude) poderá cair, segundo Vieira, na conta da inércia culposa. A defesa do negócio oposto ao ócio acaba invertendo o sentido da categoria-eixo do Antigo Regime, a nobreza, que de valor herdado passa a virtude conquistada na labuta.

No *Sermão da Terceira Domingo do Advento* os atos humanos ganham precedência sobre os títulos e determinam a qualidade destes. O

que define o homem é o predicado, não a substância calada nas coisas. Nessa nova ontologia Vieira atribui às coisas, isto é, às realidades não humanas, o serem conhecidas por sua "essência"; quanto aos seres humanos, porém, a sua determinação obtém-se pela "ação":

"... porque cada um é o que faz, e não é outra coisa. As cousas definem-se pela essência; o Batista definiu-se pelas ações; porque as ações de cada um são a sua essência"<sup>7</sup>. Vieira reporta-se aqui ao modo ativo ou "actancial" pelo qual João Batista se nomeia a si mesmo quando perguntado sobre a sua identidade: "Eu sou a voz *que clama* no deserto". Como se vê, no texto evangélico, o Batista se define pelo predicado verbal que assinalava a sua ação de clamar ou pregar. Pode-se aproximar este passo de Vieira de outros, constantes no *Sermão da Sexagésima*, em que o orador deprecia a categoria do nome quando não inclui em si a função verbal: só vale o pregador *que prega*, e não aquele que apenas traz o título. Para o voluntarismo inaciano o agir constitui a essência da alma racional e livre. Na segunda metade do século XVII a Igreja de Roma, diretamente inspirada pela teologia ativista e pragmática da Companhia de Jesus, condenou várias proposições do místico espanhol Miguel de Molinos cujo *Guia Espiritual* pode considerar-se o texto fundamental do quietismo católico. Ao mesmo tempo, na França, os jansenistas sofriam processos movidos pelos jesuítas que os acusavam de ensinar uma doutrina subjetivista na qual a fé bastaria ao crente mesmo quando desacompanhada das obras externas e dos rituais públicos de piedade.

Vieira é drástico: "Cada um é as suas ações, e não outra coisa".

O sermão, pregado aos nobres, insiste em dar prioridade ao fazer, e não à substância, mas pouco se detém em especulações de ordem metafísica que, naquela altura do século, dividiam os teólogos em correntes inconciliáveis, os voluntaristas (partidários de uma extensão maior a ser concedida ao princípio do livre-arbítrio) e os quietistas, que viam um abismo entre o poder da Graça e a iniciativa do homem.

O horizonte do nosso orador é pragmático, passando rapidamente das máximas universais às aplicações particulares que lhe interessavam de perto:

"Oh que grande doutrina para o lugar em que estamos! Quando vos perguntarem quem sois vós, não vades revolver o nobiliário de vossos avós, ide ver a matrícula de vossas ações. O que fazeis, isso sois, nada mais". E recorrentemente: "A verdadeira fidalguia é a ação"<sup>8</sup>.

No *Sermão de Santo Antônio* pregado na Igreja das Chagas de Lisboa em 1642, Vieira aperta os cravelhos do seu instrumento retórico para demover o clero e a nobreza de seu apego ao injusto sistema de isenção tributária, tão nocivo ao erário real quanto oneroso para o Terceiro Estado, aí chamado "povo". Este sermão, talvez o mais ardido de quantos Vieira dirigiu aos desfrutadores do privilégio, conduz até aos extremos da consciência possível do tempo o princípio moral da equidade com que os três estados deveriam contribuir para sustentar o Reino.

O universalismo, necessário ao ônus da prova, deita aqui raízes em

(7) *Id.*, I, 1, pp. 212.

(8) *Id.*, I, 1, pp. 208.

duas realidades historicamente díspares: o sistema nacional-mercantil, de um lado; e as propostas de fraternidade contidas no Evangelho, de outro.

Vendo misturadas as águas dessas fontes, talvez o nosso primeiro sentimento seja de estranheza, se não de indignação. A história das mentalidades nos sofria, porém, esse gesto de impaciência. Engels fala, em um ardoroso ensaio juvenil, da "franqueza católica", capaz de abrigar as mais gritantes contradições, e expô-las ingenuamente, atitude ainda possível em formações a um tempo mercantis e tradicionais, mas que foi sendo superada pela "hipocrisia protestante" nos séculos XVIII e XIX, quando os utilitaristas norte-americanos saíram a campo para provar, com a Bíblia e Calvino na mão, a pureza do lucro e a santidade do industrialismo liberal<sup>9</sup>.

O discurso de Vieira parece, nessa ordem de razões, avançado e moralmente impecável. Pede o concurso de todos para aliviar os únicos sacrificados:

"Não sejam os remédios particulares, sejam universais; não carreguem os tributos somente sobre uns, carreguem sobre todos"<sup>10</sup>. "A lei de Cristo é uma lei que se estende a todos, com igualdade, e que obriga a todos sem privilégio: ao grande e ao pequeno: ao alto e ao baixo: ao rico e ao pobre: a todos mede pela mesma medida."

Mas não é só. A Lei de Cristo, revelada, não suprime a "Lei Natural", presente nas consciências de todos os homens. Ambas exigem estreita equidade, ambas ensinam que os bens, universalmente distribuídos por Deus, devem ser universalmente retribuídos pelos três estados, cujo lugar comum é o Estado. O jusnaturalismo vem acionado por Vieira numa linha antiaristocrática, isto é, em benefício da aliança Coroa-burguesia.

O privilégio peca, de todo modo, contra as leis divinas: as escritas no texto sagrado e as inscritas na natureza das coisas e dos homens.

A analogia com os fenômenos cósmicos — a chuva que cai igualmente sobre os justos e os injustos — conduz Vieira a um singular desdobramento do exemplo escolhido. No que é celeste, a chuva contempla sem distinção a todos os homens; mas, ao cair neste "elemento grosseiro" que é a Terra, a água reparte-se de maneira desigual: escorrendo dos montes deixa secos os cimos, ao passo que, alagando os vales, põe os moradores das baixadas em grave risco de enchentes e afogamentos... Assim, toda lei que vem do alto (do céu sobrenatural e do céu natural) é justa e isenta. O firmamento é perfeito, uno, sempre igual, como convém às esferas lisas e incorruptíveis da astronomia ptolemaica. A Terra, ao contrário, crespa e revolta de acidentes, é que produz a disparidade, as montanhas e os mangues, o chão seco e o solo encharcado:

"Se amanhece o sol, a todos aquece; se chove o céu, a todos molha. Se toda a luz caíra a uma parte e toda a tempestade a outra, quem o sofrera? Mas não sei que injusta condição é a deste elemento grosseiro em que vivemos, que as mesmas igualdades do céu, em chegando à Terra, logo se desiguam."

"Chove o céu com aquela ampla igualdade distributiva que vemos;

(9) Em "Esboço de uma Crítica da Economia Política". O texto de Engels foi publicado pela primeira vez nos *Deutsch Französische Jahrbücher*, em Paris, 1844. A tradução para o português de que me vali é de Maria Filomena Viegas com revisão de José Paulo Netto. In: revista *Temas de Ciências Humanas*, nº 5, São Paulo, Hucitec, 1979.

(10) Sermões, cit., III, 1, p. 155.



mas em a água chegando à Terra, os montes ficam enxutos, e os vales afogando-se: os montes escoam o peso da água de si, e toda a força da corrente desce a alagar os vales; e queira Deus que não seja teatro de recreação para os que estão olhando do alto, ver nadar as cabanas dos pastores sobre os dilúvios de suas ruínas. Ora, guardemo-nos de algum dilúvio universal, que quando Deus iguala desigualdades até os mais altos montes ficam debaixo da água".

Entra, a partir da última frase, uma severa advertência, quase uma ameaça aos grandes deste mundo:

"O que importa é que os montes se igualem com os vales, pois os montes são a quem ameaçam principalmente os raios, e reparta-se por todos o peso, para que fique leve a todos"<sup>11</sup>.

(11) *Id.*, III, 1, p. 157.

O que move o discurso é o caráter inventivo do procedimento analógico. O orador extrai sempre novas razões equitativas da natureza; daquela mesma natureza que daria, mais tarde, à retórica do puro capitalismo liberal razões simetricamente opostas: a um Rui Barbosa, por exemplo, a desigualdade social parecerá legitimada pelo modelo biológico pelo qual são tão diferentes entre si as espécies vegetais e animais, sem esquecer a indefectível comparação com os cinco dedos da mão...

Vieira, contrapondo a justiça de cima à injustiça de baixo, não só afirma que a lei da igualdade é superior ao acaso da desigualdade, como exorta os homens a mudarem o estado em que vivem, abandonando "o que são para chegarem a ser o que devem".

O sermão introduz a cunha da norma ética mais geral no tronco do privilégio, tal como este veio se constituindo no dia-a-dia da História portuguesa. E como a sua intenção manifesta é mudar o quadro de relações desse cotidiano, sotopõe a sua contingência e a sua imperfeição ao princípio mais alto do dever-ser, que é o ideal da *res publica*:

"Se os três estados do Reino, atendendo a suas preeminências, são desiguais, atendam a nossas conveniências, e não o sejam.

"Deixem de ser o que são, para serem o que é necessário, e iguale a necessidade os que desigualou a fortuna".

Ao *clero* pede "que ceda as suas imunidades e pague liberalmente à Coroa".

Do *nobre* sentencia: "é justo que os que se sustentam dos bens da Coroa não falem à mesma Coroa com os seus próprios bens"<sup>12</sup>.

E o que dizer do *terceiro estado*? Vieira comenta com sal:

"Sobre os ofícios, sobre os que menos podem, caem de ordinário os tributos; não sei se por lei, se por infelicidade, e melhor é não saber por quê".

A suspensão irônica da frase ("não sei... o melhor é não saber por quê") esconde a crítica à dominação nas entrelinhas, mas sugere o bastante para tornar-se visível a todos os ouvintes. No *Sermão XVI do Rosário* o tom será mais direto e vibrante, alcançando a nota do profético:

"Tanto que Deus apareceu no mundo, tão pequeno como um cordeiro como eu O hei de mostrar com o dedo, os montes e outeiros se

(12) *Id.*, III, 1, p. 158.

hão de abater, e derrubar por si mesmos, e encher os vales, e não há de haver altos e baixos na Terra, tudo há de ser igual. E que montes e outeiros são estes? Os montes são a primeira nobreza, e do primeiro poder; os outeiros são os da segunda"<sup>13</sup>.

(13) *Id.*, IV, 11, p. 372.

Para ler com exatidão filológica a passagem acima, é preciso perguntar, antes de mais nada, o que Vieira entendia pelo termo *povo*, ou, mais especificamente, por *Terceiro Estado*.

A consulta a outros sermões seus pregados em Portugal dá uma resposta ampla quanto à extensão do conceito; e negativa, quanto à sua compreensão. Entrariam no Terceiro Estado todos quantos, por exclusão, não pertencessem às duas ordens seladas pelo privilégio: a nobreza, primeira e segunda, que incluía também os oficiais de armas e a alta magistratura; e o clero em geral. O caráter heterogêneo do universo restante salta aos olhos, sobretudo para nós, hoje, que em pleno capitalismo industrial opomos, ponto por ponto, burguesia e classe operária. O critério de Vieira e de seu século era, evidentemente, outro, e mais ajustado a uma formação social que praticava ainda estilos de vida tradicionais, para não dizer semifeudais, no interior de uma estrutura econômica já francamente mercantil. Assim, o corte mais ostensivo se fazia entre os grupos do privilégio, de cepa fortemente hierárquica, e todos os demais, isto é, o "povo".

Mas quem são esses outros? O orador congrega no mesmo elenco os injustiçados e oprimidos pelos dois primeiros estados: junta assim os negociantes, os lavradores, os artífices, os jornaleiros (assalariados) e os fâmulos ou criados de casa. Soma os "burgueses", representados pelos mercadores e pequenos proprietários de terra, e os "operários", no caso, todos os trabalhadores da cidade e do campo, além dos artesãos e dos braçais. Eis o Terceiro Estado.

Para compreender bem o quadro social português é de leitura obrigatória o *Sermão da Quinta Domingo da Quaresma*. Vieira aqui adota o método de compor pela enumeração. Arrolam-se os signos e distribuem-se de modo polarizado: os objetos de luxo, de um lado; os seres humanos explorados, de outro. O processo visa, no seu conjunto, a um efeito teatral. É a plena *evidentia* barroca.

A elocução é, desde o início, gestual. O orador finge estar penetrando, junto com os ouvintes por ele convidados, em um palácio de ricos fidalgos cujo escudo sobre a portada exhibe leões e águias, alegorias da "fé católica cristianíssima" da família:

"Entremos e vamos examinando o que virmos parte por parte. Primeiro que tudo vejo cavalos, liteiras e coches: vejo criados de diversos calibres, uns com librés, outros sem elas: vejo galas, vejo jóias, vejo baixelas: as paredes vejo-as cobertas de ricos tapizes: das janelas vejo ao perto jardins, e ao longe vejo quintas; enfim vejo todo o palácio e também o oratório; *mas não vejo a fé*. E por que não aparece a fé nesta casa? Eu o direi ao dono dela. Se os vossos cavalos comem à custa do lavrador, e os freios que mastigam, as ferraduras que pisam, e as rodas e o coche que arrastam são dos pobres oficiais, que andam arrastados sem cobrar

um real; como se há de ver a fé na vossa cavalaria? Se o que vestem os lacaios e os pajens, e os socorros de outro exército doméstico masculino e feminino dependem das mesadas do mercador que vos assiste, e no princípio do ano lhe pagais com esperanças e no fim com desesperações a risco de quebrar; como se há de ver a fé na vossa família? Se as galas, as jóias e as baixelas, ou no Reino, ou fora dele, foram adquiridas com tanta injustiça e crueldade, que o ouro e a prata derretidos, e as sedas se se espremeram, haviam de verter sangue; como se há de ver a fé nessa falsa riqueza? Se as vossas paredes estão vestidas de preciosas tapeçarias, e os miseráveis a quem despistes para as vestir a elas, estão nus e morrendo de frio; como se há de ver a fé, nem pintada nas vossas paredes? Se a Primavera está rindo nos jardins e nas quintas, e as fontes estão nos olhos da triste viúva e órfãos, a quem nem por obrigação, nem por esmola satisfazeis, ou agradeceis o que seus pais vos serviram; como se há de ver a fé nessas flores e alamedas? Se as pedras da mesma casa em que viveis, desde os telhados até os alicerces estão chovendo os suores dos jornaleiros, a quem não fazíeis fêria, e, se queriam buscar a vida a outra parte, os prendíeis e obrigá-veis por força; como se há de ver a fé, nem sombra dela na vossa casa?"<sup>14</sup>.

Protestos semelhantes Vieira os lança contra os sacerdotes que adornam os templos de Lisboa com ouro, prata e gemas preciosas, quando, dentro e fora desses teatros de pompa, a vida não concorda com a crença; antes, desmente-a e a destrói:

"O ouro e os brocados, de que se vestem as paredes, são objeto vulgar da vista: a harmonia dos coros, suspensão e elevação dos ouvidos: o âmbar e almíscar, e as outras espécies aromáticas que vaporam nas caçoulas, até pelas ruas rescendem muito ao longe, e convocam pelo olfato o concurso. É isto Terra, ou Céu? Céu é, mas com muita mistura de Terra. Porque no meio desse culto celestial, exterior e sensível, o desfazem e contradizem também sensivelmente, não só as muitas ofensas que fora dos templos se cometem, mas as públicas irreverências com que dentro neles se perde o respeito à fé e ao mesmo Deus.

"Queres que te diga, Lisboa minha, sem lisonja, uma verdade muito sincera, e que te descubra um engano, de que tua piedade muito se gloria? Esta tua fé tão liberal, tão rica, tão enfeitada e tão cheirosa, não é fé viva: pois que é? É fé morta, mas embalsamada".

As alegorias barrocas da Glória, que o palácio e a catedral ostentam em toda a sua magnificência, esvaziam-se de qualquer significado religioso quando representam apenas a opulência iníqua, e não a fé cujos poderes pretendiam exaltar<sup>15</sup>.

O mesmo estilo espetaculoso dos Seiscentos que edifica uma arquitetura feita de "maravilhas" com falsas portas, falsas janelas e fundos de *trompe l'oeil* nas abóbadas policrômicas; a mesma liturgia pós-tridentina, que deseja converter as almas por meio dos sentidos, prodigalizando figuras e ornamentos, musicando solenemente as missas e os oratórios, e

(14) *Id.*, II, 4, pp. 203-204.

(15) A presença de um veio anti-barroco ou, mais precisamente, anticulista, na obra, em última instância, barroca, de Vieira está a exigir um estudo que avalie o peso da razão mercantilista no discurso do grande pregador. A perplexidade que perpassa o ensaio de Antônio José Saraiva sobre o *Sermão da Sexagésima* me parece um sinal de que as contradições de Vieira já começam a inquietar os seus leitores modernos. V. *O Discurso Engenhoso*, São Paulo, Perspectiva, 1980, pp. 113-124.

não desdenhando sequer os amávios do olfato ao espalhar pelas naves dos templos os aromas do incenso e do almíscar; enfim, o mesmo espírito do tempo, que multiplica em frenesi as imagens e os sons, volta-se em Antônio Vieira contra si próprio, condena asceticamente o "culto exterior e sensível", e supreende, no meio das galas, a morte e a mumificação da substância religiosa que essa pletora de significantes deveria representar: "Esta tua fé tão liberal, tão rica, tão enfeitada e tão cheirosa, não é fé viva; pois que é? É fé morta, mas embalsamada".

Graças a um movimento dialético a retórica do grande jesuíta constrói e faz aluir, pedra a pedra, o *gran teatro del mundo*. E por trás da sua fachada monumental o ouvinte entrevê, entre indignado e compungido, o lavrador famélico, os artesãos à míngua e sem paga, o mercador fraudado; e das paredes vertem as alfaías o suor e o sangue dos jornaleiros mortos de frio.

O palco à italiana da nobreza perde, de repente, a distância que protegia a máquina das suas ilusões. O orador reconhece os efeitos enganosos da *perspectiva*, e os denuncia:

"Se retratássemos em um quadro a figura deste enigma, veríamos que em diferentes perspectivas os escuros faziam os longes, e os claros os pertos. Mas se chegássemos a tocar com a mão a mesma pintura acharíamos que toda aquela diversidade que fingem as cores, não é mais que uma ilusão de vista, e um sonho dos olhos abertos, e que tanto o remontado dos longes, como o vizinho dos pertos, tudo tem a mesma distância"<sup>16</sup>.

Quem aprendeu as artes da ficção tornou-se mestre na ciência do *desengano*. É próprio de tempos saturados de maneirismo explorar as últimas potencialidades dos estilos já clássicos para desmascarar os seus artifícios mais secretos. A voz concitada do pregador cultíssimo (e por isso mesmo posto além do cultismo) desnuda os bastidores e, lá do fundo, faz surgir em sua patética rudeza os operários daquela civilização requintada e cruel.

Ao devassar as misérias da opulenta Lisboa, ao expor os abusos do primeiro e do segundo estado, Vieira produziu um discurso de teor universalista bíblico (da Bíblia dos profetas) e cristão. A velha proposta escolástica da *justiça distributiva* aqui reforça taticamente as lutas do estrato mercantil (judaico ou não), mas também adverte aos detentores do privilégio que o trabalho das mãos estava sendo tão explorado quanto no regime da servidão.

O projeto político de Vieira em Portugal, favorável à aliança entre a Coroa e o Terceiro Estado, soa para nós como progressista, quando comparado com o vetor reacionário da Inquisição e de boa parte da nobreza.

Cabe perguntar agora como a sua apologia da vida ativa e dos produtores de riqueza enfrentou as questões espinhosas (e, em parte, novas para o europeu) do trabalho índio e do trabalho negro na sociedade colonial.

(16) *Sermões*, cit., II, 4, pp. 210-211.

## Índios

A defesa dos índios contra os colonos do Maranhão é o assunto do *Sermão da Epifania* pregado na Capela Real, em 1662, perante a rainha viúva Dona Luísa, que regeu os negócios da monarquia durante a minoridade de D. Afonso VI.

Convém lembrar as circunstâncias que precederam à fala de Vieira. Ele e outros missionários estavam retornando a Lisboa expulsos pelos colonos após uma série de atritos causados pela questão do cativo. O pregador, valendo-se da presença da regente e do menino, futuro rei, pede que os jesuítas voltem ao Maranhão e possam implantar missões autônomas em relação aos senhores de escravos.

O sermão é exemplar como xadrez de conflitos sociais, dados os interesses em jogo, obrigando o discurso ora a avançar até posições extremas, ora a compor uma linguagem de compromisso. No fundo, o pregador acha-se dividido entre uma lógica maior, de raiz universalista, tendencialmente igualitária, e uma retórica menor, que trabalha *ad hoc*, particularista e interesseira. O efeito é um misto de ardor e diplomacia, veemência e sinuosidade, que define a grandeza e os limites do nosso jesuíta.

O contraste se faz tanto mais agudo quanto mais absoluta se propõe a doutrina inicial da igualdade de todos os povos, trazida, a certa altura, ao primeiro plano do sermão. Para argumentar, Vieira alega as *razões da natureza*, que têm por si a força da evidência, e as *razões das Escrituras*, que se abonam com a autoridade da revelação.

As verdades naturais, primeiro:

"As nações, umas são mais brancas, outras mais pretas, porque umas estão mais vizinhas, outras mais remotas do sol. E pode haver maior inconsideração do entendimento, nem maior erro do juízo entre os 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 nascesteis mais perto?"<sup>17</sup>.

Depois, os depoimentos da tradição cristã: reza esta que um dos Reis Magos, de nome Belchior, era negro; e os outros dois, brancos; todos, porém, foram salvos por Deus da fúria de Herodes, "que os homens de qualquer cor, todos são iguais por natureza, e mais iguais ainda por fé".

A filiação comum e universal dos homens em relação a um Deus criador e único é o aval da irmandade de todos:

"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". Esta última sentença, que naturalmente causa espécie, é esclarecida adiante pela doutrina segundo a qual o batismo limpou espiritualmente a todos, sem distinção.

Posto o discurso nessa chave, o que dele se seguiria, caso fosse mantido o seu grau de coerência interna? Sobreviria a condenação pura e simples do que se praticava então no Brasil, ou seja, tomaria forma lógica o

(17) *Id.*, I, 2, pp. 44.

repúdio a qualquer tipo de cativo. Para aí caminha o ímpeto dos argumentos éticos. Para aí levam os símiles com a dupla rota da estrela de Belém, a qual primeiro conduziu os magos a Cristo (figura da conversão dos gentios) e, em seguida, os desviou do caminho onde Herodes os faria matar — figura da libertação dos mesmos índios das garras dos colonos. Analogamente, essa viria a ser a dupla missão dos jesuítas: levar a boa nova às almas dos tupinambás e defender os seus corpos quando ameaçados de cair às mãos dos brancos.

Do ponto de vista da ortodoxia Vieira sabia-se respaldado por vários documentos de papas favoráveis à liberdade dos índios, a começar pela arcaica Bula "Sublimis Deus", emitida por Paulo III em 1537, quando ia acesa na Espanha a polêmica teológica em torno da verdadeira natureza dos homens americanos:

"Pelas presentes Letras decretamos e declaramos com nossa autoridade apostólica que os referidos índios e todos os demais povos que daqui por diante venham ao conhecimento dos cristãos, embora se encontrem fora da fé de Cristo, são dotados de liberdade e não devem ser privados dela, nem do domínio de suas cousas, e ainda mais, que podem usar, possuir e gozar livremente desta liberdade e deste domínio, nem devem ser reduzidos à escravidão; e que é írrito, nulo e de nenhum valor tudo quanto se fizer em qualquer tempo de outra forma".

No entanto, esse ideal, nítido e absoluto enquanto *jus naturale* e enquanto verdade de fé, já fora abandonado pelo compromisso político dos padres (confessado pelo próprio Vieira) de "descer" com os portugueses ao sertão, domesticar e reduzir os aborígenes à obediência; enfim, trazê-los a Belém do Pará e a São Luís para trabalharem a metade do ano nas roças dos colonos. Na prática, logo que a produção aumentava, exigiam-se mais braços e mais longo tempo de serviço. Como os jesuítas resistissem a essas requisições abusivas e como reservassem a outra metade do ano para catequizar os mesmos índios nas aldeias, acabaram expulsos do Pará e do Maranhão, motivo principal das queixas de Vieira à Regente Dona Luísa.

A homilia não esconde o ponto doloroso da questão inteira: sob pretexto de guerra justa, a Igreja permitira o cativo do índio. Assim, os mesmos pastores a quem fora entregue o cuidado das ovelhas tangeram-nas para a goela dos lobos:

"Não posso, porém, negar que todos nesta parte, e eu em primeiro lugar, somos muito culpados. E por que? Porque devendo defender os gentios que trazemos a Cristo, como Cristo defendeu os Magos, nós, acomodando-nos à fraqueza de nosso poder, e à força do alheio, cedemos da sua justiça, e faltamos à sua defesa. (...) Cristo não consentiu que os Magos perdessem a pátria, porque *reversi sunt in regionem suam* (Mt 2, 12): 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 per-

dessem 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 sujeição; mas somos os que, sujeitando-os ao jugo espiritual da Igreja, os obrigamos, também, 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 pactuamos com eles e por eles, como seus curadores, que sejam meios cativos, obrigando-os a servir alternadamente a metade do ano"<sup>18</sup>.

A contradição, de que Vieira se mostra bem consciente, e que o pungia como um remorso, espelha a condição ambígua da Igreja colonial.

Como poderia uma instituição, que vivia dentro do Estado monárquico, e à custa dos excedentes deste, desenvolver um projeto social coeso à revelia das forças que dominavam esse mesmo sistema?

A tensão acaba-se resolvendo de um de dois modos, ambos infelizes para os jesuítas. Ou o compromisso, ou a resistência. Na primeira opção, tal como se deu no Maranhão, todo o processo revelou-se instável, pois se estabeleceu entre um modelo de subsistência de ritmo lento, a aldeia da missão, e um modelo de produção agro-mercantil, o engenho, a fazenda de algodão ou de fumo. Era fatal que este último exigisse cada vez mais a força de trabalho do primeiro; nesse momento, o pacto entre o colono e o jesuíta mostra a sua precariedade, e o enfrentamento se dá no interior de um esquema assimétrico de poderes.

Na vila de São Paulo de Piratininga, a resistência levou ao fim que se sabe: o choque e a expulsão já se haviam dado em 1640, depois de escaramuças repetidas contra os bandeirantes. As Missões do Sul terminariam tragicamente nos meados do século XVIII.

No Norte, apesar do apoio inicial dado por D. João IV a Vieira, os padres não puderam executar livremente o seu plano de aldeamentos no sertão, pois o capitão-mor ordenou que se restringissem "ao ensino de Doutrina e Latim" avocando para si a questão do trabalho indígena (1653-55). Vieira, infatigável, apelou à Coroa e obteve um Regimento propício à ação dos missionários, mas a trégua durou pouco<sup>19</sup>. Os colonos os enxotam precipitadamente de Belém e de São Luís depois de sérias vexações (1661). Tornando a Lisboa e pregando à Regente, em 1662, Vieira já não recebe o mesmo favor que alcançara nos tempos de D. João IV: a Lei de 12 de setembro de 63 impõe uma rígida separação entre as atividades temporais e as espirituais, cabendo aos religiosos apenas o exercício destas. Confirma-se a palavra do sermão: "Querem que aos ministros do Evangelho pertença só a cura das almas, e que a servidão e o cativoiro dos corpos seja dos ministros do Estado. Isto é o que Herodes queria"<sup>20</sup>.

Vieira cairia em desgraça nesse mesmo ano, vindo a Inquisição a proibir-lhe, por causa dos seus escritos messiânicos, que pregasse em terras portuguesas.

Mas voltemos à fase do compromisso, de que Vieira se penitencia em certo momento, mas que afinal mantém e justifica em outros. Como

(19) Ler, a propósito, o estudo de José Oscar Beozzo, *Leis e Regimentos das Missões*, São Paulo, Loyola, 1983. Para o levantamento dos textos, incluindo várias cartas de Vieira, é ainda indispensável a *História da Companhia de Jesus no Brasil* de Serafim Leite, Lisboa-Rio de Janeiro, 1938, esp. tomos III e IV.

(20) Sermões, cit., I, 2, p. 32.

consegue o orador casar os argumentos universais com o discurso particularista que visa a dar conta do acordo inicial com os colonos? Na verdade, apenas justapõe aquelas verdades-limite a que chegara e os pretextos da ideologia corrente com a qual deve negociar:

"Não é minha tenção que não haja escravos, antes procurei nesta corte, como é notório e se pode ver de minha proposta, que se fizesse, como se fez, uma junta dos maiores letrados sobre este ponto, e se declarasse, como se declararam por lei (que lá está registrada) as causas do cativo lícito".

O arrazoadado vale-se da memória de pactos antigos fundados em uma distinção cavilosa: cativo lícito, cativo ilícito.

Houve, então (e esse é o objeto do *mea culpa* já transcrito), uma fase de convivência com o colono, uma acomodação da "fraqueza" do menos forte (o missionário) à força do mais poderoso (o senhor das terras). Esse pacto formou a sua culpa subjetiva (covardia), mas, ao mesmo tempo, foi a condição para a sua sobrevivência política, objetiva. A lógica do direito natural e o kerygma cristão pedem a liberdade dos irmãos; mas a retórica dos interesses quer distinguir entre o cativo lícito e o ilícito.

O discurso tem uma estrutura interna consequente, mas traz no subsolo um processo histórico feito com as práticas efetivas do orador e dos ouvintes. O sermão ora sobe com as marés altas da razão universalizante, ora desce em concessões às múltiplas ideologias dos grupos de pressão. Aqui o universal se contrai e se deprime, e é por isso que Vieira se peja de ter cedido ao pacto com o poderoso.

O mesmo acontece no *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*, pregado no Maranhão pouco antes dos incidentes já relatados. Aí também se maldiz a escravidão, qualificando-a de pacto demoníaco: "Basta acenar o Diabo com um tijupar de pindoba e dois tapuias; e logo estará adorado com ambos os joelhos". Aí se ameaça aos senhores de índios com as penas do Inferno: "Todos estais em pecado mortal; todos viveis e morreis em estado de condenação, e todos ides diretos ao Inferno". Aí se formulam princípios gerais de conduta anti-escravista: "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". Mas, apesar do gesto de indignação ("Ide à Turquia, ide ao Inferno, porque não pode haver turco tão turco na Turquia, nem demônio tão endemoninhado no Inferno, que diga que um homem livre pode ser cativo. Há algum de vós só com o lume natural, que o negue?"), chega o momento da proposta conciliadora que Vieira apresenta aos colonos renitentes.

Em síntese:

Há três tipos de índios no Maranhão: os escravos que já estão na cidade; os que vivem nas aldeias de El-Rei como livres; e os que moram nos sertões.



1. *Os escravos da cidade.* Estes servem diretamente aos colonos. Como foram herdados ou havidos de má fé, devem ter o direito de escolher entre sair do seu cativeiro ou continuar nos trabalhos que ora fazem. A proposta, no caso, é oferecer-lhes a liberdade de ir para "as aldeias de El-Rei", que são missões jesuíticas apoiadas moralmente pela Coroa.

2. *Os escravos das aldeias de El-Rei.* O pregador os tem como livres; nada há a propor.

3. *Os que vivem nos sertões.* Destes (na verdade, a grande mina das bandeiras e dos colonos) só poderiam ser tirados aqueles que já estivessem cativos de tribos inimigas e na iminência de serem mortos. Os colonos os libertariam trazendo-os à cidade como escravos. É o que se chamava "operação de resgate", pela qual os portugueses levavam consigo os condenados, os "índios de corda".

O caráter freqüentemente arbitrário do "resgate" aparece no modo escarninho com que o trata Vieira:

"Comprar ou resgatar (como dizem) dando o piedoso nome de resgate a uma venda tão forçada ou violenta, que talvez se faz com a pistola nos peitos"<sup>21</sup>.

(21) *Id.*, I, 3, p. 16.

O orador ainda concede que sejam retirados do sertão os índios "vendidos como escravos de seus inimigos, tomados em justa guerra, 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, Mercedários, e da Companhia de Jesus". Conforme o julgamento dessas autoridades iriam para a cidade os cativos em guerra considerada justa; e para as aldeias, os demais. Quanto a estes, a proposta é que vivam nas aldeias seis meses por ano, alternando-os com outros tantos reservados para tratarem de suas lavouras e famílias.

Dá-se inferir que rigorosamente escravos dos colonos ficariam os índios de corda e os de "guerra justa", além daqueles que, consultados, preferissem continuar sujeitos aos portugueses do Maranhão.

No caso de "resgate", o orador vai até o pormenor do preço: duas varas de algodão, que valem dois tostões. A proposta deveria ser assinada por todos e submetida à apreciação do rei.

Vieira, ao que parece, jogava em um bem certo (a liberação dos índios da cidade e a segurança dos índios das aldeias missionárias) contra um mal incerto: a compra de índios por motivo de "guerra justa", que deveria sempre ser avaliada pelo critério final das autoridades coloniais e das ordens religiosas sobre as quais contava influir.

A concessão prometida a interesses futuros era a isca pela qual esperava persuadir os colonos a soltar as "ataduras da injustiça". Deslocava-se o eixo da discussão para o conceito de "guerra justa"; o que era uma forma de contornar o problema fundamental da licitude, ou não, do cativeiro, questão que as máximas do Direito Natural e os Evangelhos já tinham solvido pela negativa radical.

No fecho da homilia, depois de tentada a mediação com o interlo-

cutor, volta a antinomia drástica do bem e do mal: a consciência, de um lado; os interesses do outro. E a indignação sobe de ponto:

"Saiba o mundo que ainda há consciência, e que não é o interesse tão absoluto e tão universal senhor de tudo, como se cuida"<sup>22</sup>.

(22) Id., I, 3, p. 20.

E com "morras!" ao demônio e à ambição, e vivas a Deus e à consciência termina este sermão em que a lógica e a retórica esgrimam para perfazer uma difícil operação triangular: o menos forte entre os fortes (o jesuíta) se propõe convencer o mais forte (o colono) a poupar o mais fraco dos três, o índio<sup>23</sup>.

(23) "Segundo a *Informação que por ordem do Conselho Ultramarino deu sobre as coisas do Maranhão ao mesmo Conselho*, Vieira informou que a população indígena do Maranhão diminuiria de dois milhões entre 1615 e 1652! Ora, a população portuguesa no Maranhão não passava de oitocentas pessoas em 1650. Esses números na verdade se comparam com os que Bartolomé de Las Casas deu em relação à matança dos índios na conquista espanhola na região do Caribe" (Eduardo Hoornaert e outros, *História da Igreja no Brasil. Primeira Época*, Petrópolis, Vozes, 1977, p. 88).

## Negros

Um hiato mais embaraçoso entre a doutrina evangélica e as praxes coloniais se abre quando os escravos já não são ameríndios, mas africanos.

O *corpus*, neste caso, são alguns dos sermões de Vieira pregados sobre a devoção do rosário. Como se sabe, muitas irmandades reunidas em torno do culto de Nossa Senhora do Rosário, tanto na Bahia como em Pernambuco, eram constituídas exclusivamente de pretos, distinguindo-se de outras, como as do Santíssimo Sacramento, que aceitavam só brancos, ou as da Senhora das Mercês, formadas por mulatos.

A escravidão negra é tema específico dos sermões XIV, XVI, XX e XXVII do Rosário.

Vieira entra no mundo do escravo pelo atalho mais curto e direto da descrição existencial do seu cotidiano: como vive o negro o "doce inferno" dos engenhos de açúcar? De que maneira o tratam os senhores brancos? Quais os passos do seu dia-a-dia, desde que nasce até que morre?

Ao desdobrar concretamente as questões, o orador firma um princípio de analogia na esfera dos valores, um eixo que vai norteá-lo pelo sermão adentro ministrando-lhe um esquema de apoio para toda a argumentação: a vida do escravo semelha a paixão de Cristo.

A linguagem da identificação torna-se particularmente forte e envolvente quando os ouvintes a quem o sermão se destina são os próprios escravos. É o que acontece com o décimo-quarto do Rosário pregado à irmandade de pretos de um engenho baiano em 1633. Mediante o uso intensivo do símile, a narração dos trabalhos e das penas sofridas é sentida e re-sentida pelos negros, seus sujeitos, e, ao mesmo tempo, deslocada e sublimada, enquanto se projeta no corpo humano de Jesus Cristo que, assim, se torna o mesmo a quem se fala e o Outro de quem se fala.

O trânsito da imanência subjetiva à transcendência aciona-se a partir de um presente vivido e sofrido, aqui e agora, mas à luz de um passado exemplar que a palavra litúrgica faz reviver: o drama da Paixão. Estreitas correspondências asseguram coesão interna ao enunciado:

"Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado: porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu

na sua cruz, e em toda a sua paixão. A sua cruz foi composta de dois madeiros, e a vossa em um engenho é de três. Também ali não faltaram as canas, porque duas vezes entraram na Paixão: uma vez servindo para o ceptro do escárnio, e outra vez para a esponja em que lhe deram o fel. A paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despidos: Cristo sem comer, e vós famintos: Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo"<sup>24</sup>.

Vieira não se contenta em insistir na pena física: a sua palavra fere com rigor a divisão social que está na raiz do trabalho compulsório. Impõe-se, nessa altura, a nomeação das duas classes antagônicas, os senhores e os escravos; eles e vós:

"Eles mandam e vós servis; eles dormem e vós velais; eles descansam, e vós trabalhais; eles gozam o fruto de vossos trabalhos, e o que vós colheis deles é um trabalho sobre outro. Não há trabalhos mais doces que o das vossas oficinas; mas toda essa doçura para quem é? Sois como abelhas, de quem disse o poeta: *Sic vos non vobis mellificatis apes*. O mesmo passa nas vossas colméias. As abelhas fabricam o mel, sim; mas não para si"<sup>25</sup>.

Marx diria dois séculos depois: "Por certo, o trabalho humano produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador. Ele produz palácios, mas choupanas é o que toca ao trabalhador. Ele produz beleza, porém para o trabalhador só fealdade"<sup>26</sup>.

Na construção de Vieira reforçam-se mutuamente o discurso da sensibilidade, que vê e exprime intensamente a dor do escravo, e o discurso do entendimento, capaz de acusar o caráter iníquo de uma sociedade onde homens criados pelo mesmo Deus Pai e remidos pelo mesmo Deus Filho se repartem em senhores e servos. Chegando a esse grau de conhecimento, empírico e racional, a inteligência declara o seu limite, expondo a nu a impossibilidade de atinar com tão grande desrazão. No Sermão XXVII do Rosário, a perplexidade do orador é claro signo de uma consciência que se confessa incapaz de penetrar o porquê da violência social:

"Estes homens não são filhos do mesmo Adão e da mesma Eva? Estas almas não foram resgatadas com o sangue do mesmo Cristo? Estes corpos não nascem e morrem, como os nossos? Não respiram o mesmo ar? Não os cobre o mesmo céu? Não os aquece o mesmo sol? Que estrela é logo aquela que os domina, tão triste, tão inimiga, tão cruel?"<sup>27</sup>.

O que o entendimento não alcança, dever-se-á atribuir aos acasos da fortuna? À má sorte? À estrela inimiga?

Vieira adverte o absurdo imanente na disparidade dos destinos, que nem as leis naturais, nem a fé na Redenção logram resolver. A opressão parece obnubilar até a ordem do inteligível:

"Não há escravo no Brasil, e mais quando vejo os mais miseráveis, que não seja para mim matéria de profunda meditação.

"Comparo o presente com o futuro, o tempo com a Eternidade, o que vejo com o que creio, e não posso entender que Deus, que criou

(24) *Sermões*, cit., IV, 11, p. 315.

(25) *Id.*, IV, 11, p. 315.

(26) Marx, nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, trad. de Octavio Alves Velho, Rio, Zahar Ed., p. 77.

(27) *Sermões*, cit., IV, 12, p. 330.

estes homens tanto à sua imagem e semelhança, como os demais, os predestinassem para doces infernos, um nesta vida, outro na outra"<sup>28</sup>.

(28) *Id.*, IV, 12, p. 331.

O último período é fulgurante como um raio de pensamento moderno, virtualmente ilustrado, que rasgasse por breves instantes as sombras do conformismo colonial: "comparo... e não posso entender".

Os outros sermões do Rosário dão respostas, entre si contrárias, à mesma estupefacção. É preciso ver os textos mais de perto.

No Sermão XX, a desigualdade é sentida como queda humana de um estado inicial, criado e desejado por Deus, no qual não haveria senhores nem escravos.

"Fê-los Deus a todos de uma mesma massa, para que vivessem unidos, e eles se desunem; fê-los iguais, e eles se desigualam: fê-los irmãos e eles se desprezam do parentesco"<sup>29</sup>.

(29) *Id.*, IV, 12, p. 81.

O desenvolvimento deste sermão é rico de fermentos libertários que, tomados em si, fora do contexto seiscentista, pareceriam francamente ilustrados e rousseauístas:

"...os homens, pervertendo a igualdade da natureza, a distinguiram com dois nomes tão opostos, como são os de senhor e escravo". Ou então:

"Entre os homens, dominarem os brancos aos pretos, é força, e não razão ou natureza"<sup>30</sup>.

(30) *Id.*, IV, 12, p. 91.

Na "filosofia da História" de Vieira a missão de Cristo, "novo Adão", teria sido a de romper a teia de iniquidade em que caíram os homens e, assim, recuperar a condição fraterna original. Pelo veio tomista, a lei natural concorda com a lei da razão, e se reconhece, de forma sublimada, na lei revelada. O texto é categórico:

"O fim por que Jesus Cristo veio ao mundo, foi para reformar os erros de Adão e seus filhos, e para os restituir à igualdade em que os tinha criado, desfazendo totalmente e reduzindo à primeva e natural união as distinções e diferenças que a sua soberba entre eles tinha introduzido"<sup>31</sup>.

(31) *Id.*, IV, 12, p. 82.

Uma teologia da redenção universal daria, portanto, sentido reparador e "progressista" à vinda de Cristo: "restituir os homens à igualdade".

Mas... no Sermão XXVII, aquele mesmo embaraço causado pelo absurdo da escravidão desfaz-se mediante uma outra teoria da História, radicalmente oposta à que se esboçava linhas atrás: Vieira apela agora para a noção do sacrifício compensador. E a opressão, que, naqueles textos, fora julgada um grave pecado dos homens, acha, neste, meios de justificar-se na esteira de um discurso providencialista.

O orador, então angustiado pelo teor ininteligível da divisão social, sai, agora, em busca de uma verdade sobrenatural e põe-se a sondar "os juízos ocultos desta tão notável transmigração (da África para o Brasil), e os seus efeitos".

A explicação que o entendimento não atingia ("comparo... e não posso entender") reponta aqui sob a forma elusiva de "desígnio da Providência". Tudo quanto se acusara, no Sermão XX, como obra da malícia humana, resgata-se, neste XXVII, enquanto fruto de um plano divino. A

passagem dos negros para a América terá redimido as suas almas, que, na África, teriam perecido no paganismo ou sob o Império do Islão.

O velho discurso salvacionista, gestado ao tempo das Cruzadas contra os árabes, e reativado pelos descobrimentos atlânticos e índicos, reinstaura a distinção neoplatônica de corpo e alma, aquele mesmo princípio que Vieira atacara duramente quando o via servir de apoio à política dos colonos maranhenses. Aqui, porém, a retórica dualista vem a calhar e tem a sua função: só os corpos trazidos de Angola sujeitam-se às penas do cativo; as almas, não. Estas purgam-se pacientemente nos engenhos de açúcar conquistando a salvação para uma outra vida, que o pregador pinta com galas e cores de festa:

"Mas é particular providência de Deus que vivais de presente escravos e cativos para que por meio do cativo temporal consigais a liberdade, ou alforria eterna"<sup>32</sup>.

(32) *Id.*, IV, 20, p. 357.

A bem-aventurança final é comparada engenhosamente às Saturnais romanas, quando, por alguns dias, senhores e escravos trocavam as roupas, e os primeiros serviam aos últimos, invertendo a ordem que os regia o ano todo:

"Antigamente entre os deuses dos gentios havia um que se chamava Saturno, o qual era deus dos escravos, e quando vinham as festas de Saturno, que por isso se chamavam Saturnais, uma das solenidades era que os escravos naqueles dias eram os senhores que estavam assentados, e os senhores os escravos que os serviam de pé. Mas acabada a festa, também se acabava a representação daquela comédia, e cada um ficava como dantes era. No Céu não é assim; porque tudo lá é eterno e as festas não têm fim. E quais serão no Céu as festas dos escravos? Muito melhores que as Saturnais. Porque todos aqueles escravos que neste mundo servirem a seus senhores como a Deus, não são os senhores da Terra que os hão-de servir no Céu, senão o mesmo Deus em Pessoa, o que os há de servir. Quem se atrevera a dizer nem imaginar tal cousa, se o mesmo Cristo o não disse-ra? *Beati servi illi, quos, cum venerit Dominus, invenerit vigilantes* (Lc 12, 37): Bem-aventurados aqueles escravos a quem o Senhor no fim da vida achar que foram vigilantes em fazer a sua obrigação"<sup>33</sup>.

(33) *Id.*, IV, 20, p. 358.

Repare-se no fecho do último período. O texto da Vulgata, citado por Vieira, termina com a palavra "vigilantes"; o que dá como tradução literal: "Bem-aventurados aqueles servos a quem o Senhor, quando vier, achar vigilantes". Mas, ao vertê-lo, o orador acrescenta: "em fazer a sua obrigação". Com isto, a palavra do evangelista Lucas é solicitada a dizer mais do que, rigorosamente, afirma no contexto, onde a "vigilância" do servo quer lembrar a vigília do fiel, que, no breu da noite, espera pela vinda do Salvador. A expectativa faz as almas atentas, põe-nas em estado de alerta, torna-as ativas, e não descuidadas como as virgens loucas da parábola. Vieira, porém, acentua a nota do trabalho como condição *sine qua non*; idéia que já se insinuara em uma cláusula anterior com o verbo no futuro do optativo: "porque todos aqueles escravos que neste mundo *servirem* a seus senhores como a Deus...".

O paradigma da Paixão vem aqui torcido por um viés resolutamente ideológico. A cruz, que humanizara o Redentor e hipostasiara a oblação de Jesus na pena do cativo, acaba sendo interpretada como sinal de um sacrifício válido em si mesmo, propiciatório por si mesmo, em aberta oposição a todo o relato evangélico, que acusa a farsa do julgamento, a violência da sentença, a hipocrisia dos fariseus, a impiedade dos saduceus, a boçalidade da massa exigindo a crucificação do inocente, enfim a covardia de Pilatos ao entregar à fúria dos sacerdotes e dos esbirros um homem de quem dissera não ter nele encontrado culpa alguma.

A moral da cruz-para-os-outros é uma arma reacionária que, através dos séculos, tem legitimado a espoliação do trabalho humano em benefício de uma ordem cruenta. Cedendo à retórica da imolação compensatória, Vieira não consegue extrair do seu discurso universalista aquelas consequências que, no nível da práxis, se contraporiam, de fato, aos interesses dos senhores de engenho.

A condição colonial erguia, mais uma vez, uma barreira contra a universalização do humano.

Alfredo Bosi é professor de Literatura Brasileira da Universidade de São Paulo. Já publicou nesta revista "A Educação e a Cultura nas Constituições Brasileiras" (Nº 14).

---

Novos Estudos  
CEBRAP  
Nº 25, outubro de 1989  
pp. 28-49

---