

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Instituto de História

Programa de Pós-Graduação em História

O SAL DA GUERRA: PADRE ANTÔNIO VIEIRA E AS TÓPICAS TEOLÓGICO-JURÍDICAS NA APRECIAÇÃO DA GUERRA JUSTA CONTRA OS ÍNDIOS

Ludmila Gomides Freitas

Janeiro de 2014

LUDMILA GOMIDES FREITAS

O SAL DA GUERRA: PADRE ANTÔNIO VIEIRA E AS TÓPICAS TEOLÓGICO-JURÍDICAS NA
APRECIAÇÃO DA GUERRA JUSTA CONTRA OS ÍNDIOS

Tese apresentada ao Programa de Doutorado
do Instituto de História da Universidade Federal
de Uberlândia, como requisito parcial para a
obtenção do título de doutor em História.

Área de concentração: História Social

Orientador: Profº Dr. Guilherme Amaral Luz

Uberlândia
Janeiro de 2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

F866s Freitas, Ludmila Gomides, 1977-
2014 O sal da guerra: padre Antônio Vieira e as *tópicas* teológico-jurídicas na apreciação da guerra justa contra os índios /
Ludmila Gomides Freitas. - 2014.
323 f.

Orientador: Guilherme Amaral Luz.
Tese (doutorado) – Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de

Pós-Graduação em História.

Inclui bibliografia.

1. História - Teses. 2. Vieira, Antonio, 1608-1697 - Teses.
3. Jesuítas - Brasil - História - Teses. 4. Livre arbítrio e
determinismo - Teses. 5. Jesui-tas - Missões - Brasil - Teses. 6.
Brasil - História - Período colonial, 1500-1822 - Teses. I.
Freitas, Ludmila Gomides. II. Universidade Federal de
Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em História. III.
Título.

CDU: 930

Banca examinadora

Orientador:

Profº Dr. Guilherme Amaral Luz (História – UFU)

Banca:

Profº Dr. Carlos Alberto de Moura Zeron (História - USP)

Profº Dr. Antônio Alcir Pécora (Teoria Literária - UNICAMP)

Profº Dr. Sertório de Amorim e Silva Neto (Filosofia – UFU)

Profª Dra Mara Regina do Nascimento (História – UFU)

Suplentes:

Profº Dr. Luis Filipe Silvério de Lima

Profº Dr. Jean Luiz Neves Abreu

RESUMO

Os discursos jesuíticos produzidos nos séculos XVI e XVII traduziram e interpretaram os encontros com a alteridade indígena americana a partir dos modelos teológicos, jurídicos, políticos e retóricos próprios do pensamento cristão. Elegemos a questão da guerra e, por conseguinte, o debate teológico-jurídico que fundamenta historicamente esse conceito, como tema principal dessa pesquisa. A inclusão do indígena no corpo místico e político da monarquia cristã portuguesa e sua utilização como mão-de-obra para a exploração econômica da terra eram projetos políticos que, embora não excludentes, estiveram em disputa permanentemente, marcando a relação conflituosa entre jesuítas, autoridades coloniais e moradores. Neste cenário, o problema da guerra justa mostrava-se central. A partir da leitura dos discursos parenético e epistolar de Pe. Antônio Vieira investigamos de que maneira o tema da guerra contra os índios participava de sua compreensão providencialista e finalista da história. Como procuramos demonstrar, o jesuíta interpretou a guerra pela via sacramental e, nesse sentido, como ocasião para a colaboração com o plano divino. Afinado à concepção soteriológica jesuítica – que postula a graça, a fé e as obras e, por conseguinte, o papel do livre-arbítrio como condições para a justificação – Antônio Vieira buscou, através de seus sermões e atuação política, persuadir os portugueses a dispor sua vontade à ação cristã, neste sentido, a justiça da guerra e a escravidão dos índios eram partes essenciais na edificação da monarquia católica portuguesa.

PALAVRAS-CHAVE: Companhia de Jesus, Pe. Antônio Vieira, pensamento teológico-jurídico, livre-arbítrio, guerra-justa, índios.

ABSTRACT

The sixteenth and seventeenth-century Jesuit discourses translated and interpreted their encounters with the Native American otherness by theological, legal, political and rhetorical models from the Christian thought. The main subject of this thesis is the topic of war and, therefore, the theological-legal debate that had based this concept historically. The introduction of the Indians into the political and mystical body of Christian Portuguese monarchy and their use as work force for the economic exploitation of the land were two different political projects in those times. Although they were not mutually exclusive, they had permanently been in dispute, characterizing the conflicts between Jesuits, colonial authorities and settlers. The problem of the Just War became central in this context. How the topic of war against the Indians compounded Antonio Vieira's providential and finalist understanding of history is a question that will be traced back from the reading of his sermons and letters. This aims to demonstrate that this Jesuit priest interpreted war in sacramental terms and so as an opportunity for men to collaborate with the divine plans. As a priest, Antonio Vieira sought to persuade the Portuguese settlers to set their will towards Christian actions. That was in compass with the Jesuit conception of salvation, which vindicated grace, faith and the role of free will as conditions for justification. In this sense, the justice of war and the enslavement of Indians were essential issues in the edification of a Portuguese Catholic Monarchy.

KEY WORDS: Society of Jesus, Priest Antonio Vieira, theological-juridical thought, free will, just war, Indians.

Agradecimentos

Primeiramente, agradeço ao Profº Guilherme Amaral Luz pela forma acolhedora e generosa pela qual me recebeu no Instituto de História da UFU. Sua orientação, precisa e atenciosa, foi determinante durante todo o processo de realização da tese. Agradeço, especialmente, pela confiança e liberdade que me proporcionou na pesquisa, sempre disposto a ajudar nos vários momentos de dúvida e nos percalços enfrentados durante o trabalho.

Agradeço à FAPEMIG pela bolsa de estudo concedida.

Meus sinceros agradecimentos aos professores Mara Regina do Nascimento e Sertório Neto, pelas sugestões, observações e indicações bibliográficas. Suas participações no exame de qualificação foram fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa.

Agradeço o apoio dos professores e colegas da Linha de Pesquisa Política e Imaginário.

Obrigada aos amigos que estão perto e aos que estão longe, em São Carlos, São Paulo e Campinas. Às queridas Liliane e Simone pelo estímulo e pelos momentos de descontração – fundamentais à saúde e ao espírito, durante estes anos de trabalho.

Agradeço a meu irmão, Léo, pelo carinho e amizade. Às queridas, Tia Maria e Tidinha pelo apoio, torcida e carinho de longa data. Ao Meia e às crianças, Bebêa e Samuel, motivos de alegria e renovação de nossa família.

Agradeço com muito amor a meu pai, Luiz, pelo cuidado, apoio, carinho e exemplo de uma vida inteira.

Meu agradecimento especial à minha irmã, Luciana, companheira e amiga, que partilha comigo, desde o começo, as alegrias, incertezas, dificuldades e conquistas. É um presente da vida ter uma irmã como ela.

À minha querida mãe, Carminha. Faltam palavras para expressar o profundo amor e gratidão que sinto. Obrigada por estar sempre ao meu lado; presença generosa e amiga, meu porto-seguro e exemplo de amor.

Finalmente, ao Sandro, que soube com paciência e leveza ser parceiro nessa jornada. Meu amor e meu amigo, que divide comigo a maior alegria de todas: nosso pequeno Tomás. Meu amor, minha força e inspiração de vida.

O Sal da Guerra: Padre Antônio Vieira e as tópicas teológico-jurídicas na apreciação das guerras justas contra os índios

Sumário

<i>Introdução</i>	1
--------------------------------	----------

<i>PARTE I</i>	13
-----------------------------	-----------

<i>1. Mistérios e interpretação da história na soteriologia jesuítica</i>	15
--	-----------

1.1. INTRODUÇÃO	15
1.2. A CONSTRUÇÃO DO ETHOS JESUÍTICO	16
1.3. LIVRE-ARBÍTRIO E SALVAÇÃO NA ORTODOXIA CRISTÃ.....	26
1.4. LIVRE-ARBÍTRIO E SALVAÇÃO NO PENSAMENTO JESUÍTICO	35
1.5. OS MISTÉRIOS NO MUNDO CRIADO: A INTERPRETAÇÃO JESUÍTICA	49
1.5.2. MISTÉRIOS: SENTIDO, EFICÁCIA E OCASIÃO	51

<i>2. Os sinais divinos e os enganos do mundo nos sermões do padre Antônio Vieira: cobiça versus ânimo cristão</i>	75
---	-----------

<i>PARTE II</i>	99
------------------------------	-----------

<i>3. A guerra justa na tradição ocidental e no alvorecer do mundo moderno</i>	101
---	------------

3.1 INTRODUÇÃO.....	101
3.2. A GUERRA JUSTA NA TRADIÇÃO CRISTÃ OCIDENTAL.....	102

3.2.1. A GUERRA JUSTA NO PENSAMENTO DOS PADRES DA IGREJA	109
3.3. A GUERRA JUSTA NO CONTEXTO DAS CONQUISTAS ULTRAMARINAS PORTUGUESAS E ESPANHOLAS DOS SÉCULOS XVI E XVII.....	115
3.4. A ORDENAÇÃO DO DIREITO DE GUERRA NO CONTEXTO DO NOVO MUNDO: POLÍTICA E LEGISLAÇÃO INDIGENISTA PORTUGUESA NOS SÉCULOS XVI E XVII.....	125
 4. O mistério da guerra contra os índios: ocasião para (in)conformidade da ação humana no plano divino	 149
4.1. INTRODUÇÃO	149
4.2. LEGISLAÇÃO INDIGENISTA AMAZÔNICA E APLICAÇÃO DA JUSTIÇA NAS CARTAS E INFORMAÇÕES DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA.....	155
4.3. ENTRADAS, MISSÃO E MISTÉRIO EM CARTAS E INFORMAÇÕES DO PADRE. ANTÔNIO VIEIRA.....	198
 5. O mistério da guerra nos sermões do padre Antônio Vieira.....	 241
 Considerações finais.....	 283
 Bibliografia.....	 297
FONTES DOCUMENTAIS	297
SITES (FONTES DOCUMENTAIS)	299
LIVROS E ARTIGOS.....	300

“O nobre, o alto, o fino, o maravilhoso da providência divina, não é fazer a sua vontade violentando a minha: é deixar livre e absoluta a minha vontade, e com a minha, e pela minha, conseguir a sua.”

Pe. Antônio Vieira, Sermão das Cadeias de São Pedro.

“E quando a Fé se prega debaixo das armas, e à sombra delas, tão Apóstolos são os que pregam, como os que defendem; porque uns e outros cooperam à salvação das Almas.”

Pe. Antônio Vieira, Sermão do Espírito Santo.

Introdução

As primeiras narrativas dos ibéricos sobre os encontros com Novo Mundo apreenderam as sociedades indígenas inscrevendo-as na memória europeia. O passado, o presente e mesmo o futuro desses povos foram assimilados pelos quadros cultural, teológico e político próprios do europeu, e, por essa razão, como partes da narrativa histórica cristã. As terras e as humanidades reveladas a partir dos “descobrimentos” somente tinham sentido se interpretadas como um restabelecimento da comunicação cristã interrompida em tempos imemoriais. A despeito da surpresa e do estranhamento resultantes dos encontros, no início dos tempos modernos, a universalidade da religião cristã não estava colocada em questão.

Seria realmente impensável que os primeiros conquistadores, colonizadores e missionários – espanhóis e portugueses – pudessem compreender os diferentes povos que encontraram na América fora dos modelos definidos pela cultura de seu tempo. Um julgamento relativo ou o reconhecimento da singularidade do “outro” seriam operações impossíveis para eles. Como assinalou Anthony Pagden,

(...) os observadores do mundo americano, como os observadores de qualquer coisa culturalmente desconhecida, para qual existem poucos antecedentes facilmente identificáveis, tinham que classificar antes de poder ver corretamente; e, para isso, não tinham mais alternativa que acudir a um sistema que já se utilizava. E era este sistema, não a estrutura inata do mundo, o que determinou as áreas que selecionaram para descrevê-las.¹

As representações dos índios contidas nos discursos europeus dos séculos XVI e XVII formam um quadro múltiplo e contrastante – por vezes simultaneamente em um mesmo

¹ PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Trad. esp. Madri: Alianza Editorial, 1988, p.25. (tradução nossa)

autor –; imagens ora positivas, ora depreciativas; ora sentimentos de confiança em relação à integração do índio ao corpo místico e político da Igreja e do Estado, ora repulsa diante de sua natureza considerada irreversivelmente bárbara. Imagens distintas e contraditórias, pois distintos foram os sujeitos que as enunciaram, e com propósitos também distintos. À parte as diferenças entre as representações, todas elas tinham em comum a busca de uma explicação, que, contudo, só poderia ser formulada a partir dos modelos teológicos, jurídicos e políticos da época. Tais modelos explanam conceitos que foram forjados na longa tradição clássica e cristã, e, ao serem mobilizados para traduzir as experiências com os índios, puderam, em parte, manter sua ortodoxia, ao mesmo tempo em que sofreram adaptações em decorrência das novas experiências.

No caso da América portuguesa, os jesuítas foram essenciais no processo de ocupação da terra e de submissão dos índios à ordem colonial; ademais, conferiram o propósito evangelizador e civilizatório à colonização. Podemos afirmar que os discursos jesuíticos conformam um campo privilegiado para a escritura do *outro* nos séculos XVI e XVII, e, por esta razão, são fontes incontornáveis para os estudos cujas temáticas passam pela tradução e incorporação do gentio americano à ordem colonial. Nesta tese, elegemos como objeto os escritos jesuíticos dos séculos XVI e XVII e, mais especificamente, as cartas e sermões do padre Antônio Vieira.

É fundamental pontuarmos que a ação missionária da Companhia de Jesus tinha por finalidade instaurar a ordem cristã nas terras do Brasil. No caso de Antônio Vieira, seus sermões tinham claramente o sentido pedagógico de inspirar os colonos para a ação cristã. Para isso, a exposição reatualizada e reinterpretada dos mistérios revelados (através dos sacramentos e da oratória sacra) visava despertar nos portugueses a consciência de sua responsabilidade e cooperação na evangelização dos índios, condenando, desta feita, suas ações escravistas, sobretudo, aquelas oriundas das guerras injustas.

Podemos dizer que os discursos jesuíticos, de maneira geral, apresentam conteúdos de caráter ético-jurídico e teológico-moral. Neste sentido, possuem uma plasticidade no modo de enunciar e dispor seus conceitos e, portanto, devem ser entendidos a partir das *tópicas* que os constituem. Essas *tópicas*, de características retórico-poéticas delimitadas, eram mobilizadas conforme a especificidade das circunstâncias históricas e das necessidades suasórias.

Dentro do universo de temáticas a respeito dos índios presentes nos escritos jesuíticos, elegemos o tema da guerra e, por conseguinte, o debate teológico-jurídico que fundamenta historicamente esse conceito, como o tema principal dessa pesquisa. Propomos refletir sobre a representação da guerra contra os índios a partir das tópicas que eram mobilizadas de modo a comunicar os verdadeiros sentidos que tal dispositivo deveria assumir na arquitetura do projeto político e teológico para os índios. A guerra para ser justa dependia de critérios definidos, cujo substrato era a tradição jurídica clássica e cristã, além disso, deveria ser usada como um dispositivo de exceção. Sua prática desenfreada e apartada da justiça abalava a finalidade evangélica da colonização. Portanto, entendemos que a discussão sobre a guerra encerrava uma série de argumentos (*tópicas*) próprios e comuns – aqui pensados nos moldes da retórica aristotélica² – que eram dispostos de modo a enunciar seu sentido legítimo. Como lugares próprios do discurso sobre a guerra, entendemos os argumentos fundados na doutrina e nas ideias jurídicas e teológicas. Já as tópicas do justo/injusto, amor/desamor, cobiça/ânimo cristão, vício/virtude, avareza/liberalidade etc., ao explanarem os juízos morais e éticos que informavam a mentalidade cristã, serão, neste estudo, entendidas também como lugares comuns que conformam a discussão sobre a guerra.

Neste sentido, a pesquisa não se volta a mapear a transformação das ideias, mas os diferentes contextos de aplicação de *tópicas* duradouras que, fundadas na tradição neoescolástica e jesuítica, particularmente, operavam com distintas finalidades – cabendo por vezes a contradição – para justificar a guerra justa, a liberdade e a escravidão dos índios. Ao situarmos a análise dos documentos no jogo e movimentações das

² A retórica, para Aristóteles, é a arte de bem argumentar comparável à dialética. Os meios de persuasão são basicamente três: os derivados do caráter do orador (*ethos*); os derivados da emoção despertada pelo orador no auditório (*pathos*); e os derivados de argumentos verdadeiros ou prováveis (*logos*). Em conjunto estes três elementos de prova contribuem para o raciocínio entimemático. “Sendo os entimemas os veículos por excelência da argumentação retórica, as suas premissas são materialmente constituídas por tópicos: os *tópicos específicos*, aplicáveis a cada um dos gêneros particulares de discurso (judicial: justo/injusto; deliberativo: útil/inútil; epidítico: belo/feio); e os *tópicos comuns*, aplicáveis indistintamente a qualquer um dos três gêneros (possível/impossível; real/irreal; mais/menos).” Texto de apresentação, Manuel Alexandre Junior. In ARISTÓTELES, *Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010, Coleção Obras Completas de Aristóteles, vol.III, tomo I, coordenação Antônio Pedro Mesquita. (ver Livro I).

tópicas, esperamos escapar da armadilha de pensar em separado ideia/teoria e realidade/experiência. Como procuraremos demonstrar, era constitutivo da tradição neoescolástica, e também do *modo de proceder* jesuítico, considerar o universo místico-espiritual (e dentro dele a doutrina) e a realidade histórica circunstanciada da ação humana (política) no mundo, não como apartados, mas como instâncias justapostas. A intenção, enfim, não é estudar as ideias jurídicas e teológicas, masvê-las em uso na própria dinâmica de compreensão jesuítica do mistério envolvido na missão junto aos índios.

A tese está organizada em duas partes. Na primeira, composta por dois capítulos, os temas discutidos giram em torno do conceito de *livre-arbítrio* – e seu papel central na soteriologia jesuítica – e de *mistério* – tópica essencial da hermenêutica sacramental do mundo criado. A reflexão estará pautada pela bibliografia, mas também pela análise de sermões de padre Antônio Vieira. Na segunda parte da tese, o tema da guerra será explorado em três capítulos sobre diferentes enfoques. Além da parenética, serão analisados os discursos epistolares do jesuíta no período em que esteve à frente das missões do Maranhão e Grão-Pará (1653-1661).

No capítulo 1, nossos objetivo será compreender a singularidade da Companhia de Jesus no que diz respeito a seu projeto apostólico, daí a importância de apresentarmos, ainda que sumariamente, a estrutura de sua unidade institucional, o sentido universalista das missões, e a concepção humanista de sua doutrina. Outro objetivo, e podemos dizer o mais central, será compreender a concepção soteriológica do pensamento inaciano. Neste sentido, duas exigências se farão presentes. A primeira será contextualizar a fundação da ordem num momento particularmente delicado da história da cristandade: a época das Reformas. O viés de análise desse período turbulento dar-se-á pela discussão da teoria da Graça divina e o processo de justificação. Neste sentido, e aí encontramos a segunda exigência, nosso objetivo será entender o conceito de *livre-arbítrio* tal como formulado pela tradição filosófica cristã, e, sobretudo, a polêmica em torno deste conceito no bojo das Reformas. Para isso, discutiremos a contenda entre católicos e protestantes pela afirmação e recusa do livre-arbítrio, respectivamente. A seguir, nos debruçaremos sobre os efeitos dessa polêmica, agora vivida no próprio seio da Igreja, com os embates entre jesuítas e dominicanos.

Entender o conceito de livre-arbítrio e a centralidade que ele assume no interior da concepção soteriológica dos jesuítas será um dos objetivos principais da primeira parte deste trabalho. Por esta razão, será fundamental explicar o lugar ontológico do gênero humano na ordem da Criação, para, assim, entendermos as especificidades de seu ser: a razão natural, o livre-arbítrio e sua participação no Ser de Deus, ou seja, a graça. As obras de Étienne Gilson serão fundamentais para essa reflexão.³ Outro conceito que será detalhadamente examinado será o de *mistério*, uma vez que ele ascende, no interior da concepção sacramental do mundo criado, como o sinal divino que auxilia a vontade humana para as escolhas condizentes com o Bem.

No humanismo jesuítico, o homem é abonadamente qualificado no sentido de que, dotado de vontade e razão natural, pode não somente conhecer os desígnios divinos, como também ser agente nas etapas históricas que levam a esse Fim. De acordo com a espiritualidade inaciana, a união com Deus não é alcançada apenas pela vida contemplativa nos mosteiros, pelo contrário, ela é definida, sim, pela graça da Fé, mas necessariamente implica a postura ativa do homem no mundo, que, agindo conforme a sua vontade, realiza a Vontade divina. Enfim, obrar com fé e caridade é, por excelência, a disposição perfeita e congruente ao caminho de Deus.

Veremos com Alcir Pécora que, no interior da hermenêutica jesuítica, especialmente em Antônio Vieira, está pressuposto que é pela via do mistério que são sinalizados ao arbítrio dos homens os desígnios de Deus: ao tornar tangível o que é divino, o mistério é capaz de comover e mover os homens a agir voluntariamente em busca da Verdade.⁴ Vale ressaltar que a decodificação dos mistérios, bem como a mediação do encontro do fiel com o Criador, dá-se exclusivamente no interior da Igreja; cabe aos homens, portanto, manter estreita obediência a ela para que a união mística possa acontecer.

Pécora argumenta que, se por um lado, os sacramentos ministrados durante a liturgia são ocasiões seguras para a ocorrência do mistério, por outro, temos que o modo sacramental se espalha por ocasiões insuspeitas da história e da natureza. Portanto, a Igreja não é a depositária exclusiva da presença divina em meio humano, ainda que o seja

³ GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. GILSON, E. A

Filosofia na Idade Média. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

⁴ PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. Campinas: Editora Unicamp/ São Paulo: Edusp, 2^a ed., 2008.

essencialmente, pois há a possibilidade do mistério ocorrer no que há de mais vário e chão dentro do universo criado, dotando-lhe de uma densidade sagrada. Em suma, o modo sacramental, no interior da hermenêutica jesuítica, constitui-se como uma forma essencial de leitura do mundo sensível e de sua relação com o transcendente.⁵

A exposição da hermenêutica misteriosa (ou do “universo sacramental em modo”) justifica-se pelo fato de que os mistérios têm senão a finalidade providencial de ensinar o livre-arbítrio a desejar e a agir na direção do plano divino. Como veremos, a razão humana (imperfeita desde a Queda adâmica) mostra-se incapaz de julgar corretamente e, neste sentido, a opacidade da verdade em relação aos sentidos só pode ser superada mediante o mistério dos objetos de fé instituídos pela magnanimidade de Deus. Os mistérios sinalizam para as ações prudentes a serem assumidas em acordo com a Providência. Contudo, isso não se dá de forma coercitiva aos homens, uma vez que deixa em aberto o espaço para o arbítrio, cujo desdobramento correto e natural depende de uma orientação ajuizada da vontade dos sujeitos que escolhem.

O capítulo 2 está inteiramente voltado às relações que se estabelecem entre os enganos do mundo, a razão natural falível dos homens e o papel corretivo e pedagógico da oratória sacra. Para isso, elegemos como fontes alguns sermões de Antônio Vieira pregados durante o período em que esteve à frente das missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1653-1661). De acordo com sua função básica de ensinar e mover, o sermão promove a adesão dos fiéis à ação providencial e, no caso dos sermões aqui tratados, as ações dizem respeito à participação dos colonos na consagrada missão de civilizar e converter os índios americanos. Vieira investe contra a corrupção, a cobiça e a violência que pautam o modo de viver daqueles colonos portugueses. Veremos que ao repor os sentidos teológicos verdadeiros ao fiel pecador, a oratória sacra almejava despertar a reflexão, a auto-censura e, por fim, a mudança das ações na direção dos desígnios de Deus. Naquela porção da colônia, todos os males e pecados estavam relacionados à violência e à escravidão pelas quais os moradores subjugavam os indígenas.

A guerra contra os índios foi, inevitavelmente, tema essencial das discussões decorrentes à descoberta e conquista do Novo Mundo, estando no bojo da polêmica sobre a

⁵ Idem. Ver, especialmente, os capítulos II (“Razão do Mistério”) e III (“Oficina Universal, Armazém Divino”).

legitimidade do domínio português e espanhol sobre as terras e povos americanos. A segunda parte da tese, organizada em três capítulos, será dedicada a essa temática e buscaremos analisá-la em suas várias dimensões: o conceito de guerra justa na filosofia e na tradição jurídica cristãs, bem como suas transformações e permanências no contexto da expansão ultramarina; finalmente, a política e a legislação indigenistas portuguesas. Essas discussões ajudarão a subsidiar a análise dos discursos de Antônio Vieira, epistolar e parenético, que referiram-se às questões indígenas.

Veremos, no capítulo 3, que a ética e o direito de guerra mobilizados na situação de embate contra os índios reportaram-se, necessariamente, a uma longa tradição jurídica, e, longe de ser condenada ou proibida, a guerra foi considerada necessária e, por vezes, sagrada. Dentro dessa tradição, a distinção entre fiéis e infiéis consistia no elemento definidor da ética-moral da guerra justa. Porém, ainda que o direito de guerra medieval previsse critérios para os casos de guerra contra pagãos, no contexto americano, a guerra contra os índios suscitou problemas não descritos até então. Nesse sentido, interessa-nos investigar a maneira como as tópicas da guerra justa foram agenciadas para dar conta de situações bastante específicas do contexto histórico colonial, especialmente nas áreas de missão de Antônio Vieira, o Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Se comparada à ética de guerra medieval contra o infiel, temos que a guerra justa definida no contexto americano, não visava o extermínio do índio hostil. Ao invés disso, tal dispositivo era pensado como um meio de submissão que, em última instância, possibilitava a entrada do indígena na ordem colonial. Assim, no lugar da sentença de morte (ainda que muitas fossem decorrentes dos combates), era sob a condição jurídica de escravo legítimo que o índio passaria a fazer parte da sociedade colonial. Se por um lado, as razões econômicas para essa política são evidentes, por outro, é essencial demarcar que a condição de pagão impunha alternativas condizentes com a missão evangelizadora e civilizatória da monarquia portuguesa pós-tridentina. Diferente dos infiéis, as almas dos pagãos americanos não estavam irreversivelmente condenadas e, portanto, mesmo sob a condição cativa poderiam os índios tornar-se cristãos e súditos produtivos para a economia colonial.

Ainda no capítulo 3, teremos um item dedicado exclusivamente a apresentar o panorama da política e da legislação indigenistas portuguesas nos séculos XVI e XVII. Optamos por não nos fixar na análise detida das leis, primeiramente, por se tratar de uma

massa documental consideravelmente volumosa e dispersa; segundo, pelo caráter repetitivo do conteúdo de leis, bandos, regimentos e alvarás. Ao invés disso, pontuaremos nossa análise rejeitando a interpretação que simplesmente qualifica a legislação indigenista como ineficaz e contraditória. Nossa interesse será perscrutar a lógica interna que ditava o anúncio sucessivo dos dispositivos legais e que deverão, portanto, ser compreendidos à luz do universo jurídico e doutrinário da época. A nosso ver, o movimento oscilante da política colonial – refletido nas leis de liberdade irrestrita e escravidão – buscou, sobretudo, conciliar demandas distintas, porém igualmente necessárias para o desenvolvimento da empresa colonial: a inclusão do indígena no corpo místico e político da monarquia cristã portuguesa e a viabilidade da exploração econômica da terra. Embora não excludentes em tese, é fato que os projetos políticos estiveram em disputa todo o tempo, marcando a acirrada relação entre jesuítas, autoridades coloniais e moradores.

No capítulo 4 nos aproximaremos das especificidades da política e das leis indigenistas do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Nossa caminho metodológico será compreender, a partir das cartas e informações de padre Antônio Vieira, a implementação da lei e da justiça, bem como as tensões daí decorrentes entre autoridades coloniais, moradores e jesuítas. A leitura dos escritos do período amazônico⁶ permite-nos acompanhar o conflito dos projetos políticos para os índios, as disputas pelo poder temporal sobre as aldeias, as contendidas pela distribuição da mão-de-obra, entre outras questões. Contudo, como procuraremos demonstrar, essas fontes também expressam, ao cabo, o modo sacramental pelo qual Vieira concebe e intervém na realidade histórica da qual participa.

Ao se reportarem a situações de conflito específicas da sociedade colonial – situações de conflito aberto entre padres e colonos, de guerra contra os índios, descimentos etc. – poderemos, por meios dessas fontes, mapear o contexto e os usos das tópicas do direito de guerra, de escravidão e liberdade indígenas então mobilizadas. Nesse sentido, teremos aqui a possibilidade de atestar o caráter casuística do discurso vieiriano, apto a responder a questões divergentes postas em jogo. Veremos que a conciliação, tópica tão própria ao

⁶ Convencionamos chamar de “espaço amazônico” a extensa porção territorial da colônia que compreendia o Estado do Maranhão e Grão-Pará. Essa região político-administrativa foi criada em 1654, como um Estado independente em relação ao Estado do Brasil. Além disso, convencionamos chamar de “período amazônico” os anos entre 1653-1661, durante os quais Vieira missionou no Maranhão e Pará.

modo de proceder jesuítico, mostrava-se como um instrumento fundamental da engrenagem discursiva e da ação política de Antônio Vieira.

Iremos acompanhar o modo como eram feitos os contatos, as missões, as entradas e as guerras junto aos índios. Enquanto as missões e os descimentos foram narradas como ações edificantes, as entradas e guerras movidas pelos colonos atestavam o desprezo da finalidade cristã que, em primeira instância, justificava a colonização e submissão dos povos americanos. Poderemos atestar que as cartas e as informações não raro acionavam a tópica do mistério para ler a realidade que descreviam.

Cabe dizer que será fundamental perceber que os modelos retóricos e os padrões teológico-políticos que informavam a interpretação de mundo no século XVII compunham parte essencial da escritura dos discursos. Na esteira de Alcir Pécora e João Hansen, entendemos que as cartas jesuíticas escritas no espaço americano devem ser interpretadas à luz dos elementos retórico-poéticos que compõem o gênero epistolar nos séculos XVI e XVII.⁷ Nossa objetivo passa ao largo de uma discussão exaustiva dos princípios de composição dos gêneros discursivos, contudo, cremos que alguns apontamentos nesta direção são fundamentais para o entendimento global dos documentos. Essa temática será melhor desenvolvida no segundo item do capítulo 4, sobretudo quando discutirmos o valor da experiência e do exemplo histórico como lugares de autoridade e prova dos discursos.

No capítulo 5, nos ocuparemos de alguns dos sermões do Pe. Antônio Vieira. Como dito anteriormente, uma das finalidades da oratória sacra era desvelar os mistérios e, assim, poder instruir e dispor o fiel à ação cristã. Embora dos mais centrais, este não é o papel exclusivo da oratória sacra. No caso jesuítico, a comunicação dos sentidos teológicos

⁷ PÉCORA, Alcir. "Cartas à Segunda Escolástica". In: *A Outra Margem do Ocidente*. Adauto Novaes (org).

São Paulo: Companhia das Letras/ Minc. Funarte, 1999, p. 373-414. PÉCORA, Máquina de Gêneros. *Novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage*. São Paulo, Edusp, 2001. HANSEN, João Adolfo. "Vieira e os estilos cultos: "ut theologia rhetorica"". In *Revista Letras*, nº43, jul/dez de 2011. http://w3.ufsm.br/revistalettras/artigos_r43/artigo_01.pdf

HANSEN. "Correspondência de Antônio Vieira (1646-1694): o Decoro". In *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia, FFLCH – USP. São Paulo, nº 31, 2000, p.259-284. HANSEN, texto de apresentação de *Cartas*. Alcir Pécora (org). São Paulo: Hedra, 2003. Ver também: LONDOÑO, Fernando Torres, "Escrevendo Cartas Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI". In: *Revista Brasileira de História*. V.22, n.43, São Paulo, 2002.

verdadeiros ao juízo imperfeito dos homens era uma dimensão essencial; daí a interpretação adequada da doutrina contida nas Escrituras, a exposição do lugar ontológico dos seres na ordem da Criação, a tradução do sentido figural dos eventos da história. Porém, há pelo menos uma outra dimensão que não pode ser desprezada: a oratória sacra visa recolocar o auditório diante dos mistérios, movendo-o afetivamente na direção dos seus “sentidos espirituais” profundos, em suma, promover a experiência mística de comunhão com o divino. Aqui a liturgia e, sobretudo, o ministério dos sacramentos são os vetores principais desta experiência.⁸ Estas questões não fazem parte do escopo desta tese. No entanto, é necessário esclarecer que nossa interpretação rejeita a redução da oratória sacra à sua dimensão (teo)lógica.

Enfim, não propomos a centralidade da teologia na oratória, mas acreditamos que há uma indissociabilidade entre a hermenêutica jesuítica da situação colonial e a hermenêutica jesuítica do mistério, que é base da orientação “lógica” da sua oratória. É sob esta perspectiva que entendemos a construção da invenção da guerra na oratória, como sendo invenção teológica da história e como concepção misteriosa da política, definida pela moral cristã.

Estas ideias são o ponto de partida para compreendermos a leitura de Vieira sobre a guerra contra os índios. Acreditamos que o jesuíta a concebe como tendo um lugar na história escatológica cristã e que, no ofício de seu apostolado, este era um enigma misterioso a ser esclarecido. A partir de sua прédica, Vieira intentava conciliar a vontade e a ação dos colonos à vontade divina. No caso da América portuguesa, esperava-se dos colonos ações que ajudassem o projeto político dos jesuítas: inversamente ao que praticavam, cabia-lhes participar da integração dos índios à ordem colonial; etapa inicial para resgatá-los da gentilidade. A guerra, neste contexto, é um problema central pelo fato de ser um dos principais meios de se capturar escravos. A questão de sua justiça era, por um lado, a clivagem da legalidade da utilização do indígena como mão-de-obra em uma economia escravista. Por outro lado, era também a garantia de que o sentido evangelizador da colonização fosse mantido.

Neste capítulo analisaremos os sermões de padre Vieira que, implícita ou explicitamente, testemunham seu olhar sobre a guerra contra os índios. Na colônia, pecados como a cobiça, a vaidade, o desamor, a avareza etc., conformavam a degradação

⁸ PÉCORA, *Teatro do Sacramento*, Op.Cit., ver capítulo I, “4º De uma Trindade Perfeita”.

em que vivia aquela sociedade. Em vista desse ambiente, a guerra precisa ser pensada no interior de um sistema soteriológico análogo aos planos divinos para a história. Nesse sistema, a guerra, ou melhor, os juízos a respeito dela e as escolhas a ela relacionadas, possuem profundas implicações éticas e morais. Isso porque, as escolhas são determinantes dentro de um sistema salvífico que impõe as boas obras como uma condição para a justificação. Propomos pensar a guerra como uma tópica, o que significa que a compreendemos como sendo um lugar que encerra um conjunto de argumentos voltados à tomada de posições e à ação, ética e moralmente ordenadas conforme princípios evangélicos explanados pelo pensamento jesuítico.

Demonstraremos que, para Vieira, a guerra estava na origem de todos os pecados que enredam os colonos do Maranhão e Grão-Pará. Admoestar contra a cobiça, censurar a vaidade, condenar os cativeiros ilegítimos, denunciar a injustiça da guerra é postar-se contra os ânimos e as ações distanciadas do bem cristão que, ciclicamente, enredavam aquela sociedade condenada. Neste sentido, os sermões propunham à intelecção imperfeita dos homens o reconhecimento do mistério, que, por sua vez, era a mediação dos desígnios ocultos da Providência. Ao jesuíta, como membro e porta-voz da Igreja, cumpria anunciarlo e decifrá-lo ao auditório de fiéis. Para isso, expõe a adequada interpretação da doutrina e traduz os sentidos figurais dos eventos históricos (daí a base teológica da parenética), investe contra os enganos e vícios que corrompem as consciências, comove e consola o espírito dos homens levando-os a comunhão com o Criador. Lançamos, assim, a hipótese de que os sermões, ao comunicarem a guerra pela via misteriosa, a entendiam como uma ocasião em que os colonos poderiam, pela escolha do livre-arbítrio, realizar ou contraditar o plano divino. Se na concepção do mistério temos que o divino sacramenta as mais diversas substâncias e circunstâncias, a guerra oferecia os elementos duais e contraditórios próprios à expressão do universo sacramental cristão. Para Vieira, o mistério sinalizava e o pregador evangélico desenganava, aos homens, contudo, restava escolher e agir em conjunto com a Providência. Com isso, podiam ou não colaborar para sua própria salvação e para o destino da monarquia católica portuguesa.

PARTE I

1. Mistérios e interpretação da história na soteriologia jesuítica

1.1 Introdução

Esse capítulo se propõe a compreender como a tópica do mistério – fundamental para hermenêutica jesuítica – se constituiu como um mecanismo privilegiado de compreensão do mundo nos séculos XVI e XVII. O mistério é entendido como a forma pela qual Deus sinaliza para os homens sua presença constante no mundo criado, indicando e comunicando seus desígnios. Para tanto, parte-se da ideia de que os homens são seres especiais dentre todas as criaturas: sendo fruto de uma escolha amorosa de Deus, os homens são capazes de uma união com o transcendente. Como veremos, segundo a filosofia cristã, isto só é possível através da graça – que institui a participação do homem no Ser de Deus.

Nosso objetivo será demonstrar que, no interior do pensamento cristão e, mais especificamente jesuítico, haveria uma compreensão humanista do homem que o capacitaria a conhecer e agir na direção do Bem. Mais importante, pelo uso prudente da razão, ser-lhe-ia possível adequar a sua vontade e a sua ação à vontade de Deus. Nesse sentido, caberia aos homens o papel de coadjutores da Providência para a consecução do reino de Deus na terra.

Contudo, a despeito da graça (disponível a todos os homens) e da razão natural, o homem (em decorrência do pecado original) permaneceria incapaz de conhecer plena e isoladamente a Verdade. Por essa razão, a magnanimidade divina institui os mistérios no mundo criado. A Igreja e seus membros seriam, exclusivamente, os mediadores da comunicação humana com o divino, realizada através do ministério dos sacramentos e da oratória sacra. Ao sacerdote caberia, portanto, o papel de ajudar os homens na busca da salvação de suas almas, que, católica e “tridentinamente”, dá-se pela graça, pela fé e pelas obras. Enfim, os mistérios revelados no mundo, e interpretados pelos padres, teriam a função de advertir os homens sobre os enganos e os vícios, sinalizando, enfim, para as ações prudentes consoantes à vontade de Deus. Todavia, como procuraremos deixar claro, os mistérios não agem de forma coativa aos homens, pelo contrário, há aqui a afirmação do livre-arbítrio e de seu valor moral – tópica esta genuinamente inaciana.

A apresentação do entendimento teológico-cristão sobre a salvação e os mistérios, notadamente no pensamento jesuítico, dará o fundamento doutrinário e teológico necessário para compreendermos o sentido missionário e o carisma que animavam a ação da Companhia de Jesus junto aos índios e colonos da América portuguesa no século XVII. Como procuraremos demonstrar através da análise dos discursos do padre Antônio Vieira, os mistérios desvelados em seus sermões tinham o sentido de desenganar os colonos contra os vícios que enfraqueciam o real motivo de sua presença no Novo Mundo, qual seja, promover a incorporação dos índios à ordem colonial e, assim, facultar-lhes a entrada no grêmio da Igreja e do Estado na condição de súditos cristãos. Cumprindo esta missão providencial, estariam eles mesmo colaborando para sua própria salvação.

1.2. A construção do *ethos jesuítico*

O fundamento missionário é dos pilares mais centrais por meio dos quais se institui a Igreja Católica, estando isso evidente na efusão do Espírito Santo nos Apóstolos no dia de Pentecostes⁹. O Evangelho diz: “ir anunciar a obra e a palavra do Mestre a todas as gentes” (*Mt 28, 20*) Tal fundamento é, sem dúvida, parte essencial na construção do *ethos* da Companhia de Jesus. Fundada por Santo Inácio de Loyola em 1534, na esteira da Contrarreforma¹⁰, a ordem constituiu-se como herdeira da vocação apostólica num momento em

⁹ O Pentecostes é a celebração da efusão do Espírito Santo. Para os cristãos, o Pentecostes marca o nascimento da Igreja e sua vocação para a missão universal. **Pentecostes** — “Tendo-se completado o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um ruído como o agitar-se de um vendaval impetuoso, que encheu toda a casa onde se encontravam. Apareceram-lhes, então, línguas como de fogo, que se repartiam e que pousaram sobre cada um deles. E todos ficaram repletos do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia se exprimissem”. (*At 2, 1-5*).

¹⁰ Na visão de O’Malley, o surgimento da Companhia não deve ser entendido como uma resposta ou reação católica à Reforma, embora seu destino tenha sido fortemente marcado pelo movimento da

que as fronteiras do mundo conhecido se dilatavam: ir pregar aos novos gentios, era a *missio* colocada aos jesuítas.

Diferente das outras ordens religiosas, a Companhia de Jesus representa um modelo de espiritualidade e de ação que se projeta no mundo. O monasticismo, onde a experiência com Deus se dá clauso, é abandonado pelos jesuítas, que introduzem a ideia de uma ascese no mundo¹¹. Até então, acreditava-se que, pela contemplação, o homem purificava-se, mas, ainda assim, a salvação era uma graça de Deus. Mesmo a escola místico-ascética, que introduz pela primeira vez um caminho prático (exercícios ascéticos) em oposição a uma mística exclusivamente passiva, considerava que uma tal via purgativa preparava o

Contra Reforma (ou como prefere o autor, Reforma Católica). Para ele, a Companhia teria existido independentemente da Reforma. Para o autor: “Não há necessidade de acentuar que a Reforma influenciou a imagem da Companhia de Jesus, que de fato é frequentemente descrita como tendo sido fundada precisamente para opor-se ao protestantismo. Esta descrição, obviamente, erra o alvo.” (p.36) E mais: “Em muitas partes do mundo, o impacto direto da Reforma sobre os jesuítas varia do mínimo até o inexistente. O impacto indireto é outra questão totalmente diferente e muito mais complexa.” Ainda sobre esta questão, o autor entende que o programa instituído pelo Concílio de Trento não coincide exatamente com o da Companhia: “Nem todas as características que associamos ao “catolicismo tridentino” encontram comprovação na Companhia de Jesus. Mais especificamente, apesar do envolvimento de alguns poucos jesuítas líderes no Concílio de Trento e do evidente apoio da Companhia ao Concílio, os jesuítas como um corpo tinham caminhos significativamente diferentes para alcançar as metas comuns que compartilhavam com o Concílio”. Para o autor, os jesuítas não seguiram à risca a agenda tridentina, pois “tinham sua própria agenda”. O’MALLEY, John W. *Os Primeiros Jesuítas*. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004, p.37-38.

¹¹ Em um dos textos fundadores da Companhia de Jesus, a *Fórmula do Instituto*, ficava estabelecido que, contrariamente a outras ordens religiosas, a Companhia não obrigaria seus membros a recitar e cantar em conjunto em longas jornadas litúrgicas. Por outro lado, como nos informa John W. O’Malley, a *Fórmula* estipulava que os jesuítas “(...) tinham que pronunciar um voto especial a Deus que os comprometia a percorrer qualquer lugar do mundo para realizar o ministério, quando assim ordenado pelo Papa.” Segundo o autor, esse documento oficial da ordem é um dos menos conhecidos entre aqueles atribuídos a Ignácio de Loyola. A redação da *Fórmula* (1539) contou ainda com o auxílio de um comitê, cujo destaque foi a contribuição do jesuíta João Alfonso de Polanco, secretário de Loyola. Após a morte de Loyola, o documento foi revisado em 1550. Nessa segunda versão foram incorporadas algumas clarificações e introduzidas mudanças decorrentes da experiência missionária, que ocorriam desde 1540. Idem, p.21-22.

homem, no melhor dos casos, para receber a inspiração divina. A união com Deus continuava, pois, como um dom extraordinário e voluntário de Deus.

A novidade trazida pelos jesuítas é, justamente, um modelo de espiritualidade que vê no homem aptidões para se alcançar a perfeição. Isto não significava em absoluto a negação do ato divino da graça, porém introduzia a ideia de que era possível um aperfeiçoamento espiritual, fruto de uma escolha racional, que se constituiria numa condição pra a justificação. Conforme o estudioso da Companhia de Jesus, René Fülop Miller,

Segundo essa concepção, o homem não estava mais condenado a esperar pacientemente se e quando essa “*visio Dei*” viria ter com ele; pelo contrário, foi atribuída à vontade humana essa força que, anteriormente, se buscara apenas na ação de uma transfiguração sobrenatural.¹²

Assim escreve Loyola a um irmão da ordem: “Todas as vezes que eu quiser, poderei encontrar a Deus”.¹³ Basta para isso que o homem aspire a Deus de forma adequada, onde além do fervor, haja necessariamente “o uso acertado das aptidões naturais.” Assim como, “(...) pelo caminhar, a marcha e a carreira o corpo pode ser treinado, assim também é possível *preparar a vontade por meio de exercícios, a fim de que ela encontre a vontade divina.*”¹⁴

Encontrar a vontade divina é também se postar como soldado militante, empenhado na luta pelo Reino e pela Glória de Deus. Nos *Exercícios Espirituais*, o Jesus Cristo descrito por Ignácio de Loyola não aparece como objeto de meditação contemplativa, mas sim como um Rei em luta contra as forças infernais. Cristo dirige a palavra aos exercitantes e exige deles decisão e ação: os jesuítas devem ser, pois, os seus mais devotados soldados em

¹² MILLER, René Fülop. *Os Jesuítas: seus segredos e seu poder*. Tradução Alvaro Franco. Rio de Janeiro/Porto Alegre/ São Paulo: Edição da Livraria do Globo, 1946, p.22. Sobre essa obra, é importante salientar que, em nossa opinião, o autor por vezes exagera ao descrever a autonomia da vontade para a justificação, encolhendo, consequentemente, o papel da graça neste processo. Voltaremos a esse ponto adiante.

¹³ LOYOLA apud Miller, Idem, p.22.

¹⁴ LOYOLA apud Miller, Idem, p.22 (*grifo nosso*)

campanha. O Reino todo deve ser trazido à verdadeira Fé; a conversão dos gentios é, portanto, dever dos soldados.

Sobre a imagem da Companhia como um exército militante, O'Malley nos esclarece que:

Porque as meditações [parte do texto dos *Exercícios Espirituais*] empregam imagens bélicas, elas têm ajudado a sugerir a interpretação de que a Companhia de Jesus foi concebida segundo um modelo de exército. Nessa mesma exortação, como também em outros lugares, Nadal apoiou tal ponto de vista quando, por exemplo, perguntou: “Você não vê que estamos em guerra, que estamos em luta?” Ele fez assim ainda mais enfaticamente quando chamou a Companhia de “esquadrão”. Em outros documentos jesuíticos, tal imagem ocorria repetidamente e tinha até mesmo certa proeminência. Contudo, não os domina como um motivo condutor.¹⁵

Enfim, a reforma cristã do mundo, segundo os *Exercícios*, dependeria da ação afirmativa dos jesuítas como um “homem completo”. Pois “(...) só o homem completo, sem renunciar a quaisquer de seus dotes, intelectivos, sensíveis e ativos, poderia esperar encontrar o caminho para aquele que o criou nessa inteireza.”¹⁶

Em outro texto fundador da Companhia, as *Constituições*¹⁷, está estabelecida a relação que há entre a salvação dos membros da ordem e a salvação dos outros: a primeira não ocorre sem o trabalho assíduo e dedicado na direção da segunda – a busca pela salvação do

¹⁵ O'MALLEY. Op.Cit. p.75.

¹⁶ PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. Campinas: Editora Unicamp/ São Paulo: Edusp, 2^a ed., 2008, p.68.

¹⁷ A primeira impressão das *Constituições*, na sua versão latina, data de 1558-1559. Segundo O'Malley, as *Constituições* “(...) articulavam os princípios gerais segundo os quais a Companhia esperava alcançar suas metas e traduziam as generalidades da *Fórmula* para estruturas e procedimentos concretos. Alcançaram isso principalmente enfocando a qualidade essencial que a pessoa deveria ter para o sucesso dessa associação voluntária. (...) As *Constituições* estão estruturadas, em grande parte, sobre princípios de desenvolvimento espiritual – com a ideia de que o jesuíta cresceria espiritualmente e que as diferentes orientações seriam adequadas aos diferentes tempos e etapas do percurso espiritual.” Segundo o autor, o secretário de Inácio de Loyola, Jerônimo Nadal, teve papel fundamental na redação do documento. O'MALLEY. Op.Cit. p.24.

próximo, como ato caritativo e participação na coautoria da Providência, é meio para se buscar a remissão própria. O modelo da espiritualidade jesuítica, enfim, volta-se para a alma do próximo e, nesse sentido, a missão é a expressão exata dessa vocação.¹⁸ Podemos evidenciar o imbricamento entre a santificação pessoal e a atividade apostólica em um documento anterior mesmo às *Constituições*:

O fim da Companhia é não somente ocupar-se da salvação e perfeição das almas próprias com a graça divina, mas também com a mesma, procurar intensamente ajudar a salvação e perfeição dos próximos.¹⁹

É importante notar que a santificação pessoal do jesuíta continua sendo, antes de mais nada, obra da graça. É Jesus Cristo, como juiz justíssimo e misericordioso, quem justifica e santifica, conforme uma perfeição de juízo indisponível aos homens. De maneira análoga, a salvação do próximo também depende do ato divino e da vontade de cada fiel. Nesse sentido, o papel do missionário, como descrito no documento acima, não é salvar, mas “*procurar intensamente ajudar a salvação e perfeição dos próximos*”; é para isso, enfim, que o jesuíta desempenha seu ministério, numa clara vocação apostólica.

Presente desde o início da expansão ultramarina das monarquias ibéricas, a Companhia de Jesus levou suas missões aos quatro quadrantes do Orbe, sendo, no caso português, a ponta de lança para a consolidação dos empreendimentos coloniais. A construção de uma unidade jesuítica se deu, portanto, *pari passu* à fragmentação

¹⁸ É importante ressaltar que, paralelamente à vocação missionária, os jesuítas assumiram um papel pioneiro e fundamental no campo da educação, com a fundação de inúmeros colégios ao redor do mundo. Assim, ao longo dos séculos, a Companhia de Jesus orientou seus objetivos não somente para a instrução de seus próprios membros, mas também dos jovens em geral. Desta maneira, como explica Josette La Roche, os jesuítas buscaram “(...) ensinar as letras e a virtude à juventude, com o objetivo de fazê-la um meio de promoção dos valores defendidos pela Companhia, em seu mundo”. LA ROCHE, Josette Riandièr. “La formation de l’enfant par les jésuites. L’exemple du collège d’Ocaña”. In: REDONDO, A. (org.). *Formation de l’enfant en Espagne au XVI^e et XVII^e siècles*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1996, p. 194. Citado em CASTELNAU-L’ESTOILE, C. *Operários de uma Vinha Estéril. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru: SP: EDUSC, 2006.

¹⁹ LOYOLA, Inácio de apud LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1950, tomo I, p.9.

característica de sua atividade itinerante. Isto só foi possível graças a uma particular organização política-institucional e identidade espiritual, definidas modelarmente em seus textos fundadores: as *Constituições* e os *Exercícios Espirituais*.²⁰ A fórmula expressa no *nossa modo de proceder (noster modus procedenti)* representa bem a interpretação moral e institucional da vocação inaciana. Nela estão, essencialmente, a combinação entre a obediência e a adaptabilidade, por um lado, e a instituição epistolar, por outro.

A obediência exigia uma reflexão e reconstrução das ordens dadas pelos superiores, possível pelo exame minucioso do argumento, algo bastante diferente de uma aceitação passiva comum à obediência vivida nos monastérios. Dentro do *modo de proceder* jesuítico, a obediência deveria ser acompanhada da prudência, que, dessa forma, abria espaço para o casuismo, os exercícios da razão prática e da tomada de decisões acertadas. Enfim, a obediência em conjunto com a prudência dava ensejo à adaptabilidade – condição essencial para o sucesso das missões em contextos culturais e geográficos tão dispares.²¹

Sobre essa questão, O’Malley nos informa que o documento jesuítico *Chronicon Societatis Jesu* é uma fonte exemplar que desfaz o estereótipo de uma ordem fundada em uma obediência cega. Para ele, o documento:

Substitui esta imagem com o quadro de uma vasta rede de indivíduos empreendedores, que mantendo estreita comunicação com seus superiores

²⁰ Para um bom estudo dos conteúdos dos textos jesuíticos fundadores, as *Constituições* e os *Exercícios Espirituais*, ver: MILLER, Op. Cit.; CASTELNAU-L'ESTOILE, Op.Cit.; O'MALLEY, Op.Cit.

²¹ Miller nos oferece uma boa explicação para o sentido jesuítico de obediência: “Distingue Inácio, cuidadosamente, diferentes graus de obediência: o grau mais baixo, “a obediência do ato”, puramente exterior, consiste em que o subordinado se limite a executar a ação de que foi incumbido; essa obediência, designava-a Loyola como “muito imperfeita”. O segundo grau é caracterizado pelo fato de que o subordinado torna sua a vontade do superior; “esse grau já proporciona alegria ao ato de obedecer”. Mas quem quiser dedicar-se por inteiro ao serviço do Senhor, deverá “oferecer, além de sua vontade, também o seu raciocínio”: Haverá mister que ele chegue ao ponto “de não se limitar, apenas, a querer a mesma coisa que o superior, mas também a pensar da mesma maneira que ele, que o seu julgamento se submeta ao do seu superior, na medida que a vontade entregue possa dobrar a inteligência”. MILLER, Op.Cit., p.39.

e recebendo deles orientação e “consolação” adaptam-se às necessidades locais e tentam aproveitar as oportunidades como se apresentam.²²

As cartas, por sua vez, tinham um papel fundamental para a unidade institucional e doutrinária da Companhia de Jesus, sendo, sem exageros, a “espinha dorsal da ordem”.²³ As cartas eram a forma exclusiva de comunicação e registro, essencial à organização e controle do corpo hierárquico, pois mantinham a conformidade da prática missionária às normas da instituição. Esta correspondência circulava em dois sentidos, da hierarquia na Europa às províncias em todo o mundo, e dessas províncias para as autoridades eclesiásticas europeias. Por fim, mas não menos importante, as cartas promoviam a união dos irmãos em uma só vontade, alcançada, pois, pelos efeitos consoladores e edificantes presentes nas cartas. O estilo discursivo das cartas obedecia a um rigoroso enquadramento retórico-poético, fundado na *ars dictaminis* medieval.²⁴

²² O’MALLEY. Op.Cit., p.30. O *Chronicon Societatis Jesu* foi escrito pelo secretário de Inácio de Loyola, João Alfonso de Polanco, um dos jesuítas mais importantes da primeira geração e que produziu um legado profundo para as gerações posteriores. Como secretário da Companhia, valia-se da vasta correspondência trocada entre os membros para compor cartas circulares, na qual resumia as atividades mais importantes dos jesuítas nas diversas missões espalhadas pelo mundo. Segundo O’Malley, o trabalho mais extenso de Polanco foi a *Chronicon*, ditado a outros secretários entre os anos de 1573-1574. O trabalho “(...) é uma crônica detalhada das atividades dos membros da Companhia, casa por casa, província por província, país por país, ano por ano, desde 1537 até a morte de Inácio em 1556. (...) Polanco relatou na crônica, quando podia, o número de jesuítas em cada casa, seus sucessos e fracassos nos ministérios, seus relacionamentos com as classes altas e baixas da sociedade. Polanco pesquisou os arquivos da correspondência que lhe havia chegado para sua informação, que conhecia melhor do que qualquer outro. O *Chronicon* contém as imperfeições de todos os documentos desse gênero.” O’MALLEY, Op.Cit. p.29-30.

²³ CASTELNAU-L’ESTOILE, Op.Cit., p.72.

²⁴ Para o entendimento da Companhia de Jesus como uma instituição epistolar, ver: LODOÑO, Fernando Torres, “Escrevendo Cartas Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI”. In: *Revista Brasileira de História*. V.22, n.43, São Paulo, 2002. Para uma boa apreciação dos estilos e partes das cartas, ver: PÉCORA, “Cartas à Segunda Escolástica”. In *A outra margem do Ocidente*. Adauto Novaes (org). São Paulo: Companhia das Letras/ Minc. Funarte, 1999, p. 373-414. PÉCORA, Alcir. “A arte das cartas jesuíticas do Brasil”. In *Máquina de Gêneros: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage*. São Paulo: Edusp, 2001, p.17-68.

A espiritualidade jesuítica que se projeta no mundo exterior através da missão guarda no apóstolo Paulo uma particular fonte de inspiração.²⁵ A identificação mais primária e evidente apresenta-se na figura do *gentio*, alvo dos apostolados jesuítico e paulino, não obstante as diferenças históricas e culturais que distanciam tais gentios. O ministério jesuítico voltava-se, sobretudo, ao cuidado das almas das “ovelhas perdidas”, fossem elas pagãs ou hereges. No que diz respeito a essa questão encontramos as palavras de O’Malley, que afirma:

(...) assim como o evangelizador Paulo e os primeiros discípulos de Jesus foram modelos operativos mais poderosos na auto-imagem do jesuíta do que o modelo do soldado cristão, sua vocação, como as *Constituições* colocavam, era “viajar através do mundo e viver em qualquer parte dele, onde houvesse esperança de maior serviço a Deus e de ajuda às almas”.²⁶

Vejamos num rápido exemplo, como o entendimento que o apóstolo tem dos pagãos influenciou o modo como os primeiros jesuítas interpretaram os índios da América portuguesa.

São Paulo, em sua *Epístola aos Romanos*, reconhece que os pagãos têm acesso a certos conhecimentos de Deus, independentemente de qualquer revelação:

Pois, o que de Deus se pode conhecer, bem o conhecem eles; porque Deus lho ensinou. Com efeito, o que nele há de invisível, contempla-o a inteligência em suas obras desde a criação do mundo: o seu poder sempiterno e a sua divindade.” (Rm 1, 19-20).

Voltaremos a discutir a produção epistolar dos jesuítas, e de Vieira em particular, no capítulo 4, item 4.3. *Entradas, missão e mistério em cartas e informações de Pe. Antônio Vieira.*

²⁵ Vale lembrar que o apóstolo Paulo foi também fonte de inspiração para a doutrina reformada. Na teoria da justificação pela fé, somente a Graça concorre para a salvação dos homens (predestinação), não importando, portanto, a iniciativa e esforço humanos. Paulo é citado como autoridade desse argumento; entre uma das passagens podemos citar: “Logo isso não depende do que quer, nem do que corre, mas de Deus, que usa misericórdia” (Rm 9,16). Voltaremos a esse ponto a seguir, quando discutirmos a questão do livre-arbítrio no pensamento jesuítico.

²⁶ O’MALLEY. Op.Cit. p.118.

Ademais, reconhece aos gentios um saber natural acerca da lei moral:

Se os pagãos, que possuem a lei, fizerem de modo natural o que pede a lei, então eles, que não têm lei, servem de lei a si mesmos; por sinal que mostram levar gravada no coração a essência da lei. (Rm 2, 14).

Os primeiros jesuítas que travaram contato com os índios, a despeito do estranhamento e repulsa causado pelos costumes dos naturais da terra, não deixaram de afirmar em seus relatos a presença de uma rudimentar ideia de Deus. São famosas as passagens em que o padre Manuel da Nóbrega identifica no mito de Sumé as reminiscências corrompidas do apostolado de São Tomé.²⁷ Haveria, portanto, uma inclinação cristã nos índios, muito ressaltada nas primeiras cartas, cuja centelha da Fé haveria de ser acesa pelo trabalho missionário jesuítico. Creio ser bastante apropriado as

²⁷ Segundo Sérgio Buarque de Holanda, o mito de Sumé (o apóstolo São Tomé) foi o único difundido pelos portugueses nos primeiros tempos da colonização, ao passo que coube aos espanhóis a invenção de inúmeros outros. O mito de São Tomé remonta ao século VI com a crença de comunidades cristãs no Oriente. Na América o primeiro registro do mito apareceu numa crônica de viagem de 1514. A lenda difundia que o apóstolo teria pregado a Palavra aos gentios em tempos imemoriais, e dessa passagem pelo Novo Mundo ficaram inscritas as suas pegadas. Essa crença lusa parece ter sido corroborada pelos índios que, segundo várias fontes, insistiam em mostrar aos adventícios os rastros do apóstolo. “Parece de qualquer modo evidente que muitos pormenores dessa espécie de hagiografia do São Tomé brasileiro se deveram sobretudo à colaboração dos missionários católicos, de modo que se incrustaram, afinal, tradições cristãs em crenças originárias dos primitivos moradores da terra.” Entre os jesuítas, os principais divulgadores do mito foram Manuel da Nóbrega e Simão de Vasconcelos. Contudo, há notícias de São Tomé até mesmo nas crônicas do protestante inglês Anthony Knivet. HOLANDA, Sérgio Buarque. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 6.ed., 1994, p.113. Ver p.108-129. Antônio Vieira também faz menção ao apostolado de São Tomé: “Quando os portugueses descobriram o Brasil, acharam as pegadas de Santo Tomé estampadas em uma pedra que hoje se vê as praias da Bahia; mas rasto, nem memória da fé que pregou Santo Tomé, nenhum acharam nos homens. Não se podia melhor provar e encarecer a barbaria da gente. Nas pedras acharam-se rastos do pregador, na gente não se achou rastro da pregação; as pedras conservaram memória do apóstolo, os corações não conservaram memória da doutrina.” VIEIRA, Antônio, “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. Alcir Pécora (org). São Paulo: Hedra, 2003, tomo I, p.422.

aproximações entre os jesuítas e São Paulo, no que toca à razão do apostolado entre os gentios.

No entanto, é sobretudo a concepção paulina de comunidade cristã (*ekklesia*) que os jesuítas parecem mais se aproximar, pois é nela que encontraram o princípio que definiria sua missão apostólica como uma missão universalista. São Paulo, a despeito de seu importante papel na teologia cristã, foi antes de tudo um pregador e fundador de comunidades: suas sete cartas, compostas ao redor dos anos 50 e 60 do século I, testemunham a visão do apóstolo sobre a vida religiosa das igrejas dos primeiros tempos.

Segundo o historiador Adoni Agnolin, o fulcro do pensamento paulino pode ser expressado pela seguinte sentença: “Fé é certeza nas coisas esperadas, é demonstração das coisas que não se vêem” (*Hebreus 11, 1*). Trata-se da fé e esperança na existência do Reino dos Céus e na imortalidade da alma, que, assim, tem a possibilidade de fazer parte dele. A fé na admissão da alma do fiel no Reino de Deus (interpretação bastante diferente da veterotestamentária) estende a possibilidade da salvação. Para o autor, a eclésia paulina “(...) encontrava-se aberta em direção ao exterior e, ao mesmo tempo, caracterizava-se por uma mobilidade sócio-religiosa que englobava o mundo, quase sem limites.”²⁸ À parte as distinções étnicas, sociais ou de origem, a eclésia mostra-se receptiva e abrangente, sua unidade, pois, era decorrência da transformação interior dos homens, experimentada, sobretudo, no momento litúrgico. Na *Carta aos Romanos* diz Paulo: “Não vos identificais com o esquema deste mundo, mas transformai-vos através da renovação da mente.” (*Rm 12, 2*). Segundo Agnolin:

Não se tratava, portanto, de substituir (subverter) o esquema do mundo dado, mas de transformar o mundo *na própria interioridade* (o “homem interior”, segundo a repetida expressão do apóstolo), vivendo uma realidade diferente e sobrenatural inspirada na “forma” de Cristo. Nesse sentido, segundo Paulo, não havia um projeto político de transformação da *pólis*, mas havia um projeto de transformação interior do homem que se fundamentava

²⁸ AGNOLIN, Adoni. *Jesuítas e Selvagens. A negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2007, p.123.

no novo *políteuma* – a nova cidadania desejada pelo crente – que se encontrava somente longe deste mundo, nos céus.²⁹

A eclésia própria da concepção paulina, enfim, abre-se numa perspectiva universalista “(...) peculiar e abrangente, paralela àquele do Império (romano) no qual – de forma exemplar, sobretudo, com a obra agostiniana – se enxertará na (e fortalecerá sucessivamente a) dimensão universal de uma religião finalmente imperial.”³⁰

No interior do pensamento jesuítico, soma-se, à concepção universalista da missão, uma profunda confiança na participação do homem em sua própria salvação (já sinalizada no início do capítulo). Essa crença deve ser entendida não como uma autonomia humana frente à vontade divina, mas, pelo contrário, como consequência do ato extremo de amor divino, que, pela graça, funda no homem a participação em seu Ser, e, assim, dota-lhe da capacidade de ir em busca do Bem (finalidade de toda criatura). Esta ideia central do pensamento jesuítico é de suma importância para esta pesquisa, por essa razão, iremos a partir de agora acompanhar a origem de seus argumentos no interior da filosofia cristã.

1.3. Livre-arbítrio e salvação na ortodoxia cristã

Alcir Pécora, em seu livro *Teatro do Sacramento*³¹, identifica um autêntico “entusiasmo humanista” na Companhia de Jesus, particularmente manifesto na extensa obra sermonística do padre Antônio Vieira. Esse humanismo, todavia, precisa ser entendido para além da presença de uma vasta rede de autores clássicos (filósofos, poetas, moralistas, historiadores) que compõe as referências literárias da época “renascentista” e “barroca”.

²⁹ Idem, p.124. Os argumentos expostos pelo autor fundamentam-se na obra *Antropologia delle origini cristiane*, dos autores Adriana Destro e Mauro Pesce.

³⁰ Idem, p.122.

³¹ PÉCORA, Alcir. *Teatro do sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. Campinas: Editora Unicamp/ São Paulo: Edusp, 2ª ed., 2008.

Nota-se que, em Vieira, a referência aos autores clássicos está condicionada pela forte influência da Segunda Escolástica (neotomismo), que foi conduzida, primeiramente, por pensadores dominicanos e, num segundo momento, pelos jesuítas.³²

Em um entendimento mais precípido, o humanismo jesuítico deve ser lido à luz do “alto sentido da Criatura Humana – na inteireza cristã do termo”³³ – o que nos leva de imediato a considerar a particularidade do homem dentro da obra da Criação. Os homens, enquanto gênero, foram escolhidos (eleitos) para receberem a graça de Deus, como um ato expresso de sua Vontade. Desta eleição surge a possibilidade de se estabelecer uma relação de união com Deus, que é exclusiva dos homens entre todas as outras criaturas. Enfim, o homem é objeto de uma escolha amorosa de Deus e, nas palavras de Pécora, “(...) uma *escolha desinteressada* que não tem outro propósito senão estender aos homens a participação no seu Ser.”³⁴ Vejamos, de maneira breve, como esse argumento é construído dentro da ortodoxia cristã.

No pensamento cristão, tudo que existe deve necessariamente a Deus o seu ser, que é, portanto, causa primeira da Criação: “(...) Deus é o ser primeiro e absolutamente perfeito; ele deve portanto ser necessariamente a causa que faz ser tudo o que existe.”³⁵ Nesta ideia, a ação criadora não se dá a partir de uma matéria preexistente, pelo contrário, exclui toda suposição deste gênero – Deus criou e cria coisas *ex nihilo*. No mundo cristão, a criação é a

³² Este movimento intelectual teve profundo impacto na reordenação católica dos séculos XVI e XVII vivenciada, sobretudo, nas monarquias ibéricas. Segundo Quentin Skinner, as teorias neotomistas tiveram grande importância na fundação do pensamento político moderno. Na sua primeira fase, o neotomismo tem como maiores expoentes os dominicanos Francisco de Vitória, Covarrubias, Melchior Cano e Domingo de Soto – na primeira metade do século XVI. Já na segunda fase, destacam-se os jesuítas Francisco Suárez e Luis Molina (ambos professores em Portugal, o primeiro em Coimbra, o segundo em Évora). SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Ver a parte 5, “O Constitucionalismo e a Contra-Reforma”, especialmente, o capítulo 14.

³³ PÉCORA, Op. Cit., p.70.

³⁴ Idem, p.71.

³⁵ GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.100.

“emanação do ser total, a partir do nada”, e se dá pela “(...) evocação de algo fora do nada pela simples palavra *fiat*”³⁶, exemplarmente expressa nos primeiros versículos do *Gênesis*.³⁷

No pensamento cristão, somente Deus é Ser – “(...) esse nome pertence a esse ser único num sentido que só a ele convém” – pois somente nele a *existência* é idêntica à *essência*³⁸. Disso decorre que somente o Ser é capaz de conceber o ser: “a criação é portanto a ação causal própria de Deus, ela lhe é possível e só é possível para ele.”³⁹ Se Deus é o Ser, e também único, tudo o que não é Deus só pode dele receber sua existência. Consequentemente, os seres são, ao mesmo tempo, efeitos da causa primeira e contingentes. É verdade dizer, portanto, que, “salvo Deus, tudo o que existe poderia não ser o que é, como passa a ser verdade dizer que, fora Deus, tudo o que existe poderia não

³⁶ Idem, p.92. Ver nota 5, que discute a diferença entre o entendimento platônico e cristão sobre a criação.

³⁷ Gilson problematiza a questão indagando-nos como pensar esse “nada” senão como “(...) uma espécie de matéria de que o ato criador tira seus efeitos? Não pensamos senão a mudança, a transmutação, a alteração; para pensar a criação, teríamos de poder transcender, ao mesmo tempo que nosso grau de ser, nosso grau de causalidade.”. Ainda em nota o autor acrescenta: “Estamos portanto num desses pontos em que uma noção que, por si, é racional pode escapar da razão na medida em que está privada do socorro da revelação.” Ver o capítulo “Analogia, Causalidade e Finalidade”, p.123 e nota 7.

³⁸ Gilson explica que a distinção entre *essência* e *existência* foi um “ganho” da filosofia cristã em relação à filosofia grega de Platão e Aristóteles. Segundo o autor: “A distinção real entre essência e existência, embora ela só se formule nitidamente a partir do século XIII, é então uma novidade filosófica, a qual, pode-se dizer, estava virtualmente presente desde o primeiro versículo do Gênesis. Num ser criado, por mais simples que seja, mesmo se fosse uma forma separada e subsistente, como o Anjo, a essência não contém em si a razão suficiente da sua existência, mas precisa recebê-la; logo, sua essência é realmente distinta da sua existência. Essa composição radical, inherente ao estado da criatura, basta para distinguir todo ser contingente do Ser mesmo.” Ver capítulo “Os seres e sua contingência”, p.90, ver nota 3.

³⁹ Idem, p.122. Para reforçar a explicação, citemos Gilson comentando São Tomás: “Em resumo, Deus é causa porque ele é o Ser e, como ele é o Ser que não pressupõe nenhum outro ser, ele é a causa que não pressupõe nenhuma outra causa. Ora, a causa primeira produz o primeiro efeito; o primeiro efeito, aquele que todos os outros supõem, é a existência; cabe pois com exclusividade ao Ser causar a existência, e isso é criar. É por isso que a criação é o ato próprio de Deus.” (ver p.122-123, nota 6).

existir”⁴⁰. No universo cristão, enfim, a existência é marcada por uma “contingência radical”. Segundo Gilson:

Todo ser contingente deve sua contingência ao fato de que não é mais que uma participação no ser; ele *tem* seu ser, mas não é no sentido único em que Deus é o seu. É por isso que os seres contingentes não passam de causas segundas, assim como não passam de seres segundos. (...) Numa palavra, o *homo faber* não pode de maneira nenhuma se tornar um *homo creator*, porque não tendo apenas um ser recebido, não poderia produzir o que não é, nem superar na ordem da causalidade o nível que ocupa na ordem do ser.⁴¹

Sendo Deus o único Ser, disso decorre também sua perfeição, infinitude e eternidade: nada pode ser acrescentado a ele ou retirado dele. Os seres, todavia, são contingentes, submetidos ao devir e à mudança; “(...) não são portanto seres perfeitos e imutáveis, como é necessariamente o Ser.”⁴²

No universo cristão, os seres são efeitos de Deus e, necessariamente, *análogos* a Ele. No que diz respeito especificamente ao humano, dizer que o homem é análogo a Deus, não significa dizer que faz parte Dele, mas sim que participa de seu Ser. Segundo Gilson, estamos falando de duas ordens de seres que não são capazes nem de adição, nem de subtração: “(...) eles são, rigorosamente falando, incomensuráveis, e é também por isso que são compostíveis.”⁴³ A analogia que aqui se fala significa, segundo o tomismo, uma participação (ser causado), nunca uma identificação ou coincidência (tomar parte). O Ser permanece o mesmo antes e depois da criação, e os seres não são jamais idênticos ao Ser. Como bem ressalta Gilson:

⁴⁰ Idem, p.89. A questão aparece mais clara na explicação de Pécora: “Na perspectiva cristã, como se sabe, não apenas os seres que existem são contingentes em relação ao seu modo de existência (isto é, poderiam ser diversos do que são) como, mais do que isso, tampouco precisariam ser (uma vez que nada preexiste à vontade soberanamente livre de Deus).” PÉCORA, Op. Cit., p.72, nota 35.

⁴¹ Idem, p.122.

⁴² Idem, p.87.

⁴³ Idem, p.129

Convém recordar sempre que a semelhança da criatura com Deus nada mais é que a semelhança de um efeito cujo ser é tão-somente análogo ao ser da sua causa e, muito embora análogo, é, *infinitamente* diferente dela.⁴⁴

Os filósofos cristãos buscaram distinguir cuidadosamente as várias espécies ou graus de analogia entre Deus e os seres. No que diz respeito ao homem, a analogia é dada por uma *proporcionalidade* que se espelha (está contida) na graça. É pois, pela graça, que os homens participam do Ser de Deus. Como dito anteriormente, há aí um ato amoroso e voluntário de Deus em escolher o homem entre todas as outras criaturas. Essa escolha, como sinaliza Pécora, *qualifica* o humano como o que é voluntariamente pretendido por Deus.⁴⁵ Esta escolha é uma glória que resgata o homem de sua condição de *contingência radical*, ao facultar-lhe a possibilidade de conhecer o plano divino.⁴⁶ Porém, para que isso aconteça, entra em cena uma faculdade (exclusiva e definidora do humano) também análoga ao Ser de Deus: a razão natural.

Deus criou os homens dotados de razão e vontade, com poder de escolha semelhante aos dos anjos, seres também racionais.⁴⁷ Ao criar os homens, Deus estabeleceu-lhes

⁴⁴ Idem, p. 129.

⁴⁵ PÉCORA, Op. Cit., p.72.

⁴⁶ Como veremos a seguir, a possibilidade do homem conhecer o plano divino dá-se pelo caráter sacramental do universo (um universo em que se leem em todas as coisas os vestígios da divindade). Nele a própria natureza é um meio seguro de iniciação à Fé. Esse entendimento fica explícito na seguinte passagem de Vieira: “ (...) Deu Deus primeiro aos homens por mestra a natureza, havendo-lhe de dar depois a profecia, porque as obras da natureza são rudimentos dos mistérios da graça, e muito mais facilmente aprenderiam os homens o que se lhes ensinasse na escola da fé, tendo sido primeiro discípulos da natureza.” Antônio Vieira apud Pécora, Op.Cit., p.137.

⁴⁷ São Tomás de Aquino explica na *Súmula Contra os Gentios*, que a razão humana é consideravelmente menor que a razão angélica, visto se tratar de seres ontologicamente diferentes. Assim diz: “Ora, a inteligência dos anjos supera de muito a dos homens, em proporção muito maior do que a inteligência do filósofo mais profundo supera a inteligência do ignorante mais rude, pois esta última diferença permanece dentro dos limites da espécie humana, limites que a inteligência dos anjos ultrapassa. O conhecimento que o anjo possui de Deus é tanto mais profundo e perfeito do que o conhecimento que o homem possa lograr de Deus, quanto o seu ponto de partida é um efeito mais nobre, na medida em que a substância do anjo, a qual por um conhecimento natural conduz até o conhecimento de Deus, supera em dignidade as coisas sensíveis e a própria alma humana, que faz a inteligência humana altear-

algumas leis ao mesmo tempo que lhes deu o poder para criar as suas. A vontade humana, assim como suas leis, não sofre constrangimento algum por parte da lei divina. Segundo Gilson, deste momento em diante, fica estabelecida a condição de *liberdade* inerente aos homens, que só é possível em decorrência de sua racionalidade. Essa liberdade se exprime pelo poder de escolha que sua vontade possui.

A noção de escolha voluntária implica a noção de razão, definição essa que já aparece no pensamento aristotélico. Nela, a escolha é concebida como uma decisão do querer mediante uma deliberação racional. Contudo, como nos explica Gilson, ainda estão ausentes os termos *liberdade* e *livre-arbítrio*, que tomam forma somente no pensamento cristão. A partir daí fica reforçada a implicação moral que há no exercício da escolha; vejamos a construção do argumento.

O querer é um ato livre por definição, nada o obriga. Pode-se obrigar um homem a fazer uma coisa, mas nada pode obrigá-lo a querer fazê-la. Nas palavras do autor:

A vontade é “dona de si mesma”, está sempre “em seu poder” querer ou não querer; nada está “mais imediatamente à disposição da vontade do que ela mesma”: são fórmulas que atestam a inseparabilidade natural do querer e do seu ato. É por nascer dela e exprimi-la que o ato da vontade é sempre livre.⁴⁸

As fórmulas mencionadas acima estão presentes na filosofia de Santo Agostinho que afirma o caráter incoercível da vontade. A liberdade de exercício, expressão da liberdade do querer, torna equivalentes vontade e livre-arbítrio.⁴⁹

Em contrapartida, a escolha assume a forma de uma responsabilidade moral porque o sujeito que escolhe passa a ser responsável por todos os seus atos, que são necessariamente efeitos desta escolha: “(...) o sujeito que quer é realmente a causa dos seus atos, porque é por isso mesmo que eles lhe são imputáveis.”⁵⁰

se até ao conhecimento de Deus.” AQUINO, São Tomás de. *Súmula Contra os Gentios*, Coleção: Os Pensadores, São Paulo, Ed. Abril, 1973, p.65-66.

⁴⁸ GILSON, Op.Cit., capítulo “Livre-arbítrio e a liberdade cristã”, p.372.

⁴⁹ Idem, ver p.374-381.

⁵⁰ Idem, p.373

Gilson explica que, entre os filósofos e teólogos medievais, as noções de ato livre e livre-arbítrio foram imprecisas e com constantes alterações de sentido, até atingirem uma síntese no pensamento tomista. Vejamos alguns momentos como essa discussão se deu.

Como vimos, segundo o pensamento aristotélico, a espontaneidade não garante que o ato seja livre, pois é necessário que a escolha venha acompanhada de uma deliberação racional. Esse ponto fica mais evidente entre os teólogos e filósofos medievais, embora não de forma unânime. Há aqueles que definitivamente veem na razão a raiz do ato livre. Para Boécio (480-525) e seus seguidores, o arbítrio não é a opção espontânea do querer: a escolha sem o prévio esclarecimento da razão degenera ao nível de um apetite animal; o que faz com que a escolha seja livre é o conhecimento racional que a precede. “Definindo o livre-arbítrio como um *liberum nobis de voluntate judicium*, é o juízo que ele postula como livre, enquanto nossa vontade mesma só o é na medida que for julgada pela razão.”⁵¹

Por outro lado, há filósofos como Duns Scott (1265-1308), que não veem a razão como a causa definitiva do ato livre:

(...) postos os diversos juízos da razão, definidos, pesados, criticados os termos da alternativa ou das alternativas possíveis, quando chega o momento de escolher e enquanto a escolha não é efetuada a vontade permanece essencialmente indeterminada a querer uma coisa em vez de outra⁵²

Em São Tomás, há o equilíbrio entre as duas posições. Para Gilson, ele se mantém equidistante do intelectualismo de Boécio e do voluntarismo de Duns Scott:

Fiel a uma das exigências profundas do aristotelismo, ele sustenta que a escolha é essencialmente um ato do querer, que o livre-arbítrio depende inteiramente da vontade, ou melhor, que ele é a própria vontade. (...) Por outro lado, é igualmente verdadeiro dizer que a vontade não seria ela mesma sem o juízo. Portanto não se pode descrever completamente uma livre escolha

⁵¹ Idem, p.377. Segundo o autor, Boécio não introduziu nenhum aspecto novo à noção de livre-arbítrio. Porém, o que sua doutrina trouxe de novo, “ao mesmo tempo discutível e fecundo”, era seu “racionalismo integral”, que tira, em parte, o peso da vontade/desejo. Ver p.378-379.

⁵² Idem, p.379.

sem a decisão voluntária que sanciona o juízo da razão, nem sem esse juízo que a vontade sanciona.⁵³

Em resumo, para São Tomás, “(...) mesmo quando o homem julga sua vontade, é a razão que julga, e que, quando seu livre-arbítrio decide, é a vontade que escolhe.” Enfim, temos que “(...) materialmente, o livre-arbítrio é voluntário; formalmente, é racional.”⁵⁴

A vontade pode escolher entre o bem ou o mal sem que a qualidade da escolha interfira na liberdade do ato. Disso decorre que a escolha é, ao mesmo tempo, uma deliberação psicológica indeterminada e uma indiferença moral. E, para Gilson, os pensadores cristãos não poderiam deixar de mostrar um vivo interesse “pela qualificação moral do ato livre”⁵⁵, uma vez que essa indiferença torna-se um problema e acarreta questionamentos à própria noção de liberdade.

No universo cristão, o homem se vê regido por leis, onde Deus é o supremo legislador, que orienta, assim, sua natureza decaída. São Paulo, na *Epístola aos Romanos*, distingue os diferentes acentos que tomam o sentido da liberdade humana quando submetida às leis divinas: o homem está em liberdade da justiça quando é escravo do pecado, mas está livre do pecado quando está submetido pela justiça. O apóstolo “(...) faz passar portanto para o primeiro plano uma noção de liberdade e de escravidão análoga, na ordem sobrenatural, à que define a condição do homem livre e do escravo, na ordem social.”⁵⁶ Ainda que essa noção de liberdade refira-se essencialmente à uma noção religiosa, ela acaba por influenciar profundamente o problema filosófico e moral do livre-arbítrio.

Os pensadores cristãos se preocuparam, então, em distinguir a liberdade psicológica, própria do livre-arbítrio, das outras liberdades propriamente religiosas e sobrenaturais (liberdade do pecado, santidade; liberdade da morte, ressurreição). Porém, para que o problema da indeterminação moral da vontade fosse resolvido, os filósofos acabaram por unir/relacionar o livre-arbítrio e a graça. Encontramos em Santo Agostinho o encaminhamento da questão; para ele:

⁵³ Idem, p.380

⁵⁴ Idem, p.380, ver nota 13.

⁵⁵ Idem, p.382.

⁵⁶ Idem, p.383. Segundo o autor, na *Epístola aos Romanos* (Rm 6, 20-23), Paulo define a multiplicidade dos estados da liberdade cristã em relação às diferentes leis que a regem.

(...) a graça afeta profundamente o jogo do nosso livre-arbítrio. Não basta dizer que ela se junta a ele como um poder complementar: ela modifica seu estado, na medida que o confirma e o cura. Com a graça, não temos nosso livre-arbítrio mais o poder da graça, mas é o próprio livre-arbítrio que, pela graça, se torna potência e conquista sua liberdade.”⁵⁷

Tudo acontece como se a graça, ao penetrar no livre-arbítrio, pudesse libertar o querer. O livre-arbítrio se qualifica com a graça, pois esta opera como uma centelha de consciência que o orienta. Onde há inteligência – no sentido de se ter o entendimento do Bem – há livre-arbítrio, “ (...) e quanto mais há inteligência, mais há liberdade.”⁵⁸ Isso não diminui a possibilidade do homem escolher o mal ou o pecado – o horizonte das escolhas ainda é indeterminado – contudo, a má escolha, a opção pelo pecado, não significa liberdade. A vontade só é livre quando encontra a Vontade de Deus.

A graça, dom de Deus dado aos homens, capacita o humano para o entendimento da verdade⁵⁹:

Deus é que fecunda nosso pensamento com seu Verbo; ele não é apenas seu amo interior, como que uma voz que lhe falasse ao ouvido, mas uma luz que o faz ver; mais ainda, é um alimento nele, como o pão na boca; mais ainda, a semente viva que penetra no seio do pensamento, desposa-o e fecunda-o para fazê-lo conceber a verdade.⁶⁰

Ao criar o homem dotado de *razão natural* e *livre-arbítrio*, Deus deixa para ele a responsabilidade de conduzir o seu fim último. A vontade humana e o livre-arbítrio “ (...) colabora[m] eficientemente para o seu destino.”⁶¹ A escolha de um caminho que leve ao bem e à felicidade ou de outro que leve ao erro e à danação, é antes um arbítrio humano,

⁵⁷ Idem, p.386.

⁵⁸ Idem, p.390.

⁵⁹ Como veremos a seguir, o conhecimento humano sobre a verdade divina é sempre parcial. São Tomás de Aquino discorre sobre o caráter duplo da verdade: as verdades acessíveis à razão humana e as inacessíveis. Estas últimas, no entanto, podem ser propostas aos homens como objetos de fé.

⁶⁰ Idem, p.187. Ver capítulo “A glória de Deus”.

⁶¹ Idem, p.368. Ver capítulo “Livre-arbítrio e liberdade cristã”.

embora venha em seu auxílio a graça e a providência. Mas, em última instância, a responsabilidade é dos homens. Este fundamento pressupõe, sem dúvida, uma valorização ética dos atos humanos.

Como pudemos demonstrar, embora a filosofia cristã medieval não tenha alcançado uma unanimidade na conceituação da vontade humana e da salvação, em síntese, esse foi o panorama mais geral sobre tais questões. Porém, como observa Miller, um interessante contraponto pode ser observado nas artes. Segundo o autor, o poeta Dante Alighieri conseguiu aproximar teses antitéticas no Canto XVI do Purgatório, na *Divina Comédia*. Ele comenta que, Dante

(...) logra dar a ilusão de estabelecimento de uma colaboração satisfatória entre Graça e Mérito; em uma ação recíproca entre o próprio agir e o poder divino, a graça irá condicionar o mérito e vice-versa, de sorte que, em última análise, salvação e bem-aventurança parecem ser conseguidas tanto por meio dos próprios esforços como presenteadas pela bondade divina.⁶²

Após esta síntese alcançada na poesia, “ (...) ficou perdida de novo a unidade entre predestinação e justificação pelas obras, outra vez, frente a frente, como adversários inconciliáveis.⁶³ Sobre esta polêmica, cabem algumas considerações.

1.4. Livre-arbítrio e salvação no pensamento jesuítico

Aqui chegamos ao ponto que interessa de perto a essa pesquisa. Se o homem é dotado de uma alma racional e de livre-arbítrio, ainda que seja instruído pelos sinais divinos, está a seu alcance o poder de salvar-se ou condenar-se. Concebido assim sob o signo de uma grande potência, o homem se aproxima, participa – por uma analogia proporcional – do Ser

⁶² MILLER, Op.Cit., 121.

⁶³ MILLER, Op.Cit., 121-122.

de Deus. Essa perspectiva é, portanto, uma das chaves pela qual podemos entender o humanismo apregoado pelos jesuítas, ao qual nos referimos no começo do capítulo.⁶⁴ É a partir desta tradição filosófica medieval que o pensamento jesuítico lançará as bases para pensar um sentido de santificação, cujos meios são, concomitantemente, a graça e as obras; mais especificamente, as obras de missão.

Esse postulado fundamenta-se na concepção de que, apesar da natureza corrompida/insuficiente do homem, definida a partir da Queda e expulsão do paraíso, há nele, por analogia, uma participação no Ser. Além do dom da graça, o homem é também dotado de razão natural, faculdade pela qual pode chegar a descobrir a verdade divina, ainda que incompletamente. Lê-se na Primeira Epístola de São Paulo aos Coríntios: “Só conhecemos parcialmente”. Ainda assim, o homem é capaz de não somente conhecer o plano de Deus como também ser coagente nas etapas históricas que levam a esse Fim. Detalhemos pois tal ideia e o momento histórico em que se deu.

Inácio de Loyola legou a seus discípulos uma doutrina onde era essencial o papel da vontade e das boas ações na definição do destino humano. Identificamos à mesma época a expansão do movimento reformador de Lutero e Calvino, cujas doutrinas negavam, essencialmente, o valor do livre-arbítrio e, como ele, todo o valor moral das ações humanas. Essa polêmica, já vivida no interior da Igreja em seus primórdios⁶⁵, ganhou contornos

⁶⁴ A seguir discorreremos sobre outras características do humanismo que julgamos ser próximas do pensamento jesuítico, mais especificamente, os valores do humanismo cívico. Por ora, lembremos que O’Malley aponta para outro elemento do humanismo jesuítico, quando explica a novidade da pregação da Companhia comparada a de outras ordens. Nas *Constituições* ficava exposta a rejeição às *Artes praedicanti* dos escolásticos da Idade Média e “(...) uma aprovação indireta das novas teorias que estavam sendo avançadas, especialmente por humanistas como Erasmo.” (...) “Visto que o estilo humanista de pregação era favorecido pela corte papal, os jesuítas certamente empenharam-se para adaptar-se a ele.” O’MALLEY. Op.Cit. p.155-156.

⁶⁵ Lembremos a contundente polêmica entre Santo Agostinho e Pelágio, no século V, em torno do papel da graça e do livre-arbítrio na salvação dos homens. Pelágio fora o primeiro a confrontar Agostinho no que toca o valor determinante do pecado original na danação dos homens. Para ele, o homem tem a possibilidade, a partir de seu juízo e vontade, de discernir entre o bem e o mal. As ações dos homens eram, em última instância, frutos de seu arbítrio. Agostinho, adversário ferrenho da tese pelagiana, afirmou que a vontade e as ações humanas, privadas da graça, não tinham valor. No concílio de Éfeso (431 d.C.), a contenda foi decidida com o banimento da tese pelagiana, a partir daí, tida como herética. Contudo, a questão não se esgotou, sendo reavivada em alguns momentos ao longo da Idade Média,

drásticos no século XVI; sem dúvidas, constituiu-se num divisor de águas nas esferas religiosa e política.

A Reforma protestante plasmou a doutrina da justificação pela fé inspirada na sentença paulina de que “o justo viverá pela fé” (*Rm*, 1, 17). Segundo ela, a salvação só pode ser recebida de forma passiva, a partir do ato misericordioso e voluntário de Deus, ou seja, pela graça. Acreditar na salvação pelas obras significava, pois, o pecado da soberba e ímpia presunção em relação ao Criador. O gênero humano estava, para todo o sempre, condenado em consequência do pecado original; restava-lhe apenas esperar pela salvação divina.

Lutero, em seu escrito contra Erasmo, o *De Servo Arbítrio*, prega que somente a graça de Deus é ativa, “(...) mas que a vontade nada pode, “de sorte que, de acordo com o testemunho da nossa razão, não pode haver livre-arbítrio nem no homem, nem no anjo e nem em qualquer outro ser criado.”⁶⁶ Para o reformador, somente a fé, “cousa muito diferente do arbítrio”, justifica. Nas palavras de Miller:

Ora, a fé consiste, dentro do espírito da doutrina de São Paulo, no fato de que saiba o homem ter Cristo morrido pela salvação de todas as criaturas. Somente aquele a quem for outorgada a graça de crer, verdadeiramente, na missão redentora do Salvador, será salvo; quem não possuir essa fé, “não é um cristão e permanece pecador, mesmo que se martirize de morte pela prática de boas obras.”⁶⁷

como por exemplo, no pensamento de Duns Scott, que insistiu no valor da escolha humana na determinação da salvação.

⁶⁶ MILLER, Op.Cit., p.114

⁶⁷ Idem, p.114. Em Calvino, nem mesmo a fé é fonte de salvação, uma vez que somente os escolhidos serão contemplados por ela. Segundo Miller, a doutrina do pecado original esposada por Calvino toma um cunho implacável. “(...) Calvino considera até os crentes como condenados, se isso aprovver a Deus, “pois tudo depende do Seu poder e da Sua vontade”. Desde o começo dos tempos o Criador outorgou a uma parte da humanidade, a vida eterna, à outra, a eterna condenação. Em todo universo domina uma predestinação, “essa eterna decisão de Deus, em virtude da qual Ele já estabeleceu para si mesmo o que será feito de cada criatura”.” Idem, p.115.

Na doutrina luterana e, sobretudo, na calvinista, o peso do pecado original sobre os homens é inexorável: a corrupção da Queda incapacita plenamente o homem para o entendimento do Bem por toda a eternidade. Em seu escrito *Instituição da Religião Cristã*, Calvino é taxativo:

Já que a vontade está acorrentada pelo pecado e transformada em escrava, não pode ela de maneira nenhuma agir no sentido de praticar o bem; ela carece totalmente de força para realizar algo desta natureza.⁶⁸

Assim, se o homem pratica boas ações, não é ele quem age, mas a graça que nele se manifesta. A prova desta interpretação decorria, como em toda argumentação escolástica, dos escritos Testamentários e das autoridades canônicas. Segundo Miller, um dos argumentos mais usados pelos reformadores era o relato bíblico da negação de Pedro e os comentários a ele ligado feitos pelos padres da Igreja, como Crisóstomo e Agostinho:

Crisóstomo declara, propriamente, que Pedro negara o Senhor “por falta de graça”, e que ele havia caído “porque Deus o abandonara”. Agostinho, por sua vez, observa que Deus tirara a Pedro a graça “para mostrar que o homem nada pode sem a força da graça”.⁶⁹

Em contraposição à doutrina reformada, os jesuítas firmaram em toda sua teologia, espiritualidade e ética – fiéis aos postulados dos *Exercícios* – a plena convicção no arbítrio humano e no mérito das obras. Para isso, invocaram os mesmos doutores e as mesmas obras que seus adversários protestantes. Citemos, pois, alguns exemplos selecionados por Miller: de Santo Agostinho temos: “Todo e qualquer homem tem no poder da sua vontade a faculdade de escolher o que é bom e de ser uma boa árvore, ou de escolher o que é mau e de ser uma árvore má”. Na obra *Contra a Crença nos Astros*, afirma o bispo de Hipona: “Deus me criou com a liberdade de decisão: se eu cometí pecados, fui eu quem pecou.”⁷⁰

⁶⁸ CALVINO apud MILLER, p.115.

⁶⁹ Idem, p.116.

⁷⁰ AGOSTINHO apud MILLER, Idem, p.117.

Se parece curioso que doutrinas aparentemente antitéticas possam encontrar seus argumentos no uso das mesmas autoridades textuais, isso se explica, como expusemos anteriormente, pelo fato de que, desde os primórdios da Igreja até à filosofia de São Tomás, as questões sobre o livre-arbítrio, a vontade e a salvação, mantiveram-se sempre como questões ambíguas sem nunca alcançarem uma unanimidade. A antinomia entre o valor absoluto da graça para a salvação e a salvação pelo concurso da graça e das obras foi, sem dúvida, uma polêmica de longa duração⁷¹, explicitada novamente de forma viva no século XVI pelas Reformas e Contra-Reforma.

Entendemos que, no calor da polêmica reformista, ambas as partes buscaram acentuar sua visão teológica e desqualificar a adversária. Contudo, é importante perceber que o embate envolvia questões teológicas, mas também um pesado ambiente de animosidade, gerado pelo cisma. Eram teólogos que se posicionavam em um combate no qual a qualificação do outro como equivocado era necessária para justificar/denunciar a divisão da cristandade. Cada lado buscava afirmar-se como defensor de uma cristandade ameaçada pelo erro do outro. Neste sentido, observamos que havia no interior da argumentação escolástica de ambas as partes, a utilização das mesmas autoridades patrísticas e teológicas, não obstante os diferentes acentos dados em um ou outro ponto. Santo Agostinho, por exemplo, é muito importante para os dois lados. Não dá para ignorar que o próprio Lutero era monge Agostiniano antes de se tornar um reformador, sendo que o bispo de Hipona nunca teve a sua autoridade abalada dentro da Igreja Romana.

Ao levarmos em conta este cenário, percebemos que a opinião de Miller sobre as teses protestantes e católicas como sendo antitéticas é, em certa medida, exagerada. Os jesuítas, por exemplo, não negam a graça, nem a exclusividade de Jesus como o salvador. O que eles reforçam é que a coparticipação na construção do Reino é uma escolha racional e uma condição para a justificação. Mas não negam a gratuidade. Por outro lado, luteranos acreditavam que a justificação pela fé impunha uma prática ética⁷² a partir da qual se reconheceriam os sinais da gratuidade de Deus. Como dito anteriormente, há mais interpretações que polemizam entre si em torno da ênfase em um ou outro ponto do que interpretações opostas.

⁷¹ Ver nossa nota 65, p.38.

⁷² Ver: WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 2001.

Dentro do pensamento contrarreformado, a partir do Concílio de Trento, ficou estabelecida como herética a doutrina que anulava o livre-arbítrio. Na sessão VI do mesmo concílio (13/01/1547), foi promulgado o decreto que expunha o modo correto e puro da doutrina da justificação.⁷³ O capítulo 1º – “A insuficiência da natureza e da lei para justificar os homens” – expõe que a natureza corrompida do homem o faz servo do pecado, sendo impossível reverter por si tal condição. Nem mesmo os judeus “pela força da letra da lei de Moisés não podiam livrar-se ou levantar-se [daquele estado], *ponto que neles o livre-arbítrio de modo algum fosse extinto [cân. 5], [tiveram] contudo as suas forças atenuadas e inclinadas [ao mal].*”⁷⁴ Disso decorre que pelo “Mistério da vinda de Cristo” (capítulo 2º) “(...) propôs Deus como propiciação pela fé no seu sangue pelos nossos pecados (*Rom 3, 25*), não só pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo (*1 Jo 2, 2*).” Embora Cristo tenha “*morrido por todos* (*2 Cor 5, 15*), não obstante nem todos recebem o benefício de sua morte, mas somente aqueles aos quais é comunicado o merecimento de sua Paixão.” A preparação para a justificação efetua-se, enfim, do seguinte modo:

(...) excitados e favorecidos pela graça divina, *recebem a fé pelo ouvido* (*Rom 10, 17*) e erguem-se livremente para Deus, crendo ser verdadeiro o que foi revelado e prometido por Deus [*cân. 12-14*] especialmente, que o pecador

⁷³ Intitulado “Decreto sobre a Justificação”, o documento inicia afirmando-se como a correta e definitiva interpretação sobre a salvação, que irá refutar a falsa doutrina dos heréticos: “Em vista da doutrina errada que nestes tempos se tem espalhado não sem dano para muitas almas e grave detimento para a unidade da Igreja, para louvor e glória de Deus Onipotente, para tranqüilidade da Igreja e salvação das almas, o sacrossanto Concílio Ecumênico e Geral de Trento, legitimamente congregado no Espírito Santo, tem a intenção de expor a todos os fiéis de Cristo a sã e verdadeira doutrina da justificação, ensinada pelo *sol de justiça* (*Mal 4, 2*), Cristo Jesus, *autor e consumador de nossa fé* (*Hb 12, 2*), transmitida pelos Apóstolos e sempre retida pela Igreja Católica sob a direção do Espírito Santo e manda mui severamente que para o futuro ninguém ouse crer, pregar ou ensinar de outro modo do que está determinado e declarado no presente decreto.” Documento eletrônico acessado em 27/06/2013, Site: <http://www.montfort.org.br/concilio-ecumenico-de-trento-2/#sessao6>

⁷⁴ Idem, (grifo nosso)

é justificado por meio da graça de Deus, *pela redenção, que está em Jesus Cristo* (*Rom 3, 24*).

O capítulo 8º é especialmente elucidativo sobre o dogma da gratuidade no processo de justificação, confirmando enfaticamente a leitura da Igreja Romana:

O Apóstolo diz que o homem é justificado *pela fé e sem merecimento* (*Rom 3, 22. 24*). Estas palavras devem ser entendidas tais como sempre concordemente a Igreja Católica as manteve e explicou. “Nós somos justificados pela fé”: assim dizemos, porque “a fé é o princípio da salvação humana”⁷⁵, o fundamento e a raiz de toda justificação, *sem a qual é impossível agradar a Deus* (*Heb 11, 6*) e alcançar a companhia de seus filhos. Assim, pois, se diz que somos justificados gratuitamente, porque nada do que precede à justificação, nem a fé, nem as obras, merece a graça da justificação. Porque se ela é graça, já não procede das obras; do contrário a graça, como diz o Apóstolo, já não seria graça (*Rom 11, 6*)⁷⁶.

No entanto, em capítulo anterior (Cap. 7º – “A essência da justificação do pecador e suas causas”) o valor das obras é afirmado como uma condição necessária à salvação, posto que na justificação “é infundido no homem por Jesus Cristo, a quem está unido, ao mesmo tempo, tudo isto: fé, esperança e caridade”⁷⁷.

Porque a fé nem une perfeitamente com Cristo, nem faz membro vivo de seu corpo, se não se lhe ajuntarem a esperança e a caridade. Daí a razão de se dizer com toda a verdade: *a fé, sem obras, é morta* (*Tgo 2, 17 ss*) e ociosa [cân. 19].⁷⁸

⁷⁵ S. Fulgêncio, *De fide, ad Petrum n. 1* (PL 65, 671). Idem.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Idem

⁷⁸ Idem

Interessa-nos especialmente as conclusões expostas nos “Cânones sobre a justificação”:

Cân. I. Se alguém disser que o homem pode ser justificado perante Deus pelas suas obras, feitas ou segundo as forças da natureza, ou segundo a doutrina da Lei, sem a graça divina [merecida] por Jesus Cristo — seja excomungado.

(...)

Cân. IX. Se alguém disser que o ímpio é justificado somente pela fé, entendendo que nada mais se exige como cooperação para conseguir a graça da justificação, e que não é necessário por parte alguma que ele se prepare e disponha pela ação da sua vontade — seja excomungado.

(...)

Cân. XX. Se alguém disser que o homem justificado, por mais perfeito que seja, não está obrigado à observância dos mandamentos de Deus e da Igreja, mas somente a crer, como se o Evangelho fosse uma simples e absoluta promessa de vida eterna, sem condição de observar os mandamentos —seja excomungado.⁷⁹

A força do documento está em refutar o erro dos heréticos e demonstrar a verdadeira doutrina, a partir da incorporação de passagens das Escrituras Sagradas ao discurso. O efeito persuasivo está, portanto, ancorado no Verbo e na tradição exegética da Igreja Romana. Como podemos observar pelas passagens acima, o Concílio de Trento, ao afirmar que a caridade é condição essencial para a justificação, confirma, por conseguinte, a existência do livre-arbítrio, posto que as obras são, necessariamente, frutos da vontade livre do querer. Ao mesmo tempo, houve o cuidado para que a resolução não resvalasse no pelagianismo, pois, no interior da Reforma Católica, não houve em absoluto a recusa da teoria da graça.

⁷⁹ Idem. (*grifo nosso*)

No entanto, dada a espinhosa tarefa de conciliar o peso da graça e da vontade humana para a salvação, o que se desenhou como veredito manteve-se, ainda assim, prenhe de imprecisões. Enfim, o que se estabeleceu como dogma não foi capaz de aplacar inteiramente a polêmica, visto que, logo após o concílio, a contenda passou ao seio da própria Igreja Católica.

Miller nos apresenta em detalhes os lances do conflito (narrado de forma quase pitoresca), onde envolveram-se notórios professores e teólogos das ordens dominicana e jesuítica. Em resumo, a origem do problema deu-se quando um doutor da Universidade de Louvain (Michael Bajus) se propôs a refutar a doutrina calvinista, a partir do estudo, sobretudo, dos escritos de Santo Agostinho. Ao invés de defender o livre-arbítrio como tencionara a princípio, Bajus acabou por corroborar as teses do determinismo e da predestinação. Denunciado por doutores dominicanos à Cúria Romana, o professor de Louvain foi rechaçado como herético.

Sentindo-se injuriados em seu prestígio, os colegas da Universidade, ao refletirem sobre o conteúdo da bula condenatória do papa, apontaram um aparente engano no documento:

(...) uma das frases mais importantes da bula estava, por assim dizer, absolutamente obscura, pela falta de uma vírgula; conforme se colocasse a vírgula em um trecho ou em outro, resultava um sentido substancialmente diferente. No primeiro caso, podia-se ler nessa frase que as referidas opiniões eram discutíveis de acordo com o espírito de Bajus, no outro caso, elas, justamente no espírito de Bajus, deviam ser consideradas como heréticas.⁸⁰

A pedido dos professores de Louvain, Roma deveria pronunciar-se sobre o real sentido da sentença. Contudo, diante da complicada situação, o papa omitiu-se em dar um parecer definitivo. Nesse ínterim, os jesuítas – abertos defensores do livre-arbítrio – tomaram parte na contenda ao conquistarem uma cátedra de teologia na Universidade de Louvain, cujo lugar foi assumido pelo eminentíssimo professor Roberto Belarmino (1542-1621).

Na interpretação de Miller, Belarmino realizou uma série de conferências,

⁸⁰ MILLER, Op.Cit., p.123.

(...) nas quais atacou violentamente seu colega Bajus, e, de maneira muito habilidosa, emprestou, aparentemente, valia à “graça”, mas na realidade, eliminou-a quase que completamente do seu sistema.⁸¹

Para Miller, isso se fez pela sutil distinção de duas espécies de graça: a *graça eficiente* e a *graça suficiente*. Segundo o jesuíta, a *graça eficiente* “chamava o homem, nessa maneira especial, pela qual ele previa que o mesmo lhe seguiria o apelo”. Em compensação, a *graça suficiente* “era concedida ao mortal de uma tal maneira que não era apropriada para despertar nem o seu estímulo nem a sua colaboração.”⁸²

Se Belarmino esboçou a importância do livre-arbítrio no concurso da santificação, podemos dizer que seu colega de ordem, Luis de Molina (1535-1600), logrou esposar a tese de forma mais contundente. Professor de teologia da Universidade de Évora, Molina procurou sintetizar as teses de Belarmino em seu extenso trabalho *Concordia Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis* (1588). Na opinião de Miller, em face a complexidade do problema, a obra mantém a obscuridade que sempre perpassou a questão.

Em nossa opinião entendemos que o próprio título da obra de Molina já indica que não é sua intenção refutar o papel da graça para a salvação, mas estabelecer uma “concórdia” entre “livre-arbítrio” e a “graça do Senhor”.⁸³ O termo concórdia é interessante porque, além de indicar unidade, sugere uma unidade que se fortalece exatamente na unidade.

⁸¹ Idem, p.125.

⁸² Idem, p.125.

⁸³ Pensamos que a interpretação de Miller sobre o molinismo dá a entender, por vezes, que haveria a eliminação da graça no processo de salvação. Em nossa opinião, Molina não nega em absoluto o valor da graça quando a distingue em duas categorias; a “graça eficiente” e a “graça suficiente”. Mas, na primeira, ela cativa de imediato a vontade, na outra, não. O nó da questão é o problema da universalidade versus o problema da eleição. Numa perspectiva universalista, a questão se coloca, a grosso modo, da seguinte maneira: “sendo a graça universal, por qual razão nem todos são salvos?” O “livre-arbítrio” é que pode explicar isso. A graça seria como um chamado em relação a que se poderia dizer “sim” ou “não”, tendo-se neste ato um aspecto decisivo para o destino salvífico do sujeito. Vale, no caso, dizer que o missionário não pode agir sobre a graça (apenas sob a graça), mas pode agir sobre a vontade. Não de forma coercitiva, mas por meio da pregação, da educação e da arte. Pode ainda colaborar com a graça por meio da Liturgia e da administração dos Sacramentos.

Quando se fala em concórdia entre livre-arbítrio e graça, indica-se uma união invencível e indissociável de duas coisas que se tornam uma só e muito mais forte.⁸⁴

Na interpretação de Miller, a tese molinista estabelecia que o homem podia alcançar a santificação por meio de suas aptidões naturais (leia-se, razão natural e livre-arbítrio), contando com a “colaboração geral de Deus”, que lhe concede a necessária graça da fé.⁸⁵ Miller expõe que:

Essa graça estava sempre ao alcance do homem, e que ela lhe fosse, realmente, concedida, era causa que dependia, antes de tudo, do livre-arbítrio daquele que houvesse sido eleito. O impulso para o ato de vontade necessitava da ajuda divina, mas, uma vez dado esse impulso, dependia do próprio homem que ele se decidisse pró ou contra a aceitação da graça.⁸⁶

Molina acrescenta a ideia de que haveria por parte de Deus uma “scientia media”, pela qual poderia antecipar, desde toda a eternidade, como toda criatura humana, imersa nas mais variáveis circunstâncias contingentes, se comportaria. Então, baseado nessa ciência, Deus decide como distribuir os dons da graça: segundo sua previsão, a *graça eficaz* é aquela que há de ser certamente aceita; a *graça suficiente*, por sua vez, é aquela que, por si, bastaria para salvação, mas Deus prevê que os homens a quem ela é outorgada, irão rejeitá-la. Disso decorre o ponto mais importante do molinismo, qual seja: “(...) o homem podia, por sua própria vontade, opor-se constantemente à graça, e, assim, que dependia dele se tornasse ela eficaz ou não.”⁸⁷

Encontramos na obra de José Eisenberg uma interpretação mais precisa sobre alguns pontos da tese de Molina. Segundo o autor, o *Concordia* de Molina buscava equilibrar, a

⁸⁴ O ícone mais frequente que representa a concórdia em emblemas é o conjunto de flechas. Um dos lugares comuns mais importantes da concórdia é o da “concórdia invencível”, ou seja, da impossibilidade de derrotar algo que seja uma união concordante de vários corpos em um só corpo.

⁸⁵ Acreditamos ser mais preciso dizer que a graça é uma condição necessária da justificação, não apenas uma “colaboração geral de Deus”.

⁸⁶ Idem, p.125.

⁸⁷ Idem, p.126.

partir da doutrina soteriológica de Loyola⁸⁸, a doutrina da presciênciade Deus e as responsabilidades do pecado e livre-arbítrio humanos. Embora tenha dado uma importante contribuição à conceituação do livre-arbítrio, Loyola não logrou solucionar os impasses que há muito pairavam no debate filosófico cristão: se Deus é onisciente e eterno, tendo portanto total ciência do mundo que criou, não seria Ele responsável pelos pecados humanos? Como conciliar a questão da onisciência divina e a responsabilidade humana por suas próprias ações?

É tentando responder a esse paradoxo que Molina formula a tese, tipicamente escolástica, de que Deus “ (...) tem um conhecimento médio (*sciencia media*) dos eventos contingentes, e esse conhecimento se encontra entre seu conhecimento natural e seu conhecimento livre.”⁸⁹ Segundo as palavras do próprio Molina:

Através de Seu conhecimento natural, Deus sabe que é metafisicamente possível, mas não metafisicamente necessário, que Adão pecará se colocado no Éden. Através de seu conhecimento livre, Ele sabe que Adão será de fato colocado no paraíso e de fato pecará. Por outro lado, o que Ele sabe através de seu conhecimento médio é algo mais forte que o primeiro e mais fraco que o segundo, ou seja, que Adão necessariamente pecará se ele for colocado no Éden. Portanto, Deus tem um conhecimento médio apenas se Ele sabe todas as contingências condicionais futuras.⁹⁰

⁸⁸ Eisenberg observa que Inácio de Loyola deu uma importante contribuição ao debate do livre arbítrio versus predestinação, durante a Contra-Reforma. De acordo com os *Exercícios Espirituais*: “Igualmente não devemos insistir tanto na graça a ponto de se produzir o veneno que nega a liberdade. Pode-se com certeza falar da fé e da graça, mediante o auxílio divino, para maior louvor de sua divina Majestade, mas não de tal forma nem por tais modos, mormente em nossos tempos tão perigosos, que as obras e o livre-arbítrio sejam prejudicados ou mesmo negados.” In: *Exercícios Espirituais*, LOYOLA apud EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno. Encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG/Humanitas, 2000, p.158.

⁸⁹ Idem, p.159.

⁹⁰ MOLINA (*Concordia* parte IV) apud EISENBERG, Idem, p.159-160. Referindo-se a tese de Molina, Eisenberg explica: “Conhecimento natural é o conhecimento que Deus tem de todos os mundos possíveis, enquanto conhecimento livre é o conhecimento das contingências futuras reais ou absolutas. Seu conhecimento médio, assim como o conhecimento livre, corresponde ao conhecimento dos eventos

Para Eisenberg, Molina consegue preservar o papel da Providência divina sem retirar dos homens a responsabilidade moral por seus atos e escolhas, e, por conseguinte, a importância deles na salvação ou condenação eternas. Miller afirma que esta ideia foi recebida como sendo muito próxima do pelagianismo, uma vez que, definindo a vontade humana como fator decisivo para a salvação, acabava por diminuir o peso do pecado original e da graça. Pensamos que há um certo equívoco nesta afirmação, pois para Molina a vontade humana é tão decisiva quanto a graça para a justificação. O mais acertado seria pensar que, para o jesuíta, haveria uma “co-operação” de ambas. Enfim, haveria uma espécie de sistema salvífico em funcionamento que, “jesuiticamente”, depende tanto do sopro do Espírito quanto da vontade arbitrária dos homens, que surge Dele próprio. Dessa forma, o que Molina alertava, e nisso seguia Inácio de Loyola, era a respeito do risco de se colocar um peso muito excessivo na graça, caindo no “erro dos heréticos protestantes”, que negavam a própria existência do livre-arbítrio. Ainda assim, não podemos deixar de reconhecer que, a princípio, o molinismo despertou preocupações até mesmo entre os jesuítas, como Suarez e Belarmino. Contudo, diante da forte oposição travada pelos dominicanos, que acusavam o molinismo de herético, os irmãos da Companhia optaram por resguardar a unidade da ordem.

O litígio entre jesuítas e dominicanos chegou à apreciação da Cúria Romana e da Inquisição. De modo a arrefecer os ânimos, a Cúria decidiu que ambas as partes pusessem fim à polêmica, reservando a si o direito de julgar em definitivo a questão. Segundo Miller, o debate teológico sobre o livre-arbítrio tinha por trás o conflito entre dominicanos (que se arvoravam o direito de definir questões teológicas, uma vez que viam-se como herdeiros de São Tomás) e jesuítas (membros de uma nova ordem que tinha cada vez mais prestígio junto à Roma). Essa refrega envolveu inúmeras universidades, que foram incitadas a dar seu parecer sobre o molinismo, além de príncipes, nobres e, obviamente, o papado.

Foi redigida uma infinidade de pareceres teológicos sobre a questão e foram realizados inúmeros debates orais na presença do papa. A polêmica tornou-se tão demorada que, sem que houvesse consenso, chegou ao fim o pontificado de Clemente VIII. Sendo arrastada durante o papado de Paulo V, a polêmica parecia se encaminhar ao fim com o resultado,

metafisicamente contingentes, sobre os quais Deus não tem controle. Nesse sentido, a *scientia media* de Deus é um conhecimento das contingências futuras condicionais ou subjuntivas.” Ver, p.160.

segundo Miller, pendendo para os dominicanos, mas “ (...) eis que um incidente inesperado veio em socorro dos jesuítas”⁹¹: quando do conflito entre a Cúria e a república de Veneza, os jesuítas se postaram fervorosamente ao lado do papa. Diante da situação, e não podendo dispensar esse apoio, Paulo V se viu impedido em dar continuidade ao banimento das teses de Molina. A bula redigida contra os jesuítas foi recolhida e o papa dispensou as Congregações onde os teólogos se enfrentavam. Depois de dezoito anos ininterruptos de debate, a polêmica foi suspensa sem uma decisão clara. Segundo Miller, os Gerais das duas ordens foram instruídos a ordenar a seus subordinados o “ (...) mais rigoroso silêncio sobre o molinismo e a esperarem, em paz, a decisão da Santa Sé”, que, contudo, nunca chegou. Esse adiamento indefinitivo foi recebido como uma vitória de Molina e da Companhia de Jesus, explicitada na sentença “*Molina Victor!*”, presente em cartazes que tomaram as ruas da Espanha. Implicitamente, a tese do livre-arbítrio saíra vencedora.⁹²

Pelo que foi exposto até agora, podemos afirmar que o livre-arbítrio teve um papel indelével na filosofia cristã, com acentos mais ou menos decisivos sobre sua eficácia na salvação ou danação da alma humana, porém, nunca negado por completo como pretendeu o pensamento reformado. O acento dado pelos jesuítas foi, certamente, o mais incisivo. E é, pois, por esse viés, que se depreende o papel reservado aos homens como coadjutores de Deus⁹³ (usando aqui uma expressão paulina) na consecução do plano divino.

Mais uma vez, reforça-se a ideia de que, no humanismo jesuítico, o homem é abonadamente qualificado no sentido de que, dotado de vontade e razão natural, pode não somente conhecer os desígnios divinos, como também ser agente nas etapas históricas que levam a esse Fim. Como foi dito anteriormente, a espiritualidade inaciana crê que a união com Deus (união mística) não é alcançada apenas pela abnegação ascética da vida nos mosteiros, pelo contrário, ela é definida, sim, pela graça da fé, mas necessariamente acompanhada por um *estar no mundo* onde o homem, agindo conforme a sua vontade, realiza a vontade divina. Como veremos adiante, espera-se que as ações virtuosas se deem

⁹¹ MILLER, Op.Cit., p.124.

⁹² Porém, esse evento não deu cabo da questão. O conflito voltou acalorado, agora nos salões e corte franceses, quando da polêmica jansenista que se estendeu até o século seguinte. Ver Miller, p. 125-149.

⁹³ Em nossa opinião, essa expressão é muito significativa. Ela é a própria materialização das noções de graça (divina) e arbítrio (humano). Devemos lembrar também que a palavra “coadjutores” (temporais e espirituais) define os principais papéis a serem desempenhados na hierarquia da Companhia de Jesus.

cotidianamente nas mais simples escolhas e atitudes, o que as revestem de um alto valor moral e dramático.⁹⁴ Enfim, não é a grandiosidade de um ato específico que torna segura a união com Deus, mas sim o fato de que “ (...) esse ato tenha um lugar no interior de uma *ordem* que se estende pela existência.”⁹⁵

No entanto, em decorrência do pecado original, o entendimento humano mostra-se insuficiente, incapaz, portanto, de atingir plenamente a razão do Ser. Em razão disso, Deus, na sua infinita bondade, sinaliza os caminhos que levam ao Bem, finalidade de toda criatura. Essa sinalização são os mistérios: forma de atualização da presença divina que faz do mundo criado um universo sacramental.

1.5. Os mistérios no mundo criado: a interpretação jesuítica

O conceito de mistério é um dos elementos definidores do entendimento teológico cristão sobre o mundo, sendo expresso exemplarmente na natureza composta de Deus: o mistério da Santíssima Trindade.

Dentro da hermenêutica jesuítica, o mistério ascende como instrumento referencial de leitura da vida concreta. O conceito de mistério corrente nos séculos XVI e XVII repõe e reconhece no humano e na natureza a presença/gráça de Deus. Nele, há a sobreposição do infinito e invisível transcendentes no finito e sensível do mundo criado: a paradoxal

⁹⁴ É nesse sentido que Pécora afirma que “ (...) o modelo voluntarista impregna o cotidiano mesmo, acontece uma dramatização do conjunto da vida e não apenas de fragmentos e sucessos especialmente eloquentes: tudo ganha importância dobrada, a existência é decisiva muitas vezes. É esse o sentido que vai colocar em evidência um conhecido estudioso da Companhia de Jesus, Pierre Dominique, quando afirma que essa ordem possuiria “certain esprit spectaculaire” a presidir seus menores gestos e obrigações, e, mais precisamente, que possuiria um “sens dramatique de l’existence (heroïque aussi)”. ”

PÉCORA, *Teatro do Sacramento*. Op.Cit., p.80.

⁹⁵ Idem, p.81.

proposição de uma “presença sem vista”, do jogo do “claro-escuro”, explicita a questão teológica da união mística. Em um a precisa definição, expõe Pécora:

Com efeito, o lugar retórico que alega o mistério implica a ideia de que o transcendente sacramenta determinados objetos do mundo sensível com sua presença, que, contudo, permanece invisível. (...) Há sempre o sinal manifesto de uma Coisa que, em si mesma, sem a mediação desse sinal, não se deixa ver.⁹⁶

Dentro do sentido militante e apostólico assumido pela Companhia de Jesus, as atividades litúrgicas, os modos públicos de conversão e os sacramentos ganham importância sem precedentes. No bojo deste contexto, a oratória sacra ganha destaque, pois se crê com ela atualizar a presença ativa de Cristo no mundo. Nela o lugar do mistério é ampliado em vista da eficácia pública que a ele é atribuído no caminho da salvação. Dentro da hermenêutica jesuítica está, pois, pressuposto que é pela via do mistério que são sinalizados ao arbítrio dos homens os desígnios de Deus – ao tornar tangível o que é divino, o mistério é capaz de comover e mover os homens à ação cristã. E, para os autores jesuítas, as matérias e circunstâncias sobre as quais ele incide podem ser as mais variadas.

Vejamos a partir de agora, como o mistério é entendido, no interior do pensamento jesuítico, como a forma especial de comunicação do transcendente com o humano. Ao mesmo tempo em que torna possível essa união, o mistério oportuniza aos homens agir voluntariamente em busca da verdade e do bem divinos. Nosso objetivo será demonstrar como o mistério – ao palmilhar o mundo com sinais divinos – ascende como ocasião possível para o correto julgamento do livre-arbítrio. Assim, poderemos, a seguir, nos debruçar sobre a questão fulcral dessa tese, qual seja, a interpretação da guerra contra os índios como um mistério que dá a oportunidade para os colonos realizarem ou negarem o plano divino.

⁹⁶ PÉCORA, Alcir. Texto de apresentação da obra *Sermões – Antônio Vieira*. São Paulo: Hedra, Tomo 2, 2003, p.13.

1.5.2 Mistérios: sentido, eficácia e ocasião

A interpretação mais comum do fenômeno de ascese a Deus, dentro da tradição cristã, entende que a união mística se dá pela forma do *raptus*: o movimento pelo qual, Deus, na sua absoluta magnanimidade, estende ao homem a glória de participar de seu Ser. Imprime-se nesse ato um caráter passivo ao homem, que é arrebatado por essa força redentora⁹⁷. Aqui a graça é o único agente, o homem permanece extático. Segundo Pécora, esse modelo de ascese reforça o papel do Pai, que, diferente das outras duas Pessoas Divinas da Trindade, nunca desce do Céu e, de lá, opera o transporte do místico junto a si.

Na espiritualidade jesuítica e, sobretudo em Antônio Vieira, a união mística é pensada em novos moldes. Fica reforçado o extraordinário poder que a Igreja tem de mediar a união entre Deus e os homens, uma vez que sua hierarquia institucional espelha perfeitamente a ordem divina. É por meio da liturgia, dos sacramentos e da consagração que são realizados o contato com o transcendente. Mais do que isso, a Igreja é a detentora exclusiva desse poder; cabe aos homens, portanto, manter estreita *obediência* a ela para que a união mística possa acontecer.

Enfim, a Igreja “(...) constituída, visível, jurídica, das práticas litúrgicas e sacramentais, das ordens religiosas, da sua hierarquia etc”, tem seu papel militante reafirmado no contexto da Contra-Reforma. A ascese anteriormente pensada como extática e individual, pode agora se dar no mundo e depende, sobretudo, da vontade humana quando se põe a coincidir com a vontade de Deus. Não é forçoso dizer que essa graça só pode ser alcançada no seio da Igreja. Na acurada definição de Pécora: “O voluntarismo, talvez pudesse falar

⁹⁷ Em *Teatro do Sacramento*, Pécora apresenta a questão a partir dos exemplos de São Bernardo e de Santa Teresa de Ávila. Segundo o autor, Vieira faz inúmeras menções aos santos apropriando-se do vocabulário místico, contudo, reformulando seu sentido. Em suas palavras: “Quando ele se *apropriava* do vocabulário místico, o seu procedimento básico é deslocá-lo de seus tateios em torno de uma experiência-límite para a determinação de uma possibilidade doutrinal de estreita convivência entre o humano e o divino, e seu aprimoramento ainda no seio da história. Antônio Vieira trata a *unio mystica* como um lugar cognitivo-retórico, semiteórico e exemplar-persuasivo, que, obviamente, sob esse aspecto, significa uma forte reversão de seu sentido místico, mas que não deixa de aproveitar dele a sua inclinação para radicalizar a aproximação possível entre as duas ordens que, do ponto de vista do pensamento cristão ortodoxo, são irreversivelmente distintas.” PÉCORA, Op.Cit. p.74.

assim, torna-se arquitetural. Monumentalidade e hierarquia recortam o deslocamento místico determinante da significação barroca.”⁹⁸

Depreende-se aqui a destacada importância dada ao sacerdote: responsável pelo ministério dos sacramentos, ele é ao mesmo tempo o modelo humano possível de união com Deus (ao se submeter à ordem eclesiástica faz com que sua vontade se coadune com a de Deus), além de ser capaz de “ (...) dominar o processo completo pelo qual o que é da ordem do divino se atualiza em meio humano.”⁹⁹ É pois, o sacerdote, o responsável por trazer Cristo ao alcance dos fiéis através do *poder de consagração*.

Pécora, na esteira deste entendimento, identifica em Antônio Vieira a proposição, quase heterodoxa, de ver Pedro (a Igreja) como a quarta Pessoa da Trindade¹⁰⁰. Para o jesuíta, o poder do sacerdote é “estupendíssimo”, capaz de fazer a cada sacramento ministrado (especialmente o da Eucaristia) a renovação do Verbo encarnado entre os homens:

Em que consistiu a Encarnação do verbo Eterno? Consistiu na produção do corpo e alma de Cristo, e na produção da união hipostática, com que a sagrada humanidade se uniu à substância do Verbo. E tudo isto faz o sacerdote com as palavras da consagração, produzindo outra vez, ou reproduzindo todo o mesmo Cristo.¹⁰¹

⁹⁸ Idem, p.83.

⁹⁹ Idem, p.88.

¹⁰⁰ Segundo Pécora: “É só neste momento, quando se tem em mente a relevância que adquire no pensamento de Vieira a mediação da Igreja na caracterização da possibilidade de o homem contatar o divino, que se pode reinterpretar a ousadia aparentemente descabida de se tomar Pedro como a “quarta pessoa da Trindade”. ” Idem, p.85. Isso fica demonstrado na seguinte passagem do “Sermão de São Pedro”: “ (...) Cristo na sua sucessão não só deu a Pedro a sucessão, senão também a divindade. Assim foi, e assim havia de ser, porque nem Pedro seria digno sucessor de Cristo, nem seria digna de Cristo a Providência de sua Igreja, se Pedro fora somente homem, e não fora juntamente Deus.” VIEIRA apud PÉCORA, Idem, p.84.

¹⁰¹ “Sermão de São Pedro”, de 1644. VIEIRA apud PÉCORA, p.88. Em outra passagem lapidar do mesmo sermão: “ (...) e isto é o que pode e o que fez o Filho de Deus, sumo Sacerdote, quando se consagrhou no Sacramento, porque realmente se tornou a fazer e reproduzir a si mesmo. Mas não parou aqui sua onipotência e liberalidade, senão que este mesmo poder de o reproduzirem e fazerem a ele comunicou aos sacerdotes, quando lhes disse: *Hoc facite in mean commemorationem* (1 Cor 11,24): Isto mesmo que fiz, fazei vós. (...).”

Esse poder reconhecido à Igreja e a seus sacerdotes resulta, segundo Pécora, numa extraordinária inversão na direção da união mística:

Nesse momento, já não se trata de ascender solitariamente, através do arrebatamento da alma passiva pelo divino, até o templo do terceiro céu, de onde não se move a figura do Pai, mas de exortar ativamente o Ser divino a que, no molde das ações do Filho, ou talvez mais propriamente, do Espírito Santo (...) *desça* entre os homens e, uma vez aí (aqui) faça intervir em sua história renovadas garantias e esperanças de resgate.¹⁰²

É importante frisar que, se Deus em sua infinita bondade agora “desce” à terra, não haveria de fazê-lo sem a mediação da Igreja, ou melhor, do sacerdote e sua exegese. Aqui percebemos um forte acento contrarreformista em oposição à tese luterana da livre interpretação.

A presença divina dá-se através dos Sacramentos e, para Antônio Vieira, o mais elevado e exemplar entre eles seria, pois, o Santíssimo Sacramento da Eucaristia. Voltaremos logo a essa questão, porém, precisamos detalhar como a presença divina é mediada. Chegamos aqui, ao momento de apresentar a tópica do *mistério* e sua importância para hermenêutica jesuítica.

Primeiramente, devemos ter em mente que no pensamento cristão o divino sacamenta alguns objetos do mundo sensível, seja ele parte da natureza ou a vida humana. Isso significa que o que é da ordem de Deus – ou seja, o que é transcendente e onde a essência coincide com a existência – escolhe certas espécies sensíveis – ou seja, seres criados, dotados de existência por um ato do Ser e, portanto, contingentes – e imprime nelas a substância única de seu Ser. Como nos explica Pécora, esse *lugar* pressupõe uma natureza dúplice, pois ao mesmo tempo em que sinaliza a existência do divino no plano sensível e material, isto não se dá de modo explícito: a participação na substância do Ser permanece, paradoxalmente, tangível e invisível. O que há nesta união mística é uma “presença escondida”, um revelar que não ocorre completamente: “a máxima definição de nitidez do

¹⁰² Idem, p.89

transcendente, no plano sensível, é enquanto *encoberto*, nunca enquanto totalmente visto ou completamente conhecido.”¹⁰³

No Sacramento da Eucaristia, o mais sublime e elevado na perspectiva vieiriana, tudo funciona como se, a cada cerimônia da liturgia, pudessem ser reproduzidos os mesmos efeitos da morte vicária de Cristo, que derramou seu sangue pela remissão dos homens. Esse sacramento é tido como uma extensão da Paixão: nele a atualização divina é reproduzida, sem perdas, cotidianamente pela ação performática do sacerdote. Assim afirma Vieira no Sermão da Exaltação da Santa Cruz:

Toda a Paixão de Cristo se inclui no Sacramento da Eucaristia. Pois, se Cristo na Paixão padeceu tanto, e no sacramento está impassível, por que há de ser o Sacramento não só uma cifra da cruz, senão um epílogo de todos os tormentos? Notai. Cristo no Sacramento não pode ver nem ser visto, pelo impedimento dos acidentes, e é tão grande violência estar um homem vivo sem ver nem ser visto, que nesse Sacramento se reduzem a compêndio todos os seus tormentos.¹⁰⁴

Pécora interpreta que a liturgia eclesiástica aproxima o fiel de Deus, mais ainda, proporciona “a intensificação renovada deste contato”¹⁰⁵. Nas palavras do autor:

Há em Vieira a ideia recorrente de que ao Sacramento nada falta das propriedades salvíficas implicadas na ação pessoal de Cristo, incluído aí obviamente o coroamento delas no sacrifício tremendo da Cruz. Ora, ocorre que, nesse caso, para ele, esse coroamento não pode estar em outro lugar que não aquela da instituição do sacramento eucarístico – ou dizendo melhor, da instituição do modo sacramental como mediação futura privilegiada entre o humano e o divino.¹⁰⁶

¹⁰³ Idem, p.105 e ss.

¹⁰⁴ “Sermão da Exaltação da Santa Cruz”, de 1645. VIEIRA apud PÉCORA, Idem, p.118.

¹⁰⁵ Idem, p.180.

¹⁰⁶ Idem, p.179.

Contudo, se os sacramentos são ocasiões insuspeitas para a ocorrência do mistério, temos que o modo sacramental se desdobra do plano litúrgico-religioso e se espalha por ocasiões do mundo criado. Dessa forma, a Igreja não é a depositária exclusiva da presença divina em meio humano, ainda que o seja essencialmente, pois há a possibilidade desta presença se dar em outros lugares, o que conforma, destarte, uma verdadeira “*geografia misteriosa*”¹⁰⁷ Em suma, o modo sacramental, no interior da hermenêutica jesuítica, constituiu-se como uma forma essencial de leitura do mundo sensível e de sua relação com o transcendente; sem exageros, podemos dizer que ocorre uma sobrenaturalização do mundo. Uma vez que não é pela forma do *raptus* que a união mística se dá, a presença divina mostra-se “oculta no divino do mundo”.¹⁰⁸

Se o modo sacramental é, sem dúvida, parte essencial do pensamento jesuítico, Pécora demonstra que esse paradigma é precisamente agudo na obra sermonística do padre Antônio Vieira. Aqui, o modo sacramental está intrinsecamente ligado à tônica humanista que facilita ao homem a possibilidade de união com Deus. Nas palavras de Pécora:

Eis aí: estar encoberto, ou estar invisível sob as espécies visíveis, não necessariamente canônicas, revela-se ser, em Antônio Vieira, o núcleo determinante de toda sua argumentação da “união” ou quase-unidade entre o humano e o divino, realizada no próprio plano terreno em que vive o homem. Nesse lugar aparentemente paradoxal (mas nunca de fato o sendo, em seu raciocínio), de forma misteriosa, em que o divino sinaliza-se ao mesmo tempo em que se esconde na matéria, nesse preciso *lugar* constroem-se e multiplicam-se as operações básicas a que a retórica de Antônio Vieira vai, mobilizando-as, conferir eficácia.¹⁰⁹

Ainda acompanhando o raciocínio de Alcir Pécora, cabe-nos indagar como Vieira, e também os jesuítas de uma maneira geral, entendem a “predileção” divina em deixar-se

¹⁰⁷ Idem, p.91

¹⁰⁸ Como bem ressalta Pécora, “(...) a expansão do modo sacramental (ou, de outra maneira, a ampliação do sacramento em modo, promovida sistematicamente por Vieira) atua de forma a revelar em áreas mais ou menos surpreendentes, menos ou mais admitidas pela ortodoxia, essa virtualidade dúbia, outrora evidente na *deificatio* mística.” Idem, p.92.

¹⁰⁹ Idem, p.93-94.

sinalizar pela via misteriosa, e, por conseguinte, seus efeitos e matérias. De imediato lança-se a questão: por que Deus, infinito e eterno, escolheria espécies do mundo criado para se mostrar? Além disso, e mais fundamental, consistiria indagar a razão da eficácia do modo sacramental e sua relação com a salvação dos homens.

Antes de passarmos às respostas para tais questões, propomos uma pausa nos argumentos que viemos desenvolvendo até aqui, para examinarmos a maneira pela qual São Tomás de Aquino – que exerceu uma importante influência, antes e depois do Concílio de Trento – comprehende a razão e a eficácia do modo sacramental, que, nas suas palavras, ganha o nome de *objetos de fé*. Nossa intenção será trazer outros elementos que embasaram essa reflexão teológica, a partir da análise pontual do escrito *Súmula Contra os Gentios*.

São Tomás afirma que, dada a insuficiência da razão humana para descobrir a verdade divina, esta se revela pelos objetos de fé. A passagem a seguir ajuda-nos descontinar a questão:

A inteligência humana é incapaz, pelas suas próprias forças, de apreender a substância ou a essência de Deus. Com efeito, o nosso conhecimento intelectual, conforme o modo próprio da vida presente, tem seu ponto de partida nos sentidos corporais, de tal modo que tudo o que não cai sob o domínio dos sentidos não pode ser apreendido pela inteligência humana, a não ser na medida em que os objetos sensíveis (acessíveis aos sentido) permitem deduzir a existência de tais coisas. Ora, os objetos sensíveis não podem conduzir a nossa inteligência a enxergar neles aquilo que constitui a substância ou essência divina, pois se verifica uma diferença de nível entre os efeitos e o poder da coisa. E, todavia, os objetos sensíveis conduzem a nossa inteligência a um certo conhecimento de Deus, até ao ponto que conhecemos que Ele existe, e mesmo até conhecemos tudo o que se deve atribuir ao primeiro princípio. Por conseguinte, existem em Deus verdades inteligíveis, as quais são acessíveis à razão humana; em

contrapartida, outras há que superam totalmente as forças da razão humana.¹¹⁰

Pelo que foi exposto, depreende-se que as verdades divinas apresentam-se aos homens por um caráter duplo¹¹¹: há aquelas que são acessíveis à inteligência dos homens e há outras que ultrapassam totalmente as suas capacidades. Por esse motivo, diz São Tomás, “(...) é justo que Deus proponha como objetos de fé tanto umas como outras.”¹¹² Se o único caminho para o conhecimento de Deus fosse a razão natural, o homem permaneceria envolto nas trevas da ignorância, pois mesmo aquelas verdades compatíveis com sua inteligência, não raro, poderiam ser distorcidas pela “fraqueza conatural da nossa inteligência” ou em razão da “mistura de imagens”. Face a tudo isto

(...) era necessário que Deus transmitisse aos homens, pelo caminho da fé, uma certeza bem firme e uma verdade sem mescla, no que concerne as coisas de Deus. Ora, a misericórdia divina proveu a isto de maneira salutar, obrigando-nos a aceitar como objetos de fé aquelas mesmas coisas que, de per si, seriam acessíveis à razão.¹¹³

Porém, é ainda mais justo, segundo São Tomás, que as verdades que ultrapassam a razão sejam propostas aos homens como objetos de fé. Assim, Ele o faz operando de maneira bem visível “(...) coisas que ultrapassam de muito as possibilidades da natureza

¹¹⁰ AQUINO, São Tomás de. *Súmula Contra os Gentios*. Coleção: Os Pensadores, São Paulo, Ed. Abril, 1973, p.65.

¹¹¹ É fundamental ressaltar que esse caráter duplo se dá em relação aos homens, posto que em Deus a verdade é única e simples. São Tomás afirma que “Deus é a própria intelecção”: “Com efeito, visto que compreender é um ‘ato segundo’ (o ‘ato primeiro’ é a própria inteligência ou a ciência), toda inteligência que não é a sua própria intelecção está para a sua intelecção da mesma forma que a potência está para o ato. (...) Em Deus, porém, por ser Ele puro ato, não existe nada que esteja para outro elemento como a potência está para o ato. Por conseguinte, é necessário que o próprio Deus seja a sua intelecção.” AQUINO, São Tomás de. *Compendio de Teologia*. In: *Os Pensadores*, vol. 8, São Paulo: Ed. Abril, 1973, p.88.

¹¹² AQUINO, São Tomás de. *Súmula Contra os Gentios*, Op.Cit., p.66.

¹¹³ Idem, p.67.

inteira”¹¹⁴ e, consequentemente, “pelo fato de o homem perceber que Deus lhe propõe verdades divinas superiores à sua razão, confirma-se ainda mais nele a crença de que este Deus é superior a tudo quanto se possa pensar.”¹¹⁵

A Providência divina institui os objetos de fé para que os homens, ascendendo a um maior conhecimento de Deus, possam, enfim, atingir a sua finalidade. Para São Tomás, uma vez que a Providência

(...) destina os homens a uma felicidade bem maior do que aquela que a fraqueza humana pode experienciar no decurso da vida presente, era necessário que o espírito humano fosse atraído a um nível mais elevado do que aquele que a nossa razão pode alcançar na terra, a fim de que *aprenda o que se deve desejar e se empenhe em buscar aquilo que supera totalmente o estado da vida presente.*¹¹⁶

Em suma, para São Tomás, os objetos de fé que sacralizam o mundo criado têm senão a finalidade providencial de ensinar o livre-arbítrio a desejar e a agir na direção do plano divino. O entendimento humano mostra-se incapaz de julgar corretamente, deste modo, a opacidade da verdade em relação aos sentidos só pode ser superada mediante o mistério dos objetos de fé instituídos pela magnanimidade de Deus.

As considerações expostas acima nos permitem, portanto, identificar claramente a matriz tomista que subsidia a compreensão de Antônio Vieira sobre o mundo criado como um universo sacramental. Acreditamos que, tendo em mente esse embasamento teológico, podemos, finalmente, responder às questões anteriormente levantadas sobre o sentido, a eficácia e a ocasião dos mistérios. Poderemos, enfim, compreender a centralidade dessa tópica no entendimento de mundo e no discurso vieirianos.

A primeira questão – o por quê de Deus escolher as espécies do mundo criado para revelar-se – parece-nos, um tanto evidente: Deus, único Ser onde a existência coincide com a essência é, pois, ilimitado e eterno. Sendo assim, nenhuma matéria pode contê-lo, “(...)

¹¹⁴ Idem, p.69.

¹¹⁵ Idem, p.68.

¹¹⁶ Idem, p.68. (*grifo nosso*)

ainda que não haja nada que não o tenha como Causa”¹¹⁷. Aqui voltamos a ideia, desenvolvida anteriormente, de que os seres são análogos proporcionais do Ser de Deus. A escolha da espécie, sempre contingente, sob a qual Ele encobre seu Ser está, pois, condicionada ao efeito generoso que esta escolha proporciona aos homens. Eis aqui o porquê da forma misteriosa.

Identificamos neste ato a infinita magnanimidade de Deus, pois ao querer se presentificar em espécies sensíveis, o faz no intuito de reparar a insuficiência humana advinda do pecado original, como demonstrada por São Tomás. Assim, temos que o mistério é a via mais eficaz de comunicação/mediação com o transcendente. Nas palavras de Pécora, a forma do mistério “ (...) diz respeito já a uma atenção do Verbo para com as imperfeições e parcialidades humanas, já expressa a sua generosidade providencial, mais do que se refere à representação da plenitude de seu poder.”¹¹⁸

Eficaz e caridosa, a forma misteriosa apresenta-se como uma antecipação providencial dada ao homem, que, diante dos enganos do mundo, tem enfraquecido o sucesso de sua razão e vontade. Enfim, “ (...) ela significa uma espécie de estratégia de salvação firmemente estabelecida sobre a constatação prática da fraqueza humana em buscar a Deus.”¹¹⁹ Mais ainda, os mistérios que sacramentam o mundo sensível têm a eficácia de sinalizar ao arbítrio humano os caminhos que levam à consecução do plano divino, à união mística com Deus na vida terrena.

Veja, isso não significa que os sinais divinos se sobreponham ou se tornam prevalentes em relação ao livre-arbítrio, pois este, como foi demonstrado anteriormente, constitui-se numa faculdade inexorável ao homem. Nada pode obrigar a vontade que, permanece sempre como um ato livre. No entanto, ao sinalizar para os sentidos humanos o perigo da vontade absolutizar-se – compossível pela obliteração do uso da razão natural – os mistérios têm a funcionalidade específica de orientar para o Bem as escolhas e a ações, que, em última instância, continuam sob a responsabilidade do livre-arbítrio. Conforme os ensinamentos de São Tomás, a Providência institui os objetos de fé a fim que o homem “aprenda o que se deve desejar e se empenhe em buscar aquilo que supera totalmente o

¹¹⁷ PÉCORA, *Teatro do Sacramento*, Op.Cit, p.112.

¹¹⁸ Idem, p.106.

¹¹⁹ Idem, p.107.

*estado da vida presente*¹²⁰. A tópica do mistério, enfim, conforma-se perfeitamente ao gosto da época, quando se tem por certo que o sensível falseia o entendimento do mundo: a generosidade de Deus, portanto, vem ao socorro das criaturas destecendo o enredo dos enganos.

Anteriormente, vimos com Gilson, que, a vontade – ao lado da razão – é o traço distintivo do humano, portanto, em si, não é vista pelo pensamento cristão, como um empecilho à união com Deus. Contudo, ela só se constitui como expressão da liberdade humana quando o ato da escolha pressupor a deliberação racional. A vontade, apartada da razão, degenera-se ao nível do apetite animal. A vontade desviada da busca do Ser é, pois, desejo ou paixão.

O mistério age como um alerta (e aqui está seu valor pedagógico), que antecede o arbítrio humano, sem, no entanto, sobre determiná-lo. Fundamentalmente, ele “(...) implica escolha e risco: o risco de que o desejo, dada a imperfeição em que se formula, seja diluído no plano exclusivamente material dos sentidos.”¹²¹ Em suma, o mistério não enfraquece o livre-arbítrio, apenas recoloca em melhores termos o uso da razão e da vontade. Por conseguinte, os mistérios cumprem uma extraordinária função salvífica na vida dos homens.

Depreende-se disso tudo o motivo pelo qual o mistério se apresenta pela peculiar forma do encoberto, pelo jogo do claro-escuro: “Se a presença divina, para animar a vontade, deixa-se sinalizar, já a conservação e o apuro dela exigem, em contrapartida, ocultamento, segredo guardado a chaves.”¹²² Nunca é demais ressaltar que, no bojo dessa ideia, está implícita a valorização do gênero humano enquanto possibilidade de união com Deus, ou melhor, enquanto coadjutor nos planos de Deus.

No entanto, para que o plano de Deus se cumpra na história, a ação dos homens (peça essencial nesta busca), poderá ter melhor desempenho quanto mais variadas e numerosas

¹²⁰ AQUINO, São Tomás de. *Súmula contra os gentios*, Op.Cit., p.68. (*grifo nosso*)

¹²¹ PÉCORA, *Teatro do Sacramento*. Op.Cit., p.112. Segundo o autor, a deficiência humana poderia levar ao engano: “o sinal poderia ser mal interpretado a ponto de restringir o desejo do Ser ao âmbito imediato do que nele é visível, e, assim, excluir dele, desgraçadamente, sua substância e fim.” Idem, p.112.

¹²² Idem, p.115-116. (*grifo nosso*)

forem as ocasiões e matérias em que os vestígios divinos estiverem presentes.¹²³ Chegamos aqui a mais uma razão de ser do modo sacramental: “ (...) o encoberto do modo sacramental torna presente em muitos lugares, ao mesmo tempo, a renovação da Graça e a mobilização cristã que foram prerrogativas da atuação da humanidade sagrada do Filho.”¹²⁴ O mistério pode, enfim, realizar a multiplicação da presença divina no que há de mais vário e chão dentro do universo criado, dotando-lhe de uma densidade sagrada. Além disso, tal multiplicação não acarreta nenhuma diminuição ou falta do Ser no sensível do mundo, uma vez que, lembremos, todo ser participa por analogia do Ser de Deus. Em última instância, o verossímil do mistério está fundado no fato de que o universo cristão é, ele mesmo, concebido pelo modo sacramental: tudo o que existe “ (...) somente existe como efeito do Ser que o causou e que o sustenta”.¹²⁵

Se por um lado, o caráter sacramental do universo se vale da noção tomista de que o Ser, como Causa, imprime nos seres uma analogia proporcional; por outro, implica necessariamente a ideia de *finalidade*: tudo o que foi criado guarda uma semelhança com a

¹²³ O mistério, como tópica privilegiada da invenção teológico-retórica da sermonística de Antônio Vieira, tem o poder de multiplicar, sem perdas, a presença do divino e sua ação salvífica na vida terrena dos homens. Pécora demonstra de forma brilhante que a mobilização desse *lugar* é central no modo pelo qual o jesuíta concebe o Sacramento da Eucaristia, o que já vimos acima. Mas, de maneira ainda mais engenhosa, esse *lugar* está na base da concepção da monarquia católica portuguesa como um Estado sacramental. Aqui, o princípio português (ou melhor, seu corpo místico, simbólico e jurídico; como bem definiu Kantorowicz) é tido como eleito da Providência, juntamente com a nação (concebida, então, como uma nova Aliança), para fazer cumprir os desígnios de Deus, qual seja, o estabelecimento do V Império ou o “Império de Cristo consumado na terra”. Ver o capítulo “O Reino do Vice-Cristo”, *In Teatro do Sacramento*, Op.Cit., p.207-252.

¹²⁴ Idem, p.116.

¹²⁵ Gilson identifica em Newman a origem da expressão “o caráter sacramental do mundo cristão”, cujo significado está em perceber primeiramente que: “Qualquer que seja a explicação da sua natureza em que no detenhamos, ela sempre supera o plano físico da ciência para alcançar o plano metafísico e preparar a passagem ao plano místico.” Mais adiante comenta: “ (...) o mundo físico em que vivemos oferece ao pensamento cristão, como se fosse um reverso do seu fisicismo, uma outra face em que tudo o que se lê, de um lado, em termos de forças, de energias e de leis, se lê em termos de participações no ser divino e de analogias. Para quem comprehende o sentido dessa ideia, o mundo cristão assume então o aspecto de um mundo sagrado, cuja relação com Deus está inscrita em seu ser, como a cada uma das leis que regem seu funcionamento.” GILSON, *O Espírito da Filosofia Medieval*. Op.Cit., p.136-137.

Causa Primeira e, por isso, obrigatoriamente, também guarda semelhança com sua Causa Última. Esta concepção já presente em Santo Agostinho, implica a ideia de que o universo criado tende incessantemente para o nada, mas, contudo, é “ (...) salvo a cada instante do não-ser pelo dom permanente de Deus” que o conserva: “Nada há que seja, nada que se faça, nada que faça, sem que sua existência, seu *de vir* e sua eficiência sejam tomados de empréstimo à subsistência imóvel do Ser infinito.”¹²⁶

Segundo Gilson, a filosofia cristã admite que Deus criou os seres para existirem como análogos de seu Ser. No entanto, isso não significa que foram criados como “ (...) testemunhas que o asseguram da sua própria glória”, e sim para desfrutarem dela como Ele próprio, participando, dessa forma, de Sua beatitude. Portanto, Deus não busca sua glória para si (já que Ele a possui perfeitamente), “ (...) mas para comunicá-la a nós”.¹²⁷ Tais considerações conduzem a uma importante consequência, qual seja:

*Nascido de uma causa final, o universo é necessariamente impregnado de finalidade, isto é, não seria de modo algum possível dissociar a explicação dos seres da consideração da sua razão de ser.*¹²⁸

Depreende-se, portanto, que o universo sacramental cristão é por definição um universo orientado: ordenado e dirigido para uma *Finalidade*, historicamente não cumprida, mas eternamente sabida pelo Deus criador.¹²⁹

A noção de *finalidade* acarreta a noção de *Providência*: “o que foi criado estritamente sob a vontade de Deus não pode deixar de regular-se por aquilo que o ordena para seu fim.”¹³⁰ Ora, a noção de Providência presente nas Escrituras é concebida como uma consequência da Criação: se Deus criou tudo, Ele previu o que somos, o que fazemos e o

¹²⁶ Idem, p.98. (grifo nosso)

¹²⁷ Idem, p.140.

¹²⁸ Idem, p.140. (grifo nosso)

¹²⁹ Segundo Gilson, “ (...) longe de ser efeito de uma fatalidade cega, o mundo é obra de uma sabedoria suprema, que sabe tudo o que faz e que só pode fazê-lo porque eternamente o sabe.” GILSON, Idem, p.211.

¹³⁰ PÉCORA, Op.Cit., p.139. Tudo que existe é contingente e recebe de Deus a sua forma. Segundo Gilson, “ (...) dizer que Deus é a forma imutável pela qual o contingente subsiste e se desenvolve de acordo com o ritmo e a lei da sua forma é dizer que Deus é a sua providência.” GILSON, Op.Cit., p.212.

que seremos, enfim, nada O escapa. Essa relação se estende à mais simples criatura da natureza (“não há um só passarinho ao qual não se estenda a solicitude divina”¹³¹).

Entre os pensadores cristãos, uma questão candente foi responder a dúvida: se Deus criou e ordenou todas as coisas tendo em vista a um fim, qual era então esse fim? Sumariamente, dizer que Deus rege o mundo por sua Providência, é dizer que Ele o ordena em vista a si mesmo, pois “ (...) assim como ele é o princípio, também é o fim de todos os seres.”¹³² Segundo Gilson, é aqui que o tema cristão da glória de Deus imprime à noção de Providência seu sentido pleno:

Se Deus dirige todas as coisas a si como fim delas, não é que espere delas o menor aumento da sua perfeição, mas para imprimi-la nelas e comunicá-la a elas, na medida em que sejam capazes de recebê-la; ora, os seres humanos são eminentemente capazes, e é por isso que a providência divina os cerca de um cuidado todo particular.¹³³

Cabe ainda argumentar sobre a maneira específica pela qual a Providência age sobre os homens. Uma vez que Deus escolheu o gênero humano, qualificando-o acima das outras criaturas, é por meio da humanidade que será alcançado o fim do universo que é, pois, encontrar a Deus. Isso significa que “Deus não controla apenas o homem por sua providência, *ele o associa a ela*”¹³⁴. Enquanto os outros seres são apenas governados pela Providência, o homem é governado por ela e por si. Nas palavras de Gilson: “Por um privilégio único, Deus, que conduz tudo de acordo com seus caminhos, *faz a cada um de nós a honra insigne de nos associar à sua conduta.*”¹³⁵

Podemos então concluir, mais uma vez, que os homens são coautores da Providência para a consecução do plano divino: dotados de livre-arbítrio e intelecto, suas ações são os meios que farão cumprir a finalidade última do universo. Para isso, Deus palmilha o mundo

¹³¹ GILSON, Op.Cit., capítulo “A Providência Cristã”, p.207.

¹³² Idem, p.224

¹³³ Idem, p.224.

¹³⁴ Idem, p.227. (*grifo nosso*)

¹³⁵ Idem, p.227-228. (*grifo nosso*)

com seus vestígios, os mistérios, além de não descuidar dos homens por um só instante, ao pousar-lhes a mão da Providência.

Há de se fazer aqui mais uma importante consideração. O sentido teleológico da história – a consecução do reino de Deus na terra – implica, dentro da hermenêutica teológica cristã, a interpretação *figural* ou *tipológica* do universo. No clássico ensaio *Figura*, Erich Auerbach nos apresenta a ideia de que a unidade Testamentária, já sinalizada nos Evangelhos, conduziu à interpretação figural. No interior da hermenêutica dos Padres da Igreja e da Idade Média, esta tornou-se o elemento essencial pelo qual se construiu a representação cristã da realidade, assim como da história e do mundo concreto em geral.

Basicamente, temos que, na interpretação figural, as pessoas e acontecimentos do Velho Testamento são entendidas como “(...) prefigurações do Novo Testamento e de sua história de redenção”¹³⁶. Nesta hermenêutica institui-se a relação entre duas realidades, “(...) pois aquilo que a “figura” profetizava – sem deixar de ser o que era – alcança no final sua realização plena.”¹³⁷ Segundo Auerbach,

A interpretação figural estabelece uma conexão entre dois acontecimentos ou duas pessoas, em que o primeiro significa não apenas a si mesmo mas também o segundo, enquanto o segundo abrange ou preenche o primeiro. Os dois polos da figura estão separados no tempo, mas ambos, sendo acontecimentos ou figuras reais, estão dentro do tempo, dentro da corrente da vida histórica.¹³⁸

No que diz respeito a essa pesquisa, a interpretação figural mostrar-se-á fundamental no que toca aos desdobramentos que tal hermenêutica anuncia: a profecia figural não somente propõe a unidade interpretativa do Velho e Novo Testamentos, como também estende a sua interpretação para o devir. Os acontecimentos posteriores à história bíblica são também entendidos como figuras que anunciam o cumprimento do reino de Deus na terra. “Desse modo, a história, com toda sua força concreta, permanece sempre uma figura

¹³⁶ AUERBACH, Erich. *Figura*, São Paulo: Editora Ática, 1997, p.28.

¹³⁷ Idem, p.9.

¹³⁸ Idem, p.46.

encoberta, requerendo uma interpretação.”¹³⁹ Para o autor, os acontecimentos são entendidos como “sombras das coisas futuras” (*umbra futurorum*), que, ao lado de seus sentidos históricos concretos, guardam também sentidos que se encontram fora deles, pois, providencialmente orientados, alegorizam¹⁴⁰ o cumprimento do plano de Deus.

A interpretação figural foi também detalhada na obra *Alegoria*, de João Adolfo Hansen. Segundo o autor, a leitura de mundo dos Padres da Igreja partia da proposição de que, “desde sempre existe uma prosa do mundo” que encontra sua correspondente no interior da “prosa bíblica”:

No caso, se as coisas podem ser consideradas signos na ordem da natureza, é porque são signos na ordem da revelação. Os termos das *Escrituras* designam coisas, homens e acontecimentos e estes, por sua vez, significam verdades morais, místicas, escatológicas. Por isso, a prática interpretativa dos primeiros Padres da Igreja e da Idade Média lê coisas como *figuras alegóricas* – e não as palavras que as representam – para nelas pesquisar o sentido espiritual.¹⁴¹

Essa questão, aqui só enunciada, será adiante trabalhada com mais vagar. Contudo, pontuar tal interpretação é necessária para entendermos que os acontecimentos vivenciados pelos jesuítas e que, portanto, compunham as matérias e problemas de suas

¹³⁹ Idem, p.50.

¹⁴⁰ Usamos aqui o conceito de alegoria tal como proposto por João Adolfo Hansen. Segundo o autor há uma distinção nos sentidos de alegoria que remontam aos séculos VII-VIII, nos escritos do Venerável Beda. Para Hansen, há a “alegoria verbal” que remete à “(...) figuração indireta, substituição de discurso próprio por discurso figurado, ornamentação etc.” e que ocorre “(...) entre uma narrativa (o discurso alegórico) e um acontecimento sem implicação temporal.” Já a alegoria factual ou dos teólogos, segundo Hansen, remete “a um fato histórico”, que, por sua vez, “é signo de outro fato histórico”. Esta é, pois, a forma em que se dá a interpretação da unidade Testamentária: o Antigo Testamento prefigura os personagens e os acontecimentos do Novo Testamento. Nas palavras do autor: “O básico a ser mantido dessas distinções é que a alegoria factual afirma uma similitude essencial, desejada e escrita por Deus, ao passo que a alegoria verbal é produto apenas da imaginação humana, como ficção.” HANSEN, João Adolfo. *Alegoria. Construção e Interpretação da Metáfora*. São Paulo: Hedra; Campinas: Editora Unicamp, 2006, p.

¹⁴¹ HANSEN, Op.Cit., p.91.

invenções¹⁴² sermonísticas (e discursivas em geral) eram, pois, entendidos e representados à luz da interpretação figural. Ou seja, a realidade vivida somente tinha sentido como etapa histórica a ser ultrapassada e conduzida para o Fim providencial. Neste sentido, seus discursos, sobretudo a oratória sacra, se propunham a repor os sentidos verdadeiros que conduziriam o homem para busca da plenitude de seu ser. No que toca ao problema essencial dessa tese, temos que os escritos jesuíticos, particularmente os de Antônio Vieira, que tratam das questões que envolviam a conflituosa relação entre portugueses e indígenas, devem ser, portanto, interpretados por esse viés: representavam aquela etapa histórica e propunham uma intervenção sobre ela.

A situação colonial apresentava-se como um palco de possibilidades para a salvação: dos índios, dos portugueses, dos jesuítas; enfim, a possibilidade para o estabelecimento definitivo da monarquia cristã universal, legada providencialmente ao Estado português. Contudo, a realidade que se mostra longe estava de encaminhar-se para este fim. Cabia, pois, ao jesuíta, a partir de seus sermões, sinalizar aos homens, através dos mistérios, os enganos que lhes turvavam o livre-arbítrio. Os sermões (ensinando, persuadindo e deleitando) tinham, em suma, o objetivo expresso de mover os colonos à ação cristã, finalidade última de toda criatura.

Essa centralidade dada ao livre-arbítrio, bem como à ação piedosa que dele é resultada quando bem ajuizado pelos valores cristãos, são aspectos que revelam o entusiasmo humanista dos jesuítas, especialmente pronunciado em Antônio Vieira. Como dissemos anteriormente, o pensamento jesuítico crê no valor das ações dos homens para justificação – “a fé, sem obras, é morta” (*Tgo* 2, 17) – além disso, elas são instrumentos que contribuem para a consecussão do plano de Deus. Portanto, há aqui a afirmação da potencialidade dos homens realizarem na história os desígnios divinos, não obstante suas ações desenvolverem-se juntamente com a Providência, pelo auxílio pedagógico dos mistérios. Acreditamos ser oportuno traçar um paralelo entre a valorização jesuítica da ação humana na história e a centralidade da *vida ativa*, tal como proposta (retomada) pelos primeiros humanistas.

¹⁴² Pécora nos explica que o termo *invenção* dentro de seu sentido técnico nas retóricas clássicas, “(...) refere-se à parte do discurso relativa ao estoque de tópicos e seus esquemas argumentativos básicos com vistas à persuasão.” PÉCORA, *Teatro do Sacramento*, Op.Cit., p.37, nota 15.

O pensamento denominado como *humanismo cívico*¹⁴³ – desenvolvido na Itália pela primeira geração de humanistas do *quattrocento* – logrou alçar a *vida ativa* como valor fundamental para o desenvolvimento da cidade e aperfeiçoamento da vida pública. Foi pela retomada do modelo ciceroniano da retórica¹⁴⁴, que os humanistas florentinos propuseram o *vir virtus*¹⁴⁵ como aspecto central de seu pensamento político. Como nos ensina Newton Bignotto,

¹⁴³ Segundo Newton Bignotto, o termo “humanismo cívico” foi proposto por Hans Baron, no clássico estudo *The crisis of the early Italian Renaissance*, de 1955. Sua tese demonstra que a Itália renascentista ensejou o nascimento de uma nova forma de compreensão da vida pública, onde autores como Salutati e Bruni propuseram uma “nova consciência da importância dos valores cívicos e da dignidade da vida na cidade”. Para isso, valeram-se, ao mesmo tempo, da retomada dos textos e da retórica greco-romanos e do contexto histórico que vivenciaram – o “impacto das lutas travadas pela república de Florença com as tiranias do norte da Itália – Milão em especial.” Dessa forma, Baron é responsável por uma interpretação que vê o humanismo (particularmente, o desenvolvimento das ideias políticas em Florença), como um movimento que estabeleceu uma ruptura fundamental em relação ao período medieval. Bignotto, no entanto, situa-se na senda historiográfica que, ao invés de afirmar as rupturas com o período anterior, procura abordar os textos a partir de uma dialética entre a continuidade e a descontinuidade, entre a tradição e a inovação. BIGNOTTO, Newton. *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: Ed. UFMG/ Humanitas, 2001, p.18-19. Para um balanço historiográfico acerca das teses de continuidade e ruptura entre a Idade Média e o Renascimento, ver o capítulo 1 – “O humanismo em questão” – da obra supracitada.

¹⁴⁴ Bignotto afirma que o modelo ciceroniano de retórica constituía-se como um conjunto de regras ideal para ser usado como instrumento para se agir na cidade. Segundo o autor, “Círcero observa que não podemos deixar de lado o poder do grande orador e a importância de se persuadir os membros de uma assembléia sobre o melhor caminho a ser seguido numa disputa envolvendo o bem público. Ao contrário, a decadência na capacidade oratória parece sempre indicar a decadência da própria vida pública e a perversão de seus valores mais elevados. Essa maneira de encarar a oratória, e por extensão a retórica, foi um dos pontos que conduziu os humanistas a se interessarem pelo conjunto das regras de uma ‘boa retórica’.” Idem, p.91.

¹⁴⁵ O *vir virtus* expressa um otimismo em relação ao poder do homem – virtuoso – para conduzir o seu destino. Como nos explica Skinner: “O primeiro passo, e fundamental, que os humanistas deram consistiu em desenvolver e explicitar a série de pressuposições do conceito ciceroniano de *virtus*: primeira, que realmente está ao alcance dos homens atingir o mais alto nível de excelência; segunda, que uma educação adequada constitui condição essencial para se alcançar esse objetivo; e, finalmente, que o conteúdo de tal educação deve concentrar-se num estudo interligado de filosofia antiga e da

Cícero oferecia, assim, para Petrarca, e depois para Salutati e seus seguidores, um guia perfeito de uma filosofia moral, que, sem entrar em contradição total com os valores associados à vida contemplativa, tão caros ao cristianismo medieval, mas também aos filósofos estóicos, propunha uma visão altamente positiva das atividades na cidade. (...) Sua obra conduzia os que se iniciavam nos estudos do passado a considerar como essencial uma ética que propugnava a defesa dos interesses públicos, em primeiro lugar (...).¹⁴⁶

Skinner aponta para os traços de continuidade do humanismo em relação ao período medieval, visto terem sido as universidades italianas do século XII, as responsáveis pela retomada inicial dos estudos da retórica e da eloquência romanas (o desenvolvimento da “*ars dictaminis*” na universidade de Bolonha, por exemplo).¹⁴⁷ Além disso, foram os escolásticos da universidade de Paris que, ao redescobrirem no século seguinte as concepções políticas de Aristóteles, acabaram por questionar tanto o ideal agostiniano de vida política cristã, quanto a sua concepção da natureza humana.¹⁴⁸ Todos esses elementos,

retórica. SKINNER Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p.109.

¹⁴⁶ BIGNOTTO. *Origens do Republicanismo Moderno*. Op.Cit., p.90-91.

¹⁴⁷ SKINNER, Op.Cit. Ver: “O Desenvolvimento da *Ars Dictaminis*”, p.50-56. Sobre a retomada da retórica pela *ars dictaminis* medieval, Bignotto comenta que: “ (...) a retórica, tal como entendida pelos *dictatores*, não conservava dos clássicos mais do que a ideia de que para cada situação havia um discurso adequado. (...) Ao reduzir a retórica a alguns aspectos da educação e da formação do gosto poético, os escritores medievais contribuíram para destruir o vínculo profundo que ela guardava com a vida política.” BIGNOTTO, Op.Cit., p.89-90.

¹⁴⁸ Segundo Skinner, Agostinho entende a sociedade política como uma ordem determinada por Deus que é imposta aos homens decaídos, como remédio para seus pecados. A vida política é regida por uma escatologia, e, dentro dela, a vida humana é percebida apenas como uma preparação para o devir. Já a *Política* de Aristóteles trata a pólis como uma criação puramente humana, destinada a atender a interesses mundanos do bem viver. A difícil tarefa em conciliar concepções tão díspares foi alcançada pela síntese escolástica promovida pela Universidade de Paris, particularmente, por São Tomás de Aquino. O dominicano deixou inacabada a obra *Do Governo dos Príncipes*, sendo, portanto, Ptolomeu de Luca, o autor da maior parte do tratado. Segundo Skinner, durante os últimos séculos da Idade Média se creditou erroneamente a São Tomás a obra completa, “ (...) mas na verdade Ptolomeu foi o autor da maior parte do segundo livro e do terceiro e quarto inteiros.” Essa obra procurou adaptar as ideias

enfim, ajudam a compreender a emergência das ideias políticas do humanismo no século XIV.

Contudo, a tensão entre os ideais de vida contemplativa (agostiniana) e da vida ativa na pôlis (aristotélica) não deixou de se manifestar entre os primeiros humanistas, sendo impossível criar uma imagem unívoca a partir das duas tradições. Segundo Bignotto, Salutati (1331 – 1406), por exemplo, “homem de letras, político hábil e católico fervoroso, foi intensamente marcado pela consciência da sinuosidade das vias que pretendia percorrer.”¹⁴⁹ Isso significa que, no humanismo, se por um lado, temos a recuperação do legado clássico, especialmente, o conceito ciceroniano de *virtus* – que postula a capacidade do homem elevar-se à excelência por suas próprias vias, mediante uma educação adequada que combine retórica e filosofia antiga¹⁵⁰ – por outro, há o reconhecimento de que a

aristotélicas sobre o direito e a sociedade civil às condições vigentes no norte da Europa, feudal e monárquica. No entanto, segundo Skinner, as ideias de Aristóteles moldavam-se mais facilmente às condições das cidades-Estado republicanas da Itália. Por essa razão, embora não tenham sido responsáveis pela redescoberta de Aristóteles, as universidades italianas não tardaram a receber sua influência. Marsílio de Pádua foi, pois, um exemplo desse desenvolvimento. Ver: SKINNER. Op.Cit., p. 70-86.

¹⁴⁹ BIGNOTTO, Op.Cit., p.72. Bignotto complementa: “Embora não possamos resumir os trabalhos de Salutati simplesmente a partir da análise do confronto entre sua vocação religiosa e seu devotamento às causas públicas, acreditamos que essa dupla referência fornece um guia eficaz para compreendermos a formação do pensamento político do período.” Idem, p.72.

¹⁵⁰ SKINNER, Op.Cit., p.109. Em outra passagem do livro, o autor explica que em momento posterior, quando do desenvolvimento no pensamento político de Maquiavel, a *virtus* continuou a ser um aspecto central para a manutenção do Estado, contudo, recebeu outra conotação. No auge dos livros de conselho para príncipes, um novo léxico político para o conceito de *virtus* se impôs: a *virtus* que se espera do cidadão passa a ser bastante diferente daquela esperada para o governante. No *Príncipe* de Maquiavel, a *virtus* do governante se apresenta “ (...) como uma força espantosamente criativa, a chave para que ele ‘mantenha seu estado’ e se capacite a esmagar seus inimigos. O principal mérito do povo passa a residir em sua característica tendência a uma benigna passividade.” (p.146) Em outra obra sua, Skinner afirma referindo-se à *virtu* maquiavélica que: “Deste modo, *virtù* passa a denotar precisamente a qualidade da flexibilidade moral que se requer de um príncipe: ele deve ter uma mente pronta a se voltar em qualquer direção, conforme os ventos da Fortuna e da variabilidade dos negócios o exijam.” SKINNER, *Maquiavel*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988, p.65. Contudo, as teses de Maquiavel não foram hegemônicas; pelo contrário, receberam diversas críticas. Segundo Skinner, os humanistas do período tardio introduziram no estudo da *virtus* a “ (...) tendência a explicar o sentido do termo

virtude é, fundamentalmente, a fé cristã: “o desejo de confiar-se ao Criador”.¹⁵¹ É, pois, em razão dessas características que Bignotto afirma que a ambiguidade foi uma das marcas mais expressivas do humanismo. Para o autor, Leonardo Bruni é um exemplo desta tensão entre a crença na vida ativa e os fundamentos da fé cristã:

A opção por um estilo de vida na cidade, e sua valorização à luz de valores herdados de uma outra tradição, não significa que daí se possa deduzir uma leitura nova ou dissonante da vida religiosa (...). Talvez, no fundo, ele tenha conservado a crença ingênua de que era possível recorrer ao passado romano, e às suas formas de vida cívica, sem alterar a compreensão da vida religiosa enquanto tal.¹⁵²

A busca pelo aperfeiçoamento e pela excelência passaram a ser o objetivo central do homem no humanismo.¹⁵³ Esse profundo otimismo em relação à potencialidade humana e, consequentemente, a ênfase no valor de suas ações, terminaram por afirmar a liberdade e a responsabilidade dos homens na condução de seus destinos. Nesse sentido, Skinner afirma que,

Um importante desdobramento desse otimismo se pode ver na *ênfase inédita e impressionante, que os humanistas começam a atribuir ao conceito de que a vontade é livre*. Isso se evidencia mais nitidamente em seus tratados

referindo-o a um rol – cada vez mais marcado pelo heroísmo – de qualidades morais individuais”, onde destacavam-se as virtudes “cardeais” (listadas pelos moralistas da Antiguidade) e as virtudes cristãs. Ver: “O Ideal Humanista do Principado” In SKINNER. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Op.Cit., p. 139-159.

¹⁵¹ Idem, p.113.

¹⁵² BIGNOTTO. Op.Cit., p.108.

¹⁵³ SKINNER. Op.Cit., p.114. Skinner explica que “outra tese reiterada por esses humanistas florentinos assevera que, sendo os homens capazes de atingir uma tal excelência, devem fazer da busca da *virtus* o principal objetivo de suas vidas. Salutati anuncia essa convicção já em 1369, afirmando a um correspondente daquele ano que ‘outros podem dar glória à riqueza, às dignidades, ao poder’, mas ‘eu sempre reservo minha admiração à própria *virtus*'. (...) E Alberti sintetiza a perspectiva subjacente a essas exigências ao concluir seu primeiro diálogo sobre *A família* proclamando que a *virtus*, em si mesma, ‘nada mais é que a natureza perfeita e bem desenvolvida’.” Idem, p114-115.

sobre a dignidade do homem. Até então, a maior parte das discussões sobre a excelência do homem, e seu lugar único no universo, tendia a se concentrar no fato de ser ele o detentor de uma alma imortal. Mas os primórdios de uma nova atitude já se podem discernir na análise que Petrarca dedica aos *Remédios para as duas espécies de fortuna*. (...) Desde então, os humanistas irão cada vez mais assumir a tese petrarquiana de que o homem é a única criatura capaz de controlar o seu próprio destino.¹⁵⁴

Na esteira desse entendimento, temos, portanto, que os humanistas tendem a negar o papel da Providência na condução da vida dos homens. Como afirma Alberti, “o mais das vezes os responsáveis pelo bem ou pelo mal que lhes sucede são os próprios homens”.¹⁵⁵ Disso resulta que, o humanismo cívico “empodera” o homem e propõe como valor máximo a ação prudente, fruto da reflexão sobre as questões sociais e políticas – numa clara recusa à especulação filosófica dos escolásticos, tão apartada da reflexão sobre as questões da vida cívica.¹⁵⁶

Pelo panorama acima demonstrado, acreditamos ser possível identificar características afins entre o humanismo cívico do século XIV e o pensamento jesuítico dos séculos XVI e XVII. Como salientamos anteriormente, o humanismo da Companhia afirmava o caráter especial do homem frente aos demais seres criados, pois dotado de graça e razão natural, participa do Ser de Deus. Além disso, outro fator que qualifica o humano abonadamente é a sua capacidade de cooperar para a realização do plano divino, por meio de suas obras. Aqui, portanto, o entusiasmo humanista dos jesuítas encontra-se afinado com o otimismo dos pensadores florentinos do *quattrocento*. Ambos consideram o livre-arbítrio, subsidiado pela

¹⁵⁴ Idem, p.118. (*grifo nosso*)

¹⁵⁵ ALBERTI, *Da família*. Apud, SKINNER, Idem, p.119.

¹⁵⁶ SKINNER, Op.Cit. p. 123-132. O autor comenta que um dos ataques mais contundentes aos escolásticos partiu de Lorenzo Valla, em seu escrito *Em louvor de Santo Tomás de Aquino*: “Valla tratou então desse título com muita ironia, afirmando que, se devemos reconhecer ao Doutor Angélico suas sagradas virtudes, não podemos nos impedir, porém, de observar que ‘o conhecimento desse santo homem [...] na maior parte das coisas, era de pouquíssima consequência’, uma vez que ele se dedicou quase por completo ‘aos derrisórios arrazoados dos dialéticos’, sem jamais perceber que tais preocupações não passam de ‘obstáculos no caminho para formas melhores de conhecimento.’” Idem, p.128.

razão, fonte para a plena realização ou negação do potencial humano. Na versão jesuítica, tal potencial significava a possibilidade de cumprir a finalidade para a qual Deus o criou. O destino último do homem compete a ele mesmo, pois aquele que escolhe tem, em razão da vontade livre, a responsabilidade sobre as consequências de seus atos.

Identificamos até aqui, os elementos que nos permitiram aproximar pensamentos de dois momentos históricos distintos. Contudo, é fundamental pontuar as diferenças marcantes que os separam. Em hipótese alguma devemos desconsiderar o peso conferido pelos jesuítas à Providência no destino dos homens. Há aqui, antes de tudo, o entendimento de que o que existe é uma coparticipação. Ao homem é dado o poder da escolha, que ajuizado pela razão e pelos sinais divinos – os mistérios – torna-se capaz de superar seu entendimento falho da verdade. O que ajuíza e conduz é, portanto, a mão da Providência, sempre presente e onisciente. Como dito anteriormente, “por um privilégio único, Deus, que conduz tudo de acordo com seus caminhos, *faz a cada um de nós a honra insigne de nos associar à sua conduta.*”¹⁵⁷

Os ideais de vida ativa e do *vir virtus* preconizados pelos humanistas cívicos tinham o objetivo de garantir a liberdade no interior da república; a glória e a fama eram, pois, o reconhecimento e as recompensas esperadas pelo cidadão virtuoso.¹⁵⁸ Já na perspectiva cristã e jesuítica, a virtude impõe uma prática ética e caridosa, cuja recompensa final, a salvação, não é deste mundo e depende essencialmente da gratuidade de Deus.¹⁵⁹

¹⁵⁷ GILSON, *O Espírito da Filosofia Medieval*, Op.Cit., p.227-228. (*grifo nosso*)

¹⁵⁸ SKINNER. Op.Cit., p.109-122. O autor demonstra que o conteúdo de *vir virtus* não foi o mesmo no humanismo cívico e no humanismo tardio. No primeiro caso, a virtude cívica era algo bom por si mesmo, digna de reconhecimento e honra (a excelência conquistada por meios próprios através da boa educação). No segundo, a *virtus* do governante estava mais próxima do desejo de controlar os reveses da fortuna e conservar seu estado. Segundo Skinner: “A figura arrogante do gentil-homem renascentista continuou a valer como ideal, em que pese o ceticismo de Maquiavel, pelo menos até o final do século XVI.” Assim, “(...) a ideologia que rodeava o *vir virtus* foi varrida quase por completo, pelo menos na Europa mais ao Norte, em meados do século XVII. Com seu código de honra – aberto a tanta suscetibilidade – e com sua incessante sede de glória, o herói típico da Renascença começou a parecer levemente cômico.” Idem, p.122.

¹⁵⁹ É também necessário demarcar as diferenças entre a república humanista do *quattrocento* e a organização político-jurídica dos Estados ibéricos da época moderna. O Estado ibérico constituiu-se como um corpo político, cujo rei era a cabeça deste corpo compósito. De acordo com os comentários de Carlos Zeron: “É nesse sentido que, ao se referir à monarquia hispânica, Annick Lempérière utiliza a

A valorização do livre-arbítrio e das ações prudentes – condizentes com o agir virtuoso – permite-nos aproximar o humanismo cívico e o pensamento jesuítico. Mas, neste último, o entendimento do mundo passa, necessariamente, pelo modo sacramental: nada ocorre na história que não seja tocado pela solicitude divina. Os mistérios, presentes em toda parte, enfim, precisam da ação pastoral e exegética dos padres para serem decodificados para o rebanho de fiéis; aos homens resta aceitá-los com fé e, assim, agir de modo cristão.

Em suma, procuramos expor alguns aspectos que nos permitem caracterizar o pensamento jesuítico como tendo um forte acento humanista. Para isso, foi necessário construir neste capítulo, um percurso que primeiramente expusesse a concepção teológica cristã sobre o homem. Vimos que esta pressupõe o seu caráter especial frente às outras criaturas, uma vez que, dotado de razão natural e da graça, o homem é capaz de realizar a união transcendente com Deus. No entanto, em decorrência do pecado original, ele permaneceria incapaz de conhecer isoladamente a verdade, posto que o livre-arbítrio, embora de modo algum fosse extinto, teve as suas forças atenuadas e inclinadas ao mal. Portanto, à Igreja e a seus membros caberiam o papel exclusivo de mediar a comunicação humana com o divino, realizada, pois, através do ministério dos sacramentos e da oratória sacra.

Vimos essencialmente que, dada a insuficiência humana de conhecer a verdade, Deus, na sua grandeza e bondade, institui os mistérios no mundo criado nas mais distintas ocasiões e matérias, em razão de sua eficácia persuasiva e pedagógica. Porém, em última instância, continua sendo da alçada humana a responsabilidade pelas escolhas do livre-arbítrio. Deus, assim, associa os homens à sua Providência para que eles atuem na história e

expressão ‘monarquia corporativa’: a monarquia corporativa ‘incorpora’ cada *universitas*, harmonizando-as por meio do direito, com vistas ao bem comum e à salvação dos homens. Segundo esta autora, a forma de organização política defendida no espaço ibérico distingua-se da república humanista, investida pelos valores da liberdade e do civismo, bem como da república bodiniana ou hobbesiana, cuja comunidade de indivíduos ou famílias encontrava-se unificada sob uma soberania indivisível; o que encontramos no espaço ibérico era uma república “escolástica”, ao mesmo tempo aristotélica e cristã.” ZERON, Carlos Alberto de Moura. *A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do Império Português: discussões sobre o “bem comum” na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII)*. São Paulo, FFLCH/USP, tese de livre-docência, 2009, p.73-74.

possam cumprir sua finalidade. Enfim, na perspectiva jesuítica e contrareformada, os homens devem, através das obras, contribuir para sua própria justificação – sem, contudo, negar que a salvação dá-se, essencialmente, pela graça.

Os enganos do mundo, a insuficiência da razão e o cálculo falho dos sentidos humanos tornar-se-iam obstáculos quase intransponíveis à justificação, caso não houvesse os mistérios, os sacramentos e a oratória sacra para dispor os homens à ação cristã. Nesse sentido, o objetivo do capítulo que se segue é demonstrar como as questões desenvolvidas até aqui operam dentro das fontes jesuíticas; nos sermões de Antônio Vieira em especial. Demonstraremos que a guerra contra os índios, e também questões correlatas – como por exemplo, a exploração da mão-de-obra, os cativeiros, os cuidados espirituais – eram lidos como mistérios. Nosso objetivo é mostrar que, no viés jesuítico, o mistério da guerra anunciava aos colonos portugueses a possibilidade de dispor suas vontades e ações na direção do Bem. Cabia aos padres convencê-los de seu papel como agentes da virtuosa missão que Deus os confiou, qual seja, promover a incorporação do gentio à ordem colonial e, consequentemente, facultar-lhes a entrada no grêmio da Igreja e do Estado. Em seu sentido último, ao cumprirem essa missão, estariam eles mesmo colaborando para a sua própria salvação.

2. Os sinais divinos e os enganos do mundo nos sermões do padre

Antônio Vieira: cobiça versus ânimo cristão

“Se estas virtudes se acharem em vós abundantemente, elas não vos deixarão inativos nem infrutuosos no conhecimento de nosso Senhor Jesus Cristo”

Segunda Epístola de São Pedro (1, 8)

Como vimos até aqui, um dos papéis fundamentais da oratória sacra jesuítica é repor os sentidos verdadeiros que conduzem o homem à busca da plenitude de seu ser, o que, neste caso, significa fazer com que sua vontade coincida com a Vontade de Deus. Para isso, adverte e esclarece sobre os enganos do mundo, repreende os vícios e as más ações, sinaliza o caminho das virtudes; enfim, intenta persuadir os homens a agir segundo a ordem cristã e, assim, promover a sua união com Deus.

Veremos a partir de agora, alguns sermões do padre Antônio Vieira cuja matéria versa, de uma maneira geral, sobre o mal estado de consciência em que se encontravam os moradores da colônia, em consequência de suas ações frente aos índios e jesuítas. A situação colonial, na perspectiva de Vieira, era espelho e experiência de um grande paradoxo frente ao qual a misericordiosa e providencial missão jesuítica haveria de intervir: se por um lado, as terras do Novo Mundo e sua numerosa população gentílica configuravam-se como uma promessa do cumprimento do reino de Deus, capitaneada pela nova Aliança e seus soldados de Cristo; por outro, a realidade experimentada cotidianamente contradizia plenamente esse fim providencial: descumprimento da lei, política e costumes corrompidos, avareza, cobiça, guerras e violências sem fim.

Na colônia, o sal da terra não salgava; a corrupção avultava, tanto em razão da terra não se deixar salgar, mas também do sal, que, por vezes, não salgava. Esse é pois, o *lugar* de onde nasce uma boa parte dos sermões de Antônio Vieira, quando do período de sua atuação missionária no Estado do Maranhão e Grão Pará (1653-1661). Vejamos a partir de agora, como seus discursos representam a forma como os jesuítas comprehendiam a sua

missão junto aos índios e à sociedade colonial. Neles, assuntos temporais e espirituais confundiam-se em nome da promoção de uma ordem que se assemelhasse aos desígnios de Deus. Altercar contra a má conduta, advertir contra os enganos e as paixões que dominam a sociedade colonial; eis aqui os temas recorrentes da sermonística vieiriana. Elegemos o “Sermão de Santo Antônio” e o “Sermão da Primeira Oitava de Páscoa” como fontes exemplares para nos aproximarmos de tais questões.

No “Sermão de Santo Antônio”, pregado na cidade de São Luís do Maranhão, no ano de 1654, Vieira inicia o sermão com a tópica de que os pregadores são o sal da terra e que, por isso, devem conservá-la na Fé cristã¹⁶⁰. A situação colonial, onde predomina o pecado e a corrupção, é resultado das falhas do pregador (que, ou não prega verdadeira doutrina, ou não age segundo ela) e das falhas do fiel (que não se deixa converter, pois age segundo interesses próprios). Se o sal não salga, o que se há de fazer? Vieira responde com as palavras de Cristo: “Se o sal perder a substância e a virtude, e o Pregador faltar à doutrina, e ao exemplo; o que se há de fazer, é lançá-lo fora como inútil, para que seja pisado de todos.”¹⁶¹ Contudo, o que fazer quando a falha é do ouvinte, isto Cristo não respondeu. Vieira, então, constrói uma alegoria que remete à pregação de Santo Antônio feita aos peixes, quando os homens recusaram-lhe a pregação. Assim como o santo português, Vieira também irá pregar aos peixes, sendo, pois, ao mesmo tempo, sal da terra e sal do mar.

O sermão, todo ele alegórico, tem a clara função de repreender as más ações e os ânimos pouco cristãos em que vivem os moradores do Maranhão. Há de se localizar, que o sermão foi pregado dias antes de Antônio Vieira embarcar ocultamente para Portugal, com o intuito de rogar ao rei D. João IV, a defesa da liberdade dos índios e leis mais duras para coibir a escravidão. Nossa intenção será identificar as conceituações político-teológicas que embasavam o discurso do jesuíta e, assim, desvendar os mecanismos pelos quais se acreditava poder encaminhar a salvação espiritual de colonos e índios. Devemos ter em mente que, no pensamento jesuítico, o desenvolvimento econômico da colônia e o engrandecimento da monarquia católica portuguesa eram concebidos como o resultado da ação do corpo social e político orquestrado dentro de uma ordem cristã. O progresso, enfim,

¹⁶⁰ Mais especificamente, trata-se de um conceito predicable extraído da passagem bíblica "Vos estis sal terræ". Voltaremos ao assunto logo adiante.

¹⁶¹ VIEIRA, Antonio. “Sermão de Santo Antônio”, In Sermões – Pe. Antônio Vieira. Alcir Pécora (org), São Paulo: Hedra, 2005, Tomo I, p.318.

só poderia ser de fato realizado se os portugueses adotassem uma conduta cristã: somente a vontade mediada pela razão poderia contar com o concurso da Providência e, assim, cumprir o sucesso temporal e espiritual, indissociáveis no pensamento pragmático dos jesuítas.

No “Sermão do Santo Antônio”, Vieira tem, na qualidade de algumas espécies de peixe, as virtudes cristãs que deveriam fazer parte do pregador; em contrapartida, outras espécies alegorizam os mais vis comportamentos que são observados nos colonos portugueses. Esse é, em suma, o movimento do sermão.

Optamos aqui por não seguir linearmente as passagens do sermão e, ao invés disso, nos deteremos naquelas em que a análise possa ser feita à luz das questões discutidas no capítulo anterior. Feito, pois, o exórdio, o sermão segue conjecturando que se há algum traço comum às espécies de peixe, é que todas compartilharam do favorecimento de Deus no momento da Criação: os peixes reinam no ambiente mais puro e cristalino, que é a água; foram poupadados do extermínio do Dilúvio; não se deixaram domesticar pelos homens e, longe deles, se mantêm distantes de toda fonte de corrupção. A virtude comum à todas as espécies é a obediência: enquanto os homens recusaram a palavra de seu Criador ao fugirem da pregação de Santo Antônio, os peixes acudiram com louvor a esta honra (e o mesmo se dá no Maranhão). Inverte-se, assim, o que se esperaria dessas duas diferentes criaturas:

Quem olhasse neste passo para o mar e para a terra, e que visse na terra os homens tão furiosos e obstinados, e no mar os peixes tão quietos e tão devotos, que haveria de dizer? Poderia cuidar que os peixes irracionais se tinham convertido em homens, e os homens não em peixes, mas em feras. Aos homens deu Deus o uso da razão, e não aos peixes; mas neste caso os homens tinham a razão sem o uso, e os peixes o uso sem a razão.¹⁶²

Vemos aqui anunciada uma importante proposição do pensamento filosófico cristão: o gênero humano, ao ser dotado de razão natural (proporcionalmente análoga à razão divina), torna-se único entre as outras criaturas; mas essa graça só poderá ser instrumento para a união mística quando coincidir com a Vontade de Deus. Há aqui, no sermão, a primeira

¹⁶² VIEIRA, Antonio. “Sermão de Santo Antônio”. Idem, p.320.

advertência contra o risco de os sentidos humanos absolutizarem os sinais sensíveis do mundo, o que levaria, invariavelmente, a perda de seu sentido sagrado e, portanto, verdadeiro.

O bom uso da razão é alegorizado pela qualidade da Rêmora, um peixe pequeno de corpo, mas de grande força e poder: pouco maior que um palmo, é capaz de conduzir uma Nau da Índia, tal qual um leme. Citando São Gregório e Sant’Iago, Vieira afirma que Santo Antônio foi, pois, a Rêmora da terra: “(...) a virtude da Rêmora, a qual, pegada ao leme da Nau, é freio da Nau e leme do leme. E tal foi a virtude e força da língua de Santo Antônio”.¹⁶³ Em seguida, o jesuíta constrói o argumento de forma cabal: “*O leme da natureza humana é o alvedrio, o Piloto é a razão: mas quão poucas vezes obedecem à razão os ímpetos precipitados do alvedrio?*”¹⁶⁴ A língua de Santo Antônio, feito Rêmora, submeteu as vontades degeneradas em apetites: à Nau da Soberba, com as velas infladas de vento e “da mesma soberba (que também é vento)”, pôde a língua/rêmora de Santo Antônio amainar as paixões e recolocar a reta razão, cessando “a tempestade de fora e de dentro”. À Nau da Vingança, pôde a rêmora da língua de Antônio conter a fúria e o ódio, estabelecendo a paz. O mesmo se deu com a Nau da Cobiça: vergada pelo peso de uma carga amealhada pela injustiça, seria ela presa fácil de corsários sem a intervenção da rêmora de Antônio, que a aliviou de tal carga. A Nau da Sensualidade, enganada pelos encantos de sereias, perder-se-ia cegamente sem a rêmora da língua de Antônio para lhe esclarecer e conter. E é, pois, por não darem ouvidos à língua de Santo Antônio que as naus dos homens “se veem e choram na terra tantos naufrágios”.

Vemos aqui, o pregador com a função essencial de alertar sobre os desvios da vontade: quando o livre-arbítrio torna-se obscurecido pelo mal aconselhamento de uma razão deturpada, as escolhas humanas redundam em erro e desvio da conduta cristã. Cabe, então, à pregação e à vida virtuosa do religioso estabelecer os parâmetros do exemplo a ser seguido pela comunidade dos fiéis.

A segunda virtude é identificada na espécie Torpedo: o pregador que se assemelha a ela faz tremer (temer) e impõe a autoridade da verdade que predica. A espécie Quatro-olhos (para não faltar uma espécie da costa do Brasil) tem a particular característica cujo um par

¹⁶³ VIEIRA, Antonio. “Sermão de Santo Antônio”. Idem, p.324.

¹⁶⁴ VIEIRA, Antonio. “Sermão de Santo Antônio”. Idem, p.324. (*grifo nosso*).

de olhos aponta para baixo e o outro para cima. Na alegoria de Vieira, o peixe consegue explicitar uma importante doutrina: os olhos voltados para cima (que significa a Fé e o uso da razão) nunca perdem a referência dos ensinamentos divinos, enquanto os voltados para baixo, fazem lembrar os perigos do inferno. Contudo, misteriosos são os meandros de Deus:

Tantos instrumentos de vista a um bichinho do mar, nas praias daquelas mesmas terras vastíssimas, onde permite Deus, que estejam vivendo em cegueira tantos milhares de gentes há tantos séculos? Oh quão altas e incompreensíveis são as razões de Deus, e quão profundo o abismo de seus juízos.¹⁶⁵

Na alegoria da espécie Quatro-olhos, as verdades inscritas na máquina da natureza sinalizam aos homens as verdades e o Bem que devem buscar. Nessa esteira, a sardinha propõe um ensinamento semelhante: Deus as fez em abundância para o sustento honesto e austero dos pobres; elas são, pois, a metáfora do comedimento e da simplicidade. Já os Salmões são o oposto: raros, servem à mesa dos reis e poderosos.

As qualidades sinalizadas pelas espécies de peixes explicitam o conceito de virtude cristã que, presente na prática missionária do jesuíta, está ausente no caráter dos colonos portugueses. Nota-se que o *ethos* virtuoso combina a fé cristã à uma prática ética (bem diferentes da simples contemplação), evidenciando, assim, um otimismo em relação à natureza da condição humana. Contudo, nos colonos, tal virtude só existe enquanto potência, cuja realização dependerá tanto de seu livre-arbítrio, como do sal do pregador.

Realçadas as virtudes, o sermão passa, então, às alegorias que representam a má conduta e ânimo dos moradores do Maranhão. A primeira delas está no fato dos peixes grandes devorarem os pequenos e os “homens, com suas más e perversas cobiças, vêm a ser como os peixes que comem uns aos outros”. Fato oposto à razão, mas também à natureza, pois “(...) que sendo todos criados no mesmo elemento, todos cidadãos da mesma pátria, e todos finalmente irmãos, vivais de vos comer.” Contudo, não são os homens dos sertões os que dessa forma se comportam, mas sim os da cidade, que é “muito maior açougue”, “muito mais se comem os brancos”.¹⁶⁶ Os homens, dito civilizados e

¹⁶⁵ VIEIRA, Antonio. “Sermão de Santo Antônio”. Idem, p.325.

¹⁶⁶ VIEIRA, Antonio. “Sermão de Santo Antônio”. Idem, p.327.

cristãos, se comem vivos e não é pouca sua cobiça: “Porque os grandes que têm o mando das Cidades e das Províncias, não se contenta a sua fome de comer os pequenos um por um, poucos a poucos, senão que devoram e engolem os povos inteiros.”¹⁶⁷ Os pobres são, pois, o pão cotidiano dos grandes (aqueles que estão à frente da política e que formam um espiral de ambição). As autoridades coloniais são, enfim, representadas como o inverso daquilo que se espera de um governante virtuoso: seus interesses particulares colocam-se acima do bem público; não agem com justiça; falta-lhes a caridade cristã.

À desunião no interior da república, soma-se as ameaças das invasões estrangeiras. Vieira clama pelo fim das tensões: “Cesse, cesse já, irmãos peixes e tenha fim algum dia esta tão perniciosa discórdia: e pois vos chamei e sois irmãos, lembrai-vos das obrigações deste nome.”¹⁶⁸ Mas para isto, há de se retomar a razão e o controle prudente da vontade, pois, na colônia, os homens se perdem pelos mais torpes enganos: a ambição e a vaidade. A cegueira desses males leva os Estados à guerra; homens combatem pela ambição de um pedaço de pano: os hábitos de Avis, Malta ou Santiago. Na colônia, a situação é ainda pior, os homens são pescados pelos mesmos enganos, no entanto, menos honrados e com maior ignorância: aqui a riqueza explorada enche os cofres alhures. Os homens de cá,

Não o levam os coches, nem as liteiras, nem os cavalos, nem os escudeiros, nem os pajens, nem os lacaios, nem as tapeçarias, nem as pinturas, nem as baixelas, nem as jóias; pois em que se vai e despende toda a vida? No triste farrapo com que saem à rua, e para isso se matam todo o ano.¹⁶⁹

Em seguida, são expostos os enganos da soberba e da arrogância, metaforizados pela espécie dos Roncadores: “ (...) ordinariamente, quem tem muita espada, tem pouca língua. Isto não é regra geral; mas é regra geral, que Deus não quer Roncadores, e que tem particular cuidado de abater e humilhar aos que muito roncam.”¹⁷⁰ Nos homens, esses

¹⁶⁷ VIEIRA, Antonio. “Sermão de Santo Antônio”. Idem, p.328.

¹⁶⁸ VIEIRA, Antonio. “Sermão de Santo Antônio”. Idem, p.330.

¹⁶⁹ VIEIRA, Antonio. “Sermão de Santo Antônio”. Idem, p.331. Vieira complementa: “ (...) não é maior ignorância e maior cegueira, deixares-vos enganar, ou deixares-vos tomar pelo beijo com duas tirinhas de pano?” Idem, p.332.

¹⁷⁰ VIEIRA, Antonio. “Sermão de Santo Antônio”. Idem, p.332.

defeitos de caráter costumam estar associados a duas condições: o saber e o poder, “porque ambas incham”.

A espécie dos Pegadores não se mostra mais digna: são peixes que se aproveitam dos demais; pequenos, se pegam ao costado dos maiores e “jamais os desaferram”. Entre os homens ocorre o equivalente: “ (...) não parte Vice-Rei, ou Governador para as Conquistas, que não vá rodeado de Pegadores, os quais se arrimam a eles, para que cá lhes matem a fome (...) ”.

A presunção e o capricho são os enganos que fulminam os Voadores: não se contentam em ser peixes e querem também voar. A ambição de querer ser mais, faz dessa vontade a própria isca: os Voadores são presas fáceis da água e do ar. Assim diz Vieira:

Pouco há nadavas vivo no mar com as barbatanas, e agora jazes em um convés amortalhado nas asas. Não contente em ser peixe, quisesse ser ave, e já não és ave nem peixe; nem voar poderás já, nem nadar.¹⁷¹

Desse engano, colhe-se a lição: “Quem quer mais do que convém, perde o que quer, e o que tem.”¹⁷²

Por fim, há a vil qualidade alegorizada pelo Polvo, o maior traidor do mar. Perto dele, até Judas tem sua deslealdade contemporizada. A artimanha (traça) do polvo é a sua aparência inofensiva e camuflagem perfeita; incautas, suas presas são alvos fáceis. Assim é, também, a traição dissimulada de alguns sacerdotes.

Neste sermão, Antônio Vieira destrincha os inúmeros enganos em que se encontram enredados os moradores do Maranhão. A alegoria permite ao orador interpelar o auditório com duras recriminações: identificando suas más ações, Vieira é capaz de demonstrar as ilusões que tais enganos carregam e suas inevitáveis consequências. A soberba, a ganância, a presunção e o oportunismo – tão bem representados pelas espécies de peixe – estão vinculados ao padrão de ação que rege a sociedade maranhense, desde os mais simples colonos até as autoridades que ali governam. Não há menção direta aos problemas envolvendo os indígenas, ainda que esteja subentendido que a questão está na origem de todos os enganos. A ganância em explorar a mão-de-obra dos nativos e as guerras injustas

¹⁷¹ VIEIRA, Antonio. “Sermão de Santo Antônio”. Idem, p.335.

¹⁷² VIEIRA, Antonio. “Sermão de Santo Antônio”. Idem, p.336.

travadas contra eles conformam a situação de pecado em que vivem os colonos. Isto se agrava pela má disposição em aceitar o poder dos jesuítas sobre os índios e sua influência na definição das políticas que vinham do reino. As ações escravagistas e a hostilidade em relação aos padres criam, pois, um cenário de franco desapego ao ânimo cristão que a прédica de Vieira tenta reverter.

Veja, há aqui a afirmação do livre-arbítrio, pois os homens (alegorizados pelas espécies de peixes) são senhores de suas ações, sejam elas inclinadas à ordem cristã ou não. Como dito anteriormente, a vontade pode escolher entre o bem ou o mal sem que a qualidade da escolha interfira na liberdade do ato. A escolha é um ato livre do sujeito, e é por essa razão que as consequências pertencem também à sua alçada. Lembremos que, “(...) o sujeito que quer é realmente a causa dos seus atos, porque é por isso mesmo que eles lhe são imputáveis.”¹⁷³

A escolha, ante o quadro indeterminado de possibilidades em que se move, torna-se livre, na perspectiva teológica cristã, quando se apega ao Bem. Aqui reside seu valor moral e, em última instância, está nesta escolha a possibilidade do sujeito salvar-se. E para que isso ocorra, como bem demonstra Vieira, a razão há de se sobrepor aos arroubos do alvedrio. No entanto, sem a língua Rêmora da pregação do sacerdote, os homens perdem-se nos enganos. A valorização da oratória sacra, mediante a emulação de Santo Antônio, engaja-se, enfim, no propósito de comover e persuadir os homens a rever sua má consciência e buscar o caminho de Deus.

Sabemos que os preceitos retóricos afirmados a partir da Contra-Reforma prescreviam comedimento no uso do elemento fantástico no discurso sacro.¹⁷⁴ A máxima horaciana que

¹⁷³ GILSON, Op.Cit., capítulo “Livre-arbítrio e a liberdade cristã”, p373.

¹⁷⁴ Há na historiografia uma discussão a respeito da existência ou não de uma retórica jesuítica no século XVI, uma vez que não há preceptistas jesuítas no período. Contudo, a retórica foi alvo de discussões no Concílio de Trento. João Hansen nos dá uma pista sobre a questão quando escreve: “Na sessão XXIV, em 1653, o Concílio aprovou o *Canon IV* do *Decretum de reformatione*. Determinou-se então que todos os sacerdotes que tinham cura das almas deveriam conhecer suas ovelhas e com elas celebrar o sacrifício, alimentando-as com a palavra de Deus na administração dos sacramentos e nas boas obras. Neste sentido piedoso e polêmico, o *decoro dos estilos oratórios foi moralizado*, sendo proposto como adequação das imagens à qualidade sagrada das matérias formalizadas em lugares-comuns interpretados pela teologia.” O autor sustenta a tese de que haveria sim uma retórica teológica: “a retórica, como ocorre no sermão jesuítico, passou a servir a mesma teologia como um instrumento

recomenda ao poeta e ao pintor a observação da ordem da natureza, é adaptada para o orador sacro, que deve, enfim, proceder do mesmo modo ao compor suas imagens. Segundo João Adolfo Hansen, “ (...) a maravilha só deveria ser produzida como licença poética – e apenas quando houvesse uma finalidade teológica para a figuração, demonstrando-se esta como um milagre da natureza para fundamento da fantasia.”¹⁷⁵ Em suma, há que prevalecer a proporção e o comedimento; a “ (...) regulação icástica dos efeitos fantásticos.”¹⁷⁶ Nesse sentido, temos que, no sermão jesuítico, a retórica está a serviço da ortodoxia cristã, devendo, portanto, ser instrumento de persuasão do auditório para as verdades teológicas.¹⁷⁷

A metáfora é constituinte de todo discurso uma vez que, de modo geral, ela é o fundamento de toda representação. Ademais a metáfora é o fundamento da agudeza¹⁷⁸,

de adequações ortodoxas: *rhetorica ancilla theologiae* e, logo, *ut theologia rhetorica*” HANSEN, João Adolfo. “Vieira e os estilos cultos: “*ut theologia rhetorica*””. In *Revista Letras*, nº43, jul/dez de 2011, p.27. (Acesso em setembro de 2012).

http://w3.ufsm.br/revistalettras/artigos_r43/artigo_01.pdf

¹⁷⁵ Idem, p.26.

¹⁷⁶ Idem, p.54.

¹⁷⁷ No artigo supracitado, Hansen explica que, a partir da Contra-Reforma, a preceptiva retórica pedia comedimento no uso da fantasia, mas, como ocorre em toda regra, seus dispositivos eram gerais e não impuseram um controle estrito na criação de oradores “poetas” e pintores sacros: “ (...) ao contrário, mesmo nos gêneros sacros – e não só nos sermões epidíticos, que pressupõem a ostentação verbal – as mesclas fantásticas continuaram a ser produzidas segundo o método escolástico de pregar e procedimentos técnicos de análise dialética e ornamentação das matérias da História Sagrada. No caso do sermão sacro, as agudezas tornaram-se agudezas teológicas”. Mais adiante, o autor comenta que remonta a Aristóteles (*Poética* e *Retórica*) a ideia de que todo discurso é por natureza metafórico, pois os conceitos são imagens mentais que substituem os objetos da percepção. Sendo assim, “ (...) os signos verbais, orais ou escritos, são entendidos como imagens das imagens mentais.” O uso engenhoso das palavras, das metáforas, das hipérboles etc., produz a “ (...) *evidentia* ou a visualização imaginosa da matéria tratada no discurso. De novo, Aristóteles: para estimular o *pathos* em si mesmo e nos ouvintes, o orador que pretende qualificar determinado assunto produz representações chamadas *phantasiai* (*Retórica*, I,3,1358 b).” HANSEN, Idem, p.28-29.

¹⁷⁸ Hansen explica que nos séculos XVI e XVII, assiste-se a substituição da nobreza de armas, orgulhosa do sangue, pela nobreza de letras, civilizada e erudita. Nesta nascente sociedade o poder guerreiro dá lugar à prevalência da lei e da escrita. Neste contexto, a agudeza passa a definir “ (...) a civilidade ou o estilo urbano do cortesão discreto.” Nas palavras do autor, “ (...), as doutrinas do conceito engenhoso

processo pelo qual se atinge o ideal literário do “discurso engenhoso”. Através da agudeza, é possível expressar no discurso, ainda que de forma imprecisa e menor, aquilo que por definição supera infinitamente qualquer possibilidade de representação – a verdade divina. Ainda assim, o discurso do orador sacro é sublime na medida em que é um análogo proporcional da agudeza divina: efeito da graça que inspira o sacerdote, o sermão dá voz ao “verbo interior” que é a reminiscência do Bem inscrita em toda criatura.¹⁷⁹ Nas palavras de Hansen,

A agudeza é uma das principais figuras da analogia metafísica, lógica e retórica que articula a oposição complementar de *finito/infinito* das práticas de representação luso-brasileiras do século XVII. Ela ensina ao destinatário dos discursos engenhosos que a representação é infinita e que sua Causa Primeira é o inexpresso inefável do divino, difuso no meio material da linguagem como o sublime indeterminado da Presença.¹⁸⁰

É a partir desse viés que devemos entender a construção alegórica do Sermão do Santo Antônio. A fantasia está a serviço da doutrina e se expressa retórico-poeticamente pela agudeza das metáforas.

A representação das virtudes e dos vícios morais a partir das diferentes espécies de peixe permite uma imediata visualização da mensagem que se quer com elas passar. Pode-se dizer que há aqui um efeito pedagógico na medida em que o discurso (oral/escrito) propicia a imagem daquilo que comunica sem, contudo, perder a sutileza.¹⁸¹ Lembremos

incluem-se, então, na racionalidade de corte das monarquias absolutistas, devendo-se entender a agudeza como uma categoria histórica ou uma concepção de história, modo entimemático de pensar e uma forma retórico-poética específicos do Antigo Regime.” HANSEN, Idem, p.29.

¹⁷⁹ “Catolicamente, a metáfora aguda evidencia para o destinatário do discurso a excelência do juízo do autor iluminado pela luz da Graça no estabelecimento de relações inesperadas entre coisas (as *res* da invenção) e palavras (os *verba* da elocução).” Idem, p.34.

¹⁸⁰ Idem, p.29-30.

¹⁸¹ A metáfora da oratória sacra cria uma imagem, é visual. Segundo Hansen: “Definida como presença da Luz divina na consciência, segundo as analogias de atribuição, proporção e proporcionalidade, a imagem *faz ver*, quando é representada exteriormente, a Causa que orienta a operação lógico-dialético-retórica que a inventa.” Idem, p.31.

que no século XVII, assim como em toda tradição clássica, há a primazia da visão sobre a audição no que concerne a criação da *evidentia*¹⁸². Por essa razão, o discurso deve ser “(...) metáfora ou alegoria visualizantes, ordenadas por operações dialético-retóricas do juízo.”¹⁸³ Sem dúvida, Vieira desenvolve com maestria essa qualidade retórico-poética em seus sermões.

No caso do “Sermão do Santo Antônio”, Vieira recorre também a cenas Bíblicas, como por exemplo, quando explora a história de Jonas e a Baleia, de modo a confluir o sentido da mensagem sagrada ao propósito de sua прédica. Vejamos isto a partir do exemplo:

Muito louvor mereceis, peixes, por este respeito e devoção que tivestes aos Pregadores da palavra de Deus, e tanto mais quanto não foi só esta a vez em que assim o fizeste. Ia Jonas, Pregador do mesmo Deus, embarcado em um navio, quando se levantou aquela grande tempestade; e como o trataram os homens, como o trataram os peixes? Os homens lançaram-no ao mar a ser comido dos peixes, o peixe que o comeu, levou-o às praias de Nínive, para que lá pregasse, e salvasse aqueles homens. (...) Os homens tiveram entradas para deitar Jonas ao mar, e o peixe recolheu nas entradas a Jonas, para o levar vivo à terra.¹⁸⁴

¹⁸² Carlo Ginzburg, na obra *Os Fios e os Rastros*, afirma que *evidentia* é o equivalente latino da palavra grega *enargeia*, que significa clareza, vividez ou experiência imediata. Ou seja, *enargeia* exprime a ideia de experiência ocular. Na tradição greco-latina é pela *evidentia* (*enargeia*), que o orador, poeta ou historiador, consegue mostrar/demonstrar, ou seja, consegue o efeito de verdade a partir de uma “representação que coloca diante dos olhos”. Ver, capítulo I, “Descrição e Citação”, In GINZBURG, Carlo. *Os Fios e os Rastros – verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

¹⁸³ HANSEN, Op.Cit., p.33. Hansen assim complementa: “Aristotelicamente, as imagens devem ser definidas como uma figuração sensível produzida racionalmente como um entimema. A retomada dessa definição nas práticas contrarreformadas de representação também significa que, por mais patética ou “sensível” que seja a imagem exterior, é sempre regrada como proporção inteligível de “imagem interna” que, nos discursos, figura o conceito através de particularidades dos conceitos da matéria tratada. Dito doutro modo, as imagens da elocução são sinédoques argumentativas, que desdobram sensivelmente, visualmente, a lógica da argumentação.” Idem, p.33.

¹⁸⁴ VIEIRA. “Sermão do Santo Antonio”, p.320-321.

Tal recurso, utilizado comumente nos sermões de Antônio Vieira, fazia parte da “oratória barroca” e recebia, entre os tratadistas de retórica, o nome de “conceito predicable”¹⁸⁵. Nele, o texto bíblico serve de tema para anunciar o argumento, que, assentado em figuras ou alegorias, permite comunicar verdades morais, juízos proféticos ou demonstrações de fé. Esse processo retórico, que consiste na interpretação fantástica de uma passagem da Sagrada Escritura, baseia-se em associações de ideias próximas ou dissemelhantes, desde que devidamente fundamentadas na teologia. Na “poética barroca”, os conceitos predicáveis dão ocasião para jogos de conceitos ou palavras que compõem o ideal do discurso engenhoso.¹⁸⁶ Este jogo põe em relação conceitos análogos e os aproxima, e quanto mais distantes os conceitos forem, mais agudo é o discurso. No caso de Vieira, tais jogos eram aceitáveis e até pretendidos desde que estivessem adequadamente proporcionados à razão teológica¹⁸⁷. Segundo António Sérgio:

¹⁸⁵ Hansen nos explica que a expressão “conceito predicable” já aparece na Bíblia. Ele “(...) relaciona duas coisas, a matéria sacra, fundada no engenho divino, e a forma aguda, baseada no engenho humano do orador.” HANSEN, Op.Cit., p.36.

¹⁸⁶ Ana Lúcia de Oliveira informa que, nos séculos XVI e XVII, havia manuais pedagógicos contendo os conceitos predicáveis e também outros que compendiavam os lugares comuns. Muito utilizados na Península Ibérica, os manuais desempenharam um papel importante na formação cultural do período, pois disponibilizavam ao orador um conjunto de elementos semânticos a serem usados nas invenções dos discursos. Mais ainda, as numerosas coletâneas de conceitos predicáveis “(...) provam a grande divulgação desse método de argumentar e pregar, de tanta relevância na *episteme* do século XVII português, e cujo uso, portanto, não configura uma singularidade do estilo vieiriano.” OLIVEIRA, Ana Lucia de. *Por quem os sinos dobraram. Uma abordagem das letras jesuíticas*. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 2003, p.64. Ver Capítulo I, “Os cônegos e a metafísica do estilo”.

¹⁸⁷ O “Sermão da Sexagésima” (1655) é o exemplo cabal dessa proposição. Nele, o jesuíta explicita sua engenhosidade poética e agudeza (pois firmemente calcadas pela doutrina) e tece duras críticas aos sermões de estilo gongórico dos rivais dominicanos (escritos em “xadrez de palavras”, tornam-se herméticos). O hermetismo em si não é um problema, podendo mesmo conferir credibilidade à agudeza do orador. Contudo, quando alheia à proporção teológica, a agudeza torna-se afetação (*mala affectatio*) e fere o decoro. A retórica pós-tridentina é, pois, serva da teologia (*rhetorica ancilla theologiei*). Segundo Hansen, neste sermão, Vieira acusa os dominicanos de tomarem “(...) a matéria sacra para inventar metáforas distanciadíssimas que tornam o sermão escuro, obscuro, impedindo a comunicação imediata da Palavra para todos.” Ou ainda: “Vieira não recusa o conceito engenhoso, mas sim o conceito engenhoso aplicado sem proporção teológica, que se torna enigmático e autonomizado do sentido contrarreformista da pregação. Ainda que o conceito engenhoso enigmático dos dominicanos seja

Desenvolver um “conceito predicable” significa inculcar uma proposição moral, não com o auxílio de argumentos válidos (isto é, por meio de relações verdadeiramente lógicas, a partir de factos da observação psicológica, ou da história, ou da experiência vulgar, ou então de princípios de natureza ética, ou filosófica ou teológica), senão que pelo artifício de uma simples imagem, recorrendo a um facto ou a uma frase da Bíblia que pelo uso habilidoso de uma “agudeza do engenho” se decide apresentar como sendo uma alegoria, uma figura, um símbolo, daquela proposição que se deseja avançar.¹⁸⁸

Como dissemos anteriormente, o Sermão do Santo Antônio tem início com o conceito predicable *Vos estis sal terrae* (*Mt*, 5: 13), que traduz a incumbência dada por Cristo a seus discípulos. Vieira associa essa tarefa aos pregadores e faz dessa verdade sagrada o corolário da missão jesuítica e, a partir dele, firma-se a distinção em relação a outras ordens que, alegorizadas pelo polvo, estão mais próximas dos interesses dos colonos do que da conservação da Fé. Além disso, faz-se aqui a afirmação do papel ativo da Companhia na salvação dos homens. Desenganar os apetites que obliteram o livre-arbítrio e mostrar os mistérios da Fé, eis aqui a função do sermão que emula a língua Rêmora de Santo Antônio.

O tema do engano advindo do mal julgamento da razão é tema central de outro sermão pregado por Antônio Vieira, na matriz da cidade de Belém (Grão-Pará), no ano de 1656: o “Sermão da Primeira Oitava da Páscoa”. Naquela ocasião especial dentro do calendário litúrgico cristão, quando é celebrada a ressurreição de Cristo, o jesuíta encontra seu auditório desconsolado em razão das notícias do fracasso da expedição enviada ao sertão em busca de ouro. Vieira constrói o sermão de modo a mostrar que o motivo da tristeza é antes a mão da Providência divina que livra os moradores do mal que resultaria da descoberta das minas. Pela via misteriosa, Deus sinaliza aos homens o caminho da plenitude

aplicado a conceitos predicáveis extraídos da Escritura, não considera, segundo seu juízo, o decoro interno específico do sermão contrarreformista: a combinatória das leis dialéticas de definição e contradefinição da matéria sacra é incongruente e distantíssima da verdade revelada.” Enfim, os dominicanos se valem dos conceitos predicáveis, contudo, sem proporção teológica. Nas palavras de Vieira: “pregam palavras de Deus mas não pregam a palavra de Deus”. HANSEN, Op.Cit., p.35 e p.54.

¹⁸⁸ SÉRGIO, Antonio. “Salada de conjecturas a propósito de dois jesuítas”, *Ensaios V*, 2^aed., Liv. Sá da Costa, Lisboa, 1981, p.96

do ser, cabe ao sacerdote mediar essa comunicação com o divino. Neste caso, cabe, pois, a Vieira demonstrar como tal situação – entranhada na materialidade mundana – é ocasião para o mais sutil e agudo aprendizado de Fé.

O mal é um erro de análise feito por pessoas de pouco conhecimento. Elas buscam o bem, mas por um cálculo falho, por um exame imperfeito causado pela falta de conhecimento, elas fazem o mal. Essa seria a situação do Grão-Pará caso as minas fossem encontradas. Os moradores estão enganados ao creditar ao ouro a melhoria de suas vidas. Porém, ao expressar condescendência, empatia e solidariedade para com os colonos, Vieira consegue se aproximar dos ouvintes, preparando a ocasião para que o verdadeiro sentido daquele acontecimento fosse enunciado. Há a compreensão da desolação e tristeza dos colonos, pois assemelham-se à desolação e tristeza vivenciados pelos puros de coração da história bíblica:

Não é grande desconsolação buscar, e não achar? Pois essa era a desconsolação da Madalena e das outras Marias: *Non invento corpore ejus.*¹⁸⁹

Não é bastante motivo de tristeza esperar, e não suceder o que se esperava?

Pois essa era a causa por que os dois Discípulos eram tristes: *Nos autem sperabamus.*¹⁹⁰

Os moradores do Grão-Pará, assim como as Marias e os Discípulos, não escapam do infortúnio e desconsolô “enquanto os cuidados e esperanças se põe na terra”. Vieira reconhece como naturais os sofrimentos advindos, posto que “(...) nesta infeliz jornada se tem gasto de tempo, de cuidado, e de fazenda”¹⁹¹. Mas assim como Jesus enxugou as lágrimas das Marias e consolou a tristeza dos Discípulos, Vieira irá aliviar os moradores com sua прédica demonstrando duas verdades:

¹⁸⁹ (Lc 24:23) “**e, não achando o seu corpo**, voltaram, dizendo que também tinham visto uma visão de anjos, que dizem que ele vive.” Apud “Sermão da Primeira Oitava de Páscoa”. In *Sermões – Antônio Vieira*, Alcir Pécora (org). São Paulo: Hedra, 2003, tomo I, p.566.

¹⁹⁰ (Lc 24:21) “**E nós esperávamos** que fosse ele o que remisse Israel, mas, agora, com tudo isso, é já hoje o terceiro dia desde que essas coisas aconteceram.” Apud “Sermão da Primeira Oitava de Páscoa”, Idem, p.566.

¹⁹¹ “Sermão da Primeira Oitava de Páscoa”, Idem, p.566.

A primeira, que muito melhor vos esteve não descobrirem as minas esperadas, que descobrirem-se. A segunda, que em lugar as minas incertas que se não descobriram, vos descobrirá Deus outras certas, e muito mais ricas.¹⁹²

Sobre a primeira verdade ainda diz:

Ora, ouvi-me atentamente, e (contra o que imagináveis, e porventura ainda imagina) vereis como nesta, que vós tendes por desgraça, consistiu a vossa redenção; e de quantos trabalhos, infortúnios e cativeiros vos remiu e vos livrou Deus em não suceder o que esperáveis.¹⁹³

O assunto aparentemente temporal, assim como era a causa das tristezas das Marias e dos Discípulos, “ (...) nem por serem temporais deixou de as consolar o Divino Mestre, para converter a elas e a eles em espirituais (...).” Do mesmo modo procederá Vieira neste sermão, pois no arrazoado da época, os limites entre o espiritual e o temporal confundiam-se em nome da prevalência do divino sobre toda matéria e universo criado. Em suma, o que há de mais palpável, ordinário e mundano guarda sempre uma analogia proporcional do Ser, além de contar invariavelmente com o favor da Providência. Assim, Vieira esmera-se em demonstrar que o que à primeira vista é lido como castigo, é antes remissão.

A descoberta do ouro seria, pois, o início da ruína, centelha da cobiça, motivo da inveja e ocasião para a guerra; de sorte que fez Deus esses tesouros, misericordiosamente, entranhados e escondidos no fundo da terra. Para provar, Vieira lança mão dos exemplos bíblicos – *umbra futurorum* dos acontecimentos do presente. Vejamos isso, nomeadamente, pela seguinte passagem:

Conta a Sagrada Escritura no capítulo trinta e oito de Ezequiel (*ou seja história do passado, ou profecia do futuro*) que sabendo as Nações de Gog e Magog, que os Hebreus viviam ricos e descansados nas suas terras, fizeram conselho entre si de os irem conquistar, fundando essa deliberação em dois motivos: o primeiro, que tinham ouro e prata: o segundo, que não tinham

¹⁹² “Sermão da Primeira Oitava de Páscoa”, Idem, p.566-567.

¹⁹³ “Sermão da Primeira Oitava de Páscoa”, Idem, p.567.

muros. Um motivo os excitou à conquista, e o outro lha facilitou. O que os excitou foi o ouro e a prata: *Eccead diripiendam praedam congregasti multitudinem tuam, ut tollas argentum, et aurum*¹⁹⁴: e o que os facilitou foi serem terras habitadas, sem muros nem fortificações: *Ascendam ad terram absque muro: vectes, et portae non sunt eis.*¹⁹⁵ E terras que têm ouro e prata, e não têm muros fortes que as defendam, naturalmente estão expostas à cobiça e invasão dos inimigos, porque o ouro e a prata que têm, excita a cobiça; e os muros e fortificações que não têm, facilitam a invasão.¹⁹⁶

Veja, na interpretação profética de Vieira, os portugueses são o povo da Nova Aliança, portanto, nada mais pertinente que traçar o paralelo entre eles e os Hebreus, autorizado pela interpretação factual que une as Sagradas Escrituras e a história presente. Os Hebreus, ao revelarem seus tesouros, foram invadidos e submetidos pelos Babilônios; desse feito, tira-se o ensinamento dado aos moradores do Grão-Pará: “Daí graças a Deus de se frustrarem as vossas esperanças, e não lhes seja ingrato com vos entristecer, pois assim vos quis livrar de tamanhos perigos”¹⁹⁷. Aqui identificamos a tópica do mistério operando na compreensão de mundo do jesuíta: a verdade divina impressa no plano sensível e material permanece, paradoxalmente, tangível e invisível, necessitando, pois, do sacerdote para decifrar o verdadeiro sentido dos eventos, uma vez que ele “(...) domina o processo completo pelo qual o que é da ordem do divino se atualiza em meio humano”.¹⁹⁸

A prudência pede que as minas continuem ocultas aos homens, pois delas advém, além da cobiça externa (e o risco de invasões), os “trabalhos e misérias domésticas”. Mais uma vez, Vieira retira tal ensinamento das Escrituras. No Salmo dezesseis, Davi pede a Deus que

¹⁹⁴ (Ez 38:13) “Sabá, e Dedã, e os mercadores de Társis, e todos os seus leões te dizem: Vens tu para tomar o despojo? **Ajuntaste o teu bando para arrebatar a presa, para levar a prata e o ouro,** para tomar o gado e as possessões, para saquear grande despojo?” Apud, *Sermões*, Op.Cit., p.569.

¹⁹⁵ (Ez 38:11) “E dirás: **Subirei contra a terra das aldeias não muradas**, virei contra os que estão em repouso, que habitam seguros; todos eles habitam sem muro e **não tem ferrolho nem portas.**” Apud, *Sermões*, Op.Cit., p.569.

¹⁹⁶ “Sermão da Primeira Oitava de Páscoa”, Idem, p.569. (*grifo nosso*)

¹⁹⁷ “Sermão da Primeira Oitava de Páscoa”, Idem, p.570.

¹⁹⁸ PÉCORA, *Teatro do Sacramento*, Op.Cit., p.88.

puna a injustiça dos inimigos que o perseguem; Deus o atende castigando seus algozes com o descobrimento do ouro e da prata. Valendo-se da interpretação figural, Vieira escreve:

Neste Salmo, que é todo profético, assim como na pessoa de Davi é figurado Cristo, assim nas perseguições de Davi são figuradas a crueldade e ingratidão com que Cristo foi tratado em vida por seus inimigos, e nas maldades e pecados com que ainda hoje é desacatado e ofendido. Pois em prêmio dessas ofensas, dessas maldades, e desses pecados descobre Deus os seus tesouros que tem escondidos debaixo da terra, e enche e farta de ouro e prata aos que estão famintos de minas? Sim; porque essas minas que tanto desejam e estimam, ordinariamente não as descobre, nem as dá Deus por merecimentos, senão em castigo de grandes pecados.¹⁹⁹

Vieira faz uso de outros paralelismos extraídos do Velho e Novo Testamentos²⁰⁰ e, ademais, acrescenta outros revelados pelas lições do tempo presente, com o intuito de relacionar o descobrimento das minas à ruína e tormentos. Potosi é, pois, o exemplo claro do estado de miséria e exploração vivenciados nas minas do Peru, “horrendo teatro da paciência sem virtude”. A dureza do trabalho nas minas não se iguala a nenhum outro castigo: “Basta por prova, que a sevícia e crueldade dos Neros e Dioclecianos comutavam a morte e os tormentos dos Cristãos em os mandar servir nas minas (...).”²⁰¹ Vieira, então, afirma que seriam os índios os que haveriam de padecer e morrer no trabalho das minas e, todo lucro haveria de ficar nas mãos das autoridades (provedores, administradores,

¹⁹⁹ “Sermão da Primeira Oitava de Páscoa”, Idem, p.571.

²⁰⁰ Como, por exemplo, retira do primeiro Livro dos Macabeus (1Mc 8:3) a história da invasão e conquista Romana sobre a Espanha, impulsionadas pelo ouro que lá havia: “Não diz que conquistaram os homens, senão minas, porque as minas foram o motivo da guerra e da conquista. Como a gente da Espanha era tanta, tão remota, e tão forte, gastou a potência Romana na pertinência desta Conquista, duzentos e trinta e cinco anos (vede se serão cá necessários tantos!) até que finalmente a terra, as minas, e os moradores ficaram todos sujeitos ao jugo e domínio estranho, presidiados de suas Legiões, tributários à sua cobiça, governados e oprimidos da sua tirania: e o mesmo ouro e prata (que, como diz o Espírito Santo, muitas vezes é redenção do homem) para eles foi a causa da servidão, e o reclamo que chamou de tão longe, e lhe meteu em casa o cativeiro.” In “Sermão da Primeira Oitava de Páscoa”, Idem, p.570.

²⁰¹ “Sermão da Primeira Oitava de Páscoa”, Idem, p.573.

tesoureiros etc.) que para cá viriam com o único intuito de reter para si os frutos da descoberta. Ao colono, de nada valeria o esforço da empresa:

No mesmo dia havíeis de começar a ser Feitores e não Senhores de toda a vossa fazenda. Nem havia de ser vosso o vosso escravo, nem vossa a vossa canoa, nem vosso carro e o vosso boi, senão para o manter e servir com ele. A roça haviam-vo-la de embargar para os mantimentos das minas (...); e vós mesmos não havíeis de ser vosso, porque vos haviam de apenar para o que tivésseis ou não tivésseis préstimo; *e só os vossos enganos haviam de ter muito que moer, porque vós e vossos filhos havíeis de ser os moídos.*²⁰²

Já para os índios as consequências seriam ainda piores:

Sobretudo, se tantos milhares de Índios se têm acabado e consumido em tão poucos anos, e com tão leve trabalho, como o das vossas lavouras, onde se haviam de ir buscar outros que suprissem e suportassem quanto tenho dito? E quais haviam de ser os que vendo-se enterrar vivos naquelas furnas, não fugissem para onde nunca mais aparecessem, levando o mesmo medo com eles aos demais? Tudo isto não o haviam de fazer nem padecer os que passeiam em Lisboa (...).²⁰³

Vieira, em seguida, lança mão de outro argumento para demonstrar que as minas de ouro devem permanecer ocultas. Agora, a razão é retirada da observação da natureza, cuja máxima foi sintetizada por um gentio, Horácio, “fundado só na razão natural e na experiência”, “sem nenhum princípio de Fé”:

(...) enquanto a terra o esconde e encobre: *cum terra celat*: está ele no sítio e lugar que lhe deu a natureza, que é o melhor. *Et melius situm.* Excelente razão. As coisas naturais, enquanto estão no seu próprio lugar em

²⁰² “Sermão da Primeira Oitava de Páscoa”, Idem, p.574. (*grifo nosso*)

²⁰³ “Sermão da Primeira Oitava de Páscoa”, Idem, p.574

que as situou a natureza, nenhum dano fazem; tiradas dele são muito danosas.²⁰⁴

A observação da natureza sempre fundamenta argumentos perfeitos na medida em que espelha a perfeição da Criação. A história é, pois, outra fonte de ensinamentos: a Idade de Ouro dos primeiros tempos era dourada, pois ouro não havia; sendo ele descoberto, começou então a Idade do Ferro. Nas Escrituras nada consta sobre ouro e prata no momento da Criação. Sendo assim, Vieira indaga a razão da existência dos metais. De modo contrário à Árvore da Ciência, que foi criada para tentar Adão a provar de seu fruto, Deus criou o ouro entranhado à terra livrando o homem dessa tentação. Na superfície, no entanto, Deus deu terra fértil e abundante. Chegamos aqui a um dos aspectos da segunda verdade que o sermão se propõe a demonstrar:

É possível que vos dê Deus uma terra tão abundante e tão fértil, que só com a comutação dos frutos e drogas dela vos sustentais, e conservais há tantos anos tão abastada e tão nobremente, sem haver e correr nela dinheiro; e que desejeis e suspireis por dinheiro, sem o qual, e por isso mesmo, vos fez a vossa fortuna singulares no mundo?²⁰⁵

Enfim, o ouro é um engano que empobrece e degrada o trabalho, enquanto a agricultura é atividade esperada e benfazeja.

O mal que acometeria a colônia com a descoberta das minas se estenderia também ao reino. Um exemplo próximo é a Espanha, país arruinado que demonstra que as minas não lhe servem senão para despovoar e empobrecer. Outro exemplo, agora extraído das Escrituras, foi o caso do Reino de Salomão, onde toda riqueza fora consumida em “monstros da vaidade” e desfrutada pelos grandes e poderosos.

Vieira entende ter provado com vastos argumentos que o malogro da expedição fora um favor da Providência, então, passa a discursar sobre a segunda verdade que prometeu anunciar. Para isso, recorre mais uma vez às verdades bíblicas. Sendo Cristo morto na

²⁰⁴ "Sermão da Primeira Oitava de Páscoa", Idem, p.574

²⁰⁵ "Sermão da Primeira Oitava de Páscoa", Idem, p.577.

Paixão, o Filho de Deus decide realizar mais um milagre; do sepulcro desce às profundezas da terra para descobrir, não o ouro e a prata, mas as almas, o mais precioso tesouro.

No coração da terra, encontra e resgata as almas de gentios virtuosos (personagens do Antigo Testamento) que esperavam por redenção: as almas de Abraão, Adão e Eva, dos antigos Patriarcas Seth, Noé, Isaac, Jacó, José e Moisés; dos reis justos e santos Jozias, Ezequias, Josafá, Manassés, Davi e Salomão; dos profetas Isaías, Jeremias, Ezequiel e Daniel, “e com cada um deles em triunfo, as Almas que com suas pregações tinham livrado do Inferno”; por fim, não faltou as almas das mulheres, como a de Sara, Rebeca, Raquel, Maria irmã de Moisés, Ester, Ruth, Susana e Judite; “e com estas de mais conhecido nome, todas as outras que naquele escuro depósito estavam esperando longamente a vinda do Messias.”²⁰⁶

Vieira segue narrando o resgate de outras almas, agora personagens dos Evangelhos (“das que lá entraram depois de Deus feito homem”²⁰⁷): a do pobre Lázaro (mas não a do rico que no inferno continuou), a de Simeão, a dos inocentes de Belém, a de São João Batista, a de São Joaquim e a de Santa Ana e a de São José. “Estes foram os tesouros inestimáveis, que o Redentor do mundo tirou daquelas minas, que em espaço de quatro mil anos desde o princípio do mesmo mundo, se foram multiplicando e crescendo sempre.”²⁰⁸

A vida de Jesus oferece o exemplo mais sublime de que as almas são o maior tesouro desse mundo. Quando Deus desceu à terra feito homem, escolheu nascer na pobreza, filho de pais pobres e, como discípulos, elegeu também os pobres; a primeira coisa que ensinou e pregou, portanto, foi a pobreza. Assim diz Vieira:

(...) se viveu de esmolas como pobre, se morreu sem casa e sem cama, e desrido como extremamente pobre: se o que sempre condenou foram as riquezas, e prometendo o Céu aos pobres, só o dificultou, e quase impossibilitou aos ricos: que tesouros são estes que Deus lhes prometeu, e que minas secretas e escondidas as que havia de descobrir? Não foram sem dúvida, nem são outras, senão aquelas Almas tão preciosas, como prezadas, que no Seio de Abraão, como em tesouro, se iam depositando por todos os

²⁰⁶ “Sermão da Primeira Oitava de Páscoa”, Idem, p.583.

²⁰⁷ “Sermão da Primeira Oitava de Páscoa”, Idem, p.583

²⁰⁸ “Sermão da Primeira Oitava de Páscoa”, Idem, p.584.

séculos, não só escondidas e encerradas, mas verdadeiramente cativas, para cujo descobrimento, liberdade e redenção desceu Cristo (...).²⁰⁹

As almas são incomparavelmente mais valiosas do que o ouro e a prata; seu preço não foi pago senão com o precioso sangue de Cristo.²¹⁰ Vieira, então, menciona um exemplo histórico de um rei fiel que entendera essa verdade, el Rei D. João II: quando descobriu minas na Costa da África, chamou a terra por esse nome. Lá edificou o Castelo de São Jorge, mas como os gastos eram muitos, quis seus conselheiros de Estado demovê-lo do projeto:

Respondeu [el Rei] que de nenhum modo se largasse. Porque eu (diz) não mandei edificar aquele Castelo tanto para a defesa e conservação das minas, quanto para a conversão das Almas dos Gentios: e basta-me a esperança da salvação de uma só daquelas Almas, para ter por bem empregadas todas essas despesas.²¹¹

Com este caso exemplar, retirado da história portuguesa, Vieira cria o ensejo adequado para lançar a mais importante e última mensagem do sermão: se Deus por sua Providência fez com que os colonos não encontrassem as minas de ouro, foi para poupar-lhe os tormentos. Mais. Foi pra lhes revelar um tesouro infinitamente maior, que não está entranhado na terra e sim “à flor da terra”, que são as almas dos índios, feito pérolas, que habitam aqueles sertões. Assim diz Vieira, referindo ao Grão-Pará:

Outros lhe chamam Rio das Amazonas; mas eu lhe chamo Rio das Almazinhas: não por serem menores, nem de menos preço (pois todas custaram o mesmo) mas pelo desamparo e desprezo com que se estão perdendo, quando o ouro e a prata se deseja com tanta ânsia, se procura com tanto cuidado, e se busca com tanto empenho? Oh Almas remidas com o sangue do Filho de Deus, que pouco conhecido é o vosso preço, e que pouco

²⁰⁹ "Sermão da Primeira Oitava de Páscoa", Idem, p.585.

²¹⁰ Vieira cita São Pedro para endossar seu argumento: "Não sei se reparais, que não só diz S. Pedro o preço com que foram compradas as Almas, senão também o preço com que não foram compradas. Não foram compradas, diz, com ouro, nem com prata, senão com o Sangue de Cristo." Idem, p.585.

²¹¹ "Sermão da Primeira Oitava de Páscoa", Idem, p.585

sentida a vossa perda, digna só de se chorar com lágrimas de sangue! *Mas os que tão pouco caso fazem da Alma própria, como o farão das alheias?*²¹²

As almas dos índios são o verdadeiro tesouro e Deus fiou aos portugueses o cuidado delas. Da compreensão dessa verdade depende o aumento da Cristandade, ademais, tal entendimento, alcançado mediante a deliberação racional, torna-se um ato de fé e vontade. Isso pode ser demonstrado pela seguinte passagem:

E deste inferno, donde Cristo hoje não tirou Alma alguma, podemos nós tirar, sem sair da terras onde Deus nos pôs, tantos milhares de Almas, e fazer delas um tesouro inestimável, tanto mais rico e precioso, quanto vale mais uma só Alma que todo o ouro e a prata, e todos os haveres do mundo. *Ou cremos essa verdade, Cristãos, ou não a cremos? Se não a cremos, onde está a nossa Fé, a nossa Esperança, e o nosso entendimento?*²¹³

Como anteriormente mencionado, “Deus não controla apenas o homem por sua providência, *ele o associa a ela*”²¹⁴. No contexto em que Vieira se situa, associar-se significa envolver-se diretamente com os cuidados espirituais dos gentios. O cumprimento dessa obrigação providencialmente sinalizada é caminho da remissão das almas pagãs, mas também daquele que, pelo seu livre-arbítrio e razão, comprehende a virtude e a justiça de atuar seguindo a vontade de Deus. No bojo da invenção vieiriana está a ideia que, ao colono, membro do corpo místico e político do Estado português, compete participar da empresa que conduzirá a história para sua finalidade última, qual seja, a instauração do reino de Deus na terra.

Vieira chega a detalhar como deve ser a participação do colono neste processo: “Sobretudo trate cada um com verdadeiro zelo Cristão, da doutrina e salvação, ao menos daquelas Almas que tem em sua casa, e muito particularmente da sua, de que muitos vivem esquecidos.”²¹⁵ Por fim, um último conselho:

²¹² “Sermão da Primeira Oitava de Páscoa”, Idem, p.586. (*grifo nosso*)

²¹³ “Sermão da Primeira Oitava de Páscoa”, Idem, p.587. (*grifo nosso*)

²¹⁴ GILSON, *O Espírito da Filosofia Medieval*. Op.Cit., p.227. (*grifo nosso*)

²¹⁵ “Sermão da Primeira Oitava de Páscoa”, Idem, p.588.

E para que até das minas que não achastes tireis algum fruto, seja o primeiro a confusão de fazermos tantas diligências pelos tesouros da terra, quando tão pouca fazemos pelo do Céu, que hão de durar pra sempre: e o segundo, o exemplo e resolução de fazer ao menos outro tanto pela salvação da Alma, e Graça de Deus, a qual nos promete o mesmo Deus que acharemos sem dúvida, se assim buscarmos (...).²¹⁶

Nesse sermão, vemos confirmada a tese apresentada anteriormente de que no interior da hermenêutica jesuítica (e cristã, de uma maneira geral) o modo sacramental desdobra-se nas ocasiões do mundo criado, ou seja, na materialidade contingente e histórica de seu ser. Aqui o evento do fracasso das minas atinge seu verdadeiro sentido enquanto figura que anuncia um desígnio providencial. Interpretado pelo sacerdote (autoridade exclusiva da exegese e da identificação dos mistérios) o fato é lido como sobrenatural, obedecendo à dupla exigência da natureza misteriosa: se por um lado, é sinal de Deus que sacramento o sensível do mundo, por outro, deixa ao arbítrio e à vontade livre dos homens a compreensão e ação sobre ele.

O evento, tal qual apresentado por Vieira, é ocasião exemplar para a salvação ou perdição: fazendo coincidir a vontade humana com a Vontade divina, caberá aos moradores introjetar e realizar a missão de cuidar das almas indígenas. Por outro lado, obstinar-se na valorização dos interesses materiais e não abrir mão da procura do ouro, é realizar uma escolha, embora distanciada da finalidade divina. Consequentemente, como em todo ato livre, o ônus da má avaliação do arbítrio incidirá no sujeito que escolhe.

Para finalizar, não podemos deixar de mencionar o forte sentido consolador pretendido por Vieira neste sermão, que mostra que os caminhos de Deus, por mais desoladores que pareçam, guardam um sentido sublime, eternamente sabido e misericordioso. Aos homens, dentro do corpo místico da Igreja e do Estado, caberá compreender e decidir, livremente, sobre a confluência ou não de seu desejo e ação ao Bem, ou seja, tornar-se ou não coadjutor do plano divino. Enfim, buscar ou não a salvação.

²¹⁶ "Sermão da Primeira Oitava de Páscoa", Idem, p.589.

Como procuramos demonstrar por esse capítulo, a compreensão cristã do universo sacramental institui o mistério como a forma eficaz e misericordiosa que Deus comunica aos homens seus desígnios, alertando, pois, contra os enganos e vícios que os afastam da salvação. Os mistérios sinalizam para as ações prudentes a serem assumidas em acordo com a Providência. Contudo, isso não se dá de forma coercitiva aos homens, uma vez que deixa em aberto o espaço para o arbítrio, cujo desdobramento correto e natural depende de uma orientação ajuizada da vontade dos sujeitos que escolhem.

Nosso objetivo será, nos próximos capítulos, demonstrar como a guerra contra os índios foi também entendida, dentro da hermenêutica jesuítica, como um mistério que oportunizava ao colono escolher agir (fazer valer a sua vontade) no caminho do Bem ou não. Para isso, organizamos nesta segunda parte da tese, três capítulos que tratarão sobre a problemática da guerra. Primeiramente, faremos um balanço sobre o conceito de guerra justa no pensamento ocidental; de suas origens cristãs à mobilização de suas tópicas jurídicas a partir das conquistas espanholas e portuguesas no Novo Mundo. Após a discussão da política e da legislação indigenista portuguesa, demonstraremos, enfim, que a interpretação de Antônio Vieira sobre a guerra contra os índios, ao ser feita pela via sacramental, constituiu-se em um meio de intervir de maneira cristã sobre aquela realidade tão apartada do plano divino.

PARTE II

3. A guerra justa na tradição ocidental e no alvorecer do mundo moderno

Bem-aventurados os que têm fome e sede da justiça, isto é, da virtude que faz justos, porque essa fome e sede se lhes converterá em fartura.

(Mt. 5, 6)

3.1 Introdução

Esse capítulo tem como objetivo apresentar um quadro sintético conforme o estágio atual da literatura a respeito, de como a categoria jurídica da guerra foi conceituada na tradição cristã ocidental, mais especificamente focalizando a sua presença na cosmovisão jurídica portuguesa. Num segundo momento, apresentaremos em que medida a ética de guerra foi alterada no contexto da colonização do Novo Mundo e da submissão dos povos indígenas. Dado que novos critérios de guerra justa foram forjados neste contexto, pretendemos, no entanto, demonstrar como os argumentos da tradição (tópicas do direito de guerra medieval²¹⁷) foram reorientados para dar conta da especificidade desse momento histórico. Em seguida, para que possamos relacionar esse panorama jurídico e moral no contexto histórico que primordialmente interessa a esse trabalho, qual seja, a América portuguesa no século XVII, será necessário apresentarmos o quadro geral da política e da legislação indigenista portuguesa.²¹⁸ Veremos que o direito de guerra esteve, a todo tempo,

²¹⁷ Utilizo a expressão “direito de guerra medieval” para designar a tradição teológica e doutrinal da Igreja sobre a guerra a partir dos cânones, primeiramente, da Patrística (Santo Agostinho, São Jerônimo, Santo Isidoro de Sevilha) e, muito posteriormente, da Escolástica (Bacon, Duns Scott, São Tomás de Aquino).

²¹⁸ Embora as leis valessem para todo o território colonial, houve ocasiões em que dispositivos específicos (leis e regimentos) foram promulgados visando áreas ou problemas determinados. A discussão mais detalhada sobre a política e legislação indigenistas para o Estado do Maranhão e Grão Pará será feita no capítulo seguinte. Nossa viés metodológico será tratar a questão a partir das informações e cartas do padre Antônio Vieira que relatavam o descumprimento das leis indigenistas, os cativeiros e as guerras ilícitas movidos contra os índios.

entrelaçado à discussão sobre a liberdade e escravidão dos índios, ou seja, ao *status jurídico* pelo qual os naturais da terra eram integrados à ordem colonial.

3.2. A guerra justa na tradição cristã ocidental

Um dos problemas primordiais que aparece nos discursos que se ocuparam da tradução/incorporação do gentio americano ao grêmio da Igreja e do Estado é a **guerra**, seja nos textos doutrinais dos autores da Segunda Escolástica, seja nos escritos jesuíticos ou nos primeiros cronistas. A guerra contra os índios foi, inevitavelmente, tema essencial das discussões decorrentes à descoberta e conquista do Novo Mundo, estando no bojo da polêmica sobre a legitimidade do domínio português e espanhol sobre as terras e povos americanos²¹⁹. O debate do problema envolveu teólogos e doutos de diferentes ordens, que eram os responsáveis pelo aconselhamento político dos príncipes e que desempenhavam, portanto, papel crucial na formulação de suas políticas.

Ainda que a polêmica em torno da guerra justa contra os índios tenha sido debatida nas décadas imediatamente posteriores aos descobrimentos, a guerra em si, mas também a discussão sobre sua legitimidade moral e jurídica, não deixou de ser um problema candente no século XVII, envolvendo distintos seguimentos das sociedades colonial e reinol. Como veremos, a ética e o direito de guerra mobilizados na situação de embate contra os índios se reportaram, necessariamente, a uma longa tradição jurídica.

²¹⁹ Uma intensa polêmica seguiu-se às décadas posteriores ao descobrimento do Novo Mundo acerca da legitimidade dos títulos de conquista de espanhóis e portugueses. Ambientado no contexto da Segunda Escolástica, as discussões sobre o domínio das terras e submissão dos índios americanos promoveram “(...) a elaboração conjunta da noção moderna ou pré-moderna de direito natural e a determinação nova do direito das gentes, compreendidos como direito internacional interestatal.” COUTRINE, Jean-François. “Direito Natural e Direito das Gentes. A refundação moderna, de Vitória a Suárez”. In *A Descoberta do Homem e do Mundo*. Adauto Novaes (org). São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.293-333.

A guerra, dentro da tradição cristã, longe de ser condenada ou proibida, foi considerada necessária e, por vezes, sagrada. No Antigo Testamento, ela é em muitos casos ordenada por Deus: Josué e os Juízes, Saul e Davi travaram uma guerra santa, por ordem divina, para conquistar a terra prometida. Do mesmo modo, os Macabeus defenderam a fé pelas armas. Entre os autores eclesiásticos é no *Decreto* de Graciano que encontramos a mais completa compilação do direito de guerra medieval, no qual se apresentam a ética bélica do Antigo Testamento e os tópicos mais importantes do Novo Testamento, além de conter as ideias dos Padres da Igreja sobre o tema.²²⁰ Segundo Joseph Höffner, percebe-se em Graciano a profunda influência de Santo Agostinho no direito bélico medieval.²²¹

Dentro dessa tradição, é na distinção entre fiéis e infiéis que consiste o elemento definidor da ética-moral da guerra justa. Esta é concebida como um julgamento (juízo de Deus) e uma punição sobre uma injustiça e, para assim ser considerada, a guerra justa deve apresentar determinados critérios para ser legítima. Para o estabelecimento desses critérios, é considerado uma infinidade de casos-tipo, ou seja, os exemplos são apresentados como forma de representar a doutrina.

A partir da conquista do Novo Mundo, a ética-moral da guerra medieval foi trazida para um novo espaço e contexto sócio-cultural inédito. Ainda que o direito de guerra medieval apontasse para os casos de guerra contra pagãos, no contexto americano, a guerra contra os índios suscitou problemas não descritos até então.

Conforme nos explica Höffner, é de Tomás de Vio Caetano (1469-1534) a sistematização da diferenciação dos infiéis em três categorias - pagãos, judeus e hereges – e bastante utilizada a partir de então. Dentro dessa conceituação, estão colocados os distintos casos da submissão de fato e de direito:

²²⁰ Conforme nos explica Hespanha: "No século XII, um monge professor de teologia em Bolonha, Graciano, elabora uma compilação que iria se impor a todas as anteriores e permanecer como um grande repositório de direito canônico praticamente até a actualidade – A *Concordantia discordantium canonum* [concórdia dos cânones discordantes, c.1140], mais conhecida por *Decretum Gratiani* [Decreto de Graciano]. Aí reúne cerca de 4000 textos de relevância jurídica, desde passos da Igreja até cânones conciliares, organizados por matérias e brevemente comentados ou apenas sintetizados (*num dictum*)."

HESPANHA, António Manuel, *Panorama Histórico da Cultura Jurídica Européia*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1998, p.85.

²²¹ HÖFFNER, Joseph. *Colonização e Evangelho*. Ética da colonização espanhola no século de ouro. Presença, Rio de Janeiro, 1977, p.64-81.

Caetano resume os infiéis em três categorias: pagãos, judeus e hereges. Ele explica: um primeiro grupo de infiéis está, de direito e de fato, sujeito aos princípios cristãos, tais como os judeus, hereges e mouros. “Igreja e Estado podem promulgar leis contra eles, em benefício do nome cristão ou para outras piedosas finalidades.” Outros infiéis deveriam, por direito, estar sob o domínio cristão, mas, de fato, são independentes, assim os infiéis em territórios outrora cristãos e perdidos atualmente. “Esses não são apenas infiéis, mas inimigos dos cristãos.” O terceiro grupo não nos está subordinado, nem de direito, nem de fato: os aborígenes de países que nunca fizeram parte do Império Romano. “Nenhum rei, nenhum imperador e nem mesmo a Igreja romana podem fazer guerra contra eles.²²²

Como explica Höffner, a explanação de Caetano consta em seu comentário a Tomás de Aquino²²³, sendo, posteriormente, incorporada nas preleções de Francisco de Vitória e nas obras de Domingos de Soto, Las Casas e Bellarmino – teólogos fundamentais da Segunda Escolástica.²²⁴

Dentro desse quadro histórico é pertinente indagar se teria existido uma transformação nos títulos de guerra justa, visto serem os índios americanos pagãos (gentios) e não infiéis. Esta é uma pergunta que pretendemos responder nesse capítulo; para tanto devemos recuar ao mundo medieval para entender como sua concepção universalista de *orbis christianus* estabelecia a clivagem entre os fiéis e os “outros”. Essa fronteira, que fundamentou o direito e a ética de guerra, ultrapassou séculos, chegando, pois, a permeiar a primeira modernidade.

O *orbis christianus* é a imagem cristã medieval do mundo. Nela o Deus criador instituiu a Igreja como sua representante na terra, estando todos os homens obrigados a lhe reconhecer fielmente. Aqui está implícita a crença no *Milênio* – presente desde o primórdio da literatura cristã, a crença estabelece a promessa do reino de Deus na terra. É importante notar que a partir do século XIII houve uma acentuada expansão desta crença, acarretando

²²² Idem, p.58-59.

²²³ O título da obra é *Secunda Secundae Partis Summae totius Theologie D. Thomae Aquinatis, Thomae a Vio Cajetani Commentariis ilustrata*; q.66, a.8. Höffner, idem, p. 59, nota 3.

²²⁴ Idem, p.59.

profundas consequências simbólicas e também políticas. A crença em um reino de Deus vindouro cedeu lugar à ideia de sua próxima realização, que, em última análise, reafirmava a união entre os poderes político e religioso. Está aqui, enfim, a confirmação do *orbis christianus* ou *República Christiana*, concepção pela qual se reconhece como uma comunidade de Estados cristãos encabeçada pelo papa, a quem deveria se submeter todo o mundo, visto compreender como legítima a submissão do poder político ao religioso.²²⁵

No conceito de *orbis christianus* é essencial a ideia de se estender a todo mundo a salvação pela religião cristã, onde os fiéis seriam também súditos dessa monarquia universal.²²⁶ Para tanto, tornava-se imprescindível reproduzir essa ordem nos territórios ainda não submissos à cristandade, começando por neles implantar um poder cristão. A ideia da evangelização pacífica da Igreja primitiva passa a concorrer com a concepção de uma expansão militar em nome da Fé. Podemos mesmo dizer que a missão medieval foi caracterizada por duas posições contrastantes: uma via defendia que a conversão dar-se-ia pacificamente através de argumentos e, para isto, os missionários deveriam aprender a língua do povo a ser evangelizado – Roger Bacon (1214-1294) é um dos propositores da ideia. Já a segunda via aceitava o castigo dos infiéis e idólatras, e o direito dos príncipes

²²⁵ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza. *Fé e Império. As Juntas das Missões nas Conquistas Portuguesas*. Manaus: EDUA, 2009, p.28-30. A autora desenvolve esta síntese a partir do artigo de Luís Felipe Thomaz, “Descobrimentos e evangelização. Da Cruzada à missão pacífica”. In: *Actas Congresso Internacional de História da Missão Portuguesa e Encontro de Culturas*, Braga: 1993, v.1, p.81-129.

²²⁶ Por Cristandade (ou República Cristã) entende-se um “(...) sistema de relações da Igreja e do Estado (ou qualquer outra forma de poder político) numa determinada sociedade e cultura. Na história do cristianismo, o sistema iniciou-se por ocasião da *Pax Ecclesiae* em 313 e deu origem à primeira modalidade de Cristandade dita “constantiniana” a qual se apresenta como um sistema único de poder e legitimação da Igreja e do Império tardoromano. As características gerais desta modalidade “constantiniana” de Cristandade são, entre outras, o cristianismo apresentar-se como uma religião de Estado, obrigatoria portanto para todos os súditos; a relação particular da Igreja e do Estado dar-se num regime de união; a religião cristã tender a manifestar-se como uma religião de unanimidade, multifuncional e polivalente; o código religioso cristão, considerado como o único oficial, ser todavia diferentemente apropriado pelos vários grupos sociais, pelos letrados e iletrados, pelo clero e leigos. A Cristandade medieval ocidental é, em certa medida, a continuadora da Cristandade antiga, a do “Império Cristão” dos séculos IV e V.” GOMES, Francisco José Silva. “A Cristandade Medieval entre o Mito e a Utopia”. In *Topoi*, Rio de Janeiro, dezembro 2002, p. 221-231, p.221.

cristãos dilatarem o reino de Deus pelas armas. Duns Scott (1265-1308) foi um dos expoentes desta visão.²²⁷

Como vimos no Capítulo I, o anúncio da Boa Nova é essencialmente o fundamento do mandato apostólico descrito nos Evangelhos e que, posteriormente, foi encampado como imperativo pela Igreja. Porém, a missão teve diversos sentidos ao longo de toda a diacronia da história da Igreja:

Se, no princípio, era o *Kérima* (pregação do acontecimento Cristo), enquanto forma ousada e generosa de, pela persuasão e testemunho, converter e atrair os infiéis para o Evangelho de Jesus Cristo, não tardou que a Igreja, feita instituição dominante da sociedade, quisesse, pela força das armas, obrigar os descrentes a entrar no seu grêmio. De fato, as situações diferenciadas do mitente e do destinatário criaram atitudes diferentes de contato, passando da igualdade, que exige persuasão, para a dominação, que emprega a força. A Idade Média, com sua mentalidade feudo-vassálica, fomentou as relações de domínio, isto é, dominação-submissão entre as pessoas e as ordens sociais. Foi então o tempo do “*compelle intrare*” evangélico (*Lc.* 14, 23), quer pela luta bélica das Cruzadas em relação aos muçulmanos invasores, quer pela força discricionária da Inquisição contra a minoria judaica metida dentro do aprisco Cristão, quer pela conquista dos infiéis descobertos no novo mundo. Só na época moderna, com as descobertas ultramarinas, se activou o lento evoluir do humanismo cristão e se regressou à Evangelização sob a forma organizada e sistemática de Missões no estrangeiro (...).²²⁸

Contudo, como teremos oportunidade de demonstrar adiante, a proposta da Evangelização pacífica dos índios americanos não significou a exclusão da legitimidade da guerra justa contra eles, desde que assegurados alguns critérios.

²²⁷ MELLO. *Fé e Império*. Op.Cit., p.30-32.

²²⁸ DIAS, Geraldo A. J. Coelho. “A Evangelização: Portugal e a Política externa da Igreja no Século XV”. In *Revista da Faculdade de Letras: História*. Série II, Vol. 14, Porto, 1997, p. 139-166. (Acesso em 10/11/2012, no endereço eletrônico: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2079.pdf>)

Não devemos esquecer que, em boa parte do chamado “Ocidente medieval”, a guerra foi um traço definidor de sociedades e culturas, capaz de instituir o *modus vivendi* da nobreza guerreira cristalizado no ideal de cavalaria. Nele, a morte em combate contra o inimigo infiel era interpretada como um ato de devoção a Deus, que garantia o reino do céu àqueles que sacrificassem suas vidas: durante o papado de Leão IV (847-855) tais cavaleiros foram declarados como mártires. Como exemplo, também podemos citar a pregação do papa Urbano II, no Concílio de Clermont em 1095: “(...) pero es Cristo quien lo ordena (...) A los que fueren allí y perdieren la vida em la empresa, durante el viaje por tierra o por mar, o en pelea contra los infieles, séanles em esa hora perdonados sus pecados (...).”²²⁹

Incentivadas por santos místicos, como São Bernardo, as Cruzadas que atravessaram a Idade Média colocaram a cristandade em luta contra o Islã, em nome da Fé e da libertação dos Lugares Santos. Elas representavam a esperança nas recompensas do outro mundo, ao mesmo tempo que davam direito ao butim, satisfazendo também as pressões econômicas da época.²³⁰

Esta mentalidade guerreira enraizou-se em povos que, como os portugueses, não tinham se envolvido diretamente com as Cruzadas²³¹, mas que, segundo Dias, tinham se beneficiado diretamente com elas; por exemplo, quando da ajuda de um exército de cruzados na conquista de Lisboa em 1147. O autor nos fornece importantes informações sobre o papel do papado para envolver os portugueses na guerra contra o infiel:

²²⁹ Apud LEHMANN, Johannes. *Las Cruzadas – Los aventureros de Dios*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1989, p.32. Citado em COSTA, Ricardo Luiz Silveira da. *A Guerra na Idade Média: Estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica*. Rio de Janeiro: Edições Paratodos, 1998, p.72.

²³⁰ Dentre as pressões econômicas vivenciadas à época, podemos citar: a pressão demográfica e a consequente necessidade de terras e alimentos; o significativo número de nobres sem direito à herança (filhos secundogênitos); escassez monetária.

²³¹ Os portugueses não se envolveram diretamente no movimento cruzadístico, porém lutaram ativamente nas guerras de Reconquista travadas contra o infiel, além de participarem do ambiente mais amplo das ordens de cavalaria. Segundo Costa, a mentalidade cruzadística foi disseminada na Península Ibérica pelas ordens militares, templários e hospitalários. “Essa mentalidade cruzadística teve seu paradigma em Portugal na primeira metade do século XIV, com a invasão africana muçulmano-merínida e a batalha do Salado (1340), vencida pela coligação Castela, Aragão e Portugal.” COSTA, A *Guerra na Idade Média*, Op.Cit., p.17.

O papa havia mesmo de conceder aos portugueses os privilégios da Bula da Cruzada da Terra Santa para os incitar na luta contra os muçulmanos que ocupavam o território peninsular (Papa Gregório IX, Bula *Cupientes christicolas*, 21/10/1234). Também D. Afonso IV havia de obter a Bula *Gaudemus et exultamuus* (1341) para a luta contra os mouros. Posteriormente, esta mentalidade guerreira e de cruzada acataria o espírito do Infante D. Henrique, o qual conseguiu convencer seu pai e irmãos e mobilizá-los com as gentes do reino para a conquista de Ceuta aos mouros infiéis. Portugal, com atraso, é certo, entrava na dinâmica da libertação dos lugares Santos e na luta pela conversão dos infiéis. Mas, o móbil e o modo de o realizar era ainda o espírito de cruzada.²³²

Compreende-se, portanto, que a ética bélica medieval estabelecia a divisão do mundo entre a Cristandade e os infiéis, determinando, por consequência, a clivagem entre a salvação ou danação eterna. Enfim, era tida como legítima e mesmo como providencial a guerra travada contra descrentes.

Outro aspecto digno de nota é que as Cruzadas, e mais especificamente a Reconquista, representaram um combate entre desiguais, uma vez que existia um elemento essencial que diferenciava as guerras exclusivamente entre cristãos em litígio, das guerras que envolviam cristãos contra inféis. As guerras medievais, no interior das fronteiras da cristandade, obedeciam a prerrogativas específicas enquadradas em uma determinada “arte da guerra”, que incluía um “caráter lúdico do belicismo cavaleiresco”, além de pressupor que os oponentes consideravam-se, de certa forma, como iguais.²³³ Já nas guerras das Cruzadas, os oponentes consideravam-se essencialmente diferentes; ambos os lados pensavam a existência do oponente como necessariamente excludente.²³⁴ Este é, pois, o traço distintivo que define a ética de guerra medieval travada contra o Islã: ao ser considerada justa e, mais ainda, sagrada, havia a explícita confirmação do direito ao extermínio do oponente no campo de batalha, a destituição de seu governo e o confisco (retomada) de seus territórios.

²³² DIAS, Op.Cit. p.145-146.

²³³ COSTA, Op.Cit., p.42.

²³⁴ Idem, p.43.

Conforme afirma Costa, as Cruzadas, ao disciplinar o impulso guerreiro dentro de uma estrutura ética e legal, terminou por assentar as bases para a ascensão dos reinos europeus, uma vez que neste processo deu-se a paulatina concentração e monopólio da força física. Para o autor, a guerra santa está intimamente relacionada com a definição das fronteiras do Estado português e a “(...) lenta formação de uma identidade nacional à custa da ênfase da defesa contra o castelhano, e sobretudo contra o infiel.”²³⁵ Participar da expulsão do infiel forjou um sentimento de pertença a uma pátria,

(...) não com a ideia que dela hoje temos, mas no sentido medieval de pátria de todos os cristãos e para a constituição de um reino como Portugal em cujo substrato ideológico encontram-se as noções de missão, cruzada e vocação de um povo eleito.²³⁶

3.2.1. A guerra justa no pensamento dos padres da Igreja

No interior do pensamento filosófico cristão a guerra foi objeto de teorizações ao longo dos séculos por padres e doutores da Igreja como Santo Agostinho, São Jerônimo, Santo Isidoro de Sevilha e São Tomás de Aquino. Santo Agostinho (354-430), por exemplo, reconhecia a ação de Deus na duração dos combates e o desfecho era, pois, concebido como instrumento divino: a punição contra a ofensa do infiel e a glória daqueles que defendiam a Fé. Temos que, em *A Cidade de Deus*, o bispo de Hipona afirma:

²³⁵ Idem, p.40. Segundo Costa, a mentalidade cruzadística foi disseminada na Península Ibérica pelas ordens militares, templários e hospitalários. “Essa mentalidade cruzadística teve seu paradigma em Portugal na primeira metade do século XIV, com a invasão africana muçulmano-merínida e a batalha do Salado (1340), vencida pela coligação Castela, Aragão e Portugal.” Idem, p.17.

²³⁶ Prefácio da profa Vânia Leite Froés para o livro. *A Guerra na Idade Média: Estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica*, Op.Cit., p.16.

Também a duração das guerras, (que umas terminem mais cedo e outras mais tarde), está no seu arbítrio, no seu juízo e na sua misericórdia, conforme se propõe a castigar ou consolar o gênero humano.²³⁷

Para Agostinho, a guerra era uma sanção contra uma transgressão grave à ordem cristã, portanto, fazê-la movida por vingança, lucro ou cobiça, seria pecado. Conforme expõe Hansen, referindo-se às concepções do bispo:

(...) o modo de realizá-la determina sua justiça: não se molestam os inocentes, os embaixadores, os estrangeiros e os clérigos; as coisas sagradas devem ser respeitadas e, em teoria, os inimigos não podem ser ofendidos mais que o necessário, pois é preciso manter a boa-fé para com eles. A dureza da agressão deve ser proporcional à culpa e aos delitos. Como diz Santo Agostinho: “O desejo de ofender, a crueldade na vingança, o ânimo implacável, a ferocidade, a ânsia de dominação e outras coisas semelhantes são o que se deve condenar na guerra”.²³⁸

Embora Santo Agostinho, na *Cidade de Deus*, pregue em muitas passagens o fim da guerra, ele foi o responsável por estabelecer os pressupostos que fizeram com que o conceito de guerra justa se tornasse aceito na ortodoxia da Igreja. A esse respeito, Skinner expõe que,

Santo Agostinho, antes de mais nada, afirmava no seu livro quarto que, “já que seria pior os malfeiteiros governarem os justos” do que os justos subjugarem os malfeiteiros, segue-se que uma guerra dos justos contra os que agem mal pode não ser, somente, “um mal necessário”: pode “denominar-se, com toda propriedade, um feliz acontecimento”. E no livro XIX, acrescenta que, embora o “sábio” sempre “deplore o fato de ser forçado a envolver-se em guerras justas”, haverá porém certas ocasiões nas quais “a

²³⁷ AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, vol.I, Livro V, Cap. XXI, p.537-538.

²³⁸ HANSEN, João Adolfo. “A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro”. In *A Descoberta do Homem e do Mundo*. Adauto Novaes (org), São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.347- 373; p.355.

injustiça do lado oposto” o forçará a reconhecer a “necessidade de travar uma guerra justa.”²³⁹

São Jerônimo (343-420), tradutor e exegeta das Sagradas Escrituras (*Vulgata*), ocupou-se também da doutrina do direito de guerra. Hansen recupera uma sentença bastante elucidativa sobre sua concepção da guerra justa: “O que fere os maus naquilo em que são maus e tem instrumentos de morte para matar os piores é ministro de Deus.”²⁴⁰

Santo Isidoro de Sevilha (560-636) afirmava que, para ser justa, a guerra deveria ser declarada por autoridade competente (papa ou rei), pois somente assim haveria garantias das virtudes cristãs daquele que a propõe. Afinal, o propósito da guerra deveria ser virtuoso.²⁴¹

Podemos observar fundamentos semelhantes na doutrina da guerra desenvolvida por São Tomás de Aquino (1225-1274), que assimilou as proposições agostinianas sobre o tema. Em sua *Summa Theologica*, o dominicano abordou o tema da guerra em quatro artigos da questão XL, a saber:

- 1º Se alguma guerra é justa;
- 2º Se aos clérigos é lícito guerrear²⁴²;
- 3º Se os que guerreiam podem empregar insídias²⁴³;
- 4º Se é lícito guerrear nos dias festivos²⁴⁴.

²³⁹ AGOSTINHO, Santo. *Cidade de Deus*. Apud, SKINNER Quentin. As Fundações do Pensamento Político Moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p.264.

²⁴⁰ São Jerônimo, Apud Hansen. Idem, p.367. Lembremos que São Jerônimo traduziu as Escrituras do grego e do hebraico para o latim (*Vulgata*). Esta edição foi considerada, a partir do Concílio de Trento, o texto oficial da Igreja romana.

²⁴¹ Idem, p.355.

²⁴² São Tomás afirmará que é ilícito: “*Ninguém que milita para Deus se embaraça com negócios do século.*” (...) “As armas da nossa milícia não são carnais, mas espirituais.” AQUINO. São Tomás. *Summa Teológica*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Livraria Sulina Editora. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980, vol. V, p.2365.

²⁴³ Valendo-se de Santo Agostinho, São Tomás afirma: “*Quando alguém empreender uma guerra justa, em nada importa à justiça se vencer quer em luta aberta, quer por insídias.*” Idem, p. 2366.

²⁴⁴ Somente é lícito em caso de grande necessidade: “ (...) para defender a república dos fiéis, é lícito fazer guerras justas nos dias festivos, mas se a necessidade exigir.” Idem, p.2367.

O artigo I é, pois, o que mais interessa a nossa pesquisa. Ancorado nas palavras das *Escrituras*, define que guerrear é sempre pecado: “*Todos que tomarem espada morrerão à espada*. Logo, toda guerra é ilícita”. Ademais, toda guerra contraria o preceito divino, pois as *Escrituras* também dizem: “*Eu porém digo-vos que não resistais ao que vos fizer mal*; e noutro lugar: *Não vos vingueis a vós mesmos, ó caríssimos; mas dai lugar à ira*. Logo guerrear é sempre pecado.”²⁴⁵

Seu caminho argumentativo é negar, logo de saída, a justiça e a licitude da guerra. Contudo, em seguida, inverte a sentença lançando mão da canônica autoridade de Santo Agostinho, que o fiará durante toda a exposição. Segundo este:

Se a disciplina cristã tivesse como culposa todas as guerras, no Evangelho se diria antes, aos que pedem um conselho de salvação, que lançassem de si as armas e abandonassem completamente a milícia. Ora, o Evangelho lhes diz: Não tratareis mal pessoa alguma e dai-vos por contentes o vosso soldo. Aos que mandou ficar contentes com o soldo próprio não proibiu guerrear.²⁴⁶

São Tomás, então, expõe como solução três condições para que a guerra seja justa:

Primeiro, a autoridade do chefe, por cuja ordem a guerra deve ser feita. Pois, não pertence a uma pessoa privada mover a guerra (...). Por onde, com o cuidado da república foi cometido aos chefes, a eles lhes pertence defender a coisa pública da cidade, do reino ou da província que lhe está submetida. Ora, eles a defendem materialmente com a espada, contra os perturbadores internos, quando punem os malfeiteiros, segundo aquilo do Apóstolo: *Não é debalde que ele traz a espada: porquanto ele é ministro de Deus, vingador em ira contra aquele que obra mal.*²⁴⁷

²⁴⁵ Idem, p.2361.

²⁴⁶ Idem, p.2362. (*grifo nosso*)

²⁴⁷ Idem, p.2362 Mais à frente Aquino retoma a prerrogativa exclusiva do príncipe para declarar a guerra e, para isso, cita Agostinho: “ (...) tomo da espada aquele que, sem ordem ou licença de qualquer poder superior e legítimo, se arma para derramar o sangue de outrem. Aquele porém que, sendo pessoa privada, toma da espada, por autoridade do príncipe ou do juiz, ou, sendo pessoa pública, o faz por zelo de justiça e como por autoridade de Deus, esse não toma da espada por sua própria resolução, mas porque lhe foi cometida por outrem. Por isso, nenhuma pena lhe é devida.” Idem, p.2363.

É também dever do chefe defender a coisa pública contra os inimigos externos, uma vez que as *Escrituras* dizem aos príncipes: “*Tirai ao pobre e livrai o desvalido da mão do pecador.*” É pois com Santo Agostinho que São Tomás arremata o argumento: “*A ordem natural, acomodada à paz dos mortais, exige se atribua ao príncipe a autoridade e a deliberação para empreender uma guerra.*”²⁴⁸

A segunda condição para a justiça da guerra diz respeito às suas causas, isto é, os motivos “que os atacados merecem sê-lo, por alguma culpa.” Para definir quais faltas são passíveis desta punição, São Tomás irá novamente se respaldar nas ideias de Agostinho, que define que as guerras justas são aquelas que

(...) vingam injúrias, quando uma nação ou uma cidade, que vai ser atacada pela guerra, ou deixou de castigar o que foi iniquamente feito pelos seus membros, ou de restituir o de que se apoderou injustamente.²⁴⁹

A derrota do inimigo é percebida como um ato de misericórdia que possibilita a remissão do erro e a correção da vontade. Pois, como diz Agostinho,

(...) é vencido utilmente aquele a quem privamos da licença da iniquidade; porque nada é mais infeliz que a felicidade dos pecadores, que os fortalece na impunidade e robustece a má vontade, como um inimigo interior.²⁵⁰

A terceira condição é o que garantiria, ao fim e ao cabo, o correto julgamento e ação dos príncipes, pois estipula que seja “reta a intenção dos beligerantes”, que é “promoverem o bem ou evitarem o mal”. Assim como Agostinho, Aquino propõe que as guerras não sejam feitas por cobiça ou crueldade, “mas por desejo de paz, para que os

²⁴⁸ Idem, p.2362. Veremos adiante, que em momentos precisos, a Coroa portuguesa adaptou este preceito em sua legislação indigenista, ao permitir que a guerra contra os índios fosse declarada por autoridades coloniais, como o governador geral ou o capitão general – numa clara adaptação das tópicas do direito de guerra medieval.

²⁴⁹ Idem, p.2362

²⁵⁰ Idem, p.2363.

maus sejam reprimidos e os bons socorridos.”²⁵¹ A guerra era entendida, enfim, como um meio para a paz, pois segundo o bispo de Hipona:

Não buscamos a paz para provocar a guerra, mas fazemos a guerra para alcançar a paz. Por isso, quando fizeres guerra sé pacífico, para vencendo os que guerreias, os conduzires à utilidade da paz.²⁵²

É importante dizer que a correção da vontade é entendida como um ato não coercivo. Contudo, era dever cristão garantir as condições do anúncio da Palavra. Sobre a questão se é lícito que se dê o batismo aos filhos dos infiéis sem o seu consentimento, São Tomás considera que não; isto porque é necessário o uso da razão para que a escolha seja voluntária. Porém, a recusa em aceitar a pregação do Evangelho, tornava justa a guerra contra eles. Segundo o filósofo,

De nenhum modo se há de fazer-lhes violência para que recebam a fé, já que o crer depende da vontade. Podem, contudo, os fiéis, se isto está ao seu alcance, obrigá-los a que não impeçam a pregação da fé com blasfêmias e maus empenhos, ou ainda, se chegam a tanto, com perseguições abertas. E por isso os fiéis de Cristo frequentemente declaram guerra aos infiéis, não para obrigá-los a crer, pois ainda no caso de vencê-los e escravizá-los, eles têm de ter a liberdade de crer.²⁵³

²⁵¹ Idem, p.2362. São Tomás cita, mais uma vez, Santo Agostinho: “O desejo de danificar, a crueldade no vingar-se, o ânimo encolerizado e implacável, a fereza na revolta, a ânsia de dominar e cousas semelhantes são as que, nas guerras, são condenados por direito.” Idem, p.2363.

²⁵² Idem, p.2363.

²⁵³ AQUINO, São Tomás. *Summa Teológica*, II-II, 10, 8. Apud HANSEN, “A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro”, Op.Cit., p.368.

Pelo que foi exposto até aqui, podemos dizer que, no interior da tradição cristã, o fundamento metafísico do direito de guerra é Deus: é a partir Dele que são estabelecidos os sentidos de justiça e injustiça, bem como é a busca da realização da ordem cristã que institui sua legitimidade. No interior do pensamento cristão, de um modo geral, havia o entendimento que a guerra justa era um meio para se obter a paz da justiça e do bem-comum, portanto, foi pensada como uma situação de exceção.

Além disso, podemos dizer que as tópicas do direito de guerra, apesar de guardarem uma unidade, eram também abertas o suficiente para comportar, ao longo da história, as diferentes relações que os cristãos estabeleceram com a alteridade, nos diferentes cenários em que se deu o embate com outro. Lutar contra a injúria, a ignomínia e a iniquidade abrangeu uma variedade de comportamentos a serem combatidos. Foi assim que o herege, o mouro e o gentio – imersos em contextos políticos, culturais e históricos bastante específicos – puderam ser enquadrados no direito de guerra. Tal movicidade operava sem esbater o sentido último e absoluto da conservação e universalização da Fé.

3.3. A guerra justa no contexto das conquistas ultramarinas portuguesas e espanholas dos séculos XVI e XVII

Ao passo em que podemos traçar paralelos entre os princípios que fundam o direito de guerra medieval e àqueles mobilizados para atender o contexto do encontro/conquista dos índios do Novo Mundo, não podemos, todavia, deixar indistintos contextos históricos que são essencialmente diferentes em termos políticos e culturais.²⁵⁴ Como vimos, se durante as

²⁵⁴ Como procurei explicar na nota 271 (p.102), utilizo a expressão “direito de guerra medieval” para designar a tradição teológica e doutrinal da Igreja sobre a guerra a partir dos cânones, primeiramente, da Patrística e, muito posteriormente, da Escolástica. Já quando utilizo a expressão “direito de guerra moderno”, refiro-me à mobilização dos conceitos cristãos do direito de guerra no contexto das conquistas ultramarinas portuguesas e espanholas dos séculos XVI e XVII. Com isso, pretendo evitar a

Cruzadas a principal clivagem da guerra justa era a luta contra o Islã, no alvorecer da modernidade, no entanto, o direito de guerra haveria de prescrever, simultaneamente, os critérios de legitimidade no combate contra os infiéis, os hereges e os pagãos americanos, além de regular e conter a guerra entre cristãos. Em suma, o ambiente que promoveu as inovações na ética de guerra dos Estados cristãos modernos, por um lado, teve como substrato o encontro com a alteridade americana e, por outro, deve ser dimensionado no contexto mais geral das relações políticas entre as monarquias europeias. É, portanto, no cotejo desses dois contextos que a análise histórica ganha densidade.

A partir do século XVI, o debate jurídico e moral sobre o direito de guerra era impulsionado não só pelo contexto dos descobrimentos, mas fazia-se mister diante da conflituosa conjuntura política da Europa: a crise entre a Espanha de Carlos V e a França de Francisco I – que disputavam a hegemonia no interior da comunidade cristã – tinha como pano de fundo as pressões geradas pelo imperialismo otomano.²⁵⁵

O perigo turco constituía um forte apelo para a unidade europeia. Diante disso, foi formulada uma multiplicidade de propostas para organizar a paz. Erasmo, por exemplo, encontrou na ameaça otomana o argumento principal para propor a reorganização da

naturalização e contraposição de categorias como “medieval” e “moderno”, visto que estas são construções que assumiram diferentes sentidos ao longo da história da historiografia.

²⁵⁵ Conforme Luciano Pereña: “El enemigo [otomano] había dominado las zonas más importantes de Asia, invadía África, avanzaba sobre Europa y si los cristianos no se unían, serían empujados hasta las nuevas tierras del océano descubierto. Su despotismo sería universal. Solimán el magnífico se consideraba heredero del imperio romano como sucesor de Constantino.” Contudo, a crise da unidade na Europa, com as disputas entre Carlos V e Francisco I, levou o último a estabelecer arcodo com os infiéis, no intuito fortalecer a França frente a Espanha. Segundo Pereña, diante da impossibilidade de colocar todos os príncipes cristãos sob a autoridade política do papa, o imperador Carlos V mostrava-se em condições “(...) de hacer realidad el sueño del orbe cristiano. Francisco I, sin embargo, intentó por todos los medios hacer fracasar aquel proyecto. Basándose en la tolerancia entre los dos bloques – otomano e cristiano – pretendió salvar la nueva Europa a través de la hegemonía de Francia. Se suceden los tratados de amistad y alianza entre París e Constantinopla, la ayuda económica y militar, el intercambio de embajadas y el reconocimiento de países satélites.” Texto de apresentação da obra: VITORIA, Francisco. *Selectio de Iure Belli o Paz Dinámica*. Escuela Española de la Paz. Primera generación, 1526-1560. Corpus Hispanorum de Pace. C.S.I.C., Madrid: 1981, p.32-34.

Europa sobre as bases de um humanismo cristão.²⁵⁶ Para ele, a guerra se opunha de forma radical aos ideais de fraternidade cristã. Seu escrito *A Lamentação da Paz* (1517) é uma condenação vigorosa da guerra, que é “a tal ponto sacrílega que acarreta a completa perdição da fé e da religião.”²⁵⁷

Em solo ibérico, Francisco de Vitória – um dos maiores expoentes do pensamento neoescolástico – vinculava a crise da Europa à discórdia entre os príncipes cristãos que se atacavam mutuamente, o que enfraquecia a cristandade frente a um inimigo comum. Suas teses são, portanto, uma proposta para quitar as divergências e estabelecer a paz dentro do *Orbis Christianus*, a partir da instituição do conceito de *paz dinâmica*.²⁵⁸

Neste conceito estão sistematizadas as condições para o estabelecimento da coexistência, onde a força e a violência podiam ser, em certas circunstâncias, os instrumentos garantidores da paz internacional, quando fossem esgotados os meios pacíficos de persuasão (como por exemplo, os bloqueios econômicos, a contenção da espionagem e a interferência de potências neutras). Ao negar a justiça e a licitude da guerra entre nações cristãs, o dominicano apelava para o despertar de uma responsabilidade moral capaz de se sobrepor aos interesses de hegemonia dos Estados.

Basicamente, são três os princípios formulados por Vitória para a *paz dinâmica*:

²⁵⁶ Apresentação de Luciano Pereña na obra *Selectio de Iure Belli o Paz Dinâmica*, Idem, p.33. Segundo Skinner os humanistas do Norte, em especial Erasmo, Colet e Morus, são chamados de “humanistas cristãos”, embora o termo possa levar a uma confusão, visto todos os humanistas serem cristãos. Porém, é correto pontuar que, os chamados “humanistas cristãos” “criticavam sem nenhuma ressalva ou qualificação os horrores da guerra”, contrapondo-se até mesmo ao ortodoxo conceito de guerra justa. Ver SKINNER Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Op.Cit., p. 263-267.

²⁵⁷ ERASMO. *A Lamentação da Paz*, Apud, SKINNER, Idem, p.264. Skinner, ao analisar o documento de Erasmo, expõe: “Os cristãos frequentemente alegam, diz ele, que lutam ‘uma guerra justa e necessária’, mesmo quando voltam as armas contra ‘outras pessoas que confessam exatamente o mesmo credo e professam a mesma fé cristã. Mas não são a necessidade e a justiça que os fazem entrar em guerra: são ‘a ira, ambição e loucura’ que proporcionam a ‘força compulsória’. Se fossem cristãos genuínos, perceberiam que ‘dificilmente haverá alguma paz tão injusta que não seja preferível, no conjunto, à mais justa das guerras’. Pois a paz é ‘a mais excelente de todas as coisas’ e, se quisermos ‘mostrar-nos sinceros seguidores de Cristo’, deveremos abraçá-la em todas as ocasiões que se oferecerem.’” Idem, p.265.

²⁵⁸ Apresentação de Luciano Pereña na obra *Selectio de Iure Belli o Paz Dinâmica*, Idem, p.48-51; 56-63.

Primero, el principio de la posesión de buena fe. Segundo, la voluntad de paz que debe ser demonstrada em el empeño constante de resolver pacíficamente por medio de jueces las diferencias y conflictos internacionales. Tercero, la conciencia de unidad europea puesta em peligro por um enemigo comum.²⁵⁹

Os escritos de Vitória que fundamentavam a coexistência em solo europeu compartilhavam, sob muitos aspectos, os princípios que condenavam, em alguns casos, a guerra contra os índios americanos – a *relectio de iure belli*, no primeiro caso, e a *relectio de indis*, no segundo. As dúvidas decorrentes da intervenção espanhola na América e as consequentes teorizações feitas por Vitória e seus discípulos, na medida em que negavam a licitude das guerras contra os índios motivadas pela ambição, pela conquista e pela glória dos príncipes, refletiam, em certos aspectos, a mesma condenação dos títulos que intentavam justificar as guerras dentro da Europa.

Na conjuntura histórica espanhola, era premente a afirmação do poder de Carlos V como imperador maior da cristandade e a legitimidade da Espanha à frente do *Orbis christianus*. Conforme explica Anthony Pagden,

La preocupación por el auténtico “señorío de todo el mundo”, se inició em España y continuó siendo em gran medida uma preocupación concerniente a España. (...) Los ideólogos del imperio español, (...) plantearon com convicción, aun cuando sólo fuera durante um breve periodo de mediados del siglo XVI, la posibilidad de que su rey pudiera erigirse em soberano de um Estado mundial. Por esta razón, y también porque incluso quienes partían de ambiciones más modestas reconocían que la identidad de la monarquía española estaba vinculada a la antigua visión de la Roma imperial de um solo “*orbis terrarum*.²⁶⁰

²⁵⁹ VITÓRIA, Francisco de. *Selectio de Iure Belli o Paz Dinámica*, Op.Cit., p.52.

²⁶⁰ O autor informa que o título de Carlos V, como imperador do Sacro Império Romano, o vinculava como herdeiro do Império Romano, de Carlos Magno e dos demais imperadores medievais. PAGDEN, Anthony. *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona: Ediciones Península, 1997, p.15-16.

Devemos ter em mente que, a esta altura, o conceito de *Orbis christianus* havia em muito se enfraquecido como elemento de coesão europeia, uma vez que a consolidação dos Estados nacionais era um processo irreversível. Como veremos a seguir, o ideal de uma República cristã universal, nesse momento, ganhou novos sentidos. Paralelamente, observa-se também a transformação do poder do Estado pontifício e a consequente reestruturação no modo como a Igreja agia politicamente. Sobre esta questão cabe alguns comentários.

Diante do processo de consolidação das monarquias nacionais, houve o esgarçar do universalismo da *christianitas* medieval. A figura do papa como autoridade máxima, aos poucos, foi perdendo força. Neste transcorrer histórico assistimos à transformação do Estado pontifício, em conjunto com a dissolução da ideia de união dos poderes espiritual e temporal na figura do papa. Conforme nos explica Paolo Prodi, surge nesse período

(...) um novo tipo de soberania, não territorial, paralela e distinta com relação àquela dos outros estados, segundo as indicações teorizadas pelo cardenal Roberto Bellarmino, por meio da doutrina do poder indireto.²⁶¹

Ainda nas palavras do autor:

Durante o período moderno, o esforço dos papas não tende mais para o aumento da soberania (não teremos mais papas guerreiros como Júlio II); o Estado pontifício não é mais percebido como um fim em si, ele é simplesmente consolidado como instrumento de defesa da independência do papa, no quadro do sistema dos estados europeus, numa Europa doravante dividida pelas guerras de religião (...).²⁶²

Segundo Prodi, a Reforma protestante impôs à Igreja um acelerado reordenar institucional, com a criação de novas instâncias eclesiásticas, além de dispositivos de luta que contivessem o avanço reformador, como por exemplo, as guerras de religião e a

²⁶¹ PRODI, Paolo. "Cristianismo, Modernidade e Historiografia", In *Revista de História*, nº 160 (1º semestre de 2009), p.117.

²⁶² Idem, p.117.

repressão inquisitorial interna. Num contexto mais amplo, o desafio colocado foi a “(...) manutenção de seu próprio magistério e da sua própria jurisdição universal num mundo onde o poder estava paulatinamente se deslocando para o interior dos estados modernos.”²⁶³ Diante desse desafio duas estratégias foram acionadas. Por um lado, o próprio estado pontífice assumiu feições típicas do poder do Estado moderno, com exceção da territorialidade (“o território do Estado pontifício torna-se, de certo modo, apenas um instrumento para garantir a instituição universal”). De outro lado, a Igreja

(...) se esforça para criar uma dimensão normativa que não coincida, que não subtraia à dimensão estatal positiva. O ponto central, nesta segunda direção, é o do *poder sobre as consciências*: enquanto as igrejas evangélicas reformadas tomam o caminho de um inevitável sucesso por meio da aliança institucional e ideológica entre o Estado e a Igreja, no seio da *Staatskirche*, e que esta aliança está destinada a durar até o Estado atingir uma maturidade prática e ideológica (...), a tentativa da Igreja romana reside na construção de uma soberania paralela de tipo universal. Não conseguindo enfrentar a concorrência no plano das ordenações jurídicas, ela joga todas suas cartas no controle das consciências.²⁶⁴

²⁶³ Idem, 118.

²⁶⁴ Idem, p.118. Mais adiante Prodi complementa essa ideia quando diz: “Pareceu-me poder captar no Estado moderno dois processos opostos e convergentes: de um lado, o papado assimila as características do Estado moderno sublinhando o poder político e jurídico do primado pontifício e transformando a Igreja numa *societas perfecta* soberana como o Estado; de outro lado, o próprio papado contribuiu para mudar a política sacralizando-a, estendendo o seu poder ao modelar o homem desde o seu nascimento até a sua morte: assim, a contribuição do papado torna-se essencial para o nascimento da política moderna.” Idem, p.120. Tratando de mesmo assunto em outra obra, Prodi afirma: a Igreja, “(...) uma vez que não consegue mais sustentar a concorrência no plano dos ordenamentos jurídicos, ela aposta todas as suas fichas no controle das consciências. Certamente, do lado de fora, regalistas e curialistas travam grandes e contínuas disputas, que constituem as grandes controvérsias jurisdicionais entre a Igreja e o Estado, sobre as quais os historiadores escreveram rios de palavras. Num nível mais profundo, o acordo contínuo entre o trono e o altar chega a ser travado mais de uma vez, desde a atividade dos núncios pontifícies junto às várias cortes até os mínimos aspectos da vida paroquial; num nível ainda mais profundo, o problema é o controle das almas, dos súditos fiéis.” PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça. Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.293.

Se por um lado, a antiga ideia medieval de cristandade universal capitaneada pelo papa perdia terreno, isto não se deu sem a resistência e o recrudescimento de argumentos que intentavam firmar a República cristã. Porém, neste novo contexto, o Estado nacional assumiria o protagonismo da monarquia cristã universal. Como vimos, tal concepção fica explícita em Espanha, mas também pode ser estendida para descrever as pretensões do Estado português. Neste cenário, a expansão colonial na América, revestida de um sentido cristão e espiritual, fortalecia as aspirações universalistas das políticas ibéricas.

Esse argumento não deve ser interpretado por um viés “instrumental”, no qual o sentido espiritual atribuído à colonização serve como argumento para legitimar os fins políticos ou econômicos dos Estados. Pelo contrário, para Francisco de Vitória, por exemplo, é a crença no caráter superior de Carlos V como representante cristão que o dignifica para assumir a responsabilidade da conversão dos gentios da América. Em decorrência disso, ficava instituída a legitimidade de seu poder político para a condução da empresa. E é justamente essa posição integracionista – onde a incorporação do gentio como súdito e fiel empresta à colonização um sentido virtuoso – uma das grandes inovações do pensamento da Segunda Escolástica.

À parte as diferenças na formação do estado nacional e da posição política no contexto europeu, identificamos sentidos semelhantes para o caso português: a expansão da monarquia católica portuguesa caminharia *pari passu* ao cumprimento do seu dever misericordioso e salvífico de integrar os índios ao grêmio da Igreja e do Estado. Basta lembarmos que a ideia do V Império, notadamente nos discursos proféticos de Antônio Vieira, reservava a Portugal o lugar de nação eleita a conduzir o cumprimento do Reino de Deus na terra.²⁶⁵

²⁶⁵ A interpretação tipológica (ou figural) da história realizada por Vieira identifica na história de Portugal o sinal de eleição para o cumprimento da monarquia cristã universal. Conforme analisa Pécora, esse entendimento não era restrito a Vieira, pois o país, devido à “(...) confluência do messianismo sebastianista e as novidades da Restauração” mantinha uma “(...) verdadeira efervescência visionária”. Analisando a perspectiva vieiriana, o autor diz: “(...) é exatamente esse globo da terra enfim descoberto pelos portugueses que pode, agora, sinalizar a tarefa de totalização do futuro da história: a vista inteira da terra figura a nova idade que caberá fundar nela.” Ver: PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. Campinas: Editora Unicamp/ São Paulo: Edusp, 2^a ed., 2008, p. 218-219 e 229. Especialmente, capítulo 5 “O Reino do Vice Cristo”.

Para a consecução do projeto colonial, todavia, a maneira pela qual os naturais da terra seriam assimilados foi questão chave. A validade do *dominium* sobre as terras e povos dependia da transformação do gentio em vassalo cristão. Como vimos, a partir do século XVI, o ideal de evangelização recuperou o sentido pacífico e humanista dos primórdios do cristianismo, sobretudo, no interior da missão jesuítica. Porém, dadas as dificuldades no contato e as pressões dos colonos por mão-de-obra, a guerra desenfreada contra os índios foi um problema espinhoso colocado ao pensamento jurídico-teológico, estando, pois, traduzido na política e na legislação indigenista portuguesa.

Como afirmamos acima, ao passo em que a ideia de *Orbis christianus* se transformava e cedia espaço para as monarquias nacionais, a Igreja foi capaz de manter seu poder ao lograr o projeto de “controle das consciências”, ao mesmo tempo em que, politicamente, mantinha-se unida às monarquias católicas que se consolidavam. Este processo evoluiu lentamente a partir do século XVI e é particularmente válido para o caso da Companhia de Jesus. Os jesuítas em Portugal, por exemplo, mantiveram-se bem próximos à Coroa: eram fundamentais nas diversas regiões do Império e, assim, foram vitais para a consolidação dos interesses nacionais. Ligados à casa real, estiveram, em alguns momentos, contra a Espanha (berço da Companhia) e distantes de Roma, o que contrariava, em certos aspectos, o internacionalismo da ordem. Segundo Pécora, o posicionamento jesuítico “pró-monarquia portuguesa” esteve em sintonia como o

(...) movimento que é geral à literatura teológico-jurídica dos séculos XVI e XVII, bem como à prática política em toda a Europa, que nesse período, como é evidente, é amplamente favorável ao estabelecimento da *soberania* nacional. (...) Esse era o tempo dos Estados nacionais, como o era das monarquias absolutas: os jesuítas portugueses, aparentemente, não pretendiam, nem poderiam, ignorá-lo.²⁶⁶

²⁶⁶ Idem, p.224.

Em Portugal, Antônio Vieira é o maior exemplo da aproximação dos jesuítas junto a Coroa – particularmente à casa brigantina e ao rei D. João IV –, em Espanha temos na figura de Juan de Mariana, preceptor de Filipe III, um caso semelhante.²⁶⁷

Pelo que foi exposto até aqui, podemos afirmar a importância do papel da Igreja na ordenação da política dos Estados católicos nos séculos XVI e XVII. Particularmente em Portugal, dada sua dimensão imperial, o sucesso ou malogro no “controle das consciências” dos súditos foi condição para a manutenção da organicidade do Estado, compreendido a partir da *concórdia* dos diversos estamentos que o compunha.²⁶⁸ No caso da América portuguesa, como propunham os jesuítas, a fidelidade dos colonos aos preceitos cristãos e o ingresso dos índios no grêmio da Igreja eram imperativos que são a um só tempo políticos e religiosos. Enfim, eram fundamentais para que a monarquia católica portuguesa cumprisse plenamente seu papel de agente no interior da escatologia cristã.

Entender o papel regulador e coercitivo da moral e do costume é fundamental para dimensionarmos o funcionamento das relações sociais e políticas do período em estudo. A Igreja e o cristianismo eram, nesse sentido, a matriz que informava os modos de ser e agir dos homens, sua moral e costumes, ainda que não exclusivamente.²⁶⁹ Conforme explica Prodi:

²⁶⁷ Pécora nos fornece outros exemplos: “Outros dois jesuítas importantes, Lamormaini, confessor e conselheiro de Fernando, Imperador de Áustria, e Contzen, que exercia função semelhante junto a Maximiliano, Duque da Baviera, a despeito de serem duas monarquias católicas e das expressas recomendações do Geral no sentido de um entendimento favorável à igreja, tiveram sérias disputas nas mesas de negociações devido ao empenho com que defendiam os interesses de seu próprio príncipe e Estado particular.” Idem, p.224.

²⁶⁸ É pertinente a aproximação entre o modelo corporativo de sociedade do Antigo Regime e àquele que caracterizou a Cristandade Medieval. Neste último: “Como a ordem natural e a ordem social eram consideradas equivalentes e garantidas pela ordem divina (sobrenatural), as relações sociais eram simultaneamente naturalizadas e sobrenaturalizadas. É a religião na sua função integradora, de coesão social pela qual os homens encontram compensação para a sua situação presente, na esperança de uma salvação futura.” GOMES, “A Cristandade Medieval entre o Mito e a Utopia”, Op.Cit., p.222.

²⁶⁹ Isto é particularmente válido para o período medieval. Conforme Gomes: “A religião na Cristandade medieval tendia a fornecer a explicação e justificação das relações sociais no plano das representações e discursos, e a constituir o sistema das práticas e comportamentos coletivos destinados a reproduzir estas relações sociais. A religião também podia servir a reduzir os antagonismos nas relações entre os homens e a natureza, superando-as no campo simbólico. Tratava-se propriamente do papel ideológico

(...) o costume e a moral, assim como o direito, também exercem um poder próprio e concreto de coerção, ainda que não se exprima com multas ou anos de prisão, mas com sanções fundadas na perda do papel social ou na ameaça de penas imateriais, não visíveis, mas não menos eficazes se estas fizerem parte de uma crença difundida e partilhada, como a punição ou a felicidade eternas.²⁷⁰

Para os objetivos essenciais desta tese, é fundamental pontuarmos que a ação missionária da Companhia de Jesus tinha por finalidade a instauração da ordem cristã nas terras do Brasil. No caso do padre Antônio Vieira, seus sermões tinham claramente o sentido pedagógico de inspirar os colonos para a ação cristã. Para isso, a decodificação dos mistérios (através dos sacramentos e da pregação) visava despertar nos colonos a consciência de sua responsabilidade e cooperação na evangelização dos índios, condenando, desta feita, suas atitudes escravistas. Como vimos no capítulo 1, tal reconhecimento dependia do entendimento ajuizado e do livre-arbítrio. A guerra, segundo Vieira, haveria de ser reduzida somente aos casos legítimos, ou seja, ela era dada como uma situação de exceção. A compreensão de que ela era um mistério demonstrava isso: no universo sacramental dos jesuítas, a guerra quando lícita era mesmo providencial; porém, quando movida pela ganância e cobiça, era injusta e razão da danação da alma dos colonos.

Poderemos demonstrar esta tese a partir da análise dos discursos jesuíticos, porém, antes disso, faz-se necessário apresentarmos a política indigenista portuguesa nos séculos XVI e XVII. Veremos que a conceituação do direito de guerra esteve necessariamente imbricado com as noções de liberdade e escravidão que, historicamente, determinaram a condição jurídica pela qual os naturais da terra foram integrados à ordem colonial.

da religião." Idem, p.222. Podemos, em parte, estender essas características para o início da Idade Moderna.

²⁷⁰ PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça*. Op.Cit., p.11.

3.4. A ordenação do direito de guerra no contexto do Novo Mundo: política e legislação indigenista portuguesa nos séculos XVI e XVII

A legislação indigenista portuguesa não foi objeto de grande interesse para a historiografia brasileira. Temos alguns trabalhos que discutem as disposições jurídicas em relação aos índios durante o período colonial, mas, de um modo geral, essas análises não foram muito além da descrição das leis. Embora o debate jurídico e teológico acerca da natureza indígena tenha sido menos intenso em Portugal do que na Espanha, a questão esteve refletida na sua política colonial. Como prova disso, basta dimensionarmos a quantidade de documentos que tratam de tais questões: leis, alvarás, cartas, provisões, decretos, regimentos; enfim, uma extensa documentação oficial produzida ao longo dos séculos XVI ao XVIII. A política indigenista deve ser entendida como parte do sistema de dominação colonial.

Se, por um lado, a falta da compilação e da publicação integrais desse extenso *corpus* documental dificulta o trabalho historiográfico (uma parte está dispersa em arquivos brasileiros e portugueses e a outra se encontra publicada), esse não é, todavia, o motivo principal do reduzido número de estudos mais aprofundados. Beatriz Perrone-Moisés considera que a lacuna provém, em parte, da ideia disseminada de que Portugal teria dado pouca atenção aos aspectos jurídicos da colonização. Porém, a principal razão é que muitos historiadores consideraram o estudo das leis um campo pouco revelador, pois as fontes de caráter oficial e burocrático dificultariam a apreensão mais exata da questão indígena. Por isso a maioria dos estudos privilegiou o aspecto político-econômico ao invés do jurídico²⁷¹.

De um modo geral, as análises historiográficas da legislação indigenista portuguesa têm descrito seus princípios como contraditórios, oscilantes e ineficazes. A existência de leis que garantiam a liberdade e a soberania dos naturais da terra ao lado de leis que sustentavam o direito de escravização permitiram esse tipo de interpretação. No século XIX historiadores como João Francisco Lisboa (1852) e Perdigão Malheiro (1867) instauraram essa visão, que teve continuidade em trabalhos mais recentes como os de Stuart Schwartz (1979) e George

²⁷¹ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios Livres e Índios Escravos. O princípio da legislação indigenista do período colonial (século XVI a XVIII)”. In CUNHA, Manuela Carneiro da Cunha (org), *História dos Índios no Brasil* São Paulo: Companhia das Letras, São Paulo, 1992, p.115.

Thomas (1981).²⁷² De fato, classificar a legislação indigenista nesses termos parece natural, tendo em vista a sucessão de disposições que afirmam a liberdade incondicional para, depois, retroceder e permitir a escravização. Contudo, uma observação mais acurada permitiu que Perrone-Moisés matizasse tal generalização. Ainda que se observe um movimento oscilante, ele não foi resultado de um pensamento político contraditório. As disposições legais de liberdade e escravização mantiveram-se, como veremos adiante, alinhavadas por uma lógica constante.

Outro ponto fundamental de nossa análise será demonstrar que a ambiguidade da legislação indigenista foi, antes de tudo, uma resposta estratégica para acomodar os interesses políticos divergentes, de colonos e jesuítas, ambos fundamentais para o sucesso da colonização portuguesa na América. Ademais, repor a análise dos dispositivos legais no panorama mais geral dos discursos jurídicos dos séculos XVI e XVII nos permitirá entendê-los a partir dos mecanismos retóricos próprios desse gênero discursivo.

Primeiramente, devemos entender a questão indígena em si mesma como uma questão conflitante para pensamento europeu. Os índios cuja conversão e incorporação ao corpo místico e político do Estado português legitimavam o título de conquista das terras americanas, eram também a mão-de-obra sem qual a colônia não podia prosperar. Além disso, os índios eram fundamentais para a defesa e segurança da colônia num período em que eram muito frequentes os ataques de “estrangeiros” (de potências coloniais como França, Inglaterra e Holanda, que ficaram de fora dos tratados que dividiram o Novo Mundo) e de índios resistentes ao domínio português. Os projetos de assimilação dos naturais da terra divergiam entre os setores da nascente sociedade e geraram uma série de conflitos que perpassaram todo o período colonial sem alcançar solução definitiva.

²⁷² LISBOA, João Francisco. *Obras escolhidas*. Ed. Otávio Tarquínio de Sousa. Rio de Janeiro, 1946, 2 vols.
MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. *A Escravidão no Brasil*: ensaio histórico jurídico-social [1867]. 3^a ed. Petrópolis, RJ, Vozes, 1976, 3vols. SCHWARTZ, Stuart. *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial: o Tribunal Superior da Bahia e seus desembargadores, 1609-1751*. Tradução Berilo Vargas. — São Paulo: Companhia das Letras, 2011. THOMAS, Georg. *Política Indigenista dos Portugueses no Brasil, 1500-1640*. São Paulo: Edições Loyola, 1981.

Os missionários jesuítas que defendiam os princípios da liberdade indígena não raro eram acusados pelos moradores de monopolizarem a exploração do trabalho indígena, impedindo, dessa forma, o desenvolvimento da colônia. Ao mesmo tempo a violência e espoliação promovidas pelos colonos foram intensamente condenadas pelos padres, que cobravam das autoridades ações para punir e coibir os abusos. Diante de pressões igualmente importantes, a Coroa portuguesa procurou equilibrar os interesses essenciais da colonização mediante a profusa legislação indigenista. A imagem construída pela historiografia de ineficiência e contradição deve-se à interpretação de que teria existido uma diferença gritante entre a teoria do direito e a realidade histórica.²⁷³ Seja como for, a questão indígena seguiu sendo, durante todo o período colonial, um problema colocado à justiça.²⁷⁴

Devemos ter em mente que, na Idade Moderna, a aplicação exemplar da justiça era entendida como a base para o bom funcionamento e desenvolvimento do Estado: a justiça era a pedra-de-toque que validava a legitimidade e o poder da monarquia em fase inicial de centralização. A ideia de bom governo estava ligada à correta administração da justiça e era em razão dessa prerrogativa do governante que se firmava o contrato entre os súditos e o rei. Desde a época medieval, juristas, teólogos e teóricos do poder tinham uma noção

²⁷³ Na minha opinião, há aqui um equívoco. Como mostrarei adiante, a imagem de ineficiência e contradição não vem desta “diferença”, mas da incompreensão de que, nos séculos XVI e XVII, a teoria do direito, sendo fundamentalmente casuística, é profundamente dependente da “prática do direito”, da “realidade histórica” e, igualmente, das “ocasiões” para o exercício da justiça.

²⁷⁴ No que diz respeito ao direito positivo, a América portuguesa, assim como o restante do Império Ultramarino, seguia as mesmas leis que vigoravam na Metrópole. As Ordenações Manuelinas (1514-1521) e posteriormente as Ordenações Filipinas (1603) eram o código legal adotado para todo Império, independente das peculiaridades de cada localização geográfica. Na América portuguesa foram acrescidas posturas para as questões locais: as leis extraordinárias e a legislação indigenista. Aqui o principal documento legal eram os Regimentos dos governadores gerais, que continham as instruções para o bom funcionamento da administração e da burocracia. Eles eram assinados pelo Rei, assim como os alvarás, as cartas régias e as provisões. Os órgãos administrativos metropolitanos responsáveis pela confecção desses dispositivos jurídicos foram a Mesa de Consciência e Ordens, instalada em 1532, o Conselho da Índia criado em 1603 durante da União das Coroas Ibéricas, e, posteriormente, o Conselho Ultramarino fundado em 1643 após a Restauração. Esses órgãos emitiam pareceres que quando eram sancionados pelo Rei auferiam valor de lei. Na colônia, cabia ao governador geral emitir bandos, decretos e alvarás para aplicar as leis vindas da Metrópole.

razoavelmente clara e uniforme sobre o conceito de justiça: sinteticamente, temos que *fazer justiça* era, antes e acima de tudo, *dar a cada um o que é seu*.²⁷⁵ Ademais, o conceito de justiça não estava circunscrito à aplicação das leis positivas, uma vez que o direito comum consuetudinário e o sistema dos *foros* exerciam papel essencial, sobredeterminando, muitas vezes, o código escrito. Enfim, o casuísmo era a marca da administração da justiça no Antigo Regime, que era, pois, distributiva e comutativa.²⁷⁶

Esta concepção de justiça ajuda-nos a compreender a estrutura social e política do Antigo Regime – com sua representação estamental e corporativa da sociedade – e os mecanismos de sua reprodução e perpetuação. Dado que cada estamento correspondia a um lugar determinado e imutável no corpo social e político; os índios, ao serem integrados nesta ordem, deveriam ter, precisamente, foro, direitos e deveres, como todo e qualquer súdito. Enfim, justiça não significava em absoluto equidade, mas a preservação rigorosa da jurisdição e dos lugares sociais específicos de cada grupo no interior do corpo social. Na América portuguesa, a sociedade assume contornos particulares em razão do regime escravocrata, portanto, os índios, mesmo livres, compunham um estrato inferior ao dos colonos portugueses e pobres.

As leis de Portugal eram as leis das colônias e os ministros da justiça tinham o dever de as fazer cumprir. Em situações específicas do âmbito colonial, para a qual não existiam leis precedentes, formavam-se Juntas compostas por magistrados e outras autoridades, além de clérigos. Nos casos relativos às questões sobre os índios a principal instituição foi a Junta das Missões.²⁷⁷ Perrone-Moisés nos informa que o que mais sobressai dos documentos relativos

²⁷⁵ Assim está descrito no *Digesto*: “*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*” (*Dig.*, 1,1, 10). Tal sentença “(...) pode ser entendida de uma forma mais estática: manter a cada um no seu “natural estado”. DUARTE, Luis Miguel. *Justiça e Criminalidade no Portugal do Medievo (1459-1481)*. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para Ciência e Tecnologia, 1999, p.70, nota206.

²⁷⁶ Sobre o conceito de *foro* e a administração da justiça no Antigo Regime, e o dualismo entre a lei de Deus e a lei dos homens, ver: PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça. Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Para o estudo do funcionamento da justiça, do poder e da administração no Império português do Antigo Regime, ver HESPANHA, Antônio Manuel. *As Vésperas do Leviathan - Instituições e Poder Político em Portugal - Séc. XVII*. Lisboa: Ed. Almedina, 1994.

²⁷⁷ As Juntas das Missões eram compostas por leigos e eclesiásticos: governadores-gerais, ouvidores-gerais, Bispo e prelados das diferentes ordens. Segundo informa Márcia Eliane Alves de Souza, a

a questão indígena “ (...) é o fato de disposições emanadas diretamente da Coroa referirem-se em muitos casos a questões bastante específicas e locais tanto quanto os atos administrativos coloniais.”²⁷⁸

Nos primeiros anos da colonização, a relação entre brancos e índios, embora tenha sido marcada por alguns episódios de violência, não se caracterizou pela escravização dos naturais da terra. O escambo do pau-brasil e outras primitivas formas de troca delinearam o contato dos primeiros tempos. O estabelecimento de relações amistosas era também uma forma de evitar a aliança dos índios com nações estrangeiras que ameaçavam o domínio português. Os índios tinham um papel ativo na colonização; diante do número insuficiente de portugueses, os naturais da terra, quando integrados, eram a base para compor o povoamento. Com a implementação das unidades produtivas de açúcar no litoral, a demanda por mão-de-obra tornou-se fator limitante para o desenvolvimento da colônia. Desde então, tem início a sistemática utilização dos naturais da terra como mão-de-obra escrava.²⁷⁹ Em 1570, Dom Sebastião promulgou a primeira lei portuguesa com o intuito de regulamentar as relações entre colonos e índios. Essa lei garantia a liberdade dos naturais, seguindo as determinações da bula de Paulo III (*Sublimis Deus sic dilexit*, de 1537), mas previa a escravização em caso de guerra justa. Em 1574, uma nova lei de mesmo conteúdo foi promulgada no reino.

Diante da violação dos critérios de guerra justa pelos moradores, os jesuítas denunciavam a violência e a escravização a que os índios eram submetidos. Esse era o princípio de uma longa contenda entre clérigos e leigos pelo privilégio de implantar seus

primeira Junta das Missões foi criada em Lisboa em 1655, porém, por um decreto D. João IV, de 1681, outras similares foram instituídas em Goa, Angola, Pernambuco, Rio de Janeiro e Cabo Verde. Posteriormente foram criadas Juntas na Bahia (1688), Pará (1701) São Paulo (1746) e novamente no Rio de Janeiro em 1750. Ver: MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza. *Fé e Império. As Juntas das Missões nas Conquistas Portuguesas*. Manaus: EDUA, 2009.

²⁷⁸ PERRONE-MOISÉS, Op.Cit., p.117.

²⁷⁹ Como se sabe, a mão-de-obra escrava indígena foi substituída pela africana ao longo do século XVII nos engenhos de açúcar. Pedro Puntoni considera que os motivos não foram exclusivamente ditados pelos interesses mercantis (o lucrativo tráfico transatlântico), mas também pelas políticas de povoamento e de alianças militares com os indígenas promovidas pela Coroa. PUNTONI, Pedro, A *Guerra dos Bárbaros. Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Ed. Hucitec/Edusp, 2002, p.50-51.

projetos assimilacionistas. Planos com diferentes propósitos, justificativas e meios de submissão, mas, todavia, semelhantes sob certos aspectos. Os padres intentavam moldar o corpo do índio para o trabalho pela força da alma na religião cristã. Os moradores dispensando as etapas da conversão, se interessavam pelos índios enquanto força produtiva preada nos matos e sem custo algum. O monopólio da exploração do trabalho índio, embora pensado em intensidades diferentes, era comum a colonos e jesuítas. Porém, entre os últimos, o ideal catequético era o móvel da presença da Companhia e do domínio luso sobre as terras e povos americanos.

Com a União das Coroas Ibéricas (1580-1640), os Habsburgos procuraram deixar clara a sua intenção política na condução da questão indígena, ou seja, a salvaguarda da liberdade dos naturais da terra. Em 1595, Filipe II reforçou as disposições das leis anteriores.²⁸⁰

As queixas dos jesuítas avolumavam-se e os padres cobravam da Coroa interferência mais enérgica. A instauração do Tribunal da Relação da Bahia em 1609 estava relacionada com o objetivo da Coroa de coibir a escravização. Neste mesmo ano foi promulgada uma lei que estabelecia a liberdade irrestrita dos indígenas. Essa lei declarava que todos os índios, cristãos ou pagãos, eram livres por direito natural. Segundo ela, somente os jesuítas tinham o poder de descer os índios do sertão e colocá-los nas aldeias. Todo trabalho nativo passava obrigatoriamente a ser pago, inclusive pelos padres. Um ponto polêmico da lei era o fato de declarar que todos os índios ilegalmente capturados deviam ser libertados. Para isso, todos

²⁸⁰ Segundo Schwartz, a monarquia Habsburgo procurava conciliar dois projetos conflitantes e fundamentais: a garantia da liberdade indígena e a busca por metais preciosos. O incentivo à mineração foi o centro da política nos reinados de Filipe II e Filipe III, “(...) o começo e o fim da economia nacional estavam restringidos ao ouro e à prata.”, SCHWARTZ, Op.Cit, p.99-100. No Brasil tal política revelou-se nos incentivos às expedições de Gabriel Soares no vale do São Francisco (1591) e, principalmente, nas de Francisco de Sousa nas capitâncias do sul. O apoio para essa exploração levou à divisão administrativa do Brasil com criação da Repartição do Sul (1608). Francisco de Sousa foi seu primeiro governador. George Thomas nos informa que Francisco de Sousa iniciou a penetração no sertão mediante uma provisão de 27/05/1599, que dava licença geral para a busca do ouro. “Os seus planos não eram realizáveis sem transgredir a legislação indigenista.”, por esta razão, o Conselho das Índias declarou em 23/05/1607 que fosse feita a aplicação da *mita* peruana ao Brasil. Tal postura foi reforçada anos mais tarde no Regimento das Minas (18/09/1618), que previa o trabalho forçado rotativo de uma parte da população indígena, durante um período determinado. Porém no Brasil, o sistema da mita não funcionava plenamente devido às condições sociais locais e também porque até fins do século não havia sido descoberta nenhuma grande jazida de metais preciosos. THOMAS, Op.Cit, p.165-170.

os recibos de venda ou decisões jurídicas que justificassem o seu cativeiro seriam tidos por nulos. Mais ainda, nenhum tipo de recurso contra a lei seria aceito pela Coroa. Enfim, a lei de 1609 garantia a liberdade absoluta e irrestrita dos naturais da terra e a Relação era o órgão responsável de a executar, fiscalizar e punir os transgressores.

Os moradores reagiram violentamente ao saberem o conteúdo da lei, e responsabilizaram os jesuítas pela sua emissão. Diante das pressões, o Rei capitulou e revogou tempos mais tarde a lei de liberdade de 1609.

A Lei de 1611 reiterava a liberdade dos índios, mas reabilitava o critério de escravização no caso de guerra justa. Nos casos em que os índios reagissem com hostilidade ao domínio português, seria formada uma junta (composta pelo governador geral, bispo, padres de várias ordens e magistrados) para deliberar a justiça da guerra. Os aldeamentos seriam governados por capitães leigos, que passariam a ter a exclusividade do poder temporal sobre os índios. Os capitães seriam nomeados pelo governador e sancionados pelo chanceler da Relação.

A Lei de 1611 representou um duro golpe no poder da Companhia de Jesus de liderar os projetos de integração dos indígenas. A lei negava-lhes a faculdade exclusiva de promover os descimentos e nas entradas realizadas pelos colonos, a presença dos jesuítas não era mais obrigatória (como afirmava as leis de 1587 e 1609). Enfim, as prerrogativas que até então os jesuítas dispunham, ainda que fossem continuamente desrespeitadas, chegaram ao fim com a Lei de 1611.

As Leis de 1609 e 1611 são exemplares para ilustrar o conteúdo da legislação indigenista durante o período colonial.²⁸¹ Vejamos agora pontualmente como essas disposições apareceram nas leis anteriores e se repetiram nas leis subsequentes em relação a determinados assuntos do projeto colonial para os índios.

²⁸¹ Referência à lei de 30/07/1609, *in* Leda Naud, 1971, p.236. Fonte não citada. Referência à lei de 10/09/1611, *in* Expedito Arnaud, 1973, p.6. Fonte: Humberto Oliveira, 1947:57. Para informações sobre Alvarás, Atos, Breves, Decretos Régios, Epistolas Reais, Provisões, Ordens Régias e Regimentos referentes aos indígenas do Brasil expedidos durante o período de 1597 a 1798, consultar NEVES, Luis Felipe Baeta, *Vieira e a Imaginação Social Jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*, [anexo: Legislação Indígena Colonial], Rio de Janeiro: Topbooks, 1997. Ver também *História dos Índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha (org), São Paulo: Companhia das Letras, 1992, anexo: legislação indigenista.

Sobre os descimentos dos índios do sertão para os aldeamentos, podemos constatar que a prática fora sempre incentivada, desde o Regimento do primeiro governador geral Tomé de Sousa (1548) até o Diretório dos Índios (1757) instituído por Pombal após a expulsão dos jesuítas da colônia. O plano dos descimentos era retirar os índios de suas aldeias originais e deslocá-los para os aldeamentos missionários próximos às vilas coloniais. Os métodos recomendados para se fazer os descimentos era a persuasão, daí a obrigatoriedade da presença de um missionário jesuítia, que conhecendo a língua dos índios, era o mais indicado a convencê-los pacificamente. Tal postura foi firmada na Lei de 1587, no Regimento do governador geral de 1588, no Alvará de 26/07/1596, na Carta Régia de 21/10/1653 e no Regimento das Missões de 1686.²⁸² A exclusão dos jesuítas na condução dos descimentos e a permissão para que os capitães leigos assumissem a tarefa foi feita na Lei de 1611. Ainda assim, a persuasão e a brandura eram os únicos métodos admitidos. A persuasão dos índios seria feita mediante a celebração de pactos em que os portugueses garantiam a liberdade dos índios nos aldeamentos, a soberania de suas terras, o bom tratamento e a remuneração do trabalho²⁸³. Essas condições foram constantemente afirmadas pela Coroa em cartas régias e bandos, que prescreviam, portanto, a forma ideal de integrar os indígenas à ordem colonial.

No que diz respeito aos aldeamentos, dois problemas centrais fizeram parte dos dispositivos legais: a localização e a administração. Em relação ao primeiro caso, este foi um constante motivo de atrito entre jesuítas e moradores. Os padres, ao preferir manter os índios fora da influência dos maus exemplos dos colonos, consideravam que os aldeamentos deviam ser distantes das vilas e povoados. Já os colonos, interessados no recrutamento da força de trabalho, exigiam a proximidade. Para contemplar ambos os lados, as leis costumavam estabelecer uma distância média que promovesse a proteção e, ao mesmo

²⁸² PERRONE-MOISÉS, Op.Cit., p.118.

²⁸³ A remuneração do trabalho indígena foi garantida desde a Lei de 1587, reafirmada no Alvará de 1596, na Lei de 1611, no Regimento do Governador do Maranhão e Grão-Pará de 14/04/1655, no Diretório de 1757, dentre os documentos mais significativos. O valor e a forma do pagamento encontram-se na Lei de 1611, no Regimento do governador geral de 1655, na Provisão Régia de 12/07/1656, no Regimento das Missões de 1688, no Regimento das Aldeias de São Paulo de 1734, no Diretório de 1757, entre outros. Segundo a análise de Beatriz Perrone-Moisés, grande parte da documentação apresenta as designações “administração”, “trabalho voluntariamente”, “de bom grado”. Ver PERRONE-MOISÉS, Op.Cit., p.120.

tempo, garantisse a utilização dos serviços dos índios. Essa intenção fica clara no Alvará de 21/08/1582, na Lei de 1611 e na Provisão Régia de 01/04/1680.²⁸⁴ A localização de aldeamentos distantes com fim de defesa consta em alguns dispositivos, como nas Cartas Régias de 06/12/1647 e 06/03/1694 e nas consultas do Conselho Ultramarino de 02/12/1679 e 16/02/1694.²⁸⁵ A recusa dos índios de sair de suas terras foi considerada um direito pelo Regimento das Missões, de 1688.

A soberania das terras indígenas nos aldeamentos, assim como a escolha de lugares propícios para a sua localização (solos férteis, presença de nascentes d'água), sempre foi assegurada pela legislação durante todo o período colonial. Essas garantias aparecem pela primeira vez no Alvará de 26/07/1596 e foram reafirmadas nas Leis de 1609 e 1611, na Carta Régia de 17/01/1691 e no Diretório 1757; isso só para citarmos alguns exemplos.

No que tange à administração das aldeias, vimos anteriormente que até a promulgação da Lei de 1611, os jesuítas dispunham do poder espiritual e temporal sobre os índios aldeados. Cibia-lhes a repartição dos trabalhadores pelos serviços dentro do aldeamento e também entre os moradores. Com a Lei de 1611 os padres continuaram responsáveis pelo poder espiritual, mas a introdução de capitães de aldeias leigos tirou-lhes o poder temporal. Porém, novas disposições legais foram criadas com vista a explicitar o caráter primordialmente catequético dos aldeamentos. O poder temporal voltou para os missionários em alguns momentos pelas Cartas Régias de 06/12/1647 e 26/08/1680 para o Estado do Brasil, com a Carta Régia de 02/09/1684 para o Estado do Maranhão e Grão-Pará e no Regimento das Missões de 1686. O poder temporal dos aldeamentos nas mãos de lideranças indígenas (principais) também foi instituído em alguns momentos, como na Provisão de 17/10/1653 e na Lei de 09/04/1655 para o Estado do Maranhão e Grão-Pará. Durante o Diretório pombalino, instituído em 1757, os índios foram considerados incapazes de se autogovernarem e os aldeamentos ficaram governados por diretores; além disso, foi incentivada a presença de brancos para acabar com a “odiosa separação entre uns e outros”.²⁸⁶

²⁸⁴ Idem, p.118.

²⁸⁵ Idem, p.119.

²⁸⁶ Trecho extraído do *Diretório dos Índios* de 1757 para o Maranhão e Grão-Pará. Apud, PERRONE-MOISÉS, Op.Cit., p.119.

Perrone-Moisés concluiu que no que concerne à administração dos aldeamentos, as disposições legais foram de fato oscilantes, não uniformizando as regras para todas as regiões e alterando-as ao sabor das reivindicações de padres e colonos. Segundo a autora,

(...) em alguns momentos convivem administrações por particulares, por Câmaras, por missionários, aldeias dos missionários, aldeias da Coroa, aldeias de repartição. (...) Na pessoa dos administradores das aldeias, encontram-se investidos os dois grandes motivos de toda colonização, marcados, na prática, pela contradição: a conversão e civilização dos índios e sua utilização como mão-de-obra essencial.²⁸⁷

Para remediar as constantes transgressões dos moradores a Coroa criou o ofício do procurador dos índios. Um assento de 1566 já designava que sua função era requerer a justiça em nome daqueles que não o podiam fazer por si mesmos. Recomendava-se que o provedor dos índios fosse alguém sem interesses pessoais na questão indígena, de modo a garantir a isenção nos julgamentos. O ofício foi mencionado no Alvará de 26/07/1596, na Lei de 09/04/1655 e no Regimento das Missões de 1686.²⁸⁸ Juntamente com esses procuradores, os ouvidores também eram responsáveis pelo bom funcionamento da justiça nas questões relativas aos índios.

Em seu estudo, Perrone-Moisés logra matizar as interpretações que definem a política indigenista como oscilante e contraditória. Segundo a autora, “(...) fala-se de “liberdade dos índios” e “escravização dos índios” como se, em ambos os casos, as leis se referissem a todos os indígenas do Brasil, indistintamente.”²⁸⁹ Todavia, evita-se a armadilha de qualificar a política indigenista portuguesa como contraditória e volúvel mediante a distinção dos grupos de índios a que se referiam as leis de liberdade e escravidão. Sem essa separação corre-se o risco de confundir o aspecto puramente jurídico com a realidade histórica da escravidão.

As nações indígenas que se relacionaram com os portugueses eram diferenciadas *juridicamente* em índios aliados e aldeados e índios inimigos e hostis dispersos pelo sertão. Aos índios aliados e aldeados, a soberania sempre foi afirmada: eram livres e senhores de

²⁸⁷ Idem, p.120.

²⁸⁸ Idem, p.121.

²⁸⁹ PERRONE-MOISÉS, Op.Cit, p.117.

suas terras nos aldeamentos, passíveis de serem requisitados para trabalhar para os colonos em troca de salário e bom tratamento. Eram, dessa forma, as garantias do desenvolvimento da colônia e de sua defesa. Já os índios inimigos, capturados nas guerras justas, podiam ser escravizados pelos moradores.

Chegamos aqui ao ponto que interessa de perto a nossa tese. O estatuto jurídico do indígena esteve sempre relacionado ao modo como se efetuava sua inserção na ordem colonial, resultado, portanto, do regime de ocupação territorial dos portugueses. Serem livres ou serem escravos dependia, portanto, de terem sido descidos pacificamente ou capturados em guerra justa. Diante da hostilidade e recusa em submeterem-se aos portugueses, era legítima a declaração de guerra contra eles. A despeito da profusão de leis ao longo do período colonial, podemos discernir alguns critérios constantes que legitimavam o direito de guerra contra os índios. Vejamos a seguir quais foram eles.

Em primeiro lugar, a recusa ou boicote à pregação cristã dava direito à guerra justa. A conversão era concebida como um processo essencialmente cognitivo, um ato de instrução que levaria o converso à integração por vontade própria na congregação de fiéis (*congregatio fidelium*). A conversão forçada era, portanto, desprovida de autêntico significado.²⁹⁰ No entanto, mesmo que não pudessem ser coagidos a crer, ainda assim, os índios não poderiam impedir o anúncio da Palavra. Porém, a estreita relação estabelecida pela mentalidade cristã entre Fé e determinados tipos de comportamentos sociais e características culturais propiciava, sem dúvida, a existência de argumentos que sustentavam a legitimidade da introdução forçada na “civilização” como condição preliminar necessária para a conversão voluntária.²⁹¹ Mesmo que tal opinião (considerada herética,

²⁹⁰ PAGDEN. *Señores de todo mundo*. Op.Cit., p.47

²⁹¹ Esta é a leitura de José Eisenberg sobre o *Diálogo sobre a Conversão dos Gentios* do jesuíta Manuel da Nóbrega. Ver: EISENBERG, J. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno. Encontros Culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG/Humanitas, 2000. No lado espanhol, o grande tratadista que defendeu a guerra justa e a escravização dos índios foi Juan Ginés de Sepúlveda. Em seu *Tratados das justas causas da guerra contra os índios*, ou *Democrats alter*, Sepúlveda defende que os índios são os servos por natureza descritos por Aristóteles, e que era justa a guerra para lhes impor o domínio cristão, o que, em última instância, os afastaria dos crimes cometidos contra a lei natural (como a idolatria e os sacrifícios humanos). Sua tese, no entanto, foi declarada herética pelo Concílio de Trento.

segundo o magistério tridentino) fosse defendida por diversos grupos, a guerra nunca chegou a ser legitimada sob o pretexto da conversão.²⁹²

Em segundo lugar, temos que a prática de hostilidades contra os moradores e índios aliados e o rompimento das alianças celebradas davam aos portugueses o direito de mover uma guerra justa contra os índios. Há aqui, portanto, a distinção entre os índios mansos, pacificados, e os índios bárbaros, hostis, que continuamente atacavam as vilas, os engenhos e os aldeamentos. Contra eles, a guerra era justa; seu princípio derivava-se do direito de proteger os inocentes contra a tirania e os convertidos contra as ameaças dos pagãos. “No arrazoado da época, aquele que não defendia o próximo, tendo a chance de fazê-lo, incorria no mesmo delito do agressor.” Conforme a explicação de Hansen: “Considerando que a paz do “bem-comum” define a finalidade cristã alegada pela monarquia na colonização, a guerra contra os bárbaros é justa.”²⁹³

Em terceiro, o impedimento da realização do comércio e o empecilho ao direito de circulação, autorizavam a guerra justa. A associação e a comunicação eram direitos da alcada do *direito das gentes (Jus Gentium)*, e, por isso, derivados do direito natural.²⁹⁴ O

²⁹² Sem dúvida, Francisco de Vitória foi um importante proposito desse argumento. Valendo-se das idéias tomistas, Vitória sustentava que todos os homens, pagãos ou cristãos, tinham capacidade para estabelecer suas próprias sociedades políticas. Segundo ele, o pretenso direito dos espanhóis de fazer guerra contra os índios sob o pretexto de convertê-los à força era falso. Vitória conclui que, (...) mesmo que a fé cristã tenha sido enunciada aos bárbaros com argumentos completos e suficientes e ainda assim eles a tenham recusado, isso não constitui razão para fazer-lhes guerra e despojá-los de seus bens”. Citado em SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.446.

²⁹³ HANSEN. In “A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro”, Op.Cit., p.352. Para ilustrar o autor diz: “Por exemplo, é justa a guerra contra os tamoios do litoral de São Vicente e Rio de Janeiro em 1563-64, bárbaros enquanto são aliados dos huguenotes franceses, enquanto se recusam a ser catequizados e a subordinar-se ao governador-geral.” Ver, p.352.

²⁹⁴ Segundo Höffner, foi o jesuíta Francisco Suarez o primeiro a reconhecer com clareza o duplo sentido da expressão *Jus Gentium*. “Este conceito, diz ele, pode ser interpretado de duas maneiras. Primeiro, entende-se por *Jus Gentium* aquele direito “ao qual devem ater-se todos os povos e as diversas nações em suas relações mútuas”. Todavia, também pode ser compreendido como aquele direito que “reinos e Estados observam no interior”. Somente a primeira acepção coincide com o “*Jus Gentium* em sentido próprio”. Pertencem a ele: o direito dos embaixadores, direito de guerra, direito do comércio internacional, as determinações sobre prisioneiros de guerra etc.” Para Suarez, a validade do *Jus*

fundamento moral desse direito está na amizade que os homens devem estabelecer entre si, de acordo com o que é preconizado nas Escrituras. Ao negarem-se a receber os portugueses, os índios estavam indo contra a um direito fundamental, portanto, era lícita a sua imposição.

Por fim, os resgates de índios condenados à morte nos rituais de antropofagia (chamados de índios de corda) eram também apontados como causa de guerra justa, pois a antropofagia era contrária à lei natural.²⁹⁵

Em todos estes casos, ainda assim, a guerra só era legitimada mediante a autorização do Rei ou agente responsável, mormente o governador.

Sublinhamos, portanto, que a doutrina do direito de guerra no contexto da colonização da América portuguesa previa a legitimidade da guerra, desde que respeitados certos critérios, visto que tal dispositivo era entendido como uma exceção. O próprio modo de se conduzir a guerra deveria obedecer os princípios da justiça cristã, ou seja, o uso da força contra o inimigo deveria ser proporcional à infração cometida, não uma violência descabida.

Gentium engloba a comunidade de todos os Estados. Mais ainda, o jesuíta explica de que maneira o *Jus Gentium* difere-se do direito natural. “A diferença está que as normas do direito natural podem ser encontradas sem silogismos, graças às próprias evidências, as do *Jus Gentium*, ao invés, necessitam de um silogismo, isto é, de um raciocínio, para serem descobertas, como opinam Soto e “alguns teólogos”. A ligação com o direito natural é muito mais fraca, pois é o costume de todos os povos que representa a melhor fonte do *Jus Gentium*, ficando para a natureza apenas o papel de “instigadora”. Errado também seria atribuir, por exemplo, à escravidão “uma necessidade intrínseca”, como o faz Soto. Graças à sua generalização universal, o *Jus Gentium* difere também do direito positivo, em sentido estrito, embora deva ser classificado, não como direito natural, mas como direito humano positivo. A segunda categoria do *Jus Gentium*, que prevalece no interior dos Estados, como as determinações sobre moeda, compra e venda etc., pode considerar-se como “direito civil” positivo.” HÖFFNER, *Colonização e Evangelho*, Op.Cit., p.290-291.

²⁹⁵ Podemos dizer que os portugueses tiraram proveito das práticas sociais indígenas. As guerras contínuas dos índios entre si levavam à prisão muitos inimigos, que ficavam destinados aos sacrifícios antropofágicos. Os prisioneiros foram designados pelos colonos portugueses como “índios de corda”, porque eram arrastados, como botim de guerra, pelos inimigos, por meio de uma corda. Os colonos obtiveram muitos prisioneiros através da troca por mercadorias europeias. Essa prática foi chamada de resgate. O comprador que salvava da morte o índio resgatado tinha o direito de escravizá-lo, temporariamente ou de forma vitalícia, conforme a lei vigente.

Retomando o fundamento ético da guerra medieval, no horizonte da guerra justa contra os índios, estaria a afirmação do bem comum: faz-se a guerra para obter a paz. Conforme explica Hansen:

A Coroa sempre alega que os meios e os fins da razão de Estado visam a paz do “bem comum”. Logo, a guerra declarada contra os que são produzidos como “bárbaros” porque não se submetem é definida como “justa” porque feita para manter a paz do corpo político do Estado.²⁹⁶

Não é interesse dessa pesquisa discutir o fato das leis terem sido, na maior parte das vezes, letra morta. Interessa-nos, especificamente, as discussões teológico-jurídicas que enquadravam a questão. Nesse sentido, podemos afirmar que o fato dos índios serem reconhecidos como pagãos e não como infiéis, restringiu, parcialmente, a licença legal para a ação belicista dos portugueses, contudo, tal possibilidade sempre esteve presente como uma alternativa para submetê-los.

Se comparada à ética de guerra medieval contra o infiel, temos que a guerra justa definida no contexto americano, não visava o extermínio do índio hostil.²⁹⁷ Ao invés disso, tal dispositivo era pensado como um meio de submissão que, em última instância, facultaria a entrada do indígena na ordem colonial. Assim, no lugar da sentença de morte (ainda que muitas fossem decorrentes dos combates), era sob a condição jurídica de escravo legítimo que o índio passaria a fazer parte da sociedade colonial. Se por um lado, as razões econômicas para essa política são evidentes, por outro, é essencial demarcar que a condição de pagão impunha alternativas condizentes com a missão evangelizadora e civilizatória da

²⁹⁶ HANSEN, João Adolfo. *Manuel da Nóbrega*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010, p.93.

²⁹⁷ Conforme Pedro Puntoni, a política indigenista lusa foi orientada durante os séculos XVI e XVII pelo princípio da integração. Contudo, no contexto de guerra generalizada de colonos contra tapuias no sertão nordestino a partir de 1650 (a chamada “guerra dos bárbaros”), a política metropolitana assumiu claramente a postura de aniquilação dos índios. Essa experiência serviu como modelo para as políticas de extermínio dos séculos seguintes. Para o historiador: “Se houve expedições orientadas para captura e escravização dos habitantes dos sertões de maneira geral, o escopo era sempre a matança, seja para refrear a “insolência” de grupos resistentes, seja para abrir espaço para as criações [pecuária].” PUNTONI, *A Guerra dos Bárbaros*. Op.Cit., p.46.

monarquia portuguesa pós-tridentina. Diferente dos infiéis, as almas dos pagãos americanos não estavam irreversivelmente condenadas e, portanto, mesmo sob a condição cativa poderiam os índios tornar-se cristãos e súditos produtivos para a economia colonial.

Ainda sobre a legislação indigenista, pode-se dizer que há outro viés de análise, quando nos dispomos a considerar as condições de produção dos gêneros discursivos de conteúdo jurídico, entre eles, as leis. António Manuel Hespanha argumenta que uma das principais características do discurso jurídico era sua “vocação consensual”, expressa em um corpo de tópicos formado em uma longa e consolidada tradição, de modo a fazer com que as “opiniões mais comuns e mais duráveis do imaginário sobre o homem e a sociedade” se mantivessem. Isso não implica, contudo, não haver discordâncias e conflitos entre os argumentos. Todavia, era próprio do saber teológico-jurídico desenvolver formas de encontrar uma solução justa que, deixando explícito os argumentos conflitantes, pudesse chegar “a uma solução mais consensual como a solução provável”. O autor afirma que isso era possível pois havia processos metodológicos retóricos que combinavam “(...) por um lado, o esquema expositivo da *quaestio* e, por outro, a combinação da tópica (*ars topica*) e da opinião comum.”²⁹⁸

Hespanha ressalta como os cálculos pragmáticos e as posições conflitantes se faziam presentes nos textos da tradição jurídica:

Alguns destes conflitos situam-se a um nível mais superficial de avaliação e decisão, no seio de um espaço de variação deixado pelos modelos mais profundos de representação e de avaliação veiculados pela tradição teológico-jurídica. Ou seja, os actores sociais tiram partido da própria natureza argumentativa do discurso teo-jurídico, optando por um ou outro tópico, mais coerente com os outros seus sistemas de cálculo pragmático.²⁹⁹

Para o autor os “submodelos tópicos” são apenas escolhas possíveis dentro de um sistema de categorias mais profundos. Por essa razão,

²⁹⁸ HESPANHA, António Manuel, *Panorama Histórico da Cultura Jurídica Européia*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1998, p.52.

²⁹⁹ Idem, p.54.

(...) pode optar-se pela preferência das “armas” sobre as “letras” ou, pelo contrário, pela das “letras” sobre as “armas” e construir-se, sobre cada uma das opções uma estratégia discursiva e prática própria. Mas o catálogo dos argumentos a favor de cada posição e até as formas alternativas de os hierarquizar estão fixadas num *metamodelo comum compendiando as bases culturais de consenso* que, justamente, permitem que as suas posições dialoguem.³⁰⁰

Tais considerações são importantes pois podemos, através delas, dimensionar o aspecto retórico contido na legislação indigenista. Este extenso corpo documental, parte integrante do direito ultramarino português, era fundamentado por conteúdos jurídico-teológicos, ao mesmo tempo em que mantinha-se, necessariamente, sensível às demandas e conflitos da realidade colonial. Por esta razão, seus dispositivos expressam argumentos de matizes variados, que, ora se contradizem, mas que não chegam a abalar a “base cultural de consenso”, como descrita por Hespanha. As disposições que, ora afirmavam a liberdade incondicional, ora legitimavam a escravidão – para além da explicação de que se tratava de diferentes “tipos” de índios, aliados ou hostis – estavam compreendidas dentro de um “metamodelo” que permanecia inalterado, não obstante o caráter oposto das leis. Metamodelo este, constituído, por exemplo, pelo caráter universalista da religião cristã e pela missão providencial portuguesa.

Impõe-nos alguns comentários o fato de uma infinidade de leis para os índios serem emitidas, apesar de não serem integralmente cumpridas, ainda que esta explicação não seja o escopo desta pesquisa. Rafael Ruiz, na sua tese de doutorado, analisou a legislação indigenista da América portuguesa durante o período da União das Coroas Ibéricas (1580-1640) e chegou a resultados reveladores.³⁰¹ A lei nem sempre tinha que ser cumprida e havia

³⁰⁰ Idem, p.54. (*Grifo nosso*) Ainda segundo o autor: “as diferentes apropriações do conjunto contraditório de tópicos que integram os sistemas discursivo do direito não saltam para fora da sua sistematicidade, a um nível mais profundo, tal como as posições contraditórias das partes num processo não estoiram com as normas de decisão processual.” Idem, p.54.

³⁰¹ RUIZ, Rafael González. *A vila de São Paulo durante a União das Coroas: políticas estratégicas e transformações jurídicas*. Tese (doutorado), FFLCH – USP, 2002. Ver, sobretudo, o capítulo 3 “Uma legislação conforme os usos do Peru”.

mecanismos específicos, dentro da ordem, que garantiam o descumprimento. Segundo o autor,

A própria legislação previa que poderia dar-se o caso de que fossem publicadas leis que, analisadas e vistas posteriormente pelos juristas e teólogos, se demonstrassem contrárias à lei natural ou aos foros e privilégios, ou tivessem algum defeito. (...) Nesse sentido, a conhecida e citada expressão de que “a lei se obedece, mas não se cumpre” poderia ser entendida, não como uma despreocupação com o cumprimento da norma, mas, pelo contrário, como prova das alternativas legais que a própria legislação estabelecia para garantir uma ordem justa, de acordo com a lei natural.³⁰²

Para Ruiz, o entendimento da ordem jurídica colonial deve ser percebido levando-se em conta o peso dos arranjos locais, os usos e costumes e os arbítrios dos magistrados sobre casos precisos e circunscritos. Isso porque a colonização da América, durante os séculos XVI, XVII e meados do XVIII, esteve marcada por uma visão prudencialista ou probabilística do direito, muito diferente da visão legalista ou sistêmica da última metade do XVIII e XIX. O autor ainda explica que

A lei não era a lei tal como a entendemos hoje, uma lei coagente para todos dentro de um mesmo território, nem pretendia moldar racionalmente a realidade; o direito não era o direito tal como o entendemos hoje, um conjunto sistemático e coerente de normas subordinadas umas às outras, dentro de um marco constitucional, e o costume não era o costume tal como o entendemos hoje, uma praxe social ao arrepio da lei.³⁰³

³⁰² Idem, p.65.

³⁰³ RUIZ, Rafael. “Duas percepções da justiça nas Américas: Prudencialismo e Legalismo”, Anais Eletrônicos do VIII Encontro Internacional da ANPHLAC, Vitória 2008, Disponível em: http://anphlac.org/upload/anais/encontro8/rafael_ruiz.pdf. (Acesso em outubro de 2011)

Há, nas análises de Ruiz, uma clara identificação com a matriz teórica proposta pelo historiador português António Manuel Hespanha. Em artigo recente sobre o direito colonial na América portuguesa, Hespanha lança a seguinte tese:

Para se falar de um direito colonial brasileiro – com a importância política e institucional que e isto tem, é preciso entender que, no sistema jurídico de Antigo Regime, a autonomia de um direito não decorria principalmente da existência de leis próprias, mas, muito mais, da capacidade local de preencher os espaços jurídicos de abertura ou indeterminação assistente na própria estrutura do direito comum.³⁰⁴

O que caracterizava o direito colonial na América portuguesa era a autonomia, o que para Hespanha era o reflexo direto do pluralismo do ordenamento jurídico europeu de Antigo Regime. O que predominava a esta época era a situação de coexistência de ordens jurídicas diversas³⁰⁵ no seio do mesmo ordenamento jurídico. Isto significa:

(...) a coexistência de distintos complexos de normas, com legitimidades e conteúdos distintos, no mesmo espaço social, sem que exista uma regra de conflitos fixa e inequívoca que delimite, de uma forma previsível de antemão, o âmbito de vigência de cada ordem jurídica.³⁰⁶

Um outro fator de autonomia do direito da colônia reside no modelo de relação entre direito geral e direito particular, informada pela ordem jurídica de Antigo Regime. Isso significa que critérios como o uso e costume, a graça e o privilégio acabavam por impor a criação de normas particulares, que, na lógica da época, tinham tanta legitimidade como o direito positivo oficial. Hespanha explica que a lógica da prevalência do particular sobre o geral advém do seguinte fato:

³⁰⁴ HESPANHA, Antônio Manuel, “Direito Comum e Direito Colonial”, In Panóptica, ano 1, n. 3, nov. 2006, p. 97. Disponível em: <http://www.metaus.com.br/textos-estrangeiro/DireitoComum e DireitoColonial.pdf>

³⁰⁵ São basicamente três ordens jurídicas: o direito secular comum (tradição romanística), o direito canônico e o direito secular próprio (direito do Reino).

³⁰⁶ Idem, p.100.

No Antigo Regime, esta idéia de percepções não racionais, não discursivas e não generalizáveis, nos níveis supremos da ordem, estavam na base da teoria do direito concebida como uma teoria argumentativa, da verdade jurídica como uma verdade “aberta” e “provisória”, da teoria do poder de criação jurídica dos juízes (*arbitrium iudicis*), bem como da legitimidade das decisões de equidade, baseadas num conhecimento mais perfeito, nomeadamente dos particulares das situações. Nada que melhor conviesse aos magistrados coloniais que tinham na sua frente casos que, para além de serem particulares, o eram ainda em virtude das próprias condições excepcionais da colônia.³⁰⁷

Nesse sentido, acreditamos que também a legislação indigenista seja fruto da noção casuística e probabilística que norteava a concepção do direito e da justiça no Antigo Regime, posta em prática, sobretudo, na América. Pois nos séculos XVI e XVII, a teoria do direito, sendo fundamentalmente casuística, é profundamente dependente da prática do direito, da realidade histórica e, igualmente, das ocasiões para o exercício da justiça, inseparáveis de uma concepção providencialista e escatológica de história, que informa, por sua vez, a razão de Estado anti-maquiavélica.

Como um rápido exemplo, podemos citar a reivindicação dos colonos paulistas para dar continuidade ao sistema de “administração” dos índios, visto que esse era um uso e costume da terra – ainda que tal “administração” ferisse a legislação.³⁰⁸ Ainda nesse sentido, podemos citar o estudo de Márcia Eliane Souza e Mello sobre as Junta das Missões. Conforme demonstrou a autora, a Junta foi palco dos conflitos de interesse (no que diz respeito ao projeto para os índios), onde se enfrentavam os diferentes seguimentos da

³⁰⁷ Idem, p.111.

³⁰⁸ Analisei esta questão em detalhes na dissertação de mestrado. O sistema de administração dos índios vigorou na capitania de São Paulo nos séculos XVI e XVII. Segundo este modelo de exploração do trabalho, os índios usados como mão-de-obra pelos colonos eram denominados *administrados*. O caráter bestial conferido aos naturais da terra (incapaz de administrar a si mesmo) permitia ao colono o direito de sua *administração*. Na prática a administração equivalia à escravidão. A complacência das autoridades coloniais e régias com os cativeiros ilegais, promovidos pelos colonos, ocorriam pois, ao fim e ao cabo, falava mais alto os interesses econômicos e o desenvolvimento da colônia. Em 1696, temos a elevação do termo “administrado” do direito consuetudinário (o “uso e costume da terra”) à ordem do direito positivo. FREITAS, Ludmila Gomide Freitas. *A Câmara Municipal da Vila de São Paulo e a Escravidão Indígena no Século XVII (1628-1696)*, dissertação de mestrado, IFCH-UNICAMP, 2006.

sociedade colonial, com seus distintos foros e prerrogativas jurídicas. Segundo a autora, foi bastante comum na Junta do Estado do Grão-Pará e Maranhão, as sessões que discutiram sobre a licitude de guerras contra os índios e sua consequente escravização. Não raro, houve o posicionamento favorável da Junta para a satisfação do direito dos índios em detrimento dos interesses escravagistas dos moradores.³⁰⁹

Enfim, quisemos pontuar que a legislação indigenista (e, consequentemente, a conceituação sobre a guerra justa) era um dos aspectos que compunha a política para os índios nos séculos XVI e XVII. Ademais, os aspectos ligados a direitos e prerrogativas jurídicas externas ao universo das leis, pois fundadas, por exemplo, no uso e costume, também influenciavam a política indigenista.

Devemos também considerar que o conceito de guerra justa adequava-se muito bem ao universo imagético da religião cristã. O cristianismo entende o mundo como uma constante luta entre o Bem e o Mal. O poder supremo e infinito de Deus, por vezes, sofre reveses e perde batalhas. Os homens, portanto, devem continuamente lutar em nome de Deus e de Sua glória como sinal de devoção. A luta só cessará quando Deus, definitivamente vitorioso, anunciar o Advento dos Tempos. Tal como foi exposto no início do capítulo, a concepção divina da guerra nos dá outros elementos para entendermos a guerra justa. Neste sentido, são pertinentes as ponderações de Baeta Neves sobre a guerra legítima contra os índios:

Não é a guerra em si que é abençoada: a guerra é um *instrumento* de salvação da alma e de salvação do mundo terreno. É um instrumento que só deve ser usado para um objetivo preciso. A guerra deve corrigir um erro coletivo, assume o aspecto de uma penalidade imposta; é uma forma jurídica de retaliar uma grave transgressão.³¹⁰

³⁰⁹ MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império*. Op.Cit., ver, especialmente, capítulo IV: “A Junta das Missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará”, p.241-322.

³¹⁰ NEVES, Luis Felipe Baeta. *O Combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978, p.67-68.

Um erro coletivo muito grave não seria possível em uma nação cristã; apenas erros individuais como os que eram punidos pela Inquisição.³¹¹ Portanto, como comentamos anteriormente, não haveria razão e justiça nas guerras entre nações cristãs, que, assim, eram vistas como um “fratricídio”. Já a guerra contra o gentio bárbaro era, por vezes, legítima e necessária. Ainda nas palavras do autor,

Ora, a guerra justa é uma forma socialmente prescrita e controlada de vingança. Supõe uma ação inicial, vinda do exterior, e que deve ser corretamente avaliada para que não se transforme a própria penalidade em ofensa a Deus.³¹²

Como procuramos demonstrar até aqui, o problema da sujeição indígena foi um problema colocado à política e à jurisprudência lusa. Os índios do Brasil nunca foram identificados como escravos por natureza – tal conceito não aparece nas disposições legais de Portugal. Lembremos que esta tese foi considerada inválida pelo papa em 1537 e declarada herética pelo Concílio de Trento em 1550. Em todas as leis aparecem os conceitos de liberdade, soberania, escravidão e guerra justa – conceitos que se repetiam ou se alternavam segundo as exigências de conjunturas pragmáticas, mas não somente. Cada uma destas categorias expressava discussões complexas em torno do *direito natural* e *direito das gentes*, que estiveram em plena transformação a partir dos encontros com Novo Mundo. Nunca é demais ressaltar o pioneirismo e a excelência do debate em Espanha.

Desejar matizar o atributo de instável que paira consagrado sobre a política indigenista portuguesa não significa, todavia, acreditar no desejo firme da Coroa em poupar os *brasíis* da escravidão e do genocídio. A liberdade era para aqueles que aceitavam ser integrados ao corpo místico e político do Estado. Ou seja, a condição de liberdade implicava em obrigações (ser produtivo, moldar-se à ordem cristã), e não em ausência de jugo. Porém, a recusa e a mesma integração de forma compulsória também significava, aos olhos cristãos, estar em

³¹¹Conforme afirma Pagden, esta ideia remete a um princípio tomista desenvolvido por Vitória. Para o teólogo dominicano, “la naturaleza nunca crea nada que sea incapaz de lograr sus fines por sí mismo – porque algo así sería inútil.” PAGDEN, Anthony. *La Caída del Hombre Natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Trad. Esp. Madri: Alianza Editorial, 1988, p.135.

³¹² NEVES, Op.Cit., p.69.

liberdade. Pois, a vida em pecado e a “liberdade natural do mato”³¹³ eram entendidas como a verdadeira escravidão – os maus costumes eram o cativeiro do inferno na vida terrena. O olhar católico cindindo a realidade entre o Bem e o Mal informaram os caminhos da política indigenista portuguesa.

A legislação indigenista e as representações elaboradas pelos teólogos, jesuítas e leigos tinham olhares sobre os índios fundamentados numa mesma unidade. Uma visão que não poderia ser àquela época antropológica ou relativista³¹⁴, mas somente universalizadora e cristã. Pois, “Deus é o fundamento metafísico do direito, da política e da ética que regulam a invasão e a conquista das novas terras.”³¹⁵ Neste sentido, as considerações de João Adolfo Hansen são bastante pertinentes:

A carência do Bem católico que é produzida quando a perspectiva da verdade cristã constitui uma alma para o indígena que é classificado, no ato, como “animal”, “gentio”, “selvagem” e “bárbaro”, é simultaneamente suplementada por duas espécies básicas e, podemos dizê-lo hoje, complementares de intervenção. Ambas são violentas pelo mero fato de serem intervenções, embora tenham uma violência de graus ou intensidades diversas. Genericamente falando, a intervenção dos que afirmam que o indígena é um “cão” ou um “porco”, bestial, bárbaro e “escravo por natureza”, e a intervenção dos que afirmam que é “humano”, mas selvagem, e que deve ser salvo para Deus por meio da verdadeira fé, que o integra como subordinado, escravo ou plebeu.³¹⁶

³¹³ HANSEN, “A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro”. Op.Cit., p.352. Segundo o autor: “Na *propaganda fidei* jesuítica, a alma do índio deve ser salva do inferno por meio da conversão; pode-se mesmo obrigá-lo a ser salvo, pois é preferível que seja cativeiro e tenha a alma salva a que viva a liberdade natural do mato com ela condenada ao inferno.” Ver, p.352

³¹⁴ Nos discursos dos séculos XVI e XVII “(...) o indígena não é representado segundo o pressuposto que a antropologia chamou de “pensamento selvagem”, ou seja, segundo as próprias razões da razão selvagem que necessariamente implicam a relativização das razões do observador.” Idem, p.349.

³¹⁵ Idem, p.348.

³¹⁶ Idem, p.351.

No item desenvolvido até aqui, traçamos um panorama da política e da legislação indigenistas portuguesas nos séculos XVI e XVII, procurando situar os dispositivos em seus contextos jurídico e doutrinário. Optamos por não nos fixar na análise detida das leis, primeiramente, por se tratar de uma massa documental consideravelmente volumosa e dispersa; segundo, pelo caráter repetitivo do conteúdo de leis, bandos, regimentos e alvarás. Ao invés disso, pontuamos nossa análise rejeitando a interpretação que simplesmente qualifica a legislação indigenista como imprecisa e contraditória. Como vimos, havia uma lógica interna que ditava o anúncio sucessivo dos dispositivos legais e que deve ser compreendida à luz do universo jurídico da época. Com isso, não queremos afirmar que havia um propósito firme da Coroa em defender a liberdade e a soberania indígenas, e mesmo de evitar a enorme mortandade resultante de guerras justas e injustas.

A nosso ver, o movimento oscilante da política colonial – refletido nas leis de liberdade irrestrita e escravidão – buscou, sobretudo, conciliar demandas distintas, porém igualmente necessárias para o desenvolvimento da empresa colonial: a inclusão do indígena no corpo místico e político da monarquia cristã portuguesa e a viabilidade da exploração econômica da terra. Embora não excludentes em tese, é fato que os projetos políticos estiveram em disputa todo o tempo, marcando a acirrada relação entre jesuítas, autoridades coloniais e moradores. A orquestração destes projetos demandava ajustes, avanços e retrocessos quanto aos distintos modos de operar a submissão do indígena à ordem colonial, contudo, o fiel da balança acabou pesando, no mais das vezes, aos interesses econômicos dos colonos. Nossa proposta, no capítulo que se segue, será explicar essa problemática circunscrevendo-a à realidade amazônica. A intenção é compreender o viés jesuítico do problema, mais especificamente, investigar a maneira pela qual a tópica do mistério forjou o entendimento de Antônio Vieira sobre aquela realidade e, mais que isso, serviu de instrumento para o jesuíta intervir sobre ela.

4. O mistério da guerra contra os índios: ocasião para (in)conformidade da ação humana no plano divino

“Excede esta missão do resgate a todas as outras, numa diferença de grande importância, e é que nas outras missões vão-se salvar somente as almas dos índios, e nestas vão-se salvar as dos índios e as dos Portugueses.”

Antônio Vieira, “Carta ao Rei D. Afonso VI, de 28 de novembro de 1659”.

4.1. Introdução

Como visto nos capítulos anteriores, o modo sacramental estrutura a maneira cristã de interpretar e agir sobre o mundo. Em Antônio Vieira essa perspectiva mostra-se clara em seus sermões e também em seus escritos proféticos³¹⁷. É corrente à historiografia afirmar que a experiência missionária de Vieira no Estado do Maranhão e Grão-Pará ajudou a conformar-lhe o messianismo milenarista e a construção do projeto de uma monarquia portuguesa cristã e universal. Refletindo sobre aquela experiência, João Lucio de Azevedo afirma que os cenários sociais e físicos que compunham o extremo norte da colônia no século XVII, foram fundamentais nas concepções cristológicas do mundo tecidas pelo jesuíta. Em razão disso, o autor questiona-se se, diante daquele drama, não seria plausível pensar que

³¹⁷ Os escritos de Antônio Vieira denominados como “eminente proféticos” são *Esperanças de Portugal, História do Futuro, Representações e Clavis Prophetarum*. Segundo Luis Filipe Silvério de Lima, os escritos foram “(...) veiculados em cópias manuscritas durante sua vida, impressos postumamente e, em sua maior parte, inacabados.” Em sua pesquisa, os autor busca identificar e compreender os sermões que possuem também o caráter profético, em especial a série dedicada a São Francisco Xavier (sermões de Xavier Dormindo). LIMA, Luis Filipe Silvério de. *Padre Vieira: sonhos proféticos e profecias oníricas. O tempo do Quinto Império nos sermões de Xavier Dormindo*. São Paulo: Humanitas, 2004, p.15

(...) o grande visionário descortinasse, num futuro próximo, as incontáveis gentilidades do Amazonas totalmente sujeitas à sua Ordem, e logo mais um império mais vasto, religioso e temporal, talvez semelhante ao que seus companheiros fundaram no Paraguay. Não seria este um sólido alicerce para o *Quinto Império do Mundo* já então desenhado e vivaz na ebulação constante de seu cérebro?³¹⁸

Essa perspectiva é também adotada por Geraldo Mártyres Coelho, quando afirma que o projeto do Quinto Império, se por um lado, deita raízes na teologia³¹⁹, por outro, é mais provável que guardasse uma profunda relação com a experiência histórica do grande orador, particularmente na Amazônia³²⁰. Para o autor,

³¹⁸ AZEVEDO, João Lucio de. *Os Jesuítas. Grão-Pará: suas missões e colonização*. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmãos, 1901, p.64.

³¹⁹ Coelho nos explica que a construção do discurso profético de Vieira acerca de um Quinto Império cristão e cristológico na Terra fundamentou-se nas leituras das Sagradas Escrituras. “Nesse sentido, os profetas do Velho e Novo Testamento passaram a orientar a tessitura do discurso escatológico e também profético de Vieira, direção que seguiu o seu olhar para um Mundo Novo a ser construído no Novo Mundo revelado pelas Grandes Navegações. Para tanto, o profeta da *Clavis Prophetarum* debruçou-se mais completamente, como fio condutor de sua leitura escatológica das Escrituras, sobre o *Livro de Daniel* (cap.2), ponto de sustentação, de certo modo assente no pensamento europeu mais ou menos contemporâneo a Vieira, para a identificação dos quatro grandes impérios que passaram pela História.” COELHO, Geraldo Mártyres. “Antônio Vieira, o ‘Sermão da Epifania’ ou as Chamas do Anticristo Abrasando o Quinto Império”, in *Estudos sobre Vieira*, HANSEN, MUHANA, GARMES (orgs), São Paulo: Ateliê Editorial, 2011, p.72.

³²⁰ Uma prova disso, conforme expõe Coelho, é o fato de Vieira ter escrito na região (“na confluência das águas dos rios Amazonas e Tocantins”) a carta “Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, Primeira e Segunda Vida del-Rey D. João o Quarto Escritas por Gonçalo Eanes Bandarra”. A carta, de 1659, era dirigida ao jesuíta André Fernandes, bispo do Japão, e, “por força de seus significados e desdobramentos”, acabou representando um dos documentos mais importantes da “história religioso-política da península Ibérica”. (p. 73) Ainda referindo-se à carta, o autor comenta que, “para além da importância política do documento, torna evidente o lugar que a Amazônia seiscentista ocupou na teologia política de Antônio Vieira. A descoberta, pelo grande missionário, da espacialidade impensável do mundo amazônico, assim como do universo social e cultural das populações tribais que a habitavam, certamente condicionaram, em Vieira, a visão do que ele arguia como expressão divina e humana do Quinto Império. Assim, as Escrituras, principalmente nos textos de Daniel e de Isaías, não figuravam

Vieira, quando chegou ao Maranhão, já andava avançado na construção de um sistema messiânico e milenarista para pensar a história futura de Portugal como manifestação de uma nova era do cristianismo: o Quinto Império. Afinal, é quase certo que Vieira já estivesse a se dedicar à sua teologia política desde meados de 1640, com interrupções que a sua vida agitada e suas frequentes viagens provocavam. Na Amazônia, ele não interrompeu seus voos proféticos; antes a natureza ciclópica da região o fazia pensar ainda mais no corpo planetário e evangélico do Quinto Império.³²¹

Não é nossa proposta analisar os escritos proféticos de Vieira³²², no entanto, as considerações acima balizam o olhar que escolhemos dar às cartas, relações, “pareceres” e “informações” do jesuíta. Se a leitura dos escritos do período amazônico³²³ permite-nos

apenas como construções testamentárias. Antes, anunciam, nos domínios terrenos, esse império que Vieira anuncia ser, a um só tempo, cristológico e antropológico.” Idem, p.89.

³²¹ Idem, p.75. Em outra passagem o autor afirma: “ (...) parece ser indiscutível o lugar que o Maranhão, o Pará, em suma, a Amazônia seiscentista ocupam na engrenagem, a um só tempo histórica e teológica-política, das maquinações de Vieira com vistas a um imperialismo cristológico talhado pelos portugueses. Idem, p.71-72.

³²² Para entender o que são os escritos proféticos do Pe. Antônio Vieira, ver: MEIHY, J. C. S. B. “Ensaio Introdutório”. In *Vieira: Escritos instrumentais sobre os índios*. (Seleção de textos: Cláudio Giordano). São Paulo, EDUC/Loyola, 1992; LIMA L. F. S. *Império dos sonhos: narrativas proféticas, sebastianismo brigantino*. São Paulo: Alameda, 2010.

³²³ Daqui em diante, convencionamos chamar de “espaço amazônico” a extensa porção territorial da colônia que compreendia o Estado do Maranhão e Grão-Pará. Essa região político-administrativa foi criada em 1654, como um Estado independente em relação ao Estado do Brasil. Além disso, convencionamos chamar de “período amazônico” os anos entre 1653-1661, durante os quais Vieira missionou no Maranhão e Pará. De modo a precisar a história administrativa dessa região, convém explicar que: “O Estado do Maranhão foi criado por uma carta régia de 13 de junho de 1621, recebendo o estatuto de Estado autônomo, independente do Brasil e diretamente subordinado a Lisboa. Em 25 de fevereiro de 1652, o Estado do Maranhão foi extinto e dividido em duas capitâncias gerais: Maranhão, com sede em São Luís, e Grão-Pará, cuja capital era Belém. Em 1654, foi restabelecido o antigo Estado, contudo passado a ser denominado Estado do Maranhão e Grão-Pará. Nesta situação permaneceu até 13 de maio de 1751, quando teve sua capital transferida para Belém, passando a ser designado Estado do Grão-Pará e Maranhão.” ZERON, Carlos Alberto de Moura. *A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do Império Português: discussões sobre o “bem comum” na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII)*. Tese de Livre-Docência, FFLCH, USP, São Paulo, 2009,

acompanhar o conflito dos projetos políticos para os índios, as disputas entre a Companhia e os moradores pelo poder temporal sobre as aldeias, as contendas pela distribuição da mão-de-obra, entre outras questões, no nosso entender, essas fontes também expressam, ao cabo, o modo sacramental pelo qual Vieira concebe e intervém na realidade histórica de que participa.

Diferentemente dos sermões, que foram reescritos e compilados por Vieira no fim da vida, as cartas, as “informações” e os “pareceres” foram escritos sincronicamente ao tempo em que eram elaborados e também aos eventos aos quais se referiam. Por conseguinte, mantiveram sua forma “original”³²⁴

José Carlos Meihy chamou este gênero de documentos de *textos instrumentais*, e afirma que

(...) se percebem neles as intenções imediatistas que os explicam. Foram textos redigidos para se atingir determinados fins prontos e diretos; são escritos com argumentação objetiva e sem ter retóricas submetidas às regras narrativas que recebem o nome de discurso engenhoso.³²⁵

Em nossa opinião, ainda que tais documentos apresentem um viés “objetivo”, como propõe Meihy, e uma finalidade informativa, não podemos dizer, contudo, que prescindissem de convenções retóricas. O gênero discursivo epistolar, por exemplo,

p.89, nota 200. Vale dizer, como assinalou João Hansen, que na prática missionária de Pe. Antônio Vieira, ambos os Estados “(...) trascendem os limites político-administrativos regionais e metropolitanos, pois ele os concebe também como regiões espirituais, espaço-tempo de uma prática missionária profética fundamentada na metafísica neo-escolástica.” HANSEN, João. Texto de apresentação de *Cartas do Brasil. Antônio Vieira*. São Paulo: Hedra, 2003, p.63.

³²⁴ No que diz respeito às condições de produção dos escritos de Vieira, Meihy argumenta que os sermões, reunidos nas *Obras Completas*, não mantêm a sincronia temporal da produção dos textos. Na sua perspectiva, Vieira quis estabelecer uma “unidade” quando da copilação dos sermões no final de sua vida. O historiador propõe, enfim, uma *teoria geral* para que se possa compreender os textos vieirianos, cuja base está na construção do Quinto Império. MEIHY, José Carlos Sebe Bom. “A catequese segundo Vieira”. In *Revista Magistro*, nº 7, 2013, p.160-161. Acesso em:

<http://publicacoes.unigranrio.com.br/index.php/magistro/article/viewFile/2026/959>

³²⁵ Idem, p.161. Sobre o conceito de *discurso engenhoso* em Vieira, ver: SARAIVA, Antonio José. *O Discurso Engenhoso*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1980, p. 07-30.

prescrevia uma série de critérios e modos de exposição dos argumentos, além de regras precisas de decoro. Ademais, como jesuíta, Vieira seguia as preceptivas de composição de cartas definidas nas *Constituições* da ordem. Outrossim, há aqui uma questão anterior que diz respeito à classificação destes documentos em determinados gêneros discursivos. Se muitas das cartas do jesuíta foram facilmente identificadas como pertencentes ao gênero epistolar, há, todavia, outros escritos que foram posteriormente nomeados como “pareceres” ou “informações”, sem que tais classificações se configurem precisamente como gêneros discursivos.³²⁶ No segundo item do capítulo, teremos a oportunidade de demonstrar que as “relações” e “informações” de Antônio Vieira, embora fossem epístolas, aproximavam-se, também, do gênero histórico.

Mais, estes documentos só podem ser considerados “instrumentais” numa perspectiva jesuítica, segundo a qual o útil está atrelado ao desígnio providencial e salvífico, uma vez que o entendimento de mundo se dá, necessariamente, à partir da hermenêutica misteriosa. Vale dizer, portanto, que são discursos “instrumentais” se pensados como os meios para se atingir o destino redentor profetizado para a monarquia portuguesa cristã e universal.

³²⁶ “Informações”, “pareceres” e “relações” não se constituem como gênero discursivo e compõem um “conceito” formulado *a posteriori* pelos historiadores e críticos do século XIX e da primeira metade do século XX. José Honório Rodrigues, por exemplo, reuniu este tipo de documentação (proveniente de ânuas ou de *hijuelas*, por exemplo) com narrativas de viagens, histórias e tratados cosmo ou corográficos e chamou-os genericamente de “crônicas”. Por muito tempo a historiografia e as Ciências Sociais brasileiras utilizaram termos vagos como “informações”, “literatura de viagens” ou “crônicas” para referirem-se a um conjunto de gêneros que não sabiam nomear e que lhes pareciam descrições mais objetivas de realidades históricas concretas. Consequentemente, configurou-se a ausência de qualquer averiguação mais detida sobre as implicações retórico-poéticas dos discursos, bem como de seus padrões teológico-políticos. Este equívoco metodológico vem sendo trazido à tona, ainda que timidamente, nas últimas décadas. Contribuições importantes nesse sentido são os estudos de Eduardo Sinkevisque, como por exemplo: SINKEVISQUE, Eduardo. “Usos da ecfrase no gênero histórico seiscentista”, *In História da Historiografia*, Ouro Preto (MG), nº 12, agosto 2013, p.45-62. SINKEVISQUE. *Doutrina seiscentista da arte histórica: discurso e pintura das guerras holandesas (1624-1654)*. Tese de doutorado, USP (FFLCH), 2005. Ver também: LUZ, Guilherme Amaral. *Flores do Desengano: a poética do poder na América portuguesa (séculos XVI – XVIII)*. Ed. FAP-UNIFESP, 2013.

O presente capítulo está dividido em dois itens. No primeiro, iremos acompanhar pelas cartas e “informações”³²⁷ de Vieira, as circunstâncias dos conflitos entre moradores e jesuítas em torno da exploração da mão-de-obra indígena. Temos aqui o objetivo de, a partir dessas fontes, particularizar a legislação e a política indigenistas destinadas ao Maranhão e Grão-Pará. Esses documentos tiveram um considerável alcance político, pois ao serem remetidos ao rei e a seus conselheiros, forneceram, por vezes, as informações que subsidiaram a escritura das leis indigenistas. Isto é válido, sobretudo, no período em que Vieira contou com especial apreço da Coroa portuguesa; lembremos que durante o reinado de D. João IV, Vieira foi seu confessor, dileto conselheiro político e embaixador nas mais importantes cortes da Europa, antes de ser designado superior das missões no Brasil. Foi, pois, em seu período como missionário, que Vieira participou ativamente na determinação das políticas indigenistas.

Ao se reportarem a situações de conflito específicas da sociedade colonial – situações de conflito aberto entre padres e colonos, de guerra contra os índios, descimentos etc. – poderemos, por meios dessas fontes, mapear o contexto e os usos das tópicas do direito de guerra, de escravidão e liberdade indígenas então mobilizadas. Nesse sentido, teremos aqui a possibilidade de atestar o caráter casuista do discurso vieiriano, apto a responder a questões divergentes postas em jogo. Veremos que a tópica da conciliação, tão própria ao modo de proceder jesuítico, mostrava-se como um instrumento fundamental da engrenagem discursiva e da ação política de Antônio Vieira.

No segundo item iremos acompanhar, pelas cartas e informações, os modos como eram feitos os contatos, as missões, as entradas e as guerras junto aos índios. No que diz respeito ao trabalho dos jesuítas nas missões de descimento, percebemos um claro sentido edificante das ações descritas. Mesmo quando os jesuítas apoiavam, como último recurso, a guerra contra os índios, estas revestiam-se de um sentido sagrado e piedoso. Vieira historia em suas narrativas tanto as missões anteriores à sua chegada no Maranhão e Grão-Pará, como àquelas em que participou como missionário. Por outro lado, as entradas e as guerras movidas pelos colonos foram descritas como ações apartadas do sentido cristão – condição que justificava a presença dos portugueses no Brasil. Em vista disso, as guerras e

³²⁷ Feitas as observações e as advertências quanto à classificação dos gêneros discursivos, dispenso a partir de agora o uso das aspas quando me referir aos termos relação, informação e parecer.

estratagemas para aquisição de escravos levavam à perdição da alma do colono e, mais grave ainda, ao infortúnio e à impossibilidade de conversão dos índios. Enfim, buscaremos demonstrar neste item, como o modo sacramental caucionava o entendimento e a ação de Vieira diante dos acontecimentos que marcavam aquela sociedade. Como veremos, a tópica do mistério alçada à categoria privilegiada para a interpretação da guerra contra os índios foi, pois, a forma de comunicar e ensinar a reta função que a guerra haveria de ter se seguisse os desígnios providenciais.

4.2. Legislação indigenista amazônica e aplicação da justiça nas cartas e informações do padre Antônio Vieira

É comum à fortuna crítica de Antônio Vieira referir-se ao período de sua missão no Maranhão e Grão-Pará como um dos mais combativos e de extensa produção discursiva. A defesa do projeto evangelizador e civilizatório do indígena foi motivo de uma acirrada disputa social e política envolvendo jesuítas, autoridades e colonos, cujo protagonismo foi assumido por Vieira. Estes diferentes segmentos divergiam sobre o projeto político para os índios, contudo, todos propunham, ao fim e ao cabo, a submissão do natural da terra à ordem colonial como vassalo produtivo. Os meios de realizá-la eram, no entanto, diferentes e conflitantes. O acento na conversão cristã, móvel da ação jesuítica, era, para os colonos, impedimento para a realização de seus interesses econômicos mais imediatos. É, pois, nesse sentido que podemos interpretar a afirmação de Alfredo Bosi quando diz:

Se, por trás da luta áspera entre colonos luso-maranhenses e jesuítas, entrevemos um genérico fim comum, que seria o domínio do indígena, provavelmente acertaremos no alvo mais amplo e abrangente, que é o projeto colonizador que reuniu conquistadores e missionários. Mas, se nos abeirarmos daquela história que contempla também as tensões internas de cada período e

a qualidade peculiar das palavras e atos de seus agentes, reconheceremos certas diferenças superestruturais, que são diferenças de intencionalidade, de linguagem e pensamento, numa palavra, de cultura.”³²⁸

Boa parte da produção discursiva de Antônio Vieira em seu período amazônico, seja ela parenética ou epistolar, versou sobre o propósito de defender os índios da guerra desenfreada, dos cativeiros injustos e da violência de toda sorte. O desfecho da contenda dos jesuítas contra os moradores, autoridades e clérigos de ordens mais complacentes com a exploração do indígena foi, como é sabido, a expulsão da Companhia das terras do Maranhão e Grão-Pará em 1661. Não obstante, foi durante o exílio ali imposto, que Vieira produziu contundentes sermões e cartas advogando favoravelmente à causa indígena e à defesa da Companhia.

As informações e as cartas de Vieira no período amazônico, entre 1653 e 1661, deixam explícita a tensão entre o missionário e os colonos e autoridades locais. O motivo da desavença parece ter sido precisamente o critério pelo qual os moradores ou "portugueses" (como Vieira os chama genericamente) escravizavam os indígenas a pretexto de que tinham sido apresados em guerra justa. Dessa forma, poderemos, através destes documentos, compreender a política e a legislação voltadas a essa porção colonial e que eram, fundamentalmente, o objeto da disputa.

Iremos agora acompanhar alguns momentos dessa trajetória: os sucessos e os fracassos das expedições missionárias; as conquistas e retrocessos dos dispositivos legais na garantia da liberdade indígena; as tentativas de conciliação dos interesses em disputa; o poder e o declínio de Vieira e de seus irmãos à frente do projeto colonizador na região amazônica. A Companhia e Vieira, sobretudo, sofreram um duro golpe com a expulsão em 1661. Não ao ponto do jesuíta desistir da batalha pelo projeto catequético dos gentios do Novo Mundo – vide a contundência do Sermão da Epifania pregado na Capela Real no ano seguinte. Porém, o abalo fica explícito nas considerações tecidas na sua *Defesa do Livro Quinto Império*:

³²⁸ BOSI, Alfredo. “Antônio Vieira, profeta e missionário. Um estudo sobre a pseudomorfose e a contradição”. In *Estudos Avançados*, 23(65), 2009, p.247-270. (Acesso em 04/01/2013) http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142009000100017#tx

No Maranhão, pelo zelo da conversão e liberdade dos índios, que eu pretendia, consegui geral ódio, não só dos moradores de toda aquela terra, se não também dos governadores e ministros que lá vão de Portugal, e de outros ainda maiores, que sem lá irem por vias públicas e ocultas, têm lá seus interesses. Fiados no poder destes interessados, se atreveram a me expulsar a mim e a meus companheiros, levantando-me para dar algum ser a tão feio excesso, e provando-me com muitas testemunhas que eu queria entregar o Maranhão aos holandeses: e se lá houvera santo ofício, pode ser que lhe não fora necessário irem buscar o falso testemunho tão longe.”³²⁹

A passagem acima é a constatação de que seu empenho à frente das missões de evangelização havia, por ora, fracassado. Naquele momento, Vieira encontrava-se destituído de seu prestígio e influência junto à Corte – agora sob o reinado de D. Afonso VI – e enfrentava um processo movido pelo Tribunal da Inquisição.³³⁰ A situação de dificuldade era oposta àquela quando embarcou de Lisboa para o Brasil, em dezembro de 1652, como superior das missões da Companhia de Jesus.³³¹

³²⁹ VIEIRA, Antônio. Em *Defesa do livro intitulado Quinto Império...* (Vieira, 1856, p.39-40) Apud BOSI, Idem, p.248-249.

³³⁰ Como é sabido, Vieira fora acusado de heresia e traição contra Portugal pelo Tribunal da Inquisição, enfrentando o processo entre os anos de 1663 a 1667. Em 1663 é transferido para Coimbra em razão das denúncias feitas ao Santo Ofício de que pretendia escrever a *Clavis Prophetarum*, considerada heterodoxa. Em 1664, Vieira redige a *Apologia*, contendo sua defesa perante às acusações inquisitoriais. No ano seguinte é preso e continua a redação da defesa, “insistindo no valor das profecias do Bandarra”. No mesmo ano inicia a redação da *Clavis Prophetarum*. Em 1667, Vieira desiste de desafiar o Santo Ofício e reconhece seus erros perante o Tribunal em Coimbra. Sua condenação impunha o recolhimento em uma casa jesuítica e a privação do direito de pregar. Porém, o golpe palaciano (1667) que derrubou D. Afonso VI e que instaurou a regência de D. Pedro, favoreceu a situação de Vieira. D. Pedro era apoiado pelo duque de Cadaval e pelo conde de Ericeira, muito próximos do jesuítico. Vieira tem, assim, sua pena revista e seus direitos recuperados, além de ser nomeado como confessor do rei (1668). Porém, só conseguiria a anulação da sentença da Inquisição em 1675, por ato do papa Clemente X, que lhe concedeu a imunidade diante do Santo Ofício português. Ver: VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

³³¹ A viagem de Antônio Vieira para as missões do Maranhão e Pará esteve envolta a curiosas circunstâncias e diferentes interpretações. Àquela altura, o jesuítico era um pregador prestigiado em

O jesuíta interpretava a sua ida às missões como um acontecimento guiado pela mão da Providência. No mais puro significado cristão do livre-arbítrio, Vieira buscava atar seu desejo ao de Deus, pois, somente assim, tornar-se-ia um homem livre:

Ah! Meu padre Avelar [íntimo amigo de Vieira] que grande coisa é amar a Deus, e amar só a Ele, e não ter nesse mundo nem outro desejo, nem outro cuidado, nem outro temor, nem outra esperança! Eu negativamente me vejo neste estado, mais desatado que livre; mas donde faltam as cadeias não está longe a liberdade. (...)

Faça-se em tudo sua santíssima vontade, que eu quisera não ter outra, nem ainda no seu amor, e no seu serviço. Amemo-lo, e sirvamo-lo, não quanto nós quisermos, senão quanto Ele quiser; e para melhor de tudo, amemo-lo com o seu mesmo amor, que só Ele se sabe e pode amar como merece!³³²

diferentes cortes da Europa, uma importante figura da diplomacia portuguesa e o conselheiro político do rei. Segundo a sua própria versão dos acontecimentos, ele fora obrigado a embarcar às pressas, entristecido pela separação de seu rei e senhor, contudo, impelido pela gloriosa missão de evangelizar no Novo Mundo. Seu maior biógrafo, João Lucio de Azevedo, não contradiz essa versão e afirma que, na viagem para a colônia “(...) resurge todo o fervor do noviço, condenando a vaidade das aspirações em que o homem feito se deixara prender.” AZEVEDO, Op.Cit., p.46. Interpretações posteriores afirmam que Vieira hesitou em partir até o último momento. O jesuíta aguardava um aceno do monarca que o impedisse de deixar Portugal. Contudo, a ordem não veio e Vieira não teve opção senão partir. Ver: ALCIDES, Sérgio. “Novo Mundo, missão e melancolia”. In *Antônio Vieira: o imperador do púlpito*. FURTADO, Joaci Pereira (Coord). São Paulo: Cadernos do IEB. Série Cursos & Conferências, 1999, vol 1. Acreditamos ser bastante sintomática a interpretação que Vieira procurou dar aos fatos. O jesuíta atribuiu à Providência sua ida para as missões. Em carta remetida a D. Teodósio, escreve: “(...) e se nela houve alguma vontade, foi só a de Deus, a qual verdadeiramente tenho conhecido em muitas ocasiões, com tanta evidência como se o mesmo Senhor me revelara”. E conclui: “Eu agora começo a ser religioso”; numa explícita demonstração da importância da ação pastoral, tão cara à ordem inaciana. Carta ao Príncipe D. Teodósio, 25 de dez. de 1652. In *Vieira. Obras Escolhidas. Cartas*. Lisboa: Sá da Costa, 1951, vol.1, p.145 e 147

³³² “Carta de Antônio Vieira ao Padre Francisco de Avelar, Maranhão, em 1653”. *Obras Escolhidas*. Prefácio e Notas de Antônio Sérgio e Hernani Cidade. Lisboa: Livraria Sá da Costa. Ed. Lisboa, vol.I. Cartas I, p.149.

Em carta a outro irmão, comentando sua indisposição inicial para a partida, Vieira escreveu:

Enfim, amigo, pôde mais Deus que os homens, e prevaleceram os decretos divinos a todas as traças e disposições humanas. A primeira vez vinha contra a vontade de El-rei; desta segunda vim até contra a minha, para que nesta obra não houvesse vontade mais que a de Deus.³³³

Além de evangelizar os índios e os moradores, Vieira tinha como missão manter o rei bem informado com notícias da colônia, sobretudo, nos casos de descumprimentos das leis. Vieira, assim, podia influenciar as diretrizes da política indigenista, visto saber qual o melhor “remédio” para os males aqui instalados. Isto fica evidente no exórdio de uma carta a D. João, a poucos meses em terras maranhenses:

Senhor – Como V. M. foi servido encomendar-me tão particularmente a conversão da gentilidade deste Estado, e a conservação e aumento de nossa santa fé nele, faltaria eu muito nesta obrigação, e à consciência, se não desse conta a V.M. dos grandes desamparos espirituais que em todas estas partes se padecem, apontando com toda a brevidade que me for possível os danos, as causas deles, e os remédios com que se lhes pode e deve acudir.³³⁴

Em outra carta endereçada ao rei D. Afonso VI, Vieira mostra-se bastante convicto de sua influência nas determinações da política indigenista e diz que nenhuma proposta quanto à liberdade dos índios pode ser resolvida sem sua opinião:

³³³ “Carta de Antônio Vieira ao Padre Francisco de Moraes, Maranhão, 06 de maio de 1653”. Idem, p.149-150.

³³⁴ “Carta de Antônio Vieira ao Rei D. João, IV, do Maranhão, a 20 de maio de 1653”. *Obras Escolhidas*. vol.I. Cartas I, p.152. Podemos afirmar que o conteúdo dessa carta é bastante comum em outras de Vieira. Há a enumeração das dificuldades que os padres encontravam para desenvolver o projeto missionário junto aos índios, em razão da cobiça e guerras injustas movidas pelos moradores. Na colônia há a falta de Igrejas e de padres, não são guardados os feriados e festividades cristãs, tampouco são ministrados os sacramentos para boa parte da população. Vieira recomenda a emissão de leis que possam por cobro ao estado das coisas, o envio de mais padres e autoridades honestas.

(...) como eu fui o que criei esta missão por ordem de V.M., e assisti a tudo o que sobre ela se dispôs; eu só tenho as notícias fundamentais de tudo, e só posso informar e alegar das razões por que se ordenaram os particulares dela, e os gravíssimos danos que do contrário se seguem.³³⁵

Na viagem para a colônia, Antônio Vieira levava consigo a mais nova lei promulgada para os índios, que ordenava a liberdade dos naturais da terra que se encontravam ilegalmente cativos.³³⁶ Esta não era a primeira vez que Vieira influenciava D. João a proclamar uma legislação mais favorável ao índio. O edito de 10 de novembro de 1647 nos dá um bom exemplo disso. Nele, há o reconhecimento das péssimas condições de trabalho impostas aos índios nos aldeamentos dirigidos por administradores leigos:

Que em breve dias de serviço [os índios] ou morriam de fome ou de excessivo trabalho, ou fugiam pela terra dentro, onde a poucas jornadas pereciam, havendo por esta causa perecido e acabado inumerável gentio do Maranhão e Pará, e em outras partes do Estado do Brasil.

(...) que, sendo livres os índios, como fora declarado pelos Reis de Portugal e pelos Sumos Pontífices, não houvessem mais administradores nem administrações (...), e que os índios pudesse servir e trabalhar com quem lhes parecesse, e melhor pagasse o seu trabalho.³³⁷

Dias depois a chegada de Antônio Vieira, houve a tentativa de promulgação da lei de 1652 na Câmara, porém um princípio de motim entre os moradores de São Luis impediu que isso fosse realizado.³³⁸ Vieira registrou o ocorrido em carta ao Providencial do Brasil, relatando que

³³⁵ "Carta de Antônio Vieira ao rei D. Afonso VI, de 20 de abril de 1657", *In Cartas do Brasil*. HANSEN (org). São Paulo: Hedra, 2003, p.69.

³³⁶ Meses antes, D. João IV entregara a Vieira uma carta, dando-lhe poderes e jurisdição para bem gerir a causa indígena. "Carta de D. João IV, em 21 de out. de 1652". *In LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus*. Lisboa - Rio de Janeiro: Livraria Portugália – Instituto Nacional do Livro, 1938-1950, tomo IV, p.36.

³³⁷ "Alvará de 10 de nov. de 1647". *In MALHEIRO, Perdigão. A Escravidão no Brasil. Ensaio histórico jurídico-social*. São Paulo, Brasil Edições Cultura 1944, Vol.2, p.60.

³³⁸ LEITE, Op.Cit., p.138

(...) o efeito foi reclamarem todos a mesma lei com motim público, na Câmara, na praça e por toda parte, sendo as vozes, as armas, a confusão e perturbação o que costuma haver nos maiores casos, resolutos todos a perder antes a vida (e alguns houve que antes deram a alma) do que consentir que se lhe houvessem tirar de casa os que tinham comprado por seu dinheiro.³³⁹

É importante notar que, mesmo a legislação não sendo cumprida – haja vista as guerras injustas e a escravização ilícita de milhares de índios – ela, ainda assim, exercia um efeito coercitivo sobre os colonos, ainda que no plano simbólico. Havia, pois, entre eles a expectativa de serem contemplados com leis que visassem o bem comum. O que, no caso, significava a possibilidade de explorar a mão-de-obra indígena sem limites e sem a interferência dos padres jesuítas. Portanto, é preciso ter claro que, o fato da lei não ser obedecida não significava indiferença em relação a ela, caso contrário, não entendemos as razões dos protestos e motins que se seguiam ao anúncio das leis mais favoráveis ao projeto missionário dos jesuítas.³⁴⁰ Concordamos com John Hemming quando diz que, “tais reações mostram que as leis eram encaradas seriamente, ainda que fossem escarnecididas com frequência.”³⁴¹

A noção de bem comum implica, até certo ponto, o conjunto dos interesses particulares reunidos, uma vez que a teoria social e jurídica dos séculos XVI e XVII, “(...) embora distingua o interesse dos particulares do interesse geral, considera-os como componentes

³³⁹ “Carta de Vieira ao Provincial do Brasil, São Luis do Maranhão, 22 de maio de 1653”. In *Cartas*, vol.1, p.331. No item seguinte, teremos a oportunidade de mostrar que Vieira, naquela ocasião, exortou os moradores a libertar seus escravos com a pregação do Sermão da Primeira Dominga de Páscoa. Censurando a “nobreza e povo do Maranhão”, disse: “(...) solteis as ataduras da injustiça, e (...) deixeis ir livres os que tendes cativos e oprimidos. (...) Todos estais em pecado mortal, todos viveis e morreis em estado de condenação, e todos vos ides direto ao inferno.” In *Sermões*. De acordo com a edição seiscentista, única autorizada. São Paulo: Editora das Américas, vol.XXI, p.184.

³⁴⁰ Como foi dito no capítulo anterior, Stuart Schwartz considera que a lei de 1611 – que revogou a lei de liberdade incondicional do índios de 1609 – foi promulgada em razão das revoltas dos moradores contra os jesuítas ocorridas em Salvador. Ver: SCHWARTZ, S. *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial: O Tribunal Superior da Bahia e seus Desembargadores, 1609-1751*. tradução Berilo Vargas. — São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

³⁴¹ HEMMING, John. *Ouro Vermelho. A conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: Edusp, 2007, p.455.

harmônicos duma unidade mais vasta: o *bem comum*³⁴². Porém, do modo como era concebida pelos colonos, a noção estava deturpada, pois eminentemente voltada à satisfação de seus interesses econômicos imediatos. Vemos aqui reproduzida a mesma lógica condenada por Frei Vicente de Salvador, numa sentença que, com o tempo, tornara-se antológica:

(...) mas ainda os que cá nasceram (e os que de lá –Portugal – vieram), uns e outros, usam da terra, não como senhores, mas como usufrutuários, só para a desfrutarem e a deixarem destruída. Donde nasce também que nesta terra nenhum homem é republicano, nem zela ou trata do bem comum, senão cada um do particular. (...). Verdadeiramente nesta terra andam as coisas trocadas, porque toda ela não é uma república, sendo-o cada casa.³⁴³

Na interpretação de Vieira – afinada ao pensamento da Segunda Escolástica – o bem comum somente poderia ser capitaneado pela figura do rei, que, como cabeça do corpo político, era o único capaz de assegurar seu contorno essencialmente político e teológico. Enfim, o único capaz de dirimir os impulsos centrífugos dos interesses particulares. Por conseguinte, a ideia de bem comum carregava fundamentalmente um cariz conciliatório.

Isso não significa postular a existência de um poder absoluto dos reis. Os estudos portugueses mais recentes sobre a estrutura institucional e de poder no interior do Império reavaliaram a centralidade do poder monárquico.³⁴⁴ De uma maneira geral, a historiografia

³⁴² HESPAÑHA, Antônio Manuel. *Poder e Instituições no Antigo Regime*. Lisboa, Ed. Gulbenkian, 1984, p.29. Antônio Manuel Hespanha, ao refletir sobre o modelo jurídico do período, explica que: “Na verdade, a teoria social e jurídica da Idade Média e da época Moderna, embora distingua o interesse dos particulares do interesse geral, considera-os como componentes harmônicos duma unidade mais vasta: o *bem comum*.”

³⁴³ SALVADOR, Frei Vicente de. *História do Brasil: 1500-1627*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1982, p.58.

³⁴⁴ Por exemplo, historiadores como Antonio Manuel Hespanha, Nuno Gonçalo Freitas Monteiro, Ângela Barreto Xavier, Joaquim Veríssimo Serrão, entre outros. Entre as obras, podemos citar: HESPAÑHA, A; XAVIER, A. “A Representação da Sociedade e do Poder” e “Redes Clientelares”, ambos artigos *In História de Portugal: O Antigo Regime (1620-1807)*, HESPAÑHA (coord), Lisboa: Ed. Estampa, 1998, vol. 4. MONTEIRO, N. “Os Concelhos e as Comunidades”, Idem. MONTEIRO, N. “Trajetórias sociais

lusa vem revisitando e contestando alguns paradigmas clássicos acerca da centralidade do Estado Absolutista e sua consequência direta, a precoce atrofia dos poderes locais. Esses estudos têm procurado reforçar a idéia da relativa autonomia dos poderes municipais face aos dispositivos institucionais de controle por parte da Coroa. Progressivamente, a idéia de que o Antigo Regime português foi marcado pelo poder absolutista dos reis, que controlavam com mão de ferro tanto o Reino como o ultramar, foi sendo questionada por interpretações que jogam luz sobre a importância dos espaços partilhados e negociados entre o poder real e as outras esferas políticas de maior ou menor hierarquia. Mesmo diante de uma concepção corporativa da sociedade e do poder, existia, ainda assim, uma série de restrições traduzidas em termos jurídicos e institucionais que limitavam o poder do soberano. A historiografia lusa, enfim, contestou a idéia de centralidade política, sobretudo quando aplicada às possessões ultramarinas, uma vez que os estudos locais revelaram a falta de homogeneidade, as falhas e as acomodações da organização institucional.³⁴⁵

O fato é que, na colônia, a acepção de *bem comum* esteve todo tempo em disputa³⁴⁶: os jesuítas, por exemplo, defendiam que o único meio de garantir o sentido evangelizador da

e governo das conquistas: Notas preliminares sobre os vice-reis e governadores do Brasil e da Índia nos séculos XVII e XVIII". In *O Antigo Regime nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

³⁴⁵ As novas proposições da historiografia portuguesa reverberaram intensamente sobre a produção acadêmica brasileira. O resultado mais emblemático do diálogo travado entre os dois lados do Atlântico é a obra *O Antigo Regime nos Trópicos*. FRAGOSO; BICALHO; GOUVEA (orgs), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001 . Por outro lado, em *O Sol e a Sombra*, Laura de Mello e Souza fez duras críticas à obra acima mencionada. A autora adverte contra o perigo de se transpor indiscriminadamente conceitos circunscritos à realidade europeia para o ambiente colonial da América portuguesa. A seu ver, os autores que, em conjunto, propuseram uma nova abordagem histórica para o Império português, perderam de vista a característica essencial que estruturou e constituiu a colônia americana, ou seja, sua sociedade e economia escravistas. SOUZA, L. *O Sol e a Sombra. Política e administração do Império português no século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

³⁴⁶ Para o entendimento da categoria de *bem comum* na América portuguesa, ver: ZERON, Carlos Alberto de Moura. *A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do Império Português: discussões sobre o "bem comum" na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII)*. São Paulo, FFLCH/USP, tese de livre-docênciia, 2009. Especialmente, capítulo 4 "De 1612 a 1663: Peculiaridades do bem comum em zonas de expansão da economia-mundo", p.68-101. Aqui o autor expõe o argumento de que houve uma alteração do equilíbrio da relação Metrópole, Companhia de Jesus e moradores/Câmara, que determinava o universo semântico do *bem comum*. Segundo Zeron, se

colonização portuguesa, era manter os índios sob o controle temporal dos padres nos aldeamentos, servindo aos colonos segundo os critérios da lei, ou seja, durante um determinado período e mediante a remuneração dos trabalhos.³⁴⁷ Por sua vez, os moradores (representados pelas Câmaras Municipais³⁴⁸) recorrentemente acusavam os jesuítas de monopolizarem a mão-de-obra indígena visando, não ao bem comum, mas à satisfação de seus próprios empreendimentos econômicos. Disso resultava não apenas a penúria dos moradores e o consequente prejuízo aos cofres reais, mas também o descaso

em meados do século XVI, o poder real voltava-se mais às políticas preconizadas pelos jesuítas, “(...) um novo equilíbrio foi de fato atingido no final do século XVII, com as leis chamadas *Administrações do Sul*, promulgadas em 1696, que estabeleceram uma nova aliança, desta vez entre a Coroa e os colonos, em detrimento do poder até então delegado à Companhia de Jesus”. Isto, num contexto mais amplo “do processo de interiorização da colonização e da chamada Guerra dos Bárbaros.” Idem, p. 86.

³⁴⁷ Por vezes, as leis indigenistas estipularam o seguinte rodízio de trabalho para os índios: três meses nas lavouras dos colonos, três meses em suas próprias lavouras, três meses servindo aos negócios reais e os três meses restantes nos aldeamentos jesuíticos. Em outros casos, estipulou-se o rodízio de seis em seis meses, entre o aldeamento e a lavoura do colono. Este foi, por exemplo, o regime acordado entre Vieira, o governador da capitania e os camaristas de São Luis em 1653: os índios deveriam trabalhar seis meses do ano para os colonos, em troca de duas varas de pano. Em suma, as leis previam sempre o pagamento de salário aos índios. Sobre isto, Vieira escreve: “Nos preços do serviço dos índios nenhuma coisa se altera nem se permita a ninguém levá-los sem depositar pagamento, exceto somente quando forem do serviço de El-Rei, com cujos ministros se deve solicitar com todo o aperto a satisfação do suor destes miseráveis, pois do bom tratamento, que se faz aos já cristãos, depende em tanta parte a conversão dos gentios.”. VIEIRA, Apud NEVES, Luis Felipe Baeta. *Vieira e a Imaginação Social Jesuítica. Maranhão e Grão Pará no século XVII*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997, anexos, p.387.

³⁴⁸ Enquanto representantes do Estado português na colônia, as Câmaras Municipais tinham a função de executar a política metropolitana e mediar os interesses locais conflitantes, em nome do *bem comum* e do desenvolvimento da empresa colonial. Em nossa dissertação de mestrado analisamos o funcionamento e as atribuições da Câmara de São Paulo no século XVII, apresentando o *concelho* como o lugar de afirmação dos interesses econômicos e políticos locais, ao mesmo tempo em que espelhava os conflitos de grupos sociais rivais, mormente em torno das questões que envolviam a exploração da mão-de-obra indígena. Ver: FREITAS, Ludmila Gomide. *A Câmara Municipal da Vila de São Paulo e a Escravidão Indígena no Século XVII (1628-1696)*. Campinas, dissertação de mestrado, IFCH-UNICAMP, 2006.

com o bem espiritual dos índios, que, visto a sanha exploradora dos jesuítas, não tinham atendidos os remédios de suas almas.³⁴⁹

Como explica Zeron, o ponto nevrágico da conflituosa relação de jesuítas e colonos – explicitado nas disputas pela mão-de-obra do índio e pelo poder temporal sobre os mesmos – reside na questão do *autofinanciamento das missões jesuíticas*. De modo a prescindir cada vez mais do sustento real (incerto e insuficiente), a Companhia de Jesus, desde os primórdios de sua instalação em terras americanas, buscou mecanismos para ultrapassar a dependência econômica. Ainda em meados do século XVI, os jesuítas nas terras de missão passaram a requerer o direito à posse de escravos, gado e engenhos – pragmatismo este que contrariava as *Constituições* da ordem e que resultou em conflitos com os superiores de Roma e mesmo entre os irmãos na colônia³⁵⁰. Porém, diante das necessidades práticas do

³⁴⁹ O relatório do ouvidor geral Diogo de Souza e Menezes, de 26 de julho de 1661 é, neste sentido, bastante ilustrativo: “A notícia que tenho por papéis que me passaram pela mão e testemunhas que perguntei é que os padres da Companhia têm posto este Estado em grande aperto: estão muito pobres, enraivecidos contra eles que lhes impedem o serviço dos índios querendo só usar deles, e por essa causa faltam os frutos, e faltando eles em consequência faltam dízimos de Vossa Majestade, que é a fazenda que neste Estado tem, que vai lá em muita diminuição, tudo por falta do gentio e causa dos padres da Companhia que causam a perdição do Estado.” “Relatório do ouvidor geral Diogo de Souza e Menezes, em 26 de julho de 1661” Apud, ZERON, *A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do Império Português*. Op.Cit., p.92.

³⁵⁰ Zeron expõe o conflito em torno da pertinência de se ter ou não escravos, debatida entre os jesuítas Manuel da Nóbrega (favorável à ideia) e Luís da Grã (francamente contrário). Nóbrega, em carta a Miguel de Torres (Bahia, 02 de setembro de 1557), “pede enfaticamente outros escravos ao rei, sob forma de esmolas: “(...) e digo que se S.A. nos quisesse mandar uma boa data de terras, onde ainda não for dado, com alguns escravos de Guiné, que façam mantimentos para esta Casa e criem criações, (...) seria muito acertado, e seria a mais certa maneira de mantimento desta Casa. Escravos da terra não nos parece bom tê-los por alguns inconvenientes. Destes escravos de Guiné manda ele trazer muitos à terra.” (p.97) Zeron comenta que Nóbrega “(...) introduz aqui uma diferenciação entre os escravos de origem indígena e de origem africana; mas, uma vez respeitados os títulos legítimos de escravização, uns e outros se confundem em seu estatuto comum de escravo, e são empregados da mesma forma nas missões.” (p.97) Ainda segundo o autor, o padre Luis da Grã ficou contra à utilização do trabalho escravo nos aldeamentos jesuíticos, pois via aí problemas morais e éticos. Isolado em suas opiniões, vê “importante a de Nóbrega, fundada numa argumentação de caráter eminentemente pragmático que evoca a falta de capital disponível no Brasil (...).” (p.99) A contenda foi remetida aos superiores em Roma num momento em que a empresa jesuítica, nos moldes defendido por Nóbrega, já estava adiantada. Por lá,

dia-a-dia e da constatação da impossibilidade de se seguir adiante com as missões somente com as esmolas e isenções de impostos dados pela Coroa, aprovou-se, paulatinamente, o desenvolvimento de uma empresa autossuficiente. Para isso, os aldeamentos constituíram-se numa unidade jurídico-política (ou seja, dotada de poder temporal), autossustentável e autônoma, o que, de fato, demandou contínuos ajustes no interior da ordem.

Ao analisar detidamente a estrutura econômico-administrativa da Companhia de Jesus na América portuguesa, Paulo Assunção afirma que:

A administração das propriedades valeu-se dos princípios normativos que davam organização à ordem. A constituição de um conjunto de administradores, para as propriedades, revela que no bojo da formação jesuítica existia um preparo quanto ao controle da contabilidade que auxiliava em muito na gestão dos colégios e residências, e uma habilidade para a gestão da propriedade que envolvia o preparo para trabalhar com unidades produtivas, marcadas pela utilização da mão-de-obra escrava.³⁵¹

foram longamente debatidas as questões de se ter escravos, gado e engenhos de açúcar, e se a posse de tais bens feria as disposições das *Constituições*, que, naquele momento, recebiam seus textos e ajustes finais (ver p. 98-108). No entanto, no Brasil, a questão era urgente e, assim, deliberou-se uma posição antes mesmo que Roma se pronunciasse a respeito. Segundo nos informa Zeron, a Primeira Congregação Provincial do Brasil (junho de 1568) postula: “O colégio e as casas podem e devem ter as vacas e os escravos que lhes são necessários, se não tiverem outros meios de subsistência.” (p.106). ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de Fé. A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Edusp, 2011, ver capítulo 2, item 2.2 “Desenvolvimento da Missão Jesuíta: as polêmicas entre Manuel da Nóbrega e Luís da Grã e a reviravolta do visitador Inácio de Azevedo”, p.82-108.

³⁵¹ ASSUNÇÃO, Paulo. “A Escravidão nas Propriedades Jesuíticas. Entre a caridade cristã e a violência”. In *Acervo*, Rio de Janeiro, vol. 15, nº 1, 2002, p.117. O autor expõe que: “Os jesuítas revelam nos seus escritos uma acuidade muito grande com relação aos engenhos. Registravam com detalhes a quantidade das produções, o açúcar obtido, as dívidas pendentes, as dívidas pagas, os comerciantes com os quais faziam negócios, os mercadores que transportavam produtos para Portugal. Inventariavam os escravos que produziam, os adquiridos, os vendidos ou mortos e os produtos consumidos.” Idem, p.16. Para um estudo mais amplo sobre a economia e a administração da empresa jesuítica na América portuguesa, ver do mesmo autor: *Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo, Edusp, 2004.

Com a implantação da reforma proposta por Manuel da Nóbrega em 1558³⁵², os aldeamentos passaram a gozar, segundo Zeron, de uma ampla liberdade na condução de seus assuntos internos. Segundo o autor:

Dito de outra maneira, os aldeamentos a cargo dos jesuítas constituíam sociedades policiadas, compostas por uma população de origem ameríndia e que possuíam uma jurisdição autônoma (ao menos no que respeitava à sua jurisdição interna), a partir do momento em que possuíam todos os signos distintivos de uma municipalidade [o pelourinho, por exemplo]. Tal sociedade, instituída pelos jesuítas, com suas leis e suas funções administrativas próprias – antes, diziam eles, só havia no Brasil grupos de índios nômades, ‘sem fé, sem lei e sem rei’ – permitiu a concentração em suas mãos do essencial do poder político, justificada pela finalidade última dessa sociedade, a garantia da salvação dos índios.³⁵³

A concentração de poder e a jurisdição temporal sobre os índios nas mãos da Companhia tornaram-se o móvel dos conflitos e disputas com os colonos durante os séculos XVI e XVII. Tais fatos colocavam ao poder metropolitano a difícil tarefa de equilibrar os interesses divergentes, porém, igualmente importantes para a viabilidade da colônia. Daí advém a propalada ambiguidade da legislação indigenista que, no entanto, deve ser percebida como uma estratégia de acomodação política posta em prática pelo poder real.³⁵⁴

³⁵² A proposta de reforma das aldeias foi exposta por Nóbrega em documento nomeado posteriormente como *Plano Civilizador*. Na verdade, trata-se de uma carta escrita pelo jesuítas na Bahia, em 08 de maio de 1558, ao Pe. Miguel de Torres. In: *Cartas do Brasil e mais escritos (opera omnia)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955.

³⁵³ ZERON. *A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do Império Português*. Op.Cit., p.33. Sobre a administração da justiça no interior dos aldeamentos, Vieira assim se pronuncia: “Os índios nas aldeias guardam as leis dos Portugueses. (...) Supõe que os índios se não castigam, o que é errado; porque todas as aldeias têm seu tronco, ouvidor e meirinho; e se o crime é grave, pertence às justiças das cidades, a que estão sujeitas as aldeias.” VIEIRA, Antônio. “Parecer sobre a conversão e governo dos índios e gentios”. In: *Obras Escolhidas*. Prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernani Cidade, vol. V, Obras Várias III, Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951, p.6.

³⁵⁴ Zeron é da mesma opinião, quando afirma: “Todavia, se qualificarmos a política indigenista como ambígua, isso não deve nos conduzir necessariamente a concluir que inexistia uma política econômica

No caso da lei de 1652, o rei foi obrigado a revogá-la diante dos tumultos causados por sua tentativa de promulgação. O alvará de 17 de outubro de 1653 determinava como legítimos os cativeiros de índios em casos de

(...) prisão ocorrida em guerra justa; (...) haver ajudado inimigos do reino; saltar ou praticar latrocínios, faltar ao cumprimento de obrigações que lhes fossem impostas; não obedecer quando chamado para os serviços reais ou para pelejar contra inimigos; praticar antropofagia em súditos portugueses; estar preso à corda para ser comido ou ser escravo no próprio meio.³⁵⁵

É importante destacar que a revogação da lei que ordenava a liberdade de todos os índios não provocou a resistência ou a contestação de Vieira. Pelo contrário, o jesuíta havia aconselhado D. João IV a condescender com os casos de escravidão que sempre foram tidos como legítimos.³⁵⁶ Em uma carta, o jesuíta pede para que “Sua Majestade concedesse

da Coroa para a colônia, pois tal ambiguidade induziu a um ajustamento político contínuo dos grupos de interesses, no nível local, no que se referia à gestão das reservas de mão-de-obra e à regulamentação do seu regime de trabalho. E, neste sentido, poderíamos requalificar a dita ambiguidade como uma estratégia que jogava deliberadamente – e perigosamente – com os ajustamentos locais dos grupos de interesse.” Idem, p.60.

³⁵⁵ “Alvará de 17 de out. de 1653”. In: ARNAUD, Expedito, 1973, p.6. Fonte: Livro Grosso do Maranhão, 1948:20-21. Apud, NEVES, *Vieira e a Imaginação Social Jesuítica*. Op.Cit., p.261. Zeron comenta que, a partir de 1653, passa haver uma sincronia entre as capitania de São Paulo e do Maranhão, no que diz respeito à política e à legislação indigenista. Tal fato deve-se, segundo o autor, à influência e intervenção de Vieira. “No mesmo ano de 1653, uma provisão real (datada de 17 de outubro) permitiu aos paulistas a escravização dos índios por ‘guerra justa’ e por resgate (explicitando, todavia, que ficava proibida a captura de índios aldeados), determinando, como única medida de controle, que as suas expedições deveriam retornar sempre a São Paulo.” ZERON. *A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do Império Português*. Op.Cit., p.88.

³⁵⁶ Erra o alvo as interpretações que veem os jesuítas como defensores incondicionais da liberdade indígena. Os jesuítas, desde os primeiros tempos em terras da América portuguesa, advogaram o cumprimento da lei, ou seja, o cativeiro sempre foi considerado como necessário e legítimo em determinadas circunstâncias. Carlos Alberto Zero nos explica que Manuel da Nóbrega, por exemplo, nunca tomou posição contra a utilização do trabalho escravo, desde que se respeitassem “(...) os procedimentos de submissão e os modos de tratamento humano do escravo. Nesse sentido, o recurso

àqueles moradores os resgates dos Índios que fosse lícito”, recomendando apenas que “os meios com que se poderiam sarar as consciências dos que contra as leis justas os tinham feitos escravos, tudo a benefício dos ditos moradores”.³⁵⁷ Essa carta é um exemplo que atesta o caráter conciliatório da ação política de Antônio Vieira. Sua intenção era acomodar os interesses escravagistas dos colonos e o ideal missionário em nome da concórdia do corpo social.

Vieira ficou pouco tempo em São Luis, pois impedido de realizar uma expedição missionária, logo partiu para o Pará impelido pelo mesmo objetivo. As condições que lá observou eram as piores possíveis: as leis eram desrespeitadas, muitos índios morriam em decorrência do rigor do trabalho, pois eram explorados por colonos e agentes do governo sem o menor escrúpulo ou ânimo cristão. A situação foi relatada em carta ao Provincial do Brasil:

Primeiramente nenhum destes índios vai às lavouras de tabaco senão violentado e por força, e o trabalho é excessivo, e em que todos os anos morrem muitos, por ser venenosíssimo o vapor do tabaco: o rigor com que são tratados é mais que de escravos; os nomes que lhes chamam e que eles muito sentem, feíssimos; o comer é quase nenhum; a paga tão limitada que não satisfaz a menor parte do tempo nem do trabalho (...).³⁵⁸

Vieira, então, resolve voltar a Portugal para pedir a D. João IV leis mais duras que coibissem a situação de violência e escravidão indiscriminada.³⁵⁹ Em Lisboa, uma junta de letreados foi chamada para arbitrar sobre a questão. Nela participaram clérigos das ordens

ao trabalho escravo pode mesmo tornar-se o suporte indispensável do trabalho catequético (...).” In ZERON, Carlos. *Linha de Fé*, Op.Cit. p.69.

³⁵⁷ “Resposta aos capítulos que deu contra os religiosos da Companhia, em 1662, o procurador do Maranhão Jorge Sampaio”. Pe. Antônio Vieira. *Obras Escolhidas*. Prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernani Cidade. Vol.V – Obras Várias. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951, p.243. Esclarecemos que esse documento foi escrito em 1662, porém nos trechos supracitados Vieira relembrava as circunstâncias do motim em São Luis em 1653 e explica ter apoiado os protestos dos moradores.

³⁵⁸ “Carta de Vieira ao Padre Provincial do Brasil, Belém do Pará, jan. de 1654” In *Cartas*, vol 1, p.356.

³⁵⁹ Antes de embarcar ocultamente para Lisboa, Vieira pregou o sermão do Santo Antônio aos Peixes, analisado anteriormente no capítulo 2.

que missionavam no Maranhão e Pará, teólogos, desembargadores do Paço, deputados da Mesa de Consciência e Ordens, além, é claro, de Antônio Vieira. A nova provisão real de 09 de abril de 1655 atribuía plenos poderes à Companhia nos assuntos temporais e espirituais dos aldeamentos. Caberia aos jesuítas autorizar expedições de resgate e opinar quando se tratava de decidir quais eram os índios legalmente cativos.³⁶⁰ Segundo a informação de Vieira, a lei manteve o direito de escravização nos seguintes termos:

Primeiro, em guerra defensiva ou ofensiva que nós dermos aos ditos Índios;

Segundo, se eles impedirem a pregação do Sagrado Evangelho;

Terceiro, se estiverem presos à corda para serem comidos.

³⁶⁰ Na lei de 1655, D. João IV afirmava que seu intuito era demonstrar “sobre os casos em que se pode justamente fazer cativos os Índios do Maranhão e evitar os danos que até agora se tem seguido ao serviço de Deus e meu (...).” Para isso o rei mandou ver as “Leys que sobre esta matéria se fizerão nos anos de 1570, e 1587, 1595, 1652, por muitas pessoas theólogos e juristas dos de maiores letras e virtudes de meus reinos e mais versados nos negócios desta qualidade, considerando tudo com muito particular atenção e com grande desejo de escolher o que mais contentar a Deus nosso Senhor e for mais conveniente aos respeitos referidos conformando-me na maior parte com as Leys antigas por parecerem mais conformes a direito, razão e justiça das partes.” Conforme o texto da lei era permitido capturar os índios somente em quatro casos, a saber: “O primeiro em guerra offensiva e justa que se não haverá por tal senão sendo feita com licença e autoridade do judicial, digo Real firmado de minha mão ou dos Reis meus sucessores que nem eu nem elles daremos sem plenária informação das causas por que mandaremos fazer a dita guerra ouvindo sobre ela os Governadores do Estado, Ouvidor geral, Provedor da Fazenda, Prelado que governa no eclesiástico e as Religiões e pareceres dos meus (Conselheiros), digo, Conselho Ultramarino e Estado, tirando em todos os Governadores o poder de fazerem a dita guerra ofensiva por própria autoridade, e na defensiva que se ordena a livrar o Estado de qualquer inimigo que ouvirem a commeter poderão fazer por si os ditos Governadores (...). O segundo caso em que se poderão fazer legitimamente cativos os ditos Índios será se impedirem a aprecação do Santo Evangelho, por que são obrigados a deixá-lo pregar, ainda que não possam ser constrangidos com Armas a aceitá-lo e crê-lo (...). O terceiro caso em que os índios podem ser legitimamente cativos será se forem resgatados, estando preso a corda para serem comidos. O quarto comprando os mesmos Índios outros que forem legitimamente cativos dos que venderem, pelos haver tomados em guerra justa que tivessem uns contra os outros, e o exame da justiça da guerra em que se as tomarão, farão os Missionários com Cabo de Escola, e concordando em que a guerra foi justa serão havidos por legitimamente cativos (...).” “Lei de 09 de Abril de 1655”, In *Livro Grosso do Maranhão*, 1948, p. 25-28. Apud NEVES, *Vieira e a Imaginação Social Jesuítica*. Op.Cit., Anexos, p.473-475.

Quarto, se forem tomados em guerra justa, que uns tiverem com os outros. E quando constasse que foram tomados em guerra injusta os ditos índios, ainda no tal caso concede Sua Majestade que se possam resgatar e comprar aos Gentios que os tiverem por escravos, não para ficarem cativos, mas para servirem cinco anos em satisfação do preço que se tiver dado por eles.³⁶¹

Vieira retornou à colônia juntamente com o novo governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará, André Vidal de Negreiros, um aliado dos inacianos.³⁶² Ao chegarem, encontraram a colônia devastada por epidemias de “bexiga [varíola], sarampos, que é a praga do Brasil, fome de farinhas, guerras com a nação Arauak (...) e assim se foi pondo o Estado de cabeça abaixo, como hoje está.”³⁶³ Diante da situação, Vieira buscou promover a paz e a ordem e, para isso, redigiu um documento mostrando como o conteúdo da provisão real poderia ser aplicado no exame dos casos de escravidão dos índios do Pará e Maranhão.³⁶⁴ Nesse documento encontramos pistas que nos permitem inferir as ideias que subsidiavam a interpretação das leis. Além disso, a fonte exemplifica a tentativa de transpor os casos previstos no dispositivo legal à realidade social da colônia.

³⁶¹ VIEIRA, Antônio. “Informação sobre o modo com que foram tomados e sentenciados por cativos os índios do ano de 1655”. In *Pe. Antônio Vieira. Obras Escolhidas*. Prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernani Cidade. Vol.V – Obras Várias. Op.Cit., p.38.

³⁶² Àquela época, houve uma reforma política que unificou o governo das duas capitâncias autônomas (Maranhão e Pará), com sede em São Luis. Para isso correu a influência política de Vieira, que, em carta a D. João, aconselhou com fina ironia: “Digo, Senhor, que menos mal será um ladrão que dois, e que mais difíceis serão achar dois homens de bem que um só.” André Vidal de Negreiros foi agraciado com o título de governador-geral do Estado do Maranhão e Grão-Pará em retribuição aos serviços militares prestados durante a expulsão dos holandeses de Pernambuco. “Carta de Vieira a el-Rei D. João IV, 4 de abril de 1654”. Apud, AZEVEDO, João Lucio de. *Os Jesuítas*. Op.Cit., p.60.

³⁶³ FERREIRA, José de Sousa. “América Abreviada...”, RHGB, tomo 57, parte 1, 1894, p.62. Apud, HEMMING, *Ouro Vermelho*, Op.Cit., p.592.

³⁶⁴ O documento em questão é: “Direcções a respeito da forma que se deve ter no julgamento e liberdade no cativeiro dos índios do Maranhão” (Pará, 29 de setembro de 1655). In *Pe. Antônio Vieira. Obras Escolhidas*. Prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernani Cidade. Vol.V – Obras Várias. Op.Cit., p.28-32.

A primeira consideração referia-se aos casos de cativeiro quando os índios “estiverem presos à corda para serem comidos”. Aqui não havia dúvidas: “Constando ser assim, sem mais exame de justiça de seu cativeiro se deve julgar em consciência que podem ser resgatados como verdadeiros escravos (...).”³⁶⁵ O problema surgia no exame dos casos em que os índios, embora presos por nações inimigas, não corriam o risco de morrer em ritual antropofágico. Nestes casos, a questão era averiguar sob qual título eram tomados por cativos e, em caso de terem sido aprisionados por guerra, o problema seria determinar sua justiça ou injustiça. Vieira passa, então, a considerar cada um dos casos:

Se for por via de origem, e disserem que são escravos, por serem filhos de outros escravos, se não houver memória da causa de seu cativeiro, se devem julgar por legitimamente cativos, por razão da boa fé dos últimos possuidores.

Porém, havendo notícia da causa por que os pais dos tais escravos incorreram o cativeiro (a qual entre estes não costuma ser outra, senão a guerra, por não terem outras leis a que esteja imposta esta pena) *no tal caso se averiguará a justiça da dita guerra, e se fará dela o juízo que das demais..*³⁶⁶

Nota-se que o comentário de Vieira sobre a lei reporta-se aos títulos legítimos de escravização, que tem sua origem no direito romano e na jurisprudência medieval. A origem, ou nascimento – *partus sequitur ventrem* – é um título que raramente foi questionado.³⁶⁷

³⁶⁵ VIEIRA, Antônio. “Direcções a respeito da forma que se deve ter no julgamento e liberdade no cativeiro dos índios do Maranhão” Idem, p.28.

³⁶⁶ Idem, p.29. (*grifo nosso*)

³⁶⁷ ZERON, *Linha de Fé*, Op.Cit., p.109. O autor comenta que este título legítimo de escravidão (*partus sequitur ventrem*) foi objeto de uma “rápida glossa do texto de Marciano”. Segundo o douto, são escravos “os que nascem de mulheres que são nossas escravas. São ingênuos os que nasceram de mãe livre. Basta que ela tenha sido livre no instante do nascimento, ainda que tenha sido escrava no momento da concepção. Inversamente, se ela concebeu sendo livre e dá a luz em servidão, admitiu-se que o filho nasceria livre (e não cabe aqui distinguir se foi concebido em justas núpcias ou fora do casamento). Porque o infortúnio da mãe não deve prejudicar o filho que ela traz no ventre. Ver *Institutas*, D. I, 5,5.” Zeron ainda indica outra fonte de comentário: “Gaio, *Institutas*, I, 82. (o filho nascido de mãe escrava nasce escravo, ainda que seu pai fosse homem livre, pois a união entre escrava e homem livre não tem validade legal; em compensação, o filho de um escravo nasce livre se a mãe era livre). Idem, p.257, nota 123.

Portanto, se os escravos são “filhos de outros escravos”, é lícito o cativeiro e deve-se dar “razão a boa fé dos últimos possuidores”.

Quando se averiguava que os cativos haviam sido presos durante as guerras intertribais, a dificuldade estava em determinar a justiça ou injustiça da guerra. Veja, temos aqui a tentativa de transpor a ética de guerra da tradição cristã ocidental para o universo cultural indígena. Algumas considerações fazem-se necessárias.

Constatamos aqui uma prática que é bastante recorrente quando se observa o encontro de culturas profundamente dissemelhantes. A forma mais primária de decodificação do outro (indígena) realizada pelo europeu foi, sem dúvida, o reconhecimento por meio de analogias.³⁶⁸ O olhar europeu, referenciado por sua própria cultura, não poderia dispor de instrumentos cognitivos e semânticos capazes de apreender a singularidade da cultura indígena, pois, nos séculos XVI e XVII, era impensável uma compreensão fora do universo cristão. Em suma, ser-lhes-ia impossível um olhar relativista. Assim, a guerra intertribal haveria de ser apreendida pelos quadros mentais do homem europeu dos séculos XVI e XVII, ou seja, pela lógica e pelos critérios da guerra justa.

Devemos ter em mente que, a chegada do europeu à América marcou, em conjunto com o Renascimento, a descoberta do “outro” e, na esteira desse processo histórico-cultural, ocorreu, paralelamente, a “construção da Igualdade”.³⁶⁹ Essa idéia, proposta por Adoni Agnolin sustenta-se no argumento de que houve, no século XVI, um duplo reconhecimento: o de uma alteridade histórica e interna à Europa e de uma outra contemporânea e externa. Segundo o autor,

Com efeito, através do encontro emblemático entre uma alteridade histórica (os antigos) e uma alteridade espacial (os selvagens), o século XVI representou o momento mais significativo do percurso que constituiu os homens na base de uma mesma estrutura subjetiva e das mesmas representações. Nessa perspectiva, a cultura ocidental encaminhou-se em direção à construção de uma Igualdade, que permitiu a possibilidade inédita

³⁶⁸ PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Londons/New York/ Melbourne, Cambridge University Press, 1982.

³⁶⁹ AGNOLIN Adoni. *Jesuítas e Selvagens. A negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*, São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, p.478.

de comparação horizontal (...), com os conseqüentes efeitos de historicização das alteridades históricas e espaciais.³⁷⁰

No bojo desse processo, construiu-se o entendimento de que os indígenas do Brasil eram “*próximos*” – assim concluiu o jesuíta Manuel da Nóbrega – muito embora fossem como “cães em se comerem e matarem”.³⁷¹ No interior da escala de comparação horizontal das diferentes culturas, os *brasis* figuravam na posição mais inferior³⁷². Somente o ingresso na civilidade por meio da conversão e do trabalho, garantiria aos índios a possibilidade de diminuir a sua imensa distância do plano divino.³⁷³

Dito isto, podemos voltar à análise do documento e entender que, se a guerra intertribal, julgada pelos parâmetros da ética de guerra cristã, fosse considerada justa, nada mais adequado do que resgatar o índio do cativeiro entre seus iguais (*selvagens*) e transformá-lo em escravo cristão e vassalo do reino português. Constatando-se que a guerra

³⁷⁰ Idem, p.23. Ainda sobre essa questão, o autor conclui: “No interior de uma dupla objetivação relacional, o homem do Renascimento percebe, portanto, sua alteridade em relação à Antiguidade, enquanto *moderno*, e em relação aos *selvagens* das “Novas Índias”, enquanto *civil*. Esse duplo cruzamento de alteridades constitui-se como a base da identidade cultural, que reconhecemos enquanto *civilização moderna*”. p.478.

³⁷¹ NÓBREGA, Padre Manuel da. “Diálogo sobre a conversão do gentio”. In LEITE, Serafim, Cartas dos Primeiros. Jesuítas do Brasil. São Paulo, Comissão IV Centenário, 1954, vol II.

³⁷² O jesuíta José de Acosta foi responsável por criar uma taxonomia das populações contactadas a partir da expansão européia. Segundo Zeron, “a última categoria descrita pelos cronistas, a mais afastada do referente político e social cristão ocidental, aproxima os índios mais das feras que dos seres humanos. Categoria extrema esta localizada no Brasil, e eventualmente também no caribe. Tal é o caso, entre outros exemplos possíveis, da classificação proposta pelo jesuíta José de Acosta.” ZERON, *Linha de Fé*. Op.Cit., p.384. Ver também: LUZ, Guilherme A., “Os Passos da Propagação da Fé: o lugar da experiência em escritos jesuíticos sobre a América quinhentista”. In *Topoi*, Revista de História da UFRJ, Rio de Janeiro, nº 6, jan-jun de 2003, vol.4, p.106-127; PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man*. Op.Cit.

³⁷³ Cabem aqui as explicações de Agnolin: “Em primeiro lugar, (...) a “conversão” se delineia no seu novo e fundamental aspecto de não mais voltar para uma origem (inscrita no passado) de perfeição que teria sido perdida, mas em direção a uma ‘evolução’ (inscrita no futuro) que pretende inscrever as novas populações num ‘processo civilizador’ que se imporia juntamente com o processo de cristianização: trata-se de uma inscrição numa ‘dimensão religiosa’ ligada à peculiaridade de uma religião (occidental), caracterizada por uma *fides* que se configura, ao mesmo tempo, como uma *fidelitas* ao ordenamento político (do princípio).” AGNOLIN. Op.Cit., p.72.

indígena fora injusta, ainda assim, o indígena seria obrigado a servir ao português durante cinco anos e, consequentemente, teria aí a oportunidade de abandonar a gentilidade e tornar-se cristão. Nas palavras de Vieira:

Se os cativos feitos em guerra, se averiguará se foi justa ou injusta; e achando-se ser injusta, poderão ser resgatados conforme a lei de Sua Majestade, para servirem cinco anos, que é o que vulgarmente chamam de *escravos de condição*.

Constando ser a guerra justa, não há dúvida serem tomados nela legitimamente escravos (...).³⁷⁴

Veja, o caso identificado como “escravo de condição” é bastante curioso. Identificamos aqui um título de escravidão legítimo, derivado do direito de guerra, que é inédito, pois forjado para atender o contexto da expansão colonial na América portuguesa. O índio feito cativo por uma tribo inimiga, ainda que fosse aprisionado em guerra injusta, não era posto em liberdade, mas obrigado a servir aos portugueses por tempo determinado. Como vimos, essa era uma oportunidade para que o índio fosse elevado a cristão e, além disso, era justo que os colonos envolvidos na operação de resgate fossem resarcidos de seus custos. Nota-se também que está subjacente a concepção agostiniana sobre o homem: o cativeiro do corpo não impõe ou significa, o cativeiro da alma.

Os critérios discriminadores de guerra justa ou injusta eram os mesmos válidos para as guerras de cristãos contra infiéis, que vimos no capítulo 3:

Primeira: Se a guerra for meramente defensiva, *verbi gratia*, se os Aroans [Arauaks] foram fazer guerra aos Nheengaíbas, sem eles lhes darem legítima ocasião para isso, todos os Aroans que forem tomados pelos Nheengaíbas serão seus legítimos e verdadeiros escravos.

Segunda: Se a guerra for ofensiva, só será legítima e justa, quando for feita por autoridades ou consentimento de toda a nação ou de toda a aldeia e quando tiver legítima causa, isto é, quando for feita *ad resarcendam injuriam*, a qual injúria também, para ser legítima, há de ser grave e feita não por uma

³⁷⁴ VIEIRA, Antônio. “Direcções a respeito da forma que se deve ter no julgamento e liberdade no cativeiro dos índios do Maranhão”. Op.Cit., p.30.

ou algumas pessoas particulares, *propria autoritate*, senão pelo principal da nação ou aldeia, ou pelos outros do seu consentimento.³⁷⁵

Há uma clara tentativa de Vieira adaptar as cláusulas da ética bélica cristã ao universo social e político das tribos: na guerra ofensiva entre os indígenas a injúria deveria ser perpetrada pelo “principal” (cacique) ou “pelos outros do seu consentimento”, visto não haver entre eles a figura do rei. Vemos aqui, mais uma vez, o casuísmo jesuítico em operação: a doutrina fora adaptada para responder aos casos concretos colocados pela experiência histórica, sem, contudo, deixar de ser ortodoxa.

Continuemos com Vieira:

No caso que, feitas as diligências, não constar claramente da justiça da guerra, *in dubio* se deve presumir que foi a guerra injusta; porque assim costumam as mais vezes ser as dos Bárbaros [sic], e *assim o julgam comumente os doutores, falando de nações muito mais racionais e políticas que as deste Estado, como são as da costa da África.*³⁷⁶

Nesta passagem, as afirmações de Vieira remetem-se às doutrinas desenvolvida pelos teólogos portugueses da Segunda Escolástica, a Luis de Molina (1535-1600) em especial.³⁷⁷ O jesuíta, lente prima de teologia da Universidade de Évora, foi autor de um tratado que discute os problemas de consciência advindos do tráfico de escravos africanos. Em sua obra *Justitia et Jure* (1594), Molina analisa as dúvidas concernentes às modalidades de apresamento dos escravos e propõe os critérios para os cativeiros lícitos, os meios de averiguá-los e as condições que legitimariam o trato mercantil de africanos para a América. Interessa-nos aqui apresentar brevemente essas ideias, pois, assim, vislumbramos a base teológica pela qual Antônio Vieira se fiava.

³⁷⁵ VIEIRA, Antônio. “Direcções a respeito da forma que se deve ter no julgamento e liberdade no cativeiro dos índios do Maranhão”. Op.Cit. p.30.

³⁷⁶ Idem, p.30.

³⁷⁷ Ver: “Contribuição dos teólogos jesuítas das universidades de Coimbra e Évora para o debate sobre a escravidão”, sobretudo a parte 5.2. Luis de Molina. ZERON. *Linha de Fé*. Op.Cit., p.253-307. Os teólogos jesuítas portugueses analisados por Zeron no capítulo mencionado são Luis de Molina (1535-1600), Fernão Rebelo (1546-1608), Fernão Perez (1530? - 1595) e João Batista Fragoso (1559-1639).

Molina desenvolveu sua doutrina a partir das fontes de Aristóteles, da Patrística, de São Tomás de Aquino e dos doutos da Segunda Escolástica (Francisco de Vitória e Domingo de Soto), muito embora tenha dado bastante destaque às coletâneas do direito civil e canônico.³⁷⁸ Em seu tratado, os títulos legítimos de escravidão evocados eram os mesmos definidos pela tradição (guerra justa, origem, a venda de si mesmo³⁷⁹, comutação da pena de morte). Entretanto, a apresentação de um título de compra somente, não garantia ao traficante que os escravos não tivessem sido “mal havidos”. Em razão disso, era necessário proceder a um *inquérito* para averiguar as condições do apresamento. Interessa-nos, particularmente, a discussão de Molina sobre a guerra justa.

Em primeiro lugar, destacamos que o jesuíta tece seus comentários fundamentado na tradição jurídica e teológica, mas, também, caucionado pelas informações dadas por pessoas diretamente envolvidas (jesuítas em missão na África e mercadores de escravos). Isso demonstrava, pois, a valorização da experiência prática e a importância de se considerar, particularmente, caso a caso. O inquérito foi, portanto, um dos instrumentos propostos por Molina para que se confirmasse a justiça dos títulos de escravização.

³⁷⁸ Idem, p.277.

³⁷⁹ O conceito de escravidão voluntária gerou intenso debate teológico no século XVI, sobretudo na disputa entre os jesuítas Manuel da Nóbrega e Quirício Caxa, que discutiram sua aplicação entre os índios do Brasil. Esse título (que tem origem no Código Justiniano) dava direito a um indivíduo vender a si mesmo ou a um pai vender seu filho, mediante uma situação de “grande necessidade”. A polêmica girou em torno do conceito do que se entendia por “grande necessidade” ou “extrema necessidade”. Nóbrega argumentava que era a presença dos portugueses e o modo como desestabilizavam as sociedades indígenas, que geravam o estado de penúria entre os naturais da terra. Portanto, condenava a licitude desse título de escravização, muito embora, em poucos casos, este pudesse ser legítimo diante de uma situação de *extrema necessidade* e quando esta podia ser “racionalmente confirmada”. Já Quiricio Caxa, valendo-se da ambiguidade tomista do conceito de liberdade, advogou que a liberdade era um preceito secundário do direito natural. Assim, o indivíduo podia dispô-la como bem entender, inclusive, alienando-a. José Eisenberg, ao analisar a polêmica, entende que esse momento permitiu a emergência do conceito de direito subjetivo – uma das inovações do pensamento político moderno. EISENBERG; José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno. Encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG/Humanitas, 2000, ver “A escravidão voluntária dos índios”. Ver também: ZERON. *Linha de Fé*. Op.Cit., especialmente “Anos de desequilíbrio: o crescente envolvimento dos jesuítas na política colonial e a polêmica entre Manuel da Nóbrega e Quirício Caxa”, p.109-158.

Diante das descrições da organização política e da condição cultural dos povos africanos, os inquéritos revelavam que não existiam títulos legítimos de redução ao cativeiro dos negros africanos: suas guerras não se conformavam a nenhuma ideia de justiça e suas organizações políticas eram precárias.³⁸⁰ Ademais, a presença dos mercadores de escravos portugueses na costa africana fazia com que as guerras intestinas se intensificassem, aumentando sobremaneira os cativeiros injustos³⁸¹ Nas palavras de Molina,

Entre eles, raros são os reis poderosos que tenham submetido várias nações. O poder é, antes, dividido entre numerosos régulos, pequenos chefes e outros senhores semelhantes. Desde longa data, e muito antes dos nossos ali chegarem, numerosas guerras intestinas grassavam entre eles, com as nações lutando entre si e fazendo mal uma às outras por todos os meios e, com toda a evidência, sem uma sombra de direito e de justiça. Assim, as nações que se submeteram ao poder destes régulos reduzem com frequência à escravidão um bom número de súditos dos outros príncipes e os vendem em seguida aos portugueses.³⁸²

Para Molina, enfim, os cativos eram oriundos, no mais das vezes, de guerras injustas, porém elas oportunizavam ao africano, gentil ou infiel, tornar-se cristão. Definitivamente, a conversão não conferia nenhum título legítimo de escravidão, entretanto, o autor admite

³⁸⁰ Sobre a intensificação das guerras intertribais na África em consequência da pressão do tráfico, ver: THORNTON, John & HEYWOOD, Linda, *Central Africans, Atantics Creoles and the Foundation of the Americas (1585-1660)* New York: Cambridge University Press, 2007; THORNTON, John, *Africa and the Africans in the Making of the Atlantic World (1480-1680)*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998

³⁸¹ Zeron explica que as guerras intertribais eram intensificadas pelos mercadores de escravos portugueses, que ao trazerem objetos cobiçados pelos nativos, acabavam por estimular os cativeiros injustos. “Isso se faz principalmente com a cumplicidade de intermediários que atuam no local (os referidos tangosmaos, ou lançados, e os pombeiros), os quais penetram no território sem autorização da Coroa e se fazem de intermediários entre a compra dos escravos nos mercados localizados no interior e a revenda aos comerciantes portugueses que permaneceram na costa.” ZERON. *Linha de Fé*, Op.Cit., p.281.

³⁸² MOLINA apud ZERON, Idem, p.281.

que “a sorte dos escravos é melhor na América ou na Europa do que na África, onde têm de submeter-se ao islamismo.”³⁸³

Feitas estas considerações, à luz da doutrina e da experiência histórica, Molina constata um impasse intransponível entre a “coerência teórica dos títulos legítimos de redução de outrem à escravidão”³⁸⁴ e as chances irreais de se proceder aos inquéritos e às averiguações, mormente pela falta de interesse e pela má consciência dos traficantes. Para o jesuíta,

E isso basta para condenar como um pecado mortal a injustiça do comércio de escravos de que se trata aqui. Porque os portugueses não se preocupam de modo algum com a justiça das guerras africanas, nem com os demais títulos em virtude dos quais se reduzem à escravidão as pessoas que se compram. Antes, compram indistintamente todos os que lhes são oferecidos.³⁸⁵

A impossibilidade de realização dos inquéritos é constatada, porém esse instrumento de averiguação continuou a fazer parte da legislação. Nesse sentido, a afirmação da necessidade do inquérito serviu para amainar a má consciência dos títulos injustos. Convencionou-se que, na prática, o que havia era uma dúvida insolúvel sobre as condições do apresamento. Assim, a enunciação de uma *ignorância invencível* permitiu que o tráfico fosse justificado, jurídico e teologicamente; isto porque, no caso de dúvida sobre a origem e o título do escravo, prevalecia o direito de propriedade, em detrimento do direito de liberdade do cativo.³⁸⁶

Enfim, teólogos como Molina tiveram uma função determinante na legitimação do tráfico de escravos – desde que fossem preservados certos quesitos e que se garantisse o bom tratamento dos cativos – num momento em que Portugal tornara-se detentor do

³⁸³ MOLINA apud ZERON, Idem, p.283

³⁸⁴ Idem, p.293.

³⁸⁵ MOLINA apud ZERON, Idem, p.293. Segundo Zeron, os traficantes argumentavam, para se justificarem, que era temerário questionar os intermediários africanos sobre as razões e os modos dos apresamentos. Isso significaria introduzir a desconfiança na transação comercial, o que colocaria em risco a vida dos traficantes portugueses e até mesmo a dos escravos. Além disso, o questionamento seria entendido como uma “atitude ‘desrespeitosa’ em relação aos costumes locais.” Idem p.282.

³⁸⁶ Idem, p.186.

monopólio do tráfico negreiro para a América. A contribuição dos teólogos jesuítas foi portanto essencial para a edificação do Império português. As conclusões a que chega Carlos Zeron são exemplares nesse sentido:

A figura do missionário assume aqui uma forma e uma função múltiplas, indispensáveis para a realização cristã do projeto colonial europeu: a do missionário *stricto sensu*, mas também a do primeiro agente do colonialismo, por ser ele a única pessoa apta a assegurar a aplicação das diretrizes teológicas e políticas que justificam a empresa colonial, e isso tanto entre os infiéis como entre os cristãos que se desviam da boa conduta moral. (...) O missionário é também a única pessoa capaz de supervisionar a aplicação das diretrizes político-econômicas para a fiscalização e regulamentação das relações de trabalho estabelecidas com as populações aborígenes. Chega-se aqui às consequências extremas da “síntese” molinista, mensuráveis por meio da separação das qualificações que se atribuem aos missionários: estes passam sucessivamente de agentes de controle de uma escravização cujos critérios são definidos, em última instância ... por eles mesmos, a partir de sua autoridade e de sua experiência prática. Por outro lado, o que se afirma paralelamente é a figura do teólogo-jurisconsulto.³⁸⁷

Consideramos que muitos desses argumentos e reflexões são válidos também para Antônio Vieira. Se em meados do século XVII não havia mais a urgência de se legitimar a conquista e a submissão dos povos nativos, esse, todavia, continuava um tema espinhoso na política portuguesa, explícito nas relações conturbadas de jesuítas, moradores e autoridades na região amazônica. Vieira foi, de fato, um protagonista desses embates, tanto na colônia como na corte, sendo mesmo a figura síntese das “qualificações que se atribuem aos missionários”, tal como descrito por Zeron. Porém, interessa-nos aqui perceber a identidade que Vieira mantinha com seus confrades teólogos: Molina, particularmente, discute a questão da justiça dos títulos de escravidão dos africanos, mas seu tratado é abundante em comentários sobre a justiça da guerra e a legitimidade do cativeiro dos índios americanos.³⁸⁸

³⁸⁷ Idem, p.297.

³⁸⁸ Idem, p.

Como vimos anteriormente, Vieira, na esteira de Molina, empreende o inquérito dos títulos de redução ao cativeiro dos índios e um ponto central foi, pois, o exame da justiça das guerras intertribais. Elas foram qualificadas na sua maioria como injustas, não porque houve uma averiguação precisa, mas em razão da imagem que se tinha da organização política das sociedades ameríndias: são todas bárbaras, os índios são feito “cães em se comerem e matarem”³⁸⁹ e “suas guerras são mais latrocínios que guerras”³⁹⁰ Contudo, a constatação das guerras ilícitas, ao invés de impor a restituição da liberdade dos cativos, justificava o título de “escravo de condição”, pois a sorte dos índios era melhor entre os portugueses do que a permanência em seu meio original, posto que bárbaro. São notórios, portanto, os pontos que aproximam Vieira ao mestre teólogo de Évora.

Isso ficará ainda mais claro no documento que analisaremos agora: “Informações sobre o modo com que foram tomados e sentenciados por cativos os índios do ano de 1655”. Esse documento oferece-nos a vantagem de detalhar a tentativa de transpor os dispositivos legais aos casos concretos. Assim como proposto pelas autoridades (doutos), era necessário que se considerassem as circunstâncias históricas precisas que envolviam cada caso de consciência. Em questão, estavam em jogo a aplicação da nova lei trazida por Vieira e pelo governador-geral André Vidal de Negreiros, os protestos dos moradores na Câmara de Belém e a escravidão de dois mil índios resgatados nas últimas entradas no Pará. Para arbitrar o exame dos títulos de escravidão foi convocada uma junta, em que participaram, além de Vieira, o “ouvidor do Estado e auditor da gente de guerra, o Dr. Antônio Coelho Gasco, com o escrivão de seu juízo”; o Prior do Carmo, como interprete da língua indígena, o procurador dos índios e os Prelados das ordens que missionavam na região. Todos os escolhidos eram “pessoas do Reino, e não morador da terra”, “por concorrerem neles as partes que se requerem para matéria tão escrupulosa”.³⁹¹

O documento é dividido em quatro capítulos. Os dois primeiros discorrem sobre a lei indigenista em vigor (lei de 1655) e as formas como foram realizados os descimentos, enquanto os dois últimos examinam e julgam os casos As centenas de escravos em poder

³⁸⁹ NÓBREGA, Pe. Manuel da. “Diálogo da Conversão do Gentio”. Op.Cit.

³⁹⁰ VIEIRA, Pe. Antônio. “Informação sobre o modo com que foram tomados e sentenciados por cativos os índios do ano de 1655”. *Pe. Antônio Vieira: Obras Escolhidas*. Op. Cit. Vol.V, Obras Várias III, p.60.

³⁹¹ VIEIRA, Antônio. “Informação sobre o modo com que foram tomados e sentenciados por cativos os índios do ano de 1655”. *Pe. Antônio Vieira: Obras Escolhidas*. Op. Cit. Vol.V, Obras Várias III, p.37.

dos moradores foram obtidas ao arrepio da lei: as entradas não tinham sido autorizadas e as companhias das tropas não foram acompanhadas por religiosos, e, quando o foram, estes não se prestavam ao serviço de Deus.

Isto fica explícito no primeiro caso examinado: “E posto que nesta ocasião [da entrada] se acharam dois [religiosos] de Nossa Senhora do Carmo, no dito rio das Amazonas, andavam ao resgate de escravos na mesma forma que os demais.” Vieira expõe o caso em detalhes:

“Só com o Capitão João de Betancor foi o Pe. Fr. Antônio Nolasco, o qual sendo religioso mercedário, cuja profissão é remir cativos, ia nesta tropa a fazer, como fez, grande quantidade de escravos; porque só à sua parte trouxe trinta e cinco, e os vendeu publicamente e outros jogou e ganhou aos oficiais e soldados da tropa, sobre que anda pleito em juízo.”³⁹²

Vieira, então conclui que “bem se presume em direito quão ilegítimo poderia ser o exame que ele fizesse dos cativeiros.”³⁹³

O fato, segundo Vieira, era que nenhuma das entradas contou com o exame dos cativeiros e “basta que não houvesse, para que todas as compras que assim se fizeram serem injustas e se não possuírem os chamados escravos em boa consciência.”³⁹⁴ Não havendo os exames *in locu*, as compras se fiaram na palavra dos intermediários do negócio:

“Assim que toda a verdade e justiça destes cativeiros ficou na fé dos línguas ou pombeiros, os quais todos são mamalucos, mulatos, gente vilíssima e sem alma e consciência, criados nesta carniçaria de sangue e liberdades, e perpétuos instrumentos ou algozes das infinitas crueldades e tiranias, que a cobiça dos maiores tem executado naquele rio.”³⁹⁵

³⁹² Idem p. 40.

³⁹³ Idem, p.40-41.

³⁹⁴ Idem p.42

³⁹⁵ Idem, p.43.

Vieira descreve os pombeiros como intermediários que viabilizavam aos colonos a aquisição de escravos ilegítimos – fato muito semelhante ao descrito por Molina, referindo-se aos cativos africanos.

Vieira diz que, “ (...) os homens que vão a estas entradas, tomam tudo o que acham ou que podem, e fazem pouca diferença entre livres e cativos.” Para prová-lo, o jesuíta expõe o caso em que o cabo e o capitão – “duas pessoas das mais principais desse Estado” – cometiveram grandes crimes: (...) chegaram os portugueses das tropas a algumas aldeias de gente livre e amiga, e, pedindo alguns índios para Ihes ajudarem a remar as canoas, tanto que os tiveram dentro, os cativaram e trouxeram por escravos.”³⁹⁶

Outro estratagema usado pelos moradores era usar o casamento como um instrumento para se conseguir mais escravos: os portugueses casavam índios forros com suas escravas e, assim, “metiam-lhes por esta via em suas casas, e servindo-se deles como de cativos, sem Ihes pagarem.”³⁹⁷

Em suma, descritos os meios e as ocasiões em que foram realizados os resgates pelos rios da Amazônia, Vieira conclui que nenhum dos casos guardou as condições impostas pela lei, portanto, todos títulos eram ilícitos, inválidos e nulos. O governador-geral e o ouvidor

³⁹⁶ Idem, p.46.

³⁹⁷ Idem, p.51. Esse estratagema foi alvo de ponderações em outro documento. Como Visitador Geral das Missões do Maranhão, Vieira recomendou que se instituisse um livro dos Casamentos em todas as aldeias, que de modo semelhante ao livro de Batismos, se discriminasse os nomes e sobrenomes, a datas e testemunhas de cada cerimônia. O jesuíta ponderava que: “a experiência tem mostrado as inquietações e desgostos, e outros inconvenientes, que de semelhantes casamentos se costumam seguir, procurarão os padres, quando puder ser, evitá-lo sem impedir a liberdade do matrimônio, e quando finalmente se hajam de casar (o que nunca se fará sem a aprovação do Superior) declarará o mesmo padre à contraente que fica obrigada a seguir seu marido, e ir viver à sua Aldeia todas as vezes que ele quiser; e este direito se declare em todas as Aldeias, e se intime aos Principais, para que o tenham entendido, e aceitado. Nos casamentos dos índios livres com escravas (em que são ainda maiores inconvenientes) se tenha a mesma vigilância, se guarde a concordata, (...) não recebendo, nem consentindo ser examinado e desenganado pelo Superior da Colônia, para evitar os dolos, em que debaixo do nome de matrimônio vem estes casamentos a ser uma das espécies de cativar, que neste Estado se usa.” VIEIRA, apud NEVES, Luis Felipe Baêta. *Vieira e a Imaginação Social Jesuítica. Maranhão e Grão Pará no século XVII*. Op.Cit, Anexos, p.395.

seguiram o mesmo voto de Vieira, “mas os Prelados das três religiões, e o Vigário votaram que fossem absolutamente cativos”³⁹⁸.

O segundo julgamento examinou os casos de índios apanhados por guerras intertribais. Na primeira parte, foram examinados os casos em que as guerras não estavam especificadas se justas ou injustas. Tal contexto demandou de Vieira uma longa exposição de argumentos. Logo de saída, o jesuíta afirmou que não havendo mais a possibilidade de se realizar, *in locu*, os exames das causas das guerras, considerava-se que “estes índios não eram absolutamente cativos, conforme a lei de Sua Majestade”. Para demonstrá-lo, Vieira expôs cinco argumentos fundamentados no pensamento jurídico teológico, em Luis de Molina particularmente:

Primeiro: conforme a lei vigente somente quatro casos legitimavam os títulos de escravidão, entre eles, o caso de guerra justa. Como os índios disseram apenas que foram tomados em guerra, sem precisar as circunstâncias, “nem são nem se podem julgar por cativos tais índios”³⁹⁹.

Segundo: quando a matéria é duvidosa, julga-se por presunção, “e as guerras dos Bárbaros, como são estes gentios do Maranhão”, presume-se que foram injustas, visto “serem dadas por gente que não se governa nas guerras por razão nem por consciência.”⁴⁰⁰ Vieira, então, lança mão da tese molinista:

Assim o resolve Molina, tratando este ponto *ex professo*. A qual doutrina tem mais lugar nestes bárbaros do Maranhão, dos quais consta que suas guerras são mais latrocínios que guerras; porque os que mais podem vão cativar os menos poderosos, para os venderem aos Portugueses (...).⁴⁰¹

Terceiro: mesmo que se deseje seguir opinião contrária a de Molina e que se queira argumentar que, as guerras que não seguem contratos tácitos ou explícito, também resultam em penas e danos – ainda sim, o argumento não seria válido. Pois nos casos analisados paira a dúvida e, sendo assim,

³⁹⁸ Idem ,p.59.

³⁹⁹ Idem, p.59

⁴⁰⁰ Idem, p.60.

⁴⁰¹ Idem, p.60

(...) as mesmas guerras em si sempre são injustas; donde se segue claramente que esta opinião, quando o fosse, de nenhum modo se pode aplicar ao nosso caso; porque a lei de Sua Majestade, ainda que admite escravos de guerra, só os de guerra justa, qual esta não é.⁴⁰²

Quarto: na dúvida, a melhor condição era a do possuidor, “e neste caso não se duvida se os índios são de Pedro ou de Paulo; mas se duvida se os índios são livres ou cativos; e nesta dúvida está a posse da liberdade.” No Pará e Maranhão, o colono não poderá gozar do privilégio de possuidor, porque a posse “não favorece senão o possuidor de boa fé”, o que é contrário e notório entre esses colonos. Basta para comprová-lo,

(...) irem aos sertões contra a lei de Sua Majestade, sem cabos legitimamente eleitos, sem religiosos que examinem os cativeiros nas mesmas terras dos índios, onde se podiam averiguar, e sem se fazer inquirição alguma da justiça das ditas guerras, e que os índios fossem tomados nelas, de que também se pode duvidar.⁴⁰³

Quinto e último: Na dúvida deve-se preferir a parte mais segura. Se os índios forem julgados como escravos e forem, de fato, livres, seria um dano grave e irreparável mantê-los cativos por toda vida e também a sua prole. Pelo contrário, se forem julgados erroneamente como livres,

(...) só se podia seguir perderem os compradores o preço que deram por eles; quanto mais que nem esse preço se perde, porque por ele hão de servir os ditos índios cinco anos na forma da lei; e assim votou o dito Pe. Antônio Vieira que se fizesse.⁴⁰⁴

Vieira segue, então, comentando os votos infundados dados pelos prelados das religiões e demais autoridades, com exceção do governador e do ouvidor. Um deles é digno de nota, tamanha ironia com que Vieira lhe responde. O padre Custódio do Santo Antônio, ao

⁴⁰² Idem, p.61.

⁴⁰³ Idem, p.61-62.

⁴⁰⁴ Idem, p.62.

ponderar sobre a justiça ou injustiça das guerras intertribais, rogava a Deus que lhe mandasse um anjo para lhe mostrar a verdade, contudo, na sua ausência, inclinava-se a afirmar que todas aquelas guerras eram justas: “Porque as causas da guerra justa, que assinam os doutores, eram doze; e era impossível que, de tantas causas, não tivessem aqueles homens algumas”⁴⁰⁵ Vieira, então, rebate com um argumento que segue a mesma lógica, porém, capaz de neutralizar o do adversário:

Houve que lhe respondesse que, se as causas da guerra justa eram doze, as causas de guerra injusta eram vinte quatro; e que, se havia razão para se cuidar que teriam alguma causa das primeiras, por serem muitas, porque a não haveria também para se cuidar que teriam alguma causa das outras, pois eram mais?⁴⁰⁶

Vieira segue com no mesmo tom,

Enfim, o padre Custódio se resolveu e disse que fossem cativos todos os sobreditos índios; mas que os filhos que deles nascerem ficassem livres! Se teve razão par cativar os pais, que razão teve para tirar os filhos a seus donos? E se teve razão para não cativar os filhos, como cativou os pais?⁴⁰⁷

Os adversários de Vieira recorriam, na ausência de razões jurídicas e teológicas, aos lugares comuns do direito fundado nos usos e costumes e, diga-se, nos usos e costumes de homens cristãos:

O Vigário, assim neste como nos demais, cerrava-se à banda, e só quando lhe tocava a votar, não se lhe ouvia outra palavra, senão *cativos*, *cativos*. Este era sempre o seu voto e modo de votar; e apertado alguma vez pela razão, respondia que aqueles que foram ao resgate eram cristãos, e que se não havia de presumir que fizessem cousa mal feita, que este fora sempre o costume

⁴⁰⁵ Idem, p.63.

⁴⁰⁶ Idem, p.63.

⁴⁰⁷ Idem, p.64.

deste Estado, e que, se dêssemos os índios por livres, que ficariam os homens com seu trabalho baldado, e que haveria motins do povo.⁴⁰⁸

Para reiterar o voto do Pe. Custódio, os prelados das ordens afirmavam que “os índios não perdiam nada em ser cativos, e que o direito introduzira o cativeiro por piedade.”⁴⁰⁹ A sentença, da forma como colocada, expressava, sem eufemismos, um argumento que era aceito consensualmente àquela época. Se levarmos em conta que a noção de liberdade é, ao mesmo tempo, jurídica e teológica, entendemos que, estar em liberdade, significava agir segundo a reta razão inspirada no bem que vem de Deus. Como os índios agiam movidos por outros princípios, mais perto do demônio do que de Deus, haja vista seus *maus costumes*, isto significava que em seu estado natural viviam privados da liberdade, pois ignorantes do Bem. A conversão, ainda que não conferisse legitimidade ao título de escravidão, transformava-a em algo piedoso.

Devemos ter em mente que Vieira também aceita e confirma essa concepção quando diz: “Que lhe aproveita ao homem ser senhor de todo o mundo, se tem sua alma no cativeiro do demônio?”⁴¹⁰ Logo, para que os índios pudessem agir livremente, deveriam ser integrados/subordinados ao grêmio da cristandade. Assim sendo, o que estava em questão eram os meios de se efetivar a submissão. Vieira, ao insistir na observância das leis, não colocava em xeque a escravidão, nem o lugar social e político que os naturais da terra deveriam ocupar. Porém, defendia que o *genus angelicum* do Quinto Império a ser erigido na terra, deveria ser confiado ao poder temporal e espiritual da Companhia de Jesus. Pois, ficando como escravos nas mãos de moradores, poucas chances tinham os índios de livrarem-se da gentilidade.

Na segunda parte deste julgamento, coube também examinar a situação dos índios que confessaram ser cativos de nações inimigas e tomados em guerra justa. Por essa razão, os colonos alegavam que os índios tinham sido resgatados. Vieira passa, então, ao exame do estratagema que, segundo ele, se configurava numa das formas mais usuais dos colonos obterem escravos. O jesuíta assim o descreve: uma tropa de portugueses fora ao sertão,

⁴⁰⁸ Idem, p.64.

⁴⁰⁹ Idem, p.64. Como vimos, esse argumento tem também um fundo molinista.

⁴¹⁰ VIEIRA, “Sermão da Primeira Dominga de Quaresma”. In *Sermões*. De acordo com a edição seiscentista, única autorizada. São Paulo: Editora das Américas, vol.XXI, p.177.

andando por lá o tempo de onze meses, e quando chegava às aldeias comprava os escravos, “que ordinariamente são muito poucos, e algumas vezes nenhuns”. Então,

Mostram-lhes depois disso a quantidade de resgates que trazem, e dizem-lhes que não se hão de ir sem aquele número de escravos, (...) e isto estando os cabos que fazem estas propostas rodeados de espingardas e arcabuzes, e os línguas exortando e ameaçando. Então os pobres índios, pela cobiça das foices e dos machados para suas lavouras, e muito mais por medo que os não levem cativos a eles, se não trouxerem outros, como muitas vezes tem acontecido, vão-se às aldeias dos que podem pouco, e às roças dos que andam lavrando, e às paragens por onde passam as canoas, (...) e tomado-os por força das armas, trazem-nos aos Portugueses e vendem-lhos por cativos, dizendo que eram seus escravos que tinham em outra parte.”⁴¹¹

O jesuíta então conclui que “estes miseráveis, são os que abaixo hão de ser julgados por cativos em guerra justa e por estarem presos à corda para serem comidos.” E o pior é que “tudo isto veem e sabem os que vão a estes resgates, e tudo dissimulam e tragam suas consciências (...)⁴¹². Os colonos, enfim, pareciam não ter melindres de consciência.

Viera relata que, durante os exames e diante das autoridades, os índios eram convocados a dar depoimentos sobre a forma como tinham sido adquiridos pelos portugueses. A aparente imparcialidade da junta – pois todas as partes eram ouvidas – encobria a coerção dos indígenas. Segundo o relato, os exames duraram mais de sessenta dias:

(...) ao princípio respondiam os índios por diferentes linguagens, uns dizendo que eram livres, outros que eram tomados em guerra, outros que não sabiam a origem de seu cativeiro, (...) pelas quais respostas uns destes índios eram logo postos em liberdade, outros se entregavam aos mesmos senhores que os apresentavam.

E como isto se visse publicamente, e se começasse a entender na cidade que só os índios de corda e os tomados em guerra eram os que ficavam para

⁴¹¹ Idem, p.54.

⁴¹² Idem, p.55.

sempre julgados cativos, dali por diante (que foram as duas partes do exame) todos quantos índios vieram a ele, disseram que estavam de corda para serem comidos, ou que foram tomados em guerra, e viram pagar seu resgate.⁴¹³

Vieira não poderia chegar a uma conclusão, senão esta:

Donde se colhe claramente, que todos estes índios vinham induzidos e intimidados, por ser causa moralmente impossível que, sendo os ditos índios de diferentes nações, e tomados em mui diferentes partes e comprados a mui diferentes senhores, todos os que se ajuntavam na mão do mesmo homem, tivessem o mesmo título de cativeiro e todos respondessem pela mesma linguagem, sem discrepância alguma (...).⁴¹⁴

Além desse flagrante caso de fraude, o jesuíta fornece outro argumento que corrobora sua denúncia. Para Vieira, é absolutamente inverossímil,⁴¹⁵

(...) que nos sertões aonde estes homens foram, houvesse tantos centos de cativos, e muito menos dos que estão atados à corda para ser comidos, os quais consta serem raríssimos; assim que o que neste caso é verossímil, é serem tomados injustamente pelos nossos, ou pelos índios, na forma que acima fica dito.⁴¹⁶

Expostos o caso, tomados os depoimentos e feitos os exames, passou-se, enfim, às sentenças. Vieira expôs seu voto recuperando cada nuance do caso. Naqueles em que os índios amigos e aliados dos portugueses foram apresados pela malícia e traça dos colonos, Vieira considerou que deveriam ser todos livres. No caso dos índios de nações remotas e nunca antes contatadas,

⁴¹³ Idem, p.52.

⁴¹⁴ Idem, p.53.

⁴¹⁵ No documento: “et prorsus nullo modo é verossímil”. Idem, p.70.

⁴¹⁶ Idem, p.70.

(...) os ditos índios só podiam ser julgados por cativeiro duvidoso, e que como tais, constando que verdadeiramente foram comprados, servissem cinco anos, para satisfação do preço, e depois ficassem livres, na forma da lei de Sua Majestade.⁴¹⁷

O governador-geral e o ouvidor seguiram os votos de Vieira, todavia, os três prelados das outras ordens e o vigário “votaram que fossem absolutamente cativos, sem mais fundamento que por eles haverem confessado que o eram.”⁴¹⁸ O governador-geral Vidal de Negreiros ainda tentou contemporizar com as exigências dos prelados e demais autoridades: ao invés de cinco anos, o “escravo de condição” serviria durante sete, pois segundo seu raciocínio:

Os índios que forem tomados em guerra justa, diz a lei que fiquem cativos pra sempre; os que forem tomados em guerra injusta, diz a mesma lei que sirvam cinco anos; logo, os que foram tomados em guerra duvidosa, é bem que sirvam mais algum tempo (...).⁴¹⁹

Entendemos que a tentativa do governador Vidal de Negreiros de acomodar as divergências, é mais um exemplo que expressa, essencialmente, o modo como a justiça se fazia no século XVII. Como dito anteriormente, a construção argumentativa das ideias jurídicas previa zonas de acomodação das posições conflitantes. Essa maleabilidade dava-se a um nível mais superficial do problema em questão e, assim, era capaz de responder aos desafios postos pelas situações históricas de forma bastante pragmática. Portanto, no caso analisado acima, se havia a possibilidade de negociar se o índio tomado em “guerra duvidosa”, serviria por cinco ou por sete anos, era porque o funcionamento da justiça

⁴¹⁷ Idem, p.58-59.

⁴¹⁸ Idem, p.59.

⁴¹⁹ “Informação sobre o modo com que foram tomados e sentenciados por cativos os índios do ano de 1655”. Op.Cit., p.64.

permitia a construção/fabricação do direito no momento mesmo em que este era exercido.⁴²⁰

Os prelados não voltaram atrás e Vieira foi, finalmente, voto vencido: todos os índios que disseram que estavam presos à corda foram julgados como escravos legítimos.

O terceiro caso é bastante sucinto, pois implicitamente está ancorado nos argumentos analisados com vagar no exame anterior. Vieira descreve a ocasião em que os portugueses foram a uma aldeia e pediram ajuda aos índios para, juntos, fazerem guerra contra uma tribo inimiga. Infere-se pela fonte que houve a união e a guerra: “Foram os nossos, deram a guerra *proprio nomine*, oferecendo primeiro pazes; venceram, tomaram os rendidos como cativos.”⁴²¹ No entanto, um dos apresados alegava ser escravo da tribo inimiga dos portugueses: “Foi um destes apresentado ao exame, e confessou, além do que fica referido, que ele era escravo de um dos vencidos.” Vieira, antes de dar seu parecer, expôs os votos dos demais religiosos e autoridades: “O Vigário da Matriz, o Comissário, o Provincial e o Custódio votaram que fosse cativo o dito índio”⁴²², porque era espólio de uma guerra justa que os portugueses moveram contra os índios inimigos. O jesuíta, então, anuncia seus dois votos. No primeiro, há uma verdadeira ginástica argumentativa:

Se esta guerra era justa por parte dos índios a quem os nossos foram ajudar, segue-se que da parte dos outros índios era injusta; e se da parte dos outros era injusta, segue-se que entre estes índios também há guerras injustas. Donde se colhe evidentemente que neste nosso juízo não guardamos igualdade nem coerência, pois para fazer cativos a uns, supomos que algumas guerras dos Índios são injustas; e para fazer cativos a outros, dizemos que todas as guerras dos Índios são justas. Não fez fruto a consequência, com ser tão clara.⁴²³

⁴²⁰ Sobre as particularidades do exercício da justiça e do direito na América portuguesa, ver: HESPANHA, Antonio Manuel. “Direito Comum e Direito Colonial”, *In Panóptica*, ano 1, n. 3, nov. 2006, p. 97. Disponível em:

<http://www.metajus.com.br/textos-estrangeiro/DireitoComumDireitoColonial.pdf>

⁴²¹ Idem, p.65.

⁴²² Idem, p.65.

⁴²³ Idem, p.66.

Vieira, neste voto, faz críticas à manipulação das tópicas do direito de guerra, com vista à favorecer, não a justiça e a observância do bem comum⁴²⁴, mas os interesses particulares dos colonos movidos pela cobiça. No seu segundo voto, Vieira conclui que a guerra que os portugueses moveram contra os índios era injusta, por ser guerra ofensiva e sem a autorização do príncipe e “suposto ser injusta a guerra, que o índio não ficara cativo de quem o tomara, nem mesmo obrigado a servir cinco anos, porque se não dera o preço por ele.”⁴²⁵

O quarto e último caso examinado e julgado referia-se aos índios que confessaram ser escravos, porque foram vendidos por seus pais. O jesuíta retoma o argumento de que isso seria possível segundo “o caso de muito grande necessidade”⁴²⁶. Todavia, entre os índios do Grão-Pará, não se podia presumir semelhante necessidade, porque

(...) esta, ou é de honra, e entre eles não há honra; ou é de vestido, e eles andam nus; ou é do sustento, e eles nunca padecem fome, porque se sustentam das frutas e da caça do mato, e o que têm é comum de todos.⁴²⁷

Disso resultava que, “se o pai vendeu o filho, ou foi por cobiça do pai ou por violência de quem o comprou, e esta é mais certa.”⁴²⁸ Porventura a necessidade fosse extrema, ainda sim, o cativeiro não seria lícito “por ser contra a lei de Sua Majestade, a qual proíbe absolutamente todo gênero de cativeiros, excepto nos quatro caso acima referidos”, e, entre eles, não estava a venda do filho pelo pai. A proibição desse título visava evitar “as muitas violências e injustiças” cometidas em seu nome.

A tópica de que os índios tiravam seu sustento da floresta e nada lhes faltavam, foi, neste caso, usada a seu favor, pois desqualificava o argumento de que estariam em “extrema necessidade” e, por isso, passíveis de serem vendidos. Vale destacar, contudo, que

⁴²⁴ O bem comum é entendido aqui, como a concórdia dos interesses dos colonos (a exploração da mão-de-obra indígena, segundo a lei) e do projeto político jesuítico para os índios (sua catequização e transformação em trabalhador).

⁴²⁵ Idem, p.66.

⁴²⁶ Idem, p.66.

⁴²⁷ Idem, p.67.

⁴²⁸ Idem, p.67.

essa mesma tópica servia para outros fins. Por exemplo, o Sermão da Epifania assim descreveu os indígenas: “gente de tão pouco cabedal que uma árvore lhe basta para o necessário da vida: com folhas se cobrem, com frutos se sustentam, com ramos se armam, com os troncos se abrigam e sobre a casca navegam.”⁴²⁹ Aqui, a rudeza e a simplicidade são argumentos utilizados para fortalecer o projeto político jesuítico para os índios: as estátuas de murta, cujos cuidados temporal e espiritual deveriam estar a cargo da Companhia. Há a afirmação da capacidade de conversão dos indígenas, pois se são bárbaros é “por falta mais de cultura que de natureza” Estes dois exemplos demonstram, portanto, como uma mesma tópica, usada em contextos diversos, alcançava efeitos persuasivos específicos dentro do argumento a qual vinha corroborar.

Vieira, por fim, comenta que não foi possível realizar no Pará o exame de todos os índios resgatados, pois grande parte já havia sido vendida para os portugueses do Maranhão. Na Câmara de São Luis foram realizados novos exames e julgamentos, nos mesmos moldes até aqui descritos e com as mesmas autoridades e prelados, com exceção do ouvidor e do vigário, que foram, então, substituídos. No Maranhão,

Estes dois [o ouvidor e o vigário do Maranhão] se conformaram em quase tudo com o voto do Governador e do Pe. Antônio Vieira, que foram os mesmos, por serem os casos os mesmos [julgados na Câmara de Belém].

Os três prelados das religiões, a saber: o Provincial do Carmo, o Custódio de Santo Antônio e o Comissário das Mercês, porque se viram vencidos em votos, não quiseram assinar a sentença, a qual, e a dos Pará, com uns e outros autos vão remetidas a Sua Majestade, para mandar julgar o que for justiça.⁴³⁰

⁴²⁹ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Epifania”. In *Sermões*. Lello e Irmão, Editores, Porto, 1959, tomo VII, p. 195. É importante ressaltar que este sermão, pregado na Capela Real no ano de 1662, testemunha um momento de grande abalo para a Companhia, visto os jesuítas terem sido expulsos do Maranhão no ano anterior. Portanto, este sermão é uma veemente condenação deste fato, que, na perspectiva de Vieira, desviava Portugal de sua missão providencial, qual seja, a construção de uma monarquia cristã universal.

⁴³⁰ VIEIRA, Antônio. “Informação sobre o modo com que foram tomados e sentenciados por cativos os índios do ano de 1655”. Op.Cit., p.68.

Este trecho do documento demonstra que os mesmos casos, examinados à luz dos mesmos argumentos teológico-jurídicos e circunstanciados pelas mesmas situações históricas, resultaram em sentenças diferentes. Enquanto no Pará, Vieira fora voto vencido e não convenceu advogando a liberdade dos índios, no Maranhão, conseguira derrubar o voto dos prelados. Podemos dizer que os diferentes julgamentos expressam o caráter casuista da justiça colonial, além de exemplificarem a movicidade das tópicas jurídico-teológicas enunciadas para arbitrar os casos concretos.

Por fim, de modo a reiterar a defesa da liberdade dos índios, Vieira acrescenta um adendo para que não faltasse a Sua Majestade “as notícias necessárias a quem alegar pelo desamparo dos Índios.”⁴³¹ Sua peroração traz, enfim, uma “Advertência” recuperando sumariamente cada tópico discutido – toda ela fundamentada nas teorias jurídico-teológicas dos doutos – e roga pela execução da lei de 1655⁴³², bastante favorável ao projeto político da Companhia de Jesus.

O governador André Vidal de Negreiros fora encarregado de executar um regimento que, além do bom tratamento dos índios, determinava o exato cumprimento da lei e a punição dos colonos infratores. Em razão do rigor da lei⁴³³, deu-se em 1661 uma sublevação dos colonos contra os jesuítas, dos quais alguns ficaram presos em Belém e outros foram expulsos para Lisboa, entre eles, Antônio Vieira.

Em consequência da expulsão dos inacianos, foi expedida uma lei em 12 de setembro de 1663 proibindo aos padres jesuítas, e outros quaisquer, a jurisdição temporal sobre os aldeamentos. Além disso, equiparava as demais ordens religiosas à Companhia, quanto ao poder espiritual sobre os índios. As leis de 1667 e 1673 confirmaram essa disposição e foram sucessivamente, e cada vez mais, condiscendentes com os interesses escravagistas dos moradores.⁴³⁴ Observamos neste período que, diante dos interesses políticos em disputa, o

⁴³¹ Idem, p.68.

⁴³² Voltar à nota 344.

⁴³³ Como dito anteriormente, mesmo não sendo cumprida, a legislação indigenista quando favorável à liberdade dos índios e ao projeto missionário jesuítico, gerava protestos entre os colonos. O fato da lei não ser na prática coagente, não diminuiu a percepção, entre os moradores, de que ela era contrária ao bem comum.

⁴³⁴ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés (org). *Textos Clássicos sobre o Direito e os Povos Indígenas*.

Núcleo de Direitos Indígenas / Curitiba: Juruá, 1992, p.32-33.

poder real tergiversou sobre a evangelização dos indígenas e transigiu com os imperativos econômicos da empresa colonial.

Durante o exílio na corte, Vieira não abandonou o projeto jesuítico para os índios, vide a pregação do sermão da Epifania na Capela Real em 1662. No entanto, o jesuíta não voltaria mais às missões da Amazônia, ocupando-se, pois, da causa indígena, através da sua influência política em Lisboa. Em 1680, Vieira foi nomeado para o Conselho do Estado e obteve a aprovação da nova lei proibitiva do cativeiro indígena no Maranhão, que repunha o direito de liberdade incondicional tal como afirmado pela lei de 1609. Vieira conseguiu, no ano seguinte, a aprovação da Junta das Missões, órgão cuja jurisdição dava às ordens religiosas o poder sobre os índios.⁴³⁵

Ainda em 1681, Vieira, aos 73 anos, regressou definitivamente à colônia.⁴³⁶ Em Salvador, passaria os últimos dezesseis anos de sua vida dedicando-se à preparação dos sermões para a publicação. Precisamente, uma versão definitiva dos sermões, pois boa parte deles já tinha sido publicada como folheto, principalmente na década de 1640.⁴³⁷ Na Bahia, Vieira também compôs seu projeto mais audacioso, a *Clavis Profetarum*, que, embora inacabado, arquitetou para os índios o papel de *genus angelicum* da monarquia portuguesa cristã e universal, enfim, seu projeto messiânico e cristológico do Quinto Império.

Em 1688, Antônio Vieira foi nomeado visitador da Companhia pelo tempo de três anos, porém permaneceu em Salvador trabalhando na edição dos sermões. Pouco anos depois, redigiu em 1694 um parecer contestando a aprovação da reforma que dava aos moradores de São Paulo o direito legal de possuir os índios como “administrados”.⁴³⁸ No caso, tratava-se da afirmação pelo direito positivo de uma prática do uso e costume, que, de maneira

⁴³⁵ VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira*, Op.Cit., p.307.

⁴³⁶ Idem, p.307. O autor comenta que, cansado de lutar contra o Santo Ofício, cujo reestabelecimento em Portugal fora autorizado pelo Papa, Vieira retornou a Salvador, onde passara a juventude e tinha se formado jesuíta.

⁴³⁷ Idem, p.259. Segundo Vainfas: “O objetivo de Vieira era o de reunir os textos dos sermões em uma obra completa, seguro do valor literário de seus sermões.” Idem, p.259.

⁴³⁸ O documento em questão é: “Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios”. In LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Op.Cit., t.VI, p.330-341. Sobre a administração dos índios em São Paulo nos séculos XVI e XVII, ver: MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

eufemística, encobria o cativeiro pelo nome de “administração”.⁴³⁹ Mesmo possuindo o estatuto jurídico de livre – o que não deixava de representar um marco importante na lógica de uma sociedade de ordens e escravagista – na prática, o índio era submetido ao regime de escravidão. O caráter bestial conferido aos naturais da terra (incapaz de administrar a si mesmo) permitia ao colono o direito de sua *administração*. Nas palavras de Vieira, os paulistas julgavam que,

(...) suposto não serem os ditos índios capazes de se governarem por si, nem de se conservarem em uma vida de algum modo humana e política, nem de se estabelecerem de outro modo na santa fé, se ficarem, sem administradores, sobre si (...).⁴⁴⁰

Na prática, a administração equivalia à escravidão, uma vez que os índios compunham os dotes dos nubentes, o espólio das heranças e recebiam como remuneração de seu trabalho não mais que “algumas varas de pano”. As diversas modalidades de violência que os paulistas infringiam aos naturais da terra explicitavam sua condição cativa:

(...) Não é violência, que se o Índio, senhor de sua liberdade, fugir, o possam licitamente ir buscar, e prender, e castigar por isso? Não é violência, que sem fugir, haja de estar preso e atado, não só a tal terra, senão a tal família? Não é violência, que morrendo o administrador, ou pai de família, hajam de herdar os filhos a mesma administração, e repartirem-se por eles os índios? Não é violência que se possam dar em dotes nos casamentos das filhas? Não é violência, que não tendo o defunto herdeiros, possa testar da sua administração, ou entre os vivos fazer trespasse dela a outro, e que experimentem e padeçam os índios em ambos os casos, o que sucede na

⁴³⁹ Cabem aqui as considerações de Ilana Blaj, que afirma: “Somente tendo claro que terras e escravos significavam, ao mesmo tempo, a viabilidade de uma produção mercantil, e sobretudo os fundamentos primeiros da qualificação social, é que podemos entender a luta dos paulistas, geralmente dedicados a uma produção para o mercado interno, por largas extensões de terra e posses de inúmeros indígenas”. BLAJ, Ilana. *A Trama das Tensões. O processo de Mercantilização de São Paulo Colonial (1681-1721)*, São Paulo: Humanitas, FFLCH, Fapesp, 2002, p.322.

⁴⁴⁰ “Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios”. In LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Op.Cit., t.VI, p.337.

diferença dos senhores aos escravos? Não é violência, que vendendo-se a fazenda do administrador, se venda também a administração, e que os índios com ela, posto que não se chamem vendidos se avaliem a tal e tal preço por cabeça? Não é violência, em fim, que importante a um índio, para bem de sua consciência, casar-se com índia de outro morador, o não possa fazer, sem este dar outro índio por ele?⁴⁴¹

Este documento foi um dos últimos em que Vieira advogou a defesa da liberdade do indígena e o projeto missionário da Companhia de Jesus, pois, em 1697, viria a falecer. Pouco tempo depois, chegou em Salvador a notícia de que o grande pregador restabelecera seus direitos plenos na ordem inaciana. No ano de sua morte também foi publicado, postumamente, o último tomo dos *Sermões*.⁴⁴²

Em suma, procuramos demonstrar por este item que o Estado do Maranhão e Grão-Pará recebeu uma atenção especial do poder metropolitano no que diz respeito à política e à legislação indigenista no século XVII. Nossa viés metodológico foi apresentar esse panorama jurídico a partir das cartas, pareceres e informações de Antônio Vieira, pois, dessa forma, pudemos dimensionar o protagonismo do jesuíta nas questões que envolviam os índios: as acirradas disputas com os moradores e a defesa do projeto missionário da Companhia. Ao mesmo tempo, pelos exemplos demonstrados, foi possível vislumbrar o modo como a justiça era concebida e administrada: vimos que as tópicas do direito de guerra eram acionadas de acordo com a particularidade das circunstâncias e, mesmo quando seus sentidos e conteúdos eram remodelados, permaneciam alinhados à ortodoxia dos fundamentos político-teológicos. É somente no bojo de tais considerações que entendemos o sentido de se estender à guerra intertribal os critérios da guerra justa cristã.

Seguindo essa mesma lógica, compreendemos que não há paradoxo algum em Vieira defender a liberdade do índio e a exclusividade da Companhia em conduzi-lo ao corpo místico e político do Estado e, por vezes, condescender com os interesses escravagistas dos moradores. O exercício da justiça previa e impunha a adequação aos casos e este corolário

⁴⁴¹ Idem, p.334.

⁴⁴² VAINFAS, Op.Cit. 309.

era o fundamento da casuística tanto jesuítica, quanto do modelo jurídico português de Antigo Regime. Em Vieira, particularmente, a ideia de justiça remete-se naturalmente à finalidade divina e, para que o plano de Deus se cumpra, é necessário que a ação humana também cumpra, no plano da história, os desígnios providenciais. Há aqui a afirmação de que a ação política – temporal portanto – é parte essencial à via salvífica. A política das obras – fruto do livre-arbítrio, da razão e do ânimo cristão – é, enfim, condição indispensável para a salvação. Isso não implica, de modo algum, prejuízo às questões temporais da economia do Estado ou do colono, pelo contrário, a política conduzida pela moral cristã é o meio eficaz para a conciliação do bem material e espiritual.⁴⁴³ Como veremos no item que se segue, também a guerra, quando respeitada sua justiça, era caminho para a concórdia e a redenção, de colonos e indígenas.

4.3. Entradas, missão e mistério em cartas e informações do Padre. Antônio Vieira

Se até este momento analisamos os documentos que dão conta da legislação indigenista e evidenciam os embates causados pela sua aplicação; iremos acompanhar a partir de agora, os escritos de Vieira (cartas, relações e informações) que relatam as entradas e os descimentos dos índios. Identificamos nestas fontes um claro sentido edificante do trabalho dos padres jesuítas e, em contraste, uma crítica contundente aos modos dos colonos investirem contra os índios. Estes documentos relatam fatos anteriores à chegada de Vieira ao Maranhão e Grão-Pará, mas também as viagens de missão das quais ele participou.

Como foi dito no início do capítulo, há um problema prévio a ser contextualizado quando elegemos as informações e pareceres como fontes históricas. Primeiramente, é

⁴⁴³ PÉCORA, Alcir. “Política do Céu (anti-Maquiavel)”. In *Ética*. Adauto Novaes (org), São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

importante que se diga que tais escritos foram equivocadamente classificados como um gênero discursivo específico. Todavia, o mais correto seria identificá-los como pertencentes ao gênero epistolar ou histórico. Esta observação tem por finalidade esclarecer que também eles eram condicionados pelos modelos retórico-poéticos de seu tempo e, por sua vez, não devem ser considerados como uma representação mais objetiva, se comparados a outros escritos, da realidade da qual se ocupavam. Enfim, é fundamental à análise perceber que os modelos retóricos e os padrões teológico-político que informavam a interpretação de mundo no século XVII compunham parte essencial da escritura dos discursos.

Sobre as cartas jesuíticas escritas no espaço americano, Alcir Pécora defende que elas sejam interpretadas à luz dos elementos retórico-poéticos que compõem o gênero epistolar nos séculos XVI e XVII. Assim,

“ (...) as cartas não testemunham, nem significam nada que a sua própria tradição e dinâmica formal não possa acomodar. Bem ao contrário, os seus conteúdos mais complexos, como o *índio* ou o *jesuíta*, ou ainda melhor o *índio do jesuíta* são funções estritas dessa acomodação histórica do gênero.”⁴⁴⁴

Na mais recente edição das *Cartas do Brasil*, João Hansen tece comentários que vão na mesma direção:

As cartas de Vieira não são informais e não se podem ler como depósitos neutros de informações positivas sobre os acontecimentos do século XVII. Seu eventual leitor as lerá mal ou parcialmente, se não observar que sua forma é modelada por categorias retórico-poéticas de preceptiva epistolar e teológico-políticas da doutrina católica da monarquia absoluta.⁴⁴⁵

⁴⁴⁴PÉCORA, Alcir. “A arte das cartas jesuíticas do Brasil”. In *Máquina de Gêneros: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage*. São Paulo: Edusp, 2001, p.18.

⁴⁴⁵HANSEN, João Adolfo. Texto de apresentação de *Cartas do Brasil. Antônio Vieira*. São Paulo: Hedra, 2003, p.14.

O documento “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” é uma carta composta a partir dos princípios definidos da carta jesuítica.⁴⁴⁶ Trata-se de uma carta do “gênero negocial”, endereçada ao Padre Provincial do Brasil e, por extensão, aos outros irmãos da ordem, uma vez que muitas cartas eram lidas coletivamente. João Hansen explica que as cartas jesuíticas eram divididas em dois subgêneros, o *familiar* e o *negocial*, cuja diferenciação reportava-se a *ars dictaminis* medieval. O gênero familiar trata de assuntos particulares, aplicando um estilo simples, pois o destinatário é figurado como tipo “familiar”. O gênero negocial trata de assuntos de interesse geral, por isso admite a dissertação, a erudição, a doutrina, os ornamentos e a polêmica. Admite uma extensão maior e é também denominada por epístola.⁴⁴⁷ Contudo, segundo o autor, estas classificações não podem ser aplicadas esquematicamente, visto que uma mesma carta pode conter ambos estilos (como acreditamos ser o caso da “Relação”), ou ainda, há a possibilidade de apropriações posteriores alterarem o estatuto da carta na medida em

⁴⁴⁶ Segundo João Hansen: “A carta jesuítica imita o modelo ciceroniano da carta e paulino de epístola, mesclando informações sobre a ação catequética dos padres com referências doxológicas ou teórico-doutrinárias da ‘política católica’ ibérica.” HANSEN João Adolfo. “Correspondência de Antônio Vieira (1646-1694): o Decoro”. In *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia, FFLCH – USP. São Paulo, nº 31, 2000, p. 260. Ainda sobre a epistolografia jesuítica ver: LODOÑO, Fernando Torres, “Escrevendo Cartas Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI”. In: *Revista Brasileira de História*. V.22, n.43, São Paulo, 2002; PÉCORA, “Cartas à Segunda Escolástica”. In *A outra margem do Ocidente*. Adauto Novaes (org.). São Paulo: Companhia das Letras/ Minc. Funarte, 1999, p. 373-414; PÉCORA, “A arte das cartas jesuíticas do Brasil”. In *Máquina de Gêneros*, Op.Cit.

⁴⁴⁷ Hansen estabelece esta classificação a partir dos estudos de Adolf Deissmann que, por sua vez, mantém a distinção que as *artes dictaminis* medievais faziam entre correspondência *familiaris* e *negotialis*. Ao analisar as cartas paulinas, o teólogo alemão propôs que a carta é sempre particular e refere-se a uma situação específica para um destinatário também específico (uma comunicação entre ausentes, que substitui a oralidade pela escrita). Já a epístola não é individualizada, pois o destinatário é a coletividade. Trata de assuntos doutrinários e teóricos de modo dissertativo. O autor propõe que alguns escritos paulinos eram verdadeiras cartas (com destinatário específico) e, portanto, tomá-las como tratados doutrinários quando se faz sua exegese incorre em erros. Para Hansen, ainda que a distinção seja coerente, não é historicamente relevante, pois como o próprio teólogo admite, as apropriações posteriores das cartas podem alterar seu estatuto ao conformar novos valores de uso. HANSEN, “Correspondência de Antônio Vieira (1646-1694): o Decoro”, Op.Cit., p. 261-262.

que produzem valores de uso diferentes da finalidade original.⁴⁴⁸ Como exemplo, o autor pondera sobre as cartas jesuíticas do século XVI e diz:

Escrita no Brasil, a correspondência inicialmente definida como “carta” também é apropriada e divulgada como epístola, no sentido de Deissmann, nos usos feitos dela pelos superiores de Companhia de Jesus, em Roma, principalmente a partir de 1566, quando começa a ser vertida para o Latim e passa a ser determinada como outro gênero adequado a várias motivações contemporâneas de uma demanda leiga sempre crescente. Uma mesma carta de Nóbrega aos Padres e Irmão de Coimbra, escrita na Bahia em agosto de 1549, depois de censurada, traduzida para diversas línguas e publicadas em uma coletânea de cartas das missões que ainda no século XVI foi editada várias vezes na Europa, passou a ser lida como texto devocional e apologético nos círculos da Companhia, quando não de curiosidades “etnográficas”, permitam-me o anacronismo, nos círculos letrados da Europa. Quando editada na forma de livro, adquiriu um caráter

⁴⁴⁸ Idem, p.262. Carlos Maduro contrapõe-se a estas ideias ao ponderar que, ainda que a distinção proposta por Hansen esteja correta para uma parte da epistolografia de Vieira, tal princípio não é válido para uma parte expressiva das cartas. O autor reconhece que Hansen matiza a categorização ao admitir que, “tudo pode ocorrer numa mesma carta”, tal como o conceito de epístola mista sugerido por Erasmo. Nas palavras de Maduro: “Diríamos então que a correspondência de Vieira é um bom paradigma da ambiguidade das regras que regulavam a emergente correspondência diplomática europeia.” Mas a questão mais importante para o autor seria “(...) onde colocar a restante correspondência de Vieira onde pura e simplesmente fala do tempo, dos seus achaques, dos lugares, das viagens, dos casos mais ou menos pitorescos que envolviam figuras do tempo e que não tinham qualquer importância do ponto de vista diplomático e interesse direto para os negócios do rei. Chamar a este *corpus* textual de parente pobre da epistolografia seria, no nosso entender, considerar que Vieira só o é efetivamente quando é polêmico, quando é político, quando é patriota e religioso. É forçoso aceitar uma correspondência neutral do Jesuíta (...). O título deste trabalho deixaria de ter funcionalidade se assim não fosse. (...) A questão que voltamos a colocar prende-se, pois, com a possibilidade de Vieira ser ele também um epistológrafo de cartas informais, por outros termos, de cartas familiares no sentido mais genuíno, dentro da tradição grega, ciceroniana, teorizada posteriormente por Erasmo.” MADURO, Carlos Alberto de Seixas. *As artes do não-poder. Cartas de Vieira. Um paradigma da retórica epistolar do barroco.* Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa; Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, 2012, p.176-179.

teórico que sobredeterminava a sua enunciação original como carta familiar ou negocial.⁴⁴⁹

Vieira escreveu oito cartas aos padres Provinciais do Brasil durante seu período amazônico, sendo que duas delas, contabilizadas como escritas no Pará, o foram no Rio dos Tocantins e em Ibiapaba.⁴⁵⁰ A “Relação”, aqui analisada, cumpria sua função básica de informar sobre o estado das missões, evidenciar que a Companhia era um corpo místico de “todos em um”, além de promover uma experiência devocional.⁴⁵¹ Nossa objetivo aqui passa ao largo de uma discussão exaustiva dos princípios de composição dos gêneros discursivos, contudo, cremos que alguns apontamentos nesta direção são fundamentais para o entendimento global do documento.

⁴⁴⁹ HANSEN João Adolfo. “Correspondência de Antônio Vieira (1646-1694): o Decoro”, Op.Cit., p. 262-263.

⁴⁵⁰ Segundo Carlos Maduro, é comum à historiografia classificar o Vieira epistológrafo a partir da periodização de sua vida e dos lugares de onde escreveu, ademais prevalece a imagem de um homem de viagens ou de missão. Porém, estas cartas correspondem à parte mais restrita de sua produção, segundo o autor. João Lúcio de Azevedo, por exemplo, classifica o jesuíta em o religioso (1608-1640); o político na Europa (1641-1650); o missionário (1651-1661); o vidente (1662-1668) e o revoltado (1669-1680), ambos em Portugal; o vencido (1681-1697), Brasil. “Os diferentes períodos estão, como vemos, enquadrados em grandes espaços, podendo mesmo dividir-se em espaços mais específicos.” Maduro propõe um tratamento para as cartas em que, além dos espaços e dos períodos da vida do jesuíta, seja levado em conta a “identificação dos principais interlocutores, uns enquadrando-se nas circunstâncias do momento, outros transversais a toda a aventura vieiriana.” A importância de se considerar o destinatário explica-se pelo objetivo de “captar a voz do outro” (destinatário), sobretudo os mais frequentes (“destinatários maiores”): Duarte de Ribeiro de Macedo, Duque de Cadaval, D. Rodrigo de Meneses e Marquês de Gouveia. Mais à frente reitera sua tese afirmando: “(...) reforçamos a opinião já expressa de que a epistolografia, particularmente a de Vieira, (...) é em primeiro lugar um *corpus* textual de destinatários, de lugares e de tempos, mais do que um modelo fixo e preso a tipologias de gêneros.” MADURO, *As artes do não-poder*, Op.Cit., p.189-191; p.213-214; p.297. É importante esclarecer que nossa análise da correspondência de Vieira parte da perspectiva de que os modelos retóricos-político-teológicos são fundamentais para a interpretação dos documentos, especialmente, para a “Relação” em discussão. Como procuraremos demonstrar, ela corresponde aos critérios carta negocial e sua *narratio* apresenta uma discussão teológica e política da prática missionária.

⁴⁵¹ PÉCORA. *Maquina de Gêneros*, Op.Cit., p.26-28.

Da carta em questão, nos ocuparemos de sua *narratio*, onde identificamos vários elementos que a aproximam do discurso histórico. Isto não significa desprezar as diferenças existentes entre os dois gêneros, como por exemplo, o fato da carta ser um gênero próprio da pessoalidade, enquanto a história ser essencialmente impessoal.⁴⁵² Porém tratando-se da “Relação da Missão da Serra do Ibiapaba”, justificamos a aproximação dos gêneros por se tratar de um discurso cuja fonte da *inventio* é, pois, a experiência e o testemunho ocular.

Como explica Guilherme Luz, os escritos jesuíticos sobre a América colocaram a experiência e a autópsia como o lugar privilegiado da enunciação, cujo efeito é autorizar a verossimilhança do discurso. Em suas palavras:

As viagens, a observação das novidades da “quarta parte” do *orbe*, enfim, as notícias inventariadas no compasso do trabalho missionário na América põem em *evidência* um repertório ecfrásico do qual depende a *invenção* jesuítica do Novo Mundo. Participando de um conjunto de textos que introduzem a América no cenário cosmográfico dos quinhentos, as histórias do novo continente *auctorizadas* pela Companhia de Jesus necessitam se mostrar verossímeis ao seu público por meio de recursos discursivos estratégicos capazes de convencer o público ao qual se destinavam, incluindo a autópsia.⁴⁵³

A “Relação da Missão da Serra do Ibiapaba” possui uma peculiaridade: trata-se de uma carta, de destinatário coletivo, porém estão ausentes as partes iniciais previstas pela preceptiva epistolar, o *exórdio* e a *capitatio benevolentiae*.⁴⁵⁴ Inicia-se *ex-abrupto*⁴⁵⁵ e,

⁴⁵² HANSEN. “Correspondência de Antônio Vieira (1646-1694): o Decoro”. Op.Cit., p.264.

⁴⁵³ LUZ, Guilherme Amaral. “Os passos da propagação da fé: o lugar da experiência em escritos jesuíticos sobre a América quinhentista”. In *Topoi - Revista de História da UFRJ*, Rio de Janeiro, março de 2003, p.106.

⁴⁵⁴ Maduro explica que: “O exórdio era o momento por excelência destinado à *captatio benevolentiae*, a exemplo do que também acontecia na parenética. (...) O uso de premissas universais, provérbios e sentenças fazem lembrar frequentemente o tema do sermão. Vieira também soube privilegiar este momento da carta, sendo raras as exceções em que inicia *ex-abrupto*, muitas vezes no seguimento de outras missivas em que abordou o mesmo tema.” MADURO, Op.Cit., p.266.

portanto, a *narratio*⁴⁵⁶ compõe a integralidade do discurso, cuja fonte privilegiada da invenção é, pois, a experiência. Por esta razão, acreditamos ser apropriado ler o documento tendo em vista a concepção do gênero histórico, uma vez que as formas de enunciação e de prova de nossa “Relação” a ele se aproxima. Passemos agora a uma breve exposição do gênero.

A “história” é um dos gêneros discursivos das Belas Letras do século XVII e que tem suas raízes na Antiguidade Clássica. Entre os gregos, a história não foi definida como um gênero retórico-poético, embora Heródoto e Tucídides⁴⁵⁷ tenham sido os primeiros a escreverem obras em que “a atitude crítica em relação ao registro dos acontecimentos”, tinha por finalidade resgatar os feitos humanos do esquecimento.⁴⁵⁸ Foram eles que inauguraram a concepção de que a autópsia e o testemunho ocular eram, pois,

⁴⁵⁵ A carta não possui *exórdio* e assim começa: “Pelos anos de 1605, sendo já pacificadas as guerras que em Pernambuco foram mui porfiadas da parte dos naturais, pelas violências de certo capitão português, se tornaram a pôr em armas todos os índios avassalados que havia desde o rio Grande até o Ceará, onde ainda não tínhamos a fortaleza que hoje defende aquele sítio.” VIEIRA, Pe. Antônio. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba”. In Pe. Antônio Vieira. *Obras Escolhidas*, prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade, Vol. V, Obras Várias III. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951, p.72.

⁴⁵⁶ A *narratio* é a parte mais flexível da carta, o espaço destinado à argumentação e ao debate de ideias. Segundo Maduro: “É na *narratio* que se encerra o tema principal em função do qual se preparou o destinatário com a *capitatio*, tornando-se assim no elemento informativo. É importante referir a este respeito que a *narratio* pode diluir-se dentro dos outros elementos da carta, não tendo muitas vezes, por isso mesmo, uma existência autônoma. Contudo, o mais frequente é que seja uma parte perfeitamente individualizada da carta, aparecendo de uma forma breve ou tornado-se outras vezes no motivo principal da extensão da carta.” Ver: MADURO, Op.Cit., p.283-284.

⁴⁵⁷ Teixeira expõe que Tucídides, na abertura da *História da Guerra do Peloponeso*, afirma que irá escrever *a guerra* e não *sobre* a guerra, marcando aí seu lugar privilegiado como um observador (testemunho) dos fatos que irá narrar. “Tucídides de Atenas, testemunha dos acontecimentos mais grandiosos e memoráveis que tiveram lugar na Hélade desde o fim da guerra de Tróia e por isso mesmo apto a elidir em sua exposição todo e qualquer desnível entre o que aconteceu e o que é apresentado discursivamente, compondo uma narrativa que é ela própria a *presença* da guerra, segundo o ideal do rigor (*akríbeia*).” Mais adiante: “(...) o relato proveniente de testemunho ocular assegurará a verdade (*alétheia*) da exposição, no sentido do desvelamento do que poderia ter-se ocultado rapidamente com a ação destrutiva do tempo.” TEIXEIRA, Felipe Charbel. “Uma construção de fatos e palavras: Cícero e a concepção retórica da história”. In *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 24, nº 40, jul/dez 2008, p.553-554.

⁴⁵⁸ Idem, p.551.

prevaleentes em relação ao testemunho oral para garantir a veracidade dos fatos narrados. Para ilustrar a primazia da visão entre os gregos, Ginzburg recupera uma passagem das *Histórias* de Políbio (XX, 12, 18), citada por Estrabão:

Não é o mesmo julgar coisas por ouvir dizer ou por ter sido testemunha delas; há uma grande diferença. Uma convicção fundada no testemunho ocular [*hē kata tēn enargeian pistis*] sempre vale mais do que qualquer outra coisa.⁴⁵⁹

Aristóteles, por sua vez, diferenciou a história da poesia tratando-a como um discurso epidítico (demonstrativo), cuja finalidade era honrar e celebrar as virtudes de um personagem ou, em sua variante oposta, censurar e depreciar – o vitupério.⁴⁶⁰

Foi, pois, com os latinos que a discussão acerca da concepção retórica da história ganhou expressão.⁴⁶¹ Segundo Teixeira:

Há, na comparação com os autores gregos, um deslocamento parcial de ênfase, da produção da presença via autópsia ou escrutínio cuidadoso de relatos orais para a construção de lições gerais e moralizantes, o que se

⁴⁵⁹ GINZBURG, Carlo. *O Fio e os Rastros. Verdadeiro, Falso e Fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, cap. “Descrição e citação”, p.20.

⁴⁶⁰ SINKEVISQUE, Eduardo. “Usos da ecfrase no gênero histórico seiscentista”, In *História da Historiografia*, Ouro Preto (MG), nº12, agosto 2013, p.47. Teixeira explica que: “Voltado para a produção de lições edificantes, úteis e honestas, onde, através do encômio ou vitupério de homens e cidades, ficassem claros o caminho da virtude e os perigos do vício, o gênero epidítico englobava uma série de subgêneros: o panegírico, a *laudatio funebris*, a biografia exemplar, a crônica, a história, entre muitos outros.” TEIXEIRA, Op.Cit., p.562.

⁴⁶¹ Isto não significa que os gregos não se preocupavam com o caráter retórico da história. Sobre isto, Teixeira esclarece que: “Não que os gregos tivessem preferido a meditação sobre o caráter retórico da história, ou destinado pouca atenção à questões das lições formuladas a partir do exame de acontecimentos passados. Segundo argumento de Luciano Canfora, pode-se perceber, da parte de Tucídides, um ‘esforço de elaboração retórica’ na *História da Guerra do Peloponeso*, onde o ‘espaço reservado à palavra retoricamente elaborada é amplíssimo, em grande medida mais que em Heródoto.’”. Idem, p.556.

associa em grande medida ao caráter ceremonial atribuído à história em Roma.⁴⁶²

Assim, a história é alçada a exemplo de virtudes a serem seguidas, uma vez que a narrativa dos acontecimentos passados é entendida como sendo de utilidade pública:

Para os latinos, a produção de uma lição de *virtus* pelo ouvinte ou leitor do relato histórico era o ponto crucial. Daí a relevância atribuída à questão do tratamento retórico da *expositio rerum gestarum*: se não houver a atualização de efeitos persuasivos junto a leitores e ouvintes, o relato será incapaz de fornecer lições adequadas.⁴⁶³

Para lograr o efeito de aprendizado era necessário que o *ethos* do orador/historiador fosse condizente com as virtudes e exemplos narrados. Caso não fosse simultaneamente prudente, conhecedor da matéria e hábil na *ars discendi*, o orador não realizaria com sucesso a arte de ensinar, deleitar e persuadir seu auditório/leitor.⁴⁶⁴ A fidúcia do relato era garantida não apenas pelo recurso do testemunho ocular prudente, mas, sobretudo,

⁴⁶² Idem, p.557.

⁴⁶³ Idem, p.557. A utilidade do relato histórico foi sintetizada por Cícero (*De Oratore*, 55 a.C.) na célebre sentença: “a história é testemunha dos séculos, luz da verdade, vida da memória, mestra da vida, mensageira do passado”. (...) “que voz, se não a do orador, pode torná-la imortal?”. CÍCERO Apud TEIXEIRA, Idem, p.557.

⁴⁶⁴ Há, sem dúvidas, um paralelo destes preceitos na arte espistolar. A carta jesuítica, por exemplo, prescreve o *ethos* prudente do emissário como condição para que o efeito edificante seja logrado. Sobre esta questão, Hansen explica que: “No século XVII, em geral, e nas cartas de Vieira, em particular, uma das primeiras regras do decoro era a aplicação de um tom prudente na exposição e na interpretação dos temas, pois, por ser temperada, a prudência era tida como um afeto decoroso, provavelmente o mais importante afeto político no século XVII. Sua aplicação como filtro ou crivo das matérias efetuava não só o sentido ponderado ou medido do enunciado, mas também a inclinação grave do remetente que constituía o destinatário segundo o mesmo afeto decoroso. A aplicação da prudência como gravidade torna o remetente crível ou autorizado a dizer persuasivamente o que diz sobre as matérias de que trata porque as diz racionalmente, posicionando-se no meio-termo justo, evitando os excessos viciosos ou os extremos para mais e para menos.” HANSEN, “Correspondência de Antônio Vieira (1646-1694): o Decoro”. Op.Cit., p. 269.

pela “ (...) construção retórica de um caráter (*ethos*) irretocável, fundamental para que haja a produção de uma representação que coloca diante dos olhos”.⁴⁶⁵ “Por diante dos olhos” significa produzir retoricamente um efeito – a vivacidade – responsável por tornar crível aquilo que se narra. A vividez (*enargeia*, para os gregos, *evidentia*, para os latinos) constitui-se, assim, em credibilidade e prova do discurso, pois capaz de produzir o efeito de verdade.⁴⁶⁶

Ao referir-se ao *topos historia magistra vitae*, Koselleck comenta que “ (...) ao longo de cerca de dois mil anos, a história teve o papel de uma escola, na qual se podia aprender a ser sábio e prudente sem incorrer em grandes erros.”⁴⁶⁷ Esta concepção orientou, enfim, a maneira como os historiadores compreenderam seu objeto e seu ofício. Porém, o autor adverte que, “embora tenha conservado sua forma verbal, o valor semântico de nossa fórmula [*historia magistra vitae*] variou consideravelmente ao longo do tempo.” Ainda assim, “a longevidade de nosso *topos*” indica a “flexibilidade da formulação”.⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ Idem, p.560.

⁴⁶⁶ Como expõe Ginzburg, a tradição retórica latina buscou encontrar termos que equivalessem à *enargeia*: “Quintiliano (*Institutio Oratoria*, IV,2,63) propõe *evidentia in narratione*: ‘na narração a evidência é, na verdade, uma grande virtude, quando algo de verdadeiro não só deve ser dito, mas de alguma maneira também mostrado’. Em outro trecho (VI, 2, 32), Quintiliano notou que Cícero tinha usado *ilustratio et evidentia* como sinônimo de *enargeia*, ‘que parece não tanto dizer quanto mostrar; e os afetos a ela acompanharão não de modo diverso do que se estivéssemos em meio às próprias coisas’. Na verdade, para Cícero ‘*ilustris ... oratio*’ indicava a ‘parte do discurso que compõe a coisa como que diante dos olhos’. O anônimo autor de *Rethorica ad Herennium* usou palavras semelhantes para definir a *demonstratio*: ‘a demonstração se dá quando exprimimos uma coisa com palavras tais que as ações pareçam estar sendo executadas e a coisa, estar diante dos olhos (...). Expõe, com efeito, a coisa na sua íntegra e coloca-a como que diante dos olhos.’ GINZBURG, *Os Fios e os Rastros*. Op.Cit., p.20.

⁴⁶⁷ KOSELECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC Rio, 2006, cap. “História Magistra Vitae. Sobre a dissolução do topos na história moderna em movimento”, p.42.

⁴⁶⁸ Idem, p.42. Ginzburg nos alerta para uma mudança decisiva na compreensão da história, ocorrida a partir da segunda metade do século XVII, quando houve a diferenciação entre fontes primárias e fontes secundárias. Tal fato representou um ganho para o método histórico. Desde o século anterior, os antiquários e filólogos valorizavam os vestígios materiais (medalhas, estátuas, inscrições em mármore), ou seja, testemunhos não literários, para compor a história. Ao mesmo tempo, explica o autor, houve na Itália a retomada do gênero *Anais*, por se tratar de um discurso desrido de ornamentos, mais preciso e

Procuramos pontuar que o modelo de história seiscentista se reportava, enfim, aos pressupostos definidos na Antiguidade greco-romana. As explicações de Eduardo Sinkevisque são bastante elucidativas neste sentido:

Trata-se de um gênero das letras a ser lido por meio da *Poética* e da *Retórica* aristotélicas e da *Arte Poética* de Horácio, pois o discurso se faz *in ordo naturalis* (HORÁCIO, v. 148), com elocução na primeira pessoa testemunhal, de um narrador não autor das matérias, mas ponderador, que discorre ou faz arrazoados e juízos a respeito de ações sucedidas a particulares. A testemunha ocular é uma das posições da *persona* historiador. Ela pode ser fabricada pelo testemunho de outros, por meio da recolha da oralidade ou da leitura das *auctoritates* do gênero que, entretanto, não deixa de se fazer com a credibilidade da visão. Nesse sentido, ao autorizar o discurso tomando-o por verdadeiro pela voz de outrem não se está abandonando, nem o critério da testemunha, nem o da visão: eles se repõem em variação de elocução. Nesse sentido, não existe o historiador fora do discurso historiográfico seiscentista. Lá, ele é letrado cortesão. No uso do gênero, é um narrador/espectador falando a um leitor/espectador de personagens/atores e de suas ações exemplares e memoráveis, “re-encenáveis”. A primeira pessoa produz, no gênero histórico seiscentista, a particularização das ações enunciadas, não como suas, mas de outrem, pois o historiador, como preceitua Aristóteles, “não fará um crime em contar os eventos de uma empresa infeliz e mal concertada, tal como eles se passaram; pois ele não é autor dos mesmos;

sem muitos comentários. O recurso às citações diretas dos documentos da Antiguidade ou medievais passou a ser destacado tipograficamente. Assim, “as citações, notas e sinais linguístico-tipográfico [as aspas e colchetes] que as acompanham podem ser considerados – como procedimentos destinados a comunicar um efeito de verdade – os equivalentes da *enargeia*.“ Uma consequência fundamental desse processo pode ser assim apreendido: “A *enargeia* era ligada a uma cultura baseada na oralidade e na gestualidade; as citações na margem, as remissões ao texto e os colchetes, a uma cultura dominada pelos gráficos. A *enargeia* queria comunicar a ilusão da presença do passado; as citações sublinham que o passado nos é acessível apenas de modo indireto, mediado”. GINZBURG, *Os Fios e os Rastros*, Op.Cit., p.37.

ele não faz mais do que os narrar.” Aristóteles, na *Poética* preceitua, também, que o historiador, para fazer jus à verdade, a todo o momento insiste em afirmar que narra as coisas apenas de um ponto de vista, o seu, particular, mesmo que segundo relatos de outrem, dos quais diz não ser o autor (ARISTÓTELES, IX, 51b31).⁴⁶⁹

A breve exposição do conceito de história vigente no século XVII nos fornece ferramentas esclarecedoras para a interpretação do documento “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba”, de Pe. Antônio Vieira. Nela, o jesuíta faz a narrativa dos eventos anteriores à sua chegada ao Maranhão e Grão-Pará (1653) e, para isso, elege como fio condutor as ações dos veneráveis missionários Pe. Francisco Pinto e Pe. Luís Figueira. A autoridade do relato é conferida pela abonada credibilidade de que gozam estes personagens, cujo retrato Vieira irá traçar evidenciando suas qualidades pias.

Como membros da Companhia de Jesus, eram eles agraciados com o favor da Providência e, por isso, os mais capazes para amansar as gentes daquele sertão: Pe. Francisco Pinto é descrito como “varão de grandes virtudes e muito exercitado e eloquente na língua da terra”.⁴⁷⁰ Além disso, era “(...) muito aceito aos Índios pela suavidade do seu trato e pelo modo e indústria com que os sabia conter (...).” Sobretudo o fazia famoso os milagres de que era capaz de obrar, como por exemplo, quando “acompanhado de muitos, e morrendo todos à sede em uns desertos”, com uma breve oração feita ao Céu, fez chover com abundância. Na interpretação de Vieira, esta era uma prova da Providência divina operando para o sucesso das obras da Companhia, pois:

Com estas assistências tão manifestas do Céu foram recebidos os padres como embaixadores de Deus e não do Governador do Brasil, e sem haver entre todos aqueles índios, posto que agravados nas vidas, nas honras e nas liberdades, quem pusesse dúvida a tudo o que o padre lhes

⁴⁶⁹ SINKEVISQUE, Op.Cit., p.47.

⁴⁷⁰ VIEIRA, Pe. Antônio. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba”. In *Pe. Antônio Vieira. Obras Escolhidas*, prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade, Vol. V, Obras Várias III. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951, p.73.

praticou, puseram logo em suas mãos as armas, e nas de El-rei e de seus governadores a obediência, a que dali por diante nunca faltaram.⁴⁷¹

Após esta primeira fase da missão, os padres tinham como objetivo penetrar nos sertões do Maranhão e lá levar a Palavra aos índios aliados dos franceses, cuja fé “estava mui viciada de heresias”. Foram estes jesuítas os primeiros portugueses a passar a estas terras, “com grandes trabalhos e dificuldades, por irem abrindo o mesmo caminho que se havia de andar”, chegando finalmente às terras de Ibiapaba. Lá viviam três grandes povoações de índios Tobajaras,

(...) debaixo do principal Taguaibunuçu, que quer dizer *demônio grande*; e verdadeiramente se experimentou depois sempre nesta missão, que residia ou presidia naquele sítio, não só algum demônio, senão grande demônio, pela grande força, grande astúcia, grande contumácia com que sempre trabalhou e ainda trabalha, por impedir os frutos e os progressos dela.⁴⁷²

Fixaram-se lá os padres, com a anuênciā dos índios, levantaram a igreja e deram início à instrução e conversão dos naturais. Diz Vieira que

(...) trataram os padres no mesmo tempo de trazer a si com dádivas todas as nações feras, e fizeram pazes entre eles e os Tobajaras, sendo os mesmos padres os medianeiros, e ficando como fiadores de ambas as partes.⁴⁷³

As descrições (*ekphrasis*) do caráter (*etopéia*) e da ação (*hipotipose*) dos missionários são minuciosas e, além disso, contrastam com as descrições feitas em seguida sobre os índios. Este jogo de opostos ajuda a produzir a vividez do relato, cujo ápice é a dramática cena do martírio do Pe. Francisco Pinto:

⁴⁷¹ Idem, p.74.

⁴⁷² Idem, p. 74-75.

⁴⁷³ Idem, p.75.

Mas debaixo deste nome de paz, traçando-o assim o Demônio, sem mais ocasião que a fereza natural destes brutos, entraram um dia de repente pela aldeia e pela igreja os chamados Tocarijus, e estando Pe. Francisco Pinto ao pé do altar para dizer missa, sem lhe poderem valer os poucos índios cristão que o assistiam, com frechas e partazanas, que usavam de paus mui agudos e pesados, lhe deram três feridas mortais pelos peitos e pela cabeça, e no mesmo altar onde estava para oferecer a Deus o sacrifício do corpo e sangue de seu Filho, ofereceu e consagrou o de seu próprio corpo e sangue, começando aquela acção sacerdote, e consumando-a sacrifício.⁴⁷⁴

Ao narrar com clareza e pormenores, Vieira produz em sua descrição um efeito de verdade. Ademais, a morte honrosa do jesuíta dá ensejo à demonstração de humildade de seu companheiro e irmão:

Pe. Luís Figueira, ficando só e sem língua, porque ainda a não tinha estudado, se retirou por ordem dos superiores para o Brasil, tão sentido porém de não ter acompanhado, na morte como na vida, ao padre a quem fora dado por companheiro, e com tanta inveja daquela gloriosa sorte, que logo fez voto de voltar, quando lhe fosse possível, a levar por diante a mesma empresa e buscar nela o mesmo gênero de morte, que Deus então lhe negara, ao que ele dizia, por indigno.⁴⁷⁵

Aqui, morte e vida pastoral, sacrifício e humildade, são os elementos que constituem o *ethos* dos missionários como servos de Deus e que espelham, por sua vez, as características definidoras e edificantes da ordem inaciana. Além disso, a promessa de Pe. Luís Figueira de voltar ao Maranhão e procurar a mesma sorte do irmão, evidencia o

⁴⁷⁴ Idem, p.75.

⁴⁷⁵ Idem, p.76.

empenho militante e inexpugnável dos jesuítas em expandir a verdadeira Fé. Enfim, o retrato dos padres é, em essência, uma analogia à Companhia de Jesus.⁴⁷⁶

Vieira historia o destino do irmão Luís Figueira unindo profecia e Providência. Depois de tornar-se versado na língua da terra, o jesuíta regressa ao Maranhão onde missiona por catorze anos “com grande proveito das almas dos Portugueses e dos Índios.”. De modo a aumentar os bons frutos daquela vinha, foi a Portugal a buscar mais missionários para empresa. No retorno,

(...) com onze ou quinze religiosos, que trazia consigo, foi cair nas mãos dos tapuias Aroãs, da boca do rio das Amazonas, onde ele e os mais foram primeiro mortos com grande crueldade, e depois assados e comidos daqueles bárbaros.⁴⁷⁷

Os episódios reiterados de martírios expressam a subordinação perfeita dos jesuítas como soldados de Cristo: suas vidas são instrumentos da ação de Deus no mundo; o sangue derramado em glória presentifica a imolação do redentor numa clara interpretação figural da história.⁴⁷⁸ Outro modelo de virtude e resignação bastante presente nos escritos vieirianos, e jesuíticos em geral, é a figura de S. Francisco Xavier. Em outra carta, cuja *narratio* descreve os episódios acontecidos no Maranhão, a comparação dá-se nominalmente e, como no caso anterior, a representação da realidade é dada como “sombras das coisas futuras” (*umbra futurorum*) que predizem o cumprimento do plano de Deus:

⁴⁷⁶ Sinkevisque explica que, “(...) no século XVII, a analogia é conceitual, porque, como a pensam Gracián e Tesauro, funciona como base do pensamento agudo, veiculado por metáforas de semelhança, ou de proporção, ou de atribuição, possibilitando formar conceitos.” SINKEVISQUE, Op.Cit., p.59.

⁴⁷⁷ VIEIRA, Pe. Antônio. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba”, Op.Cit., p.76.

⁴⁷⁸ Como explicamos no capítulo I, a interpretação figural tornou-se o elemento essencial pelo qual se construiu a representação cristã da realidade, assim como da história e do mundo concreto em geral. A interpretação figural (ou tipológica) não somente propõe a unidade interpretativa do Velho e Novo Testamentos, como também estende a sua interpretação para o devir. Os acontecimentos posteriores à história bíblica são também entendidos como figuras que anunciam o cumprimento do reino de Deus na terra. “Desse modo, a história, com toda sua força concreta, permanece sempre uma figura encoberta, requerendo uma interpretação.” AUERBACH, Erich. *Figura*, São Paulo: Editora Ática, 1997, p.50

Na ilha do Sol, onde mataram o Padre Luís de Figueira, o têm os índios retratado como um menino, e um Cristo crucificado na outra, que parece ser a forma em que o acharam na praia, onde sabemos haverem chegado os padres vivos. Está esta ilha do Sol na entrada do rio das Amazonas, da banda de leste, ou Grão-Pará, que é o mesmo; e assim como o santo Xavier, morrendo na de Sanchão, abriu as portas à China, esperamos que o sangue inocente de tantos padres, tão gloriosamente derramado, ou pela fé ou pela caridade, seja o que desta vez nos deixe também abertas as deste novo mar e deste novo mundo.⁴⁷⁹

As descrições detalhadas das personagens e de suas ações, e o uso abundante de adjetivações compõem um retrato laudatório da vida dos jesuítas. Sobre estas estratégias discursivas, Sinkevisque explica que:

As comparações, analogias, os epítetos substancializados, principalmente, e adjetivados, as metáforas, sinédoques, metonímias, alegorizadas ou não, as figuras patéticas, as enumerações, são ornatos que, em estilo historiográfico agudo, deleitam e instruem, apresentando as coisas com vivacidade aos olhos do receptor; como pintura, o estilo desses tipos de prosa constrói-se como juízo engenhoso, ou como engenhosidade judiciosa, em conveniente quiasma seiscentista, já que prosa didática.⁴⁸⁰

O martírio de Pe. Luis Figueira e seus companheiros foi tema de outra carta de Vieira enviada a todos os irmãos na pessoa do Provincial do Brasil. Nela, o barbarismo dos índios é exposto em vivas cores pela apresentação meticulosa do ritual antropofágico. Um dos efeitos da carta é edificar o esforço apostólico da Companhia, pois na ação destes irmãos, está representada a unidade da ordem – “todos em um”. Além disso, o conforto espiritual gerado é capaz de afastar o abatimento do ânimo missionário, pois reforça o desejo

⁴⁷⁹ VIEIRA, Pe. Antônio.”Carta ao Provincial do Brasil, Maranhão, 22 de maio de 1653”. In *Cartas do Brasil*. Hansen (org), São Paulo: Hedra, 2003, p.150.

⁴⁸⁰ SINKEVISQUE, Op.Cit., p.59.

dispor a vida a serviço de Deus.⁴⁸¹ A citação, posto que longa, justifica-se pela vividez do relato, que, originada na autópsia, “põe diante dos olhos” o drama dos mártires:

No Pará falei com um soldado que se achou na ilha destes bárbaros poucos dias depois da morte dos padres, e, sobre me confirmar *o que escrevi da pintura em que os têm retratados*, acrescenta que *viu* o lugar onde foram mortos, e que era um terreiro grande, com pau fincado no meio, o qual ainda conserva os sinais do sangue. A este pau os atavam um por um em diferentes dias, e logo se ajuntavam ao redor deles com grande festa e algazarra, todos com seus paus de matar nas mãos. Chamam paus de matar a uns paus largos na ponta, e mui fortes e bem lavrados, que lhes servem de como maças na guerra; armados desta maneira, andam saltando e cantando à roda do que há de morrer e, em chegando a hora em que já não pode esperar mais a sua fereza, descarregam todos à porfia os paus de matar, e com eles lhes quebram as cabeças. Vão tirados à cabeça todos os primeiros golpes, e não a outra parte do corpo, porque é costume universal de todas as gentilidades não poderem tomar nem ter nome senão depois de quebrarem a cabeça a algum seu inimigo, e quanto o inimigo é de mais nobre nação e de mais alta dignidade, tanto o nome é mais honroso. Não é necessário, para esta cerimônia, que o mesmo que quebra a cabeça haja morto o homem ou a mulher inimiga (que também nas cabeças das mulheres tomam nome), mas basta que o matasse outro, ou que ele morresse naturalmente. E assim acontece irem caminhos de muitas léguas e entrarem de noite, às escondidas, nas povoações de seus inimigos, e desenterrarem-lhe da sepultura uma caveira, e levarem-na mui vitoriosos, e porem-na na praça de sua aldeia, e aí, quebrando-a com a mesma festa e fereza, tomarem nome dela. *Desta maneira tomaram nome estes bárbaros nas cabeças dos nossos treze padres, ou, para melhor dizer, lhe deram posse daquele nome que, com o sangue que haviam de derramar em tão gloriosa*

⁴⁸¹ De acordo com Hansen, a leitura das cartas de Manuel da Nóbrega revelam que era comum entre os padres do Colégio de Salvador adentrar a madrugada ouvindo a leitura das cartas feitas por um irmão em voz alta. “Os padres choram de júbilo quando ouvem notícias de martírios e pedem a Deus um destino semelhante, pois querem não só viver, mas principalmente morrer em Cristo.” HANSEN, “Correspondência de Antônio Vieira (1646-1694): o Decoro”. Op.Cit., p.265.

*demanda, [se] lhe tinha escrito no livro da vida. Depois de mortos os assaram e comeram, como costumam, e ainda o mesmo soldado viu os jaraus, que são umas grelhas de pau, em que foram assados. Conto tudo o que vou descobrindo do Padre Luís Figueira e seus companheiros, porque, além de ser de edificação para todos, é de grande consolação para os que os conheceram, e o poder ser também para os que os quiserem imitar.*⁴⁸²

Nesta carta estão presentes as estratégias discursivas que fundam a veracidade da narrativa no olhar testemunhal e, no caso, Vieira é a própria testemunha: “*Eu vi de longe a ilha, e confio em Nossa Senhor que cedo se há de colher o fruto, que de terra regada com tanto sangue e tão santo se pode esperar.*”⁴⁸³ Neste relato, Vieira não apenas diz, mas mostra, seguindo de perto os preceitos de Quintiliano. Além disso, as evidências pictóricas geram efeitos ético-patéticos de consolação e devoção.⁴⁸⁴

A disposição dos jesuítas em aceitar o martírio como um ato de devoção a Deus é uma tópica recorrente nos escritos jesuíticos. Como explica Renato Cymbalista, no interior da tradição cristã, “ (...) o martírio era um instrumento para reconhecer, ocupar e proteger os novos territórios, que deveriam ser regados com o sangue dos mártires para que a

⁴⁸² VIEIRA, Pe. Antônio. “Carta ao Padre Provincial do Brasil, de 22 de março de 1654”. In *Cartas do Brasil*. João Adolfo Hansen (org). São Paulo: Hedra, 2003, p. 173-174. (*grifo nosso*)

⁴⁸³ Idem, p.173. (*grifo nosso*) Nesta carta, há uma passagem curiosa onde Vieira retifica as informações que havia dado em correspondência anterior: “(...) errei por falta de verdadeira informação. (...) foi erro dizer que os padres Luís Figueira e seus companheiros foram mortos pelos bárbaros na ilha do Sol, como então me disseram, porque, indo depois ao Pará, soube que os não mataram senão na ilha chamada dos Joanes, a qual está atravessada bem na boca do rio das Amazonas, defronte da mesma ilha do Sol (...”). Idem, p.173.

⁴⁸⁴ Sobre a função consoladora e devocional das cartas jesuíticas, Pécora esclarece que: “(...) as letras enviadas de toda parte do mundo constituem-se, ao mesmo tempo, como particulares e como exemplares, quer dizer, como referência histórica única e como alegoria espiritual comum – numa palavra: como escrita humana *análoga* às divinas escrituras. As cartas cumprem aqui a função de atualizar a missão apostólica e a palavra de Deus, e tanto melhor o fazem quanto mais incendeiam escritor e leitor numa mesma febre de fé, o que os irmana em tremendas experiências devocionais.” PÉCORA, *Máquina de Gêneros*. Op.Cit., p.28.

Igreja pudesse nascer por toda a parte.”⁴⁸⁵ Na “Relação da Missão da Serra do Ibiapaba”, particularmente, a descrição dos episódios de martírio aparece repetidas vezes. Além dos atos consumados, Vieira comenta sobre outros em que o sacrifício é desejado fervorosamente pelos padres. Valendo-se desta tópica, o jesuíta encontra a forma para comunicar o preceito doutrinário da fé abnegada e do perdão cristão:

(...) bastava um velho ou o mais fraco da aldeia, para lhes tirar a vida, e que eles as dariam por bem empregadas, se Deus, pelo sacrifício de seu sangue, perdoasse aos Tobajaras este pecado e todos os outros de que se não queriam emendar; que estivessem certos que do Céu não haviam de pedir para eles castigo, senão misericórdia.⁴⁸⁶

Após descrever o “glorioso e apostólico fim” que tiveram os primeiros missionários do Maranhão, Vieira passa a narrar *in ordo naturalis* os acontecimentos da serra de Ibiapaba.⁴⁸⁷ É particularmente interessante o modo como ele descreve os índios, cuja valoração é relativa à situação de aliança ou de hostilidade que mantinham com os portugueses. Os índios cristãos que vingaram a morte de seu pastor são qualificados como “cavaleiros”, portanto, o extermínio da nação Tucarijus é percebida como uma guerra justa. Por outro lado, a ocupação dos holandeses na região nordeste da colônia e

⁴⁸⁵ Segundo Renato Cymbalista, “(...) os martírios estavam na ordem do dia na Europa em guerra religiosa, nos séculos XVI e primeira metade do XVII, e a Igreja católica respondeu à crise reafirmando o poder dos primeiros mártires, monumentalizando seus túmulos e celebrando os novos martírios como provas de um triunfo da Igreja.” No contexto contrarreformado, “a Companhia de Jesus desenvolveu a sua própria comunidade de mártires, em que quase todos os dias do ano estavam bentos com o sangue despejado ao redor do mundo. (...) O martirologio da Companhia de Jesus, compilado em 1675, listava 304 jesuítas mortos por sua fé em todo o mundo.” CYMBALISTA, Renato. “Os mártires e a cristianização do território da América portuguesa, séculos XVI e XVII”. In *Anais do Museu Paulista*. São Paulo, v.18. nº 1, jan.-jul. 2010, p. 56, 60 73,. Acesso em: <http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v18n1/v18n1a03.pdf>

⁴⁸⁶ VIEIRA, Pe. Antônio. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba”, Op.Cit., p.111.

⁴⁸⁷ Hansen explica que as articulações retóricas da narração das cartas de Vieira apresentam dois tipos básicos de enunciação, descritivo-narrativos e judicativos. O primeiro tipo, que aqui nos interessa, são miméticos ou representativos: “figuram os temas, na forma de retratos, cenas, quadros, relatos de eventos etc., justapostos segundo a linearidade de ‘começo-meio-fim’ do gênero histórico.” HANSEN, texto de apresentação de *Cartas do Brasil*, Op.Cit., p.52.

sua aliança com os tapuias, dirimiu os poucos avanços que a fé havia alcançado pelos esforços jesuíticos: o agravamento da bestialidade entre os naturais fizera do sertão uma “Rochela”⁴⁸⁸.

Com a comunicação e exemplo e doutrina destes hereges, não se pode crer a miséria a que chegaram os pobres Tobajaras (...), e louvando e abraçando em tudo a largueza da vida dos Holandeses, tão semelhante à sua, que nem o herege se distinguia do gentio, nem o gentio do herege.⁴⁸⁹

Mais adiante, Vieira retoma a descrição dos costumes heréticos dos indígenas. A passagem é, no entanto, o lugar apropriado para expor o erro da doutrina reformada, que, aqui, mostra-se ainda pior pois conjugada à selvageria indígena. A língua do bárbaro – sem F, sem L e sem R – empresta sentido à heresia e à iconoclastia protestantes:

Na veneração dos templos, das imagens, das cruzes, dos sacerdotes e dos sacramentos, estão muitos deles tão calvinistas e luteranos, como se nasceram em Inglaterra ou Alemanha. Estes chamam à Igreja, *igreja de*

⁴⁸⁸ Vieira faz alusão aqui à cidade francesa de *La Rochelle*. Situada no sudoeste da França, de maioria calvinista, foi palco, na segunda metade do século XVI, de uma obstinada resistência, quando seus habitantes enfrentaram o cerco das tropas reais dos Valois, durante as guerras de religião. A cidade protestante ficou conhecida após o “cerco de *La Rochelle*, 1537, quando, após o massacre da noite de São Bartolomeu no reinado de Carlos IX, as tropas reais (...) não conseguiram entrar na cidade, que passou assim a ter sua liberdade religiosa tolerada, somente submetida à monarquia católica no reinado de Luís XIII em 1628, em pleno processo de afirmação do Estado absolutista francês”. MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O Rei no Espelho. A monarquia portuguesa e a colonização da América (1640-1720)*. São Paulo: Ed. Hucitec, 2002, p.60. O termo “Rochela” parece ter sido uma tópica usada por Vieira em diversas ocasiões e, até mesmo, com sentidos diversos. Em carta ao rei D. João IV, de 04 de abril de 1654, Vieira utiliza o termo para referir-se aos desmandos e desobediências dos próprios portugueses. Assim diz: “Tudo neste Estado tem destruído a demasiada cobiça dos que governam, e ainda depois de tão acabado não acabam de continuar os meios de mais o consumir. O Maranhão e o Pará é uma Rochela de Portugal, e uma conquista por conquistar, e uma terra onde V.M. é nomeado mas não obedecido.” VIEIRA, Pe. Antônio. “Carta ao Rei D. João IV, do Maranhão, a 04 de abril de 1652”. *Obras Escolhidas*. Prefácios e notas de Antônio Sérgio e Hernani Cidade, Lisboa: Livraria Sá da Costa, vol.I, p.172.

⁴⁸⁹ VIEIRA, Pe. Antônio. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba”, Op.Cit., p.78.

moanga, que quer dizer *igreja falsa*; e à doutrina *morandubas dos abarés*, que quer dizer *patranha dos padres*; e faziam tal escárnios e zombarias dos que acudiam à igreja a ouvir a doutrina, que muitos a deixaram por esta causa. Um disse que nenhuma cousa lhe pesava mais que de ser cristão e ter recebido o batismo. O sacramento da confissão é o de que mais fugiam e mais abominavam; e também havia entre eles quem lhes pregasse que a confissão se havia de fazer só a Deus e não aos homens.⁴⁹⁰

A situação em Ibiapaba já grave, piora. Para explicar as causas, Vieira faz uso de uma digressão que remete às invasões holandesas e às guerras de restauração em Pernambuco. A utilização da digressão ecfrásica é, segundo Sinkevisque, outra ferramenta retórica que produz *evidentia* ou vividez ao gênero histórico.⁴⁹¹ Em capítulo à parte, Vieira narra como e porquê deu-se a aliança entre tapuias e holandeses. Com justificativas semelhantes a do *Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda*, Vieira atribui a perda de Pernambuco ao castigo divino, numa clara interpretação sacramental da história:

Entregou Deus Pernambuco aos Holandeses por aqueles pecados que passam os reinos de umas nações a outras, que são as injustiças. E como grande parte das injustiças do Brasil caíram desde seu princípio sobre os índios naturais da terra, ordenou a justiça divina que os mesmos índios,

⁴⁹⁰ Idem, p.115.

⁴⁹¹ O autor demonstra em seu artigo como na elocução do gênero histórico seiscentista a *ecfrase* é fundamental para a composição da narrativa, sendo exercitada de modos específicos pelo gênero. “Ela é formada a partir de descrições e digressões amplificativas, cujo efeito de verdade, e não sua finalidade, é a vivacidade (*enargeia*) historiográfica, em contrapartida ao que propõem Guinzburg (2010), Strasburger (1978) e Boulay (2012).” (p.46). No artigo o autor analisa trechos de *histórias, anais e diários*, cujo tema eram as guerras entre portugueses e holandeses no Nordeste do Brasil (1624-1654). Sobre sua perspectiva de análise, o autor esclarece que: “O pressuposto mimético das práticas discursivas historiográficas em questão descarta a leitura realista/naturalista dos objetos, entendendo-os não como transposições de realidades empíricas, nem como “inspirações de realidades”, mas como emulações de modelos retóricos.” SINKEVISQUE, Op.Cit., p.46.

junto com os Holandeses, se formasse o açoute daquela tão florente república.⁴⁹²

O “rigoroso açoute” durou vinte anos até que em 1654 “se deu por satisfeita a divina justiça”, com a restauração de Pernambuco aos portugueses. Os índios aliados dos hereges, temendo a vingança, fogem para serra do Ibiapaba, que ficou “verdadeiramente a Genebra de todos os sertões do Brasil”⁴⁹³. “(...) eram verdadeiramente aquelas aldeias uma composição infernal, ou mistura abominável de todas as seitas e de todos os vícios (...).”⁴⁹⁴

É, pois, neste cenário, que chega pela segunda vez Pe. Antônio Vieira ao Maranhão (1655), acompanhado do governador André Vidal de Negreiros e “com ordens de Sua Majestade, para que a doutrina e governo espiritual de todos os índios estivesse à conta dos religiosos da Companhia.”⁴⁹⁵ O primeiro estratagema para trazer os índios de Ibiapaba de volta ao lume da fé foi mandar um índio da mesma nação Tobajara, porém cristão, portando cartas que firmavam a garantia de paz oferecidas pelos jesuítas e o governador.

Vieira passa a narrar as dificuldades marítimas enfrentadas para se ir do Maranhão até o Ceará, onde está localizada a serra. Os detalhes sobre os ventos, as correntezas, as calmarias e asperezas do clima são bastante precisos, o que compõe uma descrição imagética do lugar. O caminho à Ibiapaba impunha mais desafios: os mantimentos (farinha de guerra, “o biscouto destas terras”) eram levados às costas, porém havia falta deles para tantas bocas; a fome era uma ameaça constante:

(...) e bem sevê quanta seria a moléstia e aflição dos padres nesta sua viagem em persuadir e animar a um trabalho tão forte, a homens que quase vinham sem comer e mal podiam arrastar os corpos.”⁴⁹⁶

⁴⁹² VIEIRA, Antônio. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba”, Op.Cit., p.80.

⁴⁹³ Idem, p.81.

⁴⁹⁴ Idem, p.82.

⁴⁹⁵ Idem, p.83.

⁴⁹⁶ Idem, p.93-94.

A falta de víveres e as provações diárias são retratadas como uma constante no dia-a-dia da missão. Em outra passagem, Vieira comenta: “Quando aqui chegamos, havia quatro meses que os padres não comiam mais que folhas de mostarda cozida com água e sal (...).” A penúria não tinha limites: “Deste tempo é que ficaram ao padre as notícias que nos dá, de serem tanto saborosas as largartixas (...). Tal é a miséria ou o castigo do sítio em que vive esta pobre gente, e por cuja conservação fazem tantos extremos.”⁴⁹⁷ Todos os tormentos que os jesuítas passam (“homens criados nos退iros de suas celas”) são oferecidos como louvor a Deus; as incomodidades eram, pois, duríssimas:

(...) o caminho, que é mais de cento e trinta léguas pelo rodeio das enseadas, o fazem os padres todo a pé, e sem nenhum abrigo para o Sol, que nas areias é o mais ardente; porque em todas elas não há uma só árvore (...). A cama era aonde os tomava a noite, sobre a mesma areia, e também debaixo dela; porque marchavam no tempo das maiores ventanias, as quais levantam uma nuvem ou chuva de areia tão contínua, que poucas horas de descuido se acha um homem coberto ou enterrado.⁴⁹⁸

O esforço obstinado dos padres para vencer as asperezas do meio é, segundo Vieira, uma qualidade comum a todos irmãos da ordem: “(...) é graça esta própria dos filhos de Santo Inácio, que posto se não criaram nisto, criam-se para isto.”⁴⁹⁹

Após trinta e cinco dias de jornada, “vencidos todos com o favor de Deus”, chegaram os padres aos pés da serra do Ibiapaba. A narrativa dos tormentos enfrentados tinha o objetivo de gerar a consolação.⁵⁰⁰ Vieira passa, então, a descrever as características físicas

⁴⁹⁷ Idem, p.108.

⁴⁹⁸ Idem, p.94-95.

⁴⁹⁹ Idem, p.131.

⁵⁰⁰ Segundo Guilherme Luz, a “literatura informativa” jesuítica era destinada a gerar ânimos favoráveis à ação missionária. O autor chama a atenção para o termo pelo qual Charlotte Castelneau-L’Estoile denomina tais textos: “narrativa de consolação”. Aqui, “a consolação corresponde ao estado de manifestação de alegria (*épanouissement*)”, ao assistir à efetivação da “vontade de Deus”. Castelnau-L’Estoile entende que, “em um contexto de dificuldades missionárias, Fernão Cardim escolheu a via da ‘consolação’, totalmente em harmonia com a realidade difícil da missão no Brasil”, sobre a qual ela identifica a tópica jesuítica da “vinha estéril”. Nesse sentido, o texto atribuído a Cardim conhecido como

do lugar, como quem compõe, por palavras, uma pintura.⁵⁰¹ Porém, o juízo moral nunca está ausente, uma vez que a natureza alegoriza os naturais da terra:

São todas formadas de um só rochedo duríssimo, e em partes escalvado e medonho, em outras coberto de verdura e terra lavradia, como se a Natureza retratasse nestes negros penhascos a condição de seus habitadores, que, sendo sempre duros e como de pedras, às vezes dão esperanças e se deixam cultivar.⁵⁰²

Uma igreja é erguida e com ela tem início a evangelização dos índios, sobretudo das crianças, que logo aprendem a doutrina através da música: “ (...) viu-se bem com quanta razão dizia o Pe. Nóbrega, primeiro missionário do Brasil, que com música e harmonia de vozes se atrevia a trazer a si todos os gentios da América”⁵⁰³. A menção a Nóbrega confere respaldo ao trabalho; a missão estava no caminho certo. Assim, nem mesmo a mortandade das crianças é vista com pesar, pois o batismo livrou-as do paganismo. Pelo contrário, estavam elas fora do alcance da concupiscência dos adultos:

(...) nenhum pai houve que não trouxesse a baptizar todos os seus filhos, dos quais muitos foram logo chamados ou arrebatados ao Céu antes dos anos do entendimento, para que a malícia dos mesmos pais lho não pervertesse.⁵⁰⁴

Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica (1584), ao trazer informações, obtidas na experiência das viagens e visitações, sobre do Novo Mundo e as missões jesuíticas em seu contexto, articula a autópsia da dura realidade missionária entre os índios do Brasil no interior de um gênero capaz de produzir efeitos favoráveis à continuidade da própria missão.” LUZ, Guilherme Amaral, “Os passos da propagação da fé: o lugar da experiência em escritos jesuíticos sobre a América”. Op.Cit., p. 107.

⁵⁰¹ Segundo Guilherme Luz: “A incorporação de informações cosmográficas na *narratio* das cartas tornou-se um instrumento de promoção dos objetivos da escrita epistolar jesuítica, gerando disposição favorável nos homens de corte em relação às missões espalhadas pelo mundo e à edificação de seus espíritos.” Idem, p. 107.

⁵⁰² VIEIRA, Antônio. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba”, Op.Cit., p.96.

⁵⁰³ Idem, p.98.

⁵⁰⁴ Idem, p.99.

A missão seguia bem até que a traça do demônio plantou entre os índios a desconfiança de que os jesuítas lá estavam, não para salvá-los, mas como “espias dissimulados dos Portugueses” e, portanto, a qualquer momento, todos os índios seriam feitos escravos.⁵⁰⁵ Outro grave acontecimento – também imputado ao demônio – dirimiu ainda mais a confiança dos naturais na proteção dos padres e portugueses aliados: nas proximidades da fortaleza do Ceará, distante de Ibiapaba, viviam duas nações confederadas com os portugueses, porém inimigas entre si. Diante de uma situação de conflito, ao invés de manterem-se neutros, os portugueses tomaram partido. Segundo Vieira, prevaleceu como sempre “a razão da cobiça” ao invés da “razão de Estado”: uma das nações avançou sobre a outra e “em um momento quebraram a cabeça a todos, que é o seu modo de matar, sem ficar, de quinhentos que eram, nem um só com vida”. Consequentemente, tal caso “grandemente alterou os ânimos de todos os índios do Ceará”, pois aqueles que deveriam protegê-los, “por estilo tão indigno”, acabaram por os meter “como cordeiros nas mãos de seus inimigos.”⁵⁰⁶

A desconfiança dos índios em relação aos missionários, se por um lado, justifica-se pelas arbitrariedades cometidas pelos colonos, por outro, é também um sintoma da inconstância da vontade indígena. O argumento aparece, assim, em outros momentos do relato referindo-se a outras situações de mesmo gênero. Um exemplo disso, foi a desconfiança dos principais, quando souberam, por informações trazidas por um missionário, que o rei ordenava a dissolução da missão de Ibiapaba e o descimento de todos os índios para o Maranhão. Na leitura dos chefes, o intento dos portugueses era escravizá-los.

De fato, havia instruções reais para o abandono da missão, porém os bando nunca chegaram à serra, embora tenham sido várias as tentativas de remetê-los. Vieira, por sua vez, interpreta a falha na transmissão das ordens como a ação da Providência sinalizando favoravelmente a continuidade da missão. O fato é lido como um mistério; Deus é a finalidade e o motor das causas segundas dos eventos da história:

De sorte que, procurando-se com tanto cuidado por nove vias diferentes do mar e da terra, e em espaço de ano e meio, que chegassem

⁵⁰⁵ Idem, p.102.

⁵⁰⁶ Idem, p.102-103.

aos padres da serra as ordens por que eram mandados retirar, Deus as impidiu e estorvou todas por meios tão fora do curso natural das cousas, servindo-se para isso dos ventos, dos mares, dos rios, dos Portugueses, dos Índios, dos Tapuias e dos mesmos peixes, para que se visse que era vontade sua que os padres não saíssem daquele lugar, e que os meios de sua providência tem predestinados para salvação das almas, se hão de conseguir infalivelmente, ainda que seja necessário para isso tirar de seus eixos a toda a Natureza.⁵⁰⁷

Comentando estes mesmos eventos em outra carta para o padre Provincial do Brasil, Vieira enumera uma série de razões em que expunha a importância de se manter a missão de Ibiapaba, entre as quais podemos citar:

Porque seria um exemplo mui injurioso para Companhia ver-se neste Estado, e dizer-se em todo mundo, que deixamos os índios nas gentilidades depois de os batizarmos, e que só queremos as aldeias onde há acesso e proveito, e que por uma parte publicamos desejos de martírio e por outra não queremos estar senão onde há comodidades para a vida (...).⁵⁰⁸

De acordo com Vieira, o trabalho dos jesuítas em Ibiapaba contava com o favor da Providência. Mais, a conversão de alguns gentios foi consagrada pela intervenção direta do Redentor: assim como Saulo (nome primitivo de São Paulo), alguns índios são chamados a fé por Deus de modo muito especial:

Confirma muito esta esperança o ter-se visto em muitos casos que não só chama Deus esta gente por meio ordinário de seus ministros, os pregadores, mas que parece querer render por si mesmo sua rebeldia, como a de Saulo.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ Idem, p.127.

⁵⁰⁸ VIEIRA, Antônio. “A um padre provincial do Brasil, 10 de junho de 1658”. In *Cartas do Brasil*. Op.Cit., p.191.

⁵⁰⁹ Idem, p.119.

Na composição de sua história, Vieira é incisivo para descrever a selvageria indígena e as dificuldades enfrentadas diariamente pelos missionários no cumprimento do dever apostólico. Por sua vez, a comoção gerada pelo discurso termina por realçar os bons frutos conquistados naquela vinha, até pouco, estéril. O proveito espiritual dos índios é também celebrado como instrumento para se alcançar o bem temporal, numa clara indicação à razão de Estado católica e anti-maquiavélica. Os sucessos listados sucessivamente amplificam o valor da obra jesuítica:

Os males que com a presença dos padres se têm evitado, não são de menos consideração ao bem espiritual destes índios, nem de menor utilidade ao espiritual e temporal de todo o Estado. O caminho do Maranhão ao Ceará e a Pernambuco, que estava totalmente fechado pelas hostilidades desta gente, está hoje franco e seguro. As praias e navegação de toda a costa está livre e melhorada com o seu comércio. (...) Nos vícios da fereza e da desumanidade estão também muito domados; já não matam, já não comem carne humana, já não fazem cativeiros injustos, já guardam paz e fidelidade às nações vizinhas, tudo por benefício da assistência dos padres.⁵¹⁰

Finalmente, por tudo o que foi exposto, podemos dizer que a “Relação da Missão da Serra do Ibiapaba” cumpre sua função primordial de informar sobre as novidades da empresa jesuítica, edifica o trabalho dos padres e, por extensão, de toda Companhia, além de promover no destinatário – a coletividade dos irmãos – a experiência devocional e consoladora. Para isso, Vieira compõe seu discurso valendo-se dos elementos discursivos do gênero histórico, pois funda sua invenção na experiência e na autoridade do testemunho ocular. O discurso histórico era pensado como um instrumento retórico de edificação das ações da Companhia de Jesus, o que, consequentemente, levava também ao seu fortalecimento institucional.

⁵¹⁰ Idem, p.118-119.

Como vimos no item anterior, Vieira desembarcou em São Luís em 1653 investido do cargo de superior das missões da região amazônica. Contava com o apoio do novo governador, André Vidal de Negreiros, que trazia do reino uma lei amplamente favorável à liberdade dos índios e ao projeto da Companhia. A despeito dos protestos dos colonos, de início, era grande o otimismo de Vieira, como fica patente em carta escrita ao reverendo Padre Provincial, Francisco Gonçalves. Nela, o jesuíta comenta os efeitos da pregação realizada no primeiro domingo da quaresma:

E quando todos estes respeitos não tinham alguma valia, e os ânimos dos homens estavam tão alheios de nós, e tão odiada com eles nossa vinda, uma vez que subi ao púlpito, e preguei o Evangelho de Cristo, foi tanta a sua eficácia e autoridade, e tal o respeito que nós concebíamos com ela, que, *mudados num momento os juízos e vontades de tantos homens*, e tão interessados, anoitecemos amados, respeitados, louvados e seguidos dos mesmos que, na manhã do mesmo dia, nos aborreciam, nos murmuravam, nos perseguiam e tanto a seu pesar nos tinham entre si. Oh! Força das forças de Deus! Oh! Portentosa providência do Altíssimo! *Quam incomprehensibilia sunt judicia Dei!*⁵¹¹

Contudo, o bom ânimo logo cede ao reconhecimento de que, lastimavelmente, moradores e autoridades locais usavam de todos os meios para driblar a proteção legal da liberdade dos índios. As sessões em Câmara, destinadas à asseverar a justiça das guerras e dos cativeiros, funcionavam de modo a fornecer um verniz de legalidade aos crimes largamente cometidos. A corrupção das juntas – analisadas no item anterior – fica patente nas diversas cartas escritas ao rei e aos superiores da ordem. Em carta de 6 de dezembro de 1655, Vieira diz ser voto vencido em todas as sessões que examinam a legalidade das escravizações: “Muitos ficam sentenciados por cátivos, por prevalecer o número dos votos mais que o peso das razões.”⁵¹²

⁵¹¹ VIEIRA, Antônio. Carta ao Provincial do Brasil, 22/05/1653. In *Cartas do Brasil*. João Adolfo Hansen (org), São Paulo: Hedra, 2003, p.143. (grifo nosso) Vieira refere-se ao Sermão da Primeira Dominga de Quaresma, de 1653, que analisaremos no capítulo seguinte.

⁵¹² VIEIRA, Antônio. “Carta ao Rei D. João IV, 6 de dezembro de 1655”, In *Cartas do Brasil*, Op.Cit., p.455.

Vieira advertira o rei D. João IV sobre as violências e os desmandos cometidos contra os índios em correspondências anteriores. A fidúcia de suas informações fundava-se no *ethos* prudente do religioso estimado pela corte, mas também no testemunho, em primeira pessoa, de notícias dadas “não de ouvidas, mas de vistas.”⁵¹³ Em carta escrita no Maranhão em maio de 1653, o jesuíta reputava aos cativeiros injustos “(...) a principal causa de todos os castigos que se experimentam em todas as nossas conquistas.” Todos eles eram fruto da cobiça, principalmente dos “maiores” da terra, que mandavam fazer entradas no sertão e “guerras injustas sem autoridade nem justificação alguma.”⁵¹⁴

Podemos dizer que esta tópica – o castigo divino em razão da má conduta dos portugueses em relação aos índios – é bastante recorrente nas invenções dos discursos vieirianos, sejam eles epistolares ou parenéticos. Em carta escrita ao rei D. Afonso VI, Vieira recorre ao argumento para lembrar ao monarca seu dever de punir os responsáveis pelas injustiças. Caso contrário, o castigo viria do Céu:

Senhor, os reis são vassalos de Deus, e, se os reis não castigam os seus vassalos, castiga Deus os seus. A causa principal de se não perpetuarem as coroas nas mesmas nações e famílias é a injustiça, ou são as injustiças, como diz a Escritura Sagrada; e, entre todas as injustiças, nenhumas clamam tanto ao Céu como as que tiram a liberdade aos que nasceram livres e as que não pagam o suor aos que trabalham; e estes são e foram os dois pecados deste Estado, que ainda têm tantos defensores.⁵¹⁵

Para melhor demonstrar o argumento, nada mais eficaz que o exemplo da história:

A perda do Senhor Rei D. Sebastião em África, e o cativeiro de sessenta anos que se seguiu a todo o reino, notaram os autores daquele tempo que foi castigo dos cativeiros que na costa da mesma África começaram a fazer os nossos primeiros conquistadores, com tão pouca justiça como se lê nas mesmas histórias.⁵¹⁶

⁵¹³ VIEIRA, Antônio. “Ao Rei D. João IV, 20 de maio de 1653”. In *Cartas do Brasil*, Op.Cit., p.436.

⁵¹⁴ Idem, p.433.

⁵¹⁵ VIEIRA, Antônio. “Ao Rei D. Afonso VI, 20 de abril de 1657”. In *Cartas do Brasil*, Op.Cit., p.468-469.

⁵¹⁶ Idem, p.469.

Os crimes cometidos na América excedem os de África; aqui, em espaço de quarenta anos “se mataram e se destruíram por esta costa e sertões dois milhões de índios”, e “disto nunca se viu castigo”. Vieira invoca artificiosamente seu lugar de humilde conselheiro em assuntos temporais e espirituais, e, valendo-se da figura bíblica, admoesta o rei:

Com grande dor, e com grande receio de a renovar no ânimo de V. M.,
digo o que agora direi: mas quer Deus que eu diga. A El-Rei Faraó, porque
consentiu no seu reino o injusto cativeiro do povo hebreu, deu-lhe Deus
grandes castigos, e um deles foi tirar-lhe os primogênitos. No ano de 1654,
por informação dos procuradores deste Estado, se passou uma lei com
tantas larguezas na matéria do cativeiro dos índios que depois, sendo S.M.
melhor informado, houve por bem mandá-la renovar; e advertiu-se que
nesto mesmo ano tirou Deus a S. M. o primogênito dos filhos e a
primogênita das filhas.⁵¹⁷

O exemplo da história também mostra que os parcós avanços dos negócios da colônia sucumbem sempre, pois conquistados à custa do sangue indígena:

(...) ainda politicamente falando, porque sobre os fundamentos da
injustiça nenhuma cousa é segura, nem permanente; e a experiência tem
mostrado neste mesmo Estado do Maranhão, em que muitos governadores
adquiriram grande riqueza e nenhum deles as logrou, nem elas se
lograram; nem há cousa adquirida nesta terra que permaneça, como os
mesmos moradores dela confessam, nem ainda que vá por diante, nem
negócio que aproveite, nem navio que aqui se faça que tenha bom fim;
porque tudo vai misturado com sangue dos pobres, que está sempre
clamando ao Céu.⁵¹⁸

⁵¹⁷ Idem, p.469. Vieira refere-se a D. Teodósio, que faleceu a 15 de maio de 1653, e a infanta D. Joana, a 17 de novembro. Sobre a lei, o jesuíta refere-se a de 17 de outubro de 1653, e não de 1654, como escreveu.

⁵¹⁸ Idem, p.469.

Estes poderosos argumentos dão ensejo a *petitio*, parte final da carta em que se reiteram os pedidos feitos desde o início. Vieira solicita ao rei maior rigor na punição das injustiças cometidas contra os índios e jesuítas, que, naquele Estado, sofrem severas perseguições de autoridades, colonos e religiosos de outras ordens.⁵¹⁹ Também pede ao rei para que não ceda às pressões daqueles que querem revogar as leis de liberdade dos índios e impedir o projeto político-catequético da Companhia de Jesus.⁵²⁰ A legitimidade de seu pedido ancora-se na invocação do destino finalista de Portugal, que é a universalização da Fé católica:

Os outros reinos da Cristandade, Senhor, têm por fim a conservação dos vassalos, em ordem à felicidade temporal nesta vida e à felicidade eterna na outra; o Reino de Portugal, demais deste fim universal a todos, tem por fim particular e próprio a propagação e a extensão da fé católica para as terras dos gentios, para que Deus o levou e instituiu; *e quanto Portugal mais se ajustar com este fim, tanto mais certa e segura terá sua*

⁵¹⁹ São muitas as cartas em que Vieira reclama das perseguições de que são vítimas os padres da Companhia, movidas pelos moradores, autoridades coloniais e clérigos de outras ordens. O jesuíta é particularmente incisivo numa carta endereçada ao irmão André Fernandez. A proximidade hierárquica do destinatário permite que Vieira expresse seu humor colérico sem ferir o decoro: “É isto um Inferno abreviado, e é necessário serem os homens tão santos como os do Céu, para terem paciência e constância entre tantas perseguições. Mil desesperações me escrevem os padres do Pará, vendo-se tão perseguidos de todas as partes (...). E se S. M. julgar que se deve antes deferir a quatro homens degredados, e réus de tão enormes delitos, rebeldes, desobedientes a suas leis, e aos conselheiros e pregadores e movedores destes insultos, defira-lhes S. M., e deixe-os a eles ficar no Maranhão; entregue-lhes o sangue e as vidas, e as liberdades e almas dos índios, e a nós deixe-nos S. M., ou lance-nos fora, que não faltará onde sirvamos a Deus e onde salvemos almas, sem tanta perturbação e risco das nossas. Triunfe o vigário do Pará, triunfem os piratas de Gurupá...., e triunfe o Demônio, a gentilidade, a idolatria, a maldade, o escândalo, a abominação, o Inferno.” VIEIRA, Pe. Antônio. “Ao padre André Fernandes, 1656 (?).” In *Cartas do Brasil*, Op.Cit., p.198.

⁵²⁰ É particularmente interessante a justificativa usada por Vieira neste pedido. Segundo ele, as leis são corretas e justas porque foram assentadas em consulta da “(...) junta de teólogos, canonistas e legistas, em que se acharam os três lentes de prima, e não houve discrepância de votos (...).” VIEIRA, Antônio. “Ao Rei D. Afonso VI, 20 de abril de 1657”. In *Cartas do Brasil*, Op.Cit., p.468.

*conservação; e quanto mais se desviar dele, tanto mais duvidosa e arriscada.*⁵²¹

Repare que na leitura de Vieira, a Providência concorre para que Portugal cumpra sua plenitude na história, porém não exerce um poder coercitivo para isto. A escolha do Bem – temporal e divino – continua da alçada dos homens que, como membros do corpo político e místico do Estado, participam, individual e coletivamente, da construção ou negação do Reino. O livre-arbítrio colabora eficientemente para a salvação ou perdição humana. Porém, como cabeça do Estado, o rei tem o dever de prover a justiça e o encaminhamento da política cristã.

Esta não foi a primeira vez que Vieira cobrou a responsabilidade de um monarca. Em carta ao rei D. João IV, afirma que é obrigação da caridade cristã resgatar os índios da gentilidade. Porém, para o rei português esta é “obrigação dobrada”, pois firmada com o papa:

(...) esta obrigação, senhor, em V. M. e nos ministros de V. M., a quem toca por razão de seu ofício, é dobrada obrigação; porque não só é a de caridade, senão de justiça, pelo contrato que os sereníssimos reis antecessores de V. M. fizeram com os sumos pontífices, e obrigação que tomaram sobre si de mandarem pregar a fé a todas as terras de suas conquistas.⁵²²

A luta de Vieira em defesa dos aldeamentos manteve-se sempre ativa, pois dentro do projeto de tutela dos índios, estes eram os locais possíveis de operar a transformação do selvagem em cristão produtivo. De acordo com o jesuíta, o sucesso do governo espiritual e conversão dos gentios dependia das boas condições dos aldeamentos. Por exemplo, o número de índios não podia exceder a oitocentos ou mil casais. Porém, o mais essencial era estarem todos eles debaixo do poder temporal de um “religioso de virtude” e não de um “secular vicioso”, pois “o exemplo tem com todos a maior força, e com os Índios ainda

⁵²¹ VIEIRA, Antônio. “Ao Rei D. Afonso VI, 20 de abril de 1657”. In *Cartas do Brasil*, Op.Cit., p.470.

⁵²² VIEIRA, Antônio. “Ao Rei D. João IV, 20 de maio de 1653”. In *Cartas do Brasil*, Op.Cit., p. 435-436.

com muito mais razão”.⁵²³ Com estas palavras, além de defender a tutela dos índios pela Companhia, Vieira reforçava o *topos* de que, na sociedade colonial, os jesuítas eram os únicos detentores das virtudes para conduzir tal projeto, demarcando bem a diferença moral em relação aos colonos e aos religiosos das outras ordens.

Tal posicionamento fora balizado inicialmente por padre Manuel da Nóbrega, ao defender o isolamento dos indígenas da influência deletéria dos maus cristãos portugueses. Segundo Carlos Zeron,

A imagem de um missionário virtuoso e voluntarista o faz colocar-se, enfim, acima das circunstâncias históricas: ele é o instrumento da vontade divina, e por isso mesmo deve não só propiciar os meios ou criar as condições para a conversão do gentio, por meio de sua educação religiosa e cívica, como também lembrar aos colonizadores, que impedem a concretização desse trabalho de conversão, as regras cristãs de moral e ética.”⁵²⁴

Guardar o propósito caritativo e evangelizador das entradas no sertão era a única forma de equilibrar os bens divinos e os bens temporais. Vieira defende perante o rei que os jesuítas são os únicos habilitados a conduzir esta missão, pois além de seus atributos morais, a Companhia era a ordem religiosa mais capacitada para adaptar a ortodoxia da doutrina aos desafios práticos colocados no dia-a-dia da experiência missionária. A fórmula expressa no *nossa modo de proceder (noster modus procedenti)* expressa a combinação entre obediência institucional, prudência e adaptabilidade:

⁵²³ VIEIRA, Antônio. “Parecer sobre a conversão e governo dos índio e gentios feita pelo Pe. António Vieira, a instância do Dr. Pedro Fernandes Monteiro”. In: *Obras Escolhidas*. Prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernani Cidade, vol. V, obras várias III, Lisboa: Livraria Sá da Costa/Ed. Lisboa, 1951, p.9.

⁵²⁴ ZERON. *Linha de Fé*. Op.Cit., p.75. O autor ainda complementa: “Para isso ele [Nóbrega] precisa, ir além da mera pregação e conformar as práticas sociais de uns e outros pela sugestão de medidas jurídicas coercitivas: à oposição de base, jesuíta *versus* colono (em relação ao índio), ajunta-se então outro elemento: o funcionário autorizado pelo rei que vem sustentar o trabalho de conversão e civilização do índio pela aplicação de medidas legais destinadas a regulamentar a escravização e as relações entre brancos e índios em geral”. Idem, p.75.

Só digo que é necessário que seja uma religião de mui qualificada e segura virtude, de grande desinteresse, de grande zelo da salvação das almas, e *letras mui bem fundadas, com que saiba o que obra e o que ensina; porque os casos que cá ocorrem são grandes, e muitos deles novos e não tratados nos livros.*⁵²⁵

O sucesso do projeto dos aldeamentos relaciona-se diretamente à forma como eram realizadas as entradas e os descimentos dos índios. Este assunto, bastante recorrente nas cartas do período amazônico, é enunciado a partir de argumentos epidíticos, deliberativos e judicativos. O primeiro corresponde aos argumentos que expõem a maneira como são feitos os descimentos; o segundo, a argumentação refere-se ao modo correto de realizá-los, seja pela proposição de novas leis, ou pela exposição dos dispositivos já existentes. No terceiro caso, os argumentos condenam, na maioria das vezes, as ações de moradores e autoridades que desrespeitam as leis e a finalidade evangelizadora da colonização. É comum a presença dos três tipos de argumentos em uma mesma carta. A título de exemplo, temos respectivamente os três tipos de argumentação:

As entradas dos particulares ao sertão hão sido a ruína de todas as capitanias da nossa América, assim nas da parte do Sul, como nas do Norte, no nosso grande rio das Amazonas, com dano irreparável do miserável gentio; e este é o principal estrago a que Sua Majestade tem mandado acudir com tanta cristandade pela sua última lei e provisão.⁵²⁶

O remédio consiste na execução de todos os remédios que até aqui se têm apontado. (...) E se as entradas que se fizerem ao sertão forem com verdadeira e não fingida paz, e se pregar aos índios a fé de Jesus Cristo, (...) e houver quantidade de religiosos que aprendam as línguas e se exercitem

⁵²⁵ VIEIRA, Antônio. "Ao Rei D. João IV, 06 de abril de 1654". In *Cartas do Brasil*, OP.Cit., p.452. (*grifo nosso*)

⁵²⁶ Vieira, Antônio. "Parecer sobre a conversão e governo dos índio e gentios feita pelo Pe. Antônio Vieira, a instância do Dr. Pedro Fernandes Monteiro". In: *Obras Escolhidas*. Prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernani Cidade, vol. V, obras várias III, Lisboa: Livraria Sá da Costa/Ed. Lisboa, 1951, p.10-11.

neste mistério com verdadeiro zelo; não há dúvida que, concorrendo a graça divina com esta disposição dos instrumentos humanos, os índios se reduziram facilmente à nossa amizade, abraçarão a fé, viverão como cristãos, (...) terá também a república muitos índios que a sirvam e que a defendam (...).⁵²⁷

Dirão porventura (como dizem) que destes cativeiros, na forma em que se faziam, depende a conservação e aumento do Estado do Maranhão; isto, Senhor, é heresia.⁵²⁸

O pensamento político-teológico de Antônio Vieira propõe a concórdia entre os imperativos temporais, econômico-políticos, e a finalidade divina: a razão de Estado, em viés português, seria essencialmente anti-maquiavélica, pois fundada na moral cristã.⁵²⁹ Esta lógica fundamenta uma série de propostas, queixas e censuras presentes nas cartas do jesuíta. Tal pensamento fica explícito na maneira como ele repreende os descimentos movidos pela cobiça por escravos, cujo meio de aquisição era a guerra injusta. A continuidade de tais práticas levaria o Maranhão e Grão-Pará a mesma situação já vista nas capitâncias de Pernambuco, Bahia e São Paulo: os índios, quando repartidos e explorados pelos moradores, “não chegaram a netos”. Por essa razão, vinham os paulistas, “obrigados a falta e a cobiça”, a “ir buscar aos confins das cabeceiras do grande

⁵²⁷ VIEIRA, Antônio. “Ao Rei D. João IV, 20 de maio de 1653”. In *Cartas do Brasil*, Op.Cit., p. 436.

⁵²⁸ VIEIRA, Antônio. “Ao Rei D. João IV, 20 de abril de 1657”. In *Cartas do Brasil*, Op.Cit., p. 469.

⁵²⁹ Essa tese é de Alcir Pécora, no artigo “Política do Céu (anti-Maquiavel)”. Para Vieira, a política deve ser fundada na moral cristã, isso significa que não pode haver a separação entre a “ética, domínio das práticas morais”, e a “política, domínio das práticas necessárias ao governo eficaz da coisa pública”. Pécora recupera uma sentença de Vieira que traduz este pensamento: “não há fim sem meios”. Estas duas instâncias estão condicionadas entre si: “a Glória Celestial define-se imediatamente no âmbito dos fins, como esperança e destinação originária, natural, mas necessariamente mediatisada pelos instrumentos muito mais próximos fornecidos no âmbito terreno, operativo (não contemplativo) e institucional. Estabelece-se aí o *topos* da indisponibilidade dos meios (as obras, como instâncias decisivas da salvação, têm, a rigor, o mesmo estatuto irrevogável dos fins a que visam), e, genericamente, a admissão dos passos imperfeitos com que se anda a via salvífica, desde que se entenda que isto significa, também, a crença na perfectibilidade deles.” PÉCORA, Alcir. “Política do Céu (anti-Maquiavel)”. In *Ética*. Adauto Novaes (org), São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.128.

rio das Amazonas (cousa tantos centos de léguas distantes)" os índios para suas lavouras.⁵³⁰

De acordo com a proposta de Vieira, a organização dos descimentos e aldeamentos sob responsabilidade dos jesuítas, além de ser a forma eficaz e duradoura para manter o abastecimento de mão-de-obra, era também a garantia da defesa da colônia contra os inimigos externos. Quando respeitado o rodízio de trabalho entre o aldeamento e as roças dos moradores, os índios são

(...) capazes de poderem melhor prestar nas ocasiões de guerra; e sendo as aldeias bem governadas, têm todos os oficiais de milícia e armas, e sabem o que hão-de seguir nas ocasiões que se oferecerem. E perguntem aos moradores da capitania do Maranhão, quem lhes restaurou a praça e lhes ajudou a expulsar os Holandeses dela com tanta fidelidade, senão os índios aldeados, sem embargo de estarem tão atenuados pela tirania dos governadores do Estado.⁵³¹

No entanto, a prática corrente entre os colonos era promover entradas e guerras injustas para a captura de escravos. Como vimos anteriormente, a impunidade de tais violências e a conivência das autoridades despertavam a ira divina que, em outros momentos, já punira severamente os portugueses. A interpretação teleológica e sacramental da história faz com que Vieira impute à Providência o malogro de expedições de apresamento:

Os resgates dos escravos (que é outro ponto do interesse dos moradores deste Estado) se fizeram nestes dois anos com pouca fortuna, porque se quiseram fazer com maior cobiça. (...) *Todos os moradores, assim do Maranhão como do Pará, quiseram que a entrada se fizesse a dar guerra à nação dos Aroans e Nhengaíbas, (...) querendo antes escravos tomados que comprados; mas saiu-lhes tanto pelo contrário que, indo a esta*

⁵³⁰ VIEIRA, Antônio. Antônio. "Parecer sobre a conversão e governo dos índio e gentios ...". Op.Cit., p.17.

⁵³¹ VIEIRA, Antônio. "Responde-se ao segundo papel que tem o título de 'Breve notícia do gentio do Brasil e de quanto importa sua redução, e por quem, e como se hão-de governar'. In: *Cartas. Obras Completas*. Op.Cit., p.23.

*empresa cento e dez portugueses e todos os índios do Maranhão e Pará, voltaram de lá com perda de gente e reputação, e sem escravos, porque os não quiseram comprar por tão caro preço. Após esta jornada se fizeram duas, uma ao Pacajá, pela cobiça do ouro, e outra ao Camuci, pela do âmbar, e ambas sem efeito.*⁵³²

O fracasso das expedições promovidas pelos bandeirantes paulistas também foi interpretado nesta chave explicativa. Em carta ao padre Provincial do Brasil, escrita no ano de 1654, Vieira relata os infortúnios da jornada que perambulou pelo sertão da colônia meses a fio em busca de escravos índios; o estado depauperado em que ficaram os paulistas é consequência do castigo divino. No ano de 1649 saíram os moradores de São Paulo ao sertão, “duzentos portugueses e mais de mil índios de armas, divididos em duas tropas”.⁵³³ A primeira era comandada pelo mestre de campo Antônio Raposo Tavares e a segunda, pelo capitão Antônio Pereira. Após meses de viagem, encontrou esta segunda tropa com uma “aldeia de índios da doutrina dos padres da Companhia, pertencentes à Província do Paraguai”. Contra eles foram cometidas inomináveis violências:

(...) entraram os soldados de mão armada na aldeia e, dentro na mesma igreja prenderam e meteram a ferros a todos os índios e índias que não puderam escapar, e nem aos altares, vestiduras e vasos sagrados perdoava a cegueira e cobiça, porque de tudo despojaram a igreja.⁵³⁴

Depois disso, segundo Vieira,

O certo é que não faltou o [castigo] do Céu a esta grande impiedade, porque dentro de um mês se viram os executores dela castigados com peste, fome e guerra: a peste foi tal que nenhum ficou que não adoecesse mortalmente; a fome era quase extrema, porque as raízes e frutos agrestes

⁵³² VIEIRA, Antônio. “Ao Rei D. Afonso VI, 20 de abril de 1657”. In *Cartas do Brasil*. Op.Cit., p.466. (*grifo nosso*)

⁵³³ VIEIRA, Antônio. “Ao padre provincial do Brasil, 1654”. In *Cartas do Brasil*. Op.Cit., p.182.

⁵³⁴ Idem, p.182.

das árvores era o maior regalo dos enfermos, e esses não havia ainda quem tivesse forças para os ir buscar e colher; e sobretudo, no meio desta fraqueza e desamparo, eram continuamente assaltados de bárbaros, de pé e de cavalo, que os atravessavam com [frechas], não lhes valendo a diferença e melhoria das suas armas, porque apenas havia quem as maneasse.⁵³⁵

Os paulistas desvalidos, perdidos pelo sertão, foram dar às terras do Pará:

Finalmente, ao cabo de um ano das maiores misérias que jamais padeceram, se vieram encontrar com a outra tropa, tão diminuídos que dos portugueses lhe faltava a metade, e dos índios as duas partes, e os que restavam mais pareciam desenterrados vivos.⁵³⁶

É particularmente interessante a carta que Vieira escreveu à Câmara do Pará, em 12 de fevereiro de 1661. Às voltas com as perseguições e ataques movidos pelos colonos contra padres da Companhia, Vieira encaminha uma resposta aos vereadores onde explica as razões pelas quais os jesuítas deveriam ter o poder temporal sobre os índios. Ademais, contesta as reclamações feitas pelos moradores de que a pobreza da terra advém da falta de escravos índios, visto que os jesuítas os impediam de tê-los.

Vieira enumera as causas das mazelas pelas quais passam os moradores daquele Estado, entre elas, a falta de um governo que zele pelo bem comum, as condições geográficas e climáticas da região que dificultam a produção e o comércio, a inflação dos produtos vindos do reino; a cobiça e a vaidade. Porém, segundo Vieira, há causas de outra ordem:

E, afora destas causas públicas, deve de haver também outras secretas em alguns particulares, reservadas à ciência e Providência Divina, pois as necessidades que V. Mercês representam não são gerais a todos; e vemos que alguns que não tinham escravos têm hoje muitos, e outros que tinham

⁵³⁵ Idem, p.182.

⁵³⁶ Idem, p.182-183.

muitos carecem totalmente deles, porque lhes morreram por justos juízos secretos daquele Senhor que é o da vida e da morte.⁵³⁷

A razão de alguns moradores perder sua escravaria explica-se pelo castigo divino, que pune o senhor de escravos mal havidos.⁵³⁸

Pelo que foi exposto, podemos afirmar que a guerra, quando injusta, era considerada a causa de toda miséria e desagregação da colônia, razão de castigos divinos e desonra de Portugal. Desgraçadamente, a guerra injusta era a prática corrente na colônia. Por vezes, a providência divina tramava contra as expedições de apresamento dos índios, operando o mistério que sinalizava o descontentamento de Deus. Contudo, o livre-arbítrio e o desejo apartado do bem cristão faziam dos colonos os responsáveis pela realidade presente e pela condenação de suas almas. Contra isto, Vieira dispôs seu ministério enquanto esteve à frente das missões do Maranhão e Grão-Pará: o sal da guerra a purgar a consciência dos homens. Por esta razão, diz Vieira:

*Com as almas dos Portugueses se não trabalha menos que com a dos índios, e dá Deus tal força de espírito aos missionários nesta parte que afirmo a V. M. que, com ter corrido tanto mundo e ouvido tantos homens grandes dele, nunca ouvi sermões que me parecessem verdadeiramente apostólicos senão no Maranhão.*⁵³⁹

⁵³⁷ VIEIRA, Antônio. "À Câmara do Pará, 12 de fevereiro de 1661". In *Cartas do Brasil*, Op.Cit., p.650.

⁵³⁸ Para Vieira, a solução para a falta crônica de mão-de-obra era a importação de escravos africanos para o Maranhão e Grão Pará. O jesuíta não discorda da possibilidade de se escravizar os indígenas legalmente, porém "(...) o dito remédio por si só não é suficiente; porque, por mais que sejam os escravos que se fazem, muitos mais são sempre os que morrem, como mostra a experiência de cada dia neste Estado, e o mostrou no Brasil, onde os moradores nunca tiveram remédio senão depois que se serviram com escravos de Angola, por serem os índios da terra menos capazes do trabalho e de menos resistência contra as doenças, e que, por estarem perto das suas terras, mais facilmente ou fogem ou matam as saudades delas." Idem, p.651.

⁵³⁹ VIEIRA, Antônio. "Ao Rei D. Afonso VI, 20 de abril de 1657". In *Cartas do Brasil*. Op.Cit., p. p.467. (grifo nosso)

O trabalho da Companhia esmera-se em garantir a tutela espiritual e temporal dos indígenas, mas, a um só tempo, assistir aos colonos portugueses: o projeto teológico-político jesuítico visava, pois, espraiar-se por toda sociedade colonial e conduzir, assim, a edificação da monarquia cristã universal.

Por outro lado, a guerra, quando justa, era um meio lícito para a aquisição de escravos e, consequentemente, motivo de melhoramento econômico da colônia e do reino. Como demonstramos nos capítulos anteriores, não havia um impedimento moral à instituição escravista. A concepção agostiniana sobre o homem permitia considerar que o cativeiro do corpo não impunha ou significava, o cativeiro da alma. Ademais, quando nos referimos à liberdade indígena, há que se ter em mente a concepção da época: estar em liberdade não era aceitação da vida nômade e gentílica; sim, a subordinação à ordem colonial onde, no interior dos aldeamentos, operava-se a transformação do índio em cristão, vassalo e trabalhador produtivo. Ao impedirem a pregação da Palavra e recusarem-se a integrar o corpo político e místico do Estado, legitimamente, os portugueses moviam a guerra justa contra eles. Somente levando isto em conta, podemos entender a posição política de Antônio Vieira. Na sua leitura sacramental do mundo, quando justa – e isto era uma exceção – a guerra poderia contar com o favor da providência. Não há incongruência no consentimento da escravidão indígena:

Haverá catorze meses que continua a missão pelo corpo e braço daqueles rios, *onde se tem trazido mais de seiscentos escravos, todos examinados primeiro pelo missionário, na forma das leis de V. M.*: e já o ano passado se fez outra missão deste gênero aos mesmos rios, pelo padre Francisco Veloso, em que se resgataram e desceram outras tantas peças, *em grande benefício e aumento do Estado*, posto que não é esta a maior utilidade e fruto desta missão.⁵⁴⁰

⁵⁴⁰ VIEIRA, Antônio. “Carta ao Rei D. Afonso VI, de 28 de novembro de 1659”. In *Cartas do Brasil*, Op.Cit., p.473. (grifo nosso)

Em carta ao Rei D. Afonso VI⁵⁴¹, de 28 de novembro de 1659, Vieira relata a expedição realizada pelas regiões do Ceará, Maranhão, Pará e “do grande rio das Amazonas”, cujo objetivo era o descimento pacífico de índios do sertão. Para o jesuíta,

*Excede esta missão do resgate a todas as outras, numa diferença de grande importância, e é que nas outras missões vão-se salvar somente as almas dos índios, e nestas vão-se salvar as dos índios e as dos Portugueses; porque o maior laço das consciências dos Portugueses neste Estado, de que nem na morte se livram, era o cativeiro dos índios, que, sem exame nem forma alguma de justiça, debaixo do nome resgate, iam comprar ou roubar por aqueles rios.*⁵⁴²

Contudo, a intenção pacífica dos descimentos não impedia que, por vezes, fosse empregada a força, visto algumas nações gentias serem hostis. No momento em que a “entrada” se fazia “pelo grande rio dos Tocantins”, Vieira relata que:

Foi a esta missão o padre Manuel Nunes, lente de prima de Teologia, em Portugal e no Brasil, superior das casa e das missões do Pará, mui prático e eloquente na língua geral da terra. Levou quatrocentos e cinquenta índios de arco⁵⁴³ e remo, e quarenta e cinco soldados portugueses de escolta, com um capitão de infantaria. A primeira facção em que se empregou este poder foi em dar guerra ou castigar certos índios rebelados, de nação Inheiguaras, que o ano passado, com morte de alguns cristãos, tinham impedido a outros índios da sua vizinhança que se descessem para a Igreja e vassalagem de V.M.

São os Inheiguaras gente de grande resolução e valor totalmente impaciente de sujeição; e, tendo-se retirado com suas armas aos lugares mais ocultos e defensáveis das suas brenhas, em distância de mais de

⁵⁴¹ Conforme explica Hansen em nota: “Oficialmente endereçada a D. Afonso VI, então de 14 anos e alheios aos negócios do Estado, esta carta dirige-se de fato ao Conselho Ultramarino, por onde corriam os desta classe, e à regente, mão do monarca.” *In Cartas do Brasil*, Op.Cit., p.465.

⁵⁴² VIEIRA, Antônio. “Carta ao Rei D. Afonso VI, de 28 de novembro de 1659”. *In Cartas do Brasil*, Op.Cit., p.473. (*grifo nosso*)

⁵⁴³ Ou seja, índios guerreiros.

*cinquenta léguas, lá foram buscados, achados, cercados, rendidos e tomados quase todos, sem dano mais que de dois índios nossos levemente feridos. Ficaram prisioneiros duzentos e quarenta, os quais, conforme as leis de V.M., a título de haverem impedido a pregação do Evangelho, foram julgados por escravos e repartidos aos soldados.*⁵⁴⁴

É possível identificar elementos importantes nas passagens acima transcritas. Primeiramente, há a afirmação de que as entradas, quando realizadas segundo as leis – ou seja, autorizadas por instância competente, com propósito evangelizador e sob comando de missionários da Companhia – tinham como resultado não só a salvação dos índios, mas também a dos portugueses. Estes, não estavam mais condenados pela prática dos cativeiros ilegais, pelo contrário, colaboravam para o ingresso dos índios no grêmio da Igreja e do Estado. Porém, quando o emprego da força fez-se necessário, os critérios da guerra justa foram respeitados: os índios haviam impedido o anúncio da Palavra, a guerra era defensiva e fora autorizada. Vieira comprehende, portanto, que a guerra contou com o socorro da Providência, haja vista seus bons resultados: mais de duzentos índios capturados, sem sequer haver baixas do lado português (“sem dano mais que de dois índios nossos levemente feridos”). Estes eram, certamente, os sinais da aprovação divina.

Em suma, entendemos que Vieira interpretava a guerra contra os índios como uma expressão do mistério. Ela era ocasião para o arbítrio humano decidir agir consoante o bem inspirado por Deus ou para satisfação dos desejos mundanos. Se na concepção do mistério temos que o divino sacamenta as mais diversas substâncias e circunstâncias, a guerra oferecia os elementos duais e contraditórios próprios à expressão do universo sacramental cristão. Para Vieira, o mistério sinalizava e o pregador evangélico desenganava, aos homens, contudo, restava escolher e agir na direção do plano de Deus, ou negá-lo. Com isso, podiam ou não colaborar para sua própria salvação e para o destino da monarquia cristã portuguesa e universal.

⁵⁴⁴ VIEIRA, Antônio. “Carta ao Rei D. Afonso VI, de 28 de novembro de 1659”, p.474-475. (grifo nosso)

5. O mistério da guerra nos sermões do padre Antônio Vieira

“Esperai em Deus, e fazei boas obras, e ele vos sustentará com suas riquezas.”

(SI 36, 3)

Neste capítulo, nos ocuparemos de alguns dos sermões do Pe. Antônio Vieira. Como já discutido anteriormente, uma das finalidades da oratória sacra era desvelar os mistérios e, assim, poder instruir e dispor o fiel à ação cristã. Embora dos mais centrais, este é apenas um dos papéis da oratória sacra de maneira geral e, jesuíta ou não, não é o papel exclusivo. No caso jesuítico, a comunicação dos sentidos teológicos verdadeiros ao juízo imperfeito dos homens era uma dimensão essencial; daí a interpretação adequada da doutrina contida nas Escrituras, a exposição do lugar ontológico dos seres na ordem da Criação, a tradução do sentido figural dos eventos da história. Porém, gostaríamos de esclarecer que há pelo menos uma outra dimensão que não pode ser desprezada: a oratória sacra visa recolocar o auditório diante dos mistérios, movendo-o afetivamente na direção dos seus “sentidos espirituais” profundos, em suma, promover a experiência mística de comunhão com o divino.⁵⁴⁵ Aqui a liturgia e, sobretudo, o ministério dos sacramentos são os vetores principais desta experiência.⁵⁴⁶ Neste trabalho não investigamos estas questões, tampouco julgamos correto reduzir o sentido da oratória sacra à sua dimensão (teo)lógica.

⁵⁴⁵ Assim diz Vieira sobre a conversão e o ato da pregação: “Para uma alma se converter por meio de um Sermão 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. (...) Que coisa é a conversão de uma alma senão entrar um homem dentro de si, e ver-se a si mesmo? Para esta vista são necessários olhos, é necessária luz, e é necessário espelho. O pregador concorre com o espelho, que é a doutrina; Deus concorre com a luz, que é a graça; o homem concorre com os olhos, que é o conhecimento.” “Sermão da Sexagésima”, In Sermões. Alcir Pécora (org). São Paulo: Hedra, 2003, Tomo I, p.33.

⁵⁴⁶ A atualização da presença divina no mundo dos homens ocorre através dos Sacramentos. De acordo com Alcir Pécora, para Antônio Vieira, o mais elevado e exemplar entre eles seria o Santíssimo

Enfim, não propomos a centralidade da teologia na oratória, mas acreditamos que há uma indissociabilidade entre a hermenêutica jesuítica da situação colonial e a hermenêutica jesuítica do mistério, que é base da orientação “lógica” da sua oratória. É sob esta perspectiva que entendemos a construção da invenção da guerra na oratória, como sendo invenção teológica da história, como concepção misteriosa da política, como humanismo cívico moralizado em viés anti-maquiavélico.

Estas ideias são o ponto de partida para compreendermos a leitura de Vieira sobre a guerra contra os índios. Acreditamos que o jesuíta a concebe como tendo um lugar na história escatológica cristã e que, no ofício de seu apostolado, este era um mistério a ser desvelado. A partir de sua прédica, Vieira intentava conciliar a vontade e a ação dos colonos à vontade divina. No caso da América portuguesa, esperava-se dos colonos ações que ajudassem o projeto político dos jesuítas: inversamente ao que praticavam, cabia-lhes participar da integração dos índios à ordem colonial; etapa inicial para resgatá-los da gentilidade. A guerra, neste contexto, é um problema central pelo fato de ser através dela que muitos escravos eram capturados. A questão de sua justiça era, por um lado, a clivagem da legalidade da utilização do indígena como mão-de-obra em uma economia escravista. Por outro lado, era também a garantia de que o propósito evangelizador da colonização fosse preservado.

A leitura dos sermões pregados durante o período em que Antônio Vieira esteve à frente das missões do Maranhão e Grão Pará, revelou que a questão indígena era uma temática bastante recorrente. A ela estão associados uma série de comportamentos e ações dos colonos que o jesuíta intenta censurar e corrigir. Pecados como a cobiça, a vaidade, o desamor, a avareza etc., conformam a degradação em que vive aquela sociedade. Em vista

Sacramento da Eucaristia. Nele, tudo funciona como se, a cada cerimônia da liturgia, pudessem ser reproduzidos os mesmos efeitos da morte vicária de Cristo, que derramou seu sangue pela remissão dos homens. Esse sacramento é tido como uma extensão da Paixão: nele a atualização divina é reproduzida, sem perdas, cotidianamente pela ação performática do sacerdote. “Há em Vieira a ideia recorrente de que ao Sacramento nada falta das propriedades salvíficas implicadas na ação pessoal de Cristo, incluído aí obviamente o coroamento delas no sacrifício tremendo da Cruz. Ora, ocorre que, nesse caso, para ele, esse coroamento não pode estar em outro lugar que não aquela da instituição do sacramento eucarístico – ou dizendo melhor, da instituição do modo sacramental como mediação futura privilegiada entre o humano e o divino.” PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. Campinas: Editora Unicamp/ São Paulo: Edusp, 2ª ed., 2008, p.179.

desse ambiente, a guerra precisa ser pensada no interior de um sistema soteriológico análogo aos planos divinos para a história. Nesse sistema, a guerra, ou melhor, os juízos a respeito dela e as escolhas a ela relacionadas, possuem profundas implicações éticas e morais. Isso porque, as escolhas são determinantes dentro de um sistema salvífico que impõe as boas obras como uma condição para a justificação. Pensar a guerra como uma tópica, significa que a compreendemos como sendo um lugar que encerra um conjunto de argumentos voltados à tomada de posições e à ação, ética e moralmente ordenadas conforme princípios evangélicos, decodificados e interpretados à maneira dos jesuítas.

Neste sentido, compreendemos que a guerra contra os índios, mesmo quando não mencionada nominalmente nos sermões, está lá presente uma vez que ela é a origem dos males e enganos que enredam os colonos do Maranhão e Grão-Pará. Admoestar contra a cobiça, censurar a vaidade, condenar os cativeiros ilegítimos, denunciar a injustiça da guerra é postar-se contra os ânimos e as ações distanciadas do bem cristão; ânimos e ações que se retroalimentavam naquela sociedade condenada. A guerra está para condenação das almas, assim como as boas obras estão para a justificação: a cupidez por escravos levava os portugueses a moverem guerras injustas contra os índios (vítimas de violências de toda sorte), os escravos mal havidos davam ensejo à vaidade e à preguiça; a avareza fazia os senhores negligenciarem a conversão de seus escravos, a falta crônica de mão-de-obra (era elevada a mortalidade indígena) movia os colonos a novas guerras injustas. Neste ciclo ininterrupto, perdia-se a alma de portugueses pouco cristãos; os índios sequer tinham a chance de sair da gentilidade.

A guerra está na origem da captura de escravos indígenas, por esta razão, era uma prática instituída entre os colonos do Maranhão e Grão-Pará. É importante pontuar que a guerra contra os índios deve ser entendida dentro de sua especificidade histórica, cultural e espacial. Não estamos falando aqui de um confronto aberto entre dois exércitos, cuja hierarquia militar impunha papéis precisos para os membros da tropa, nem mesmo de combates que se estendiam por meses a fio. Enfim, não estamos falando da arte militar europeia.⁵⁴⁷ Não. A guerra *brasílica* era a guerra de assaltos e escaramuças, onde o

⁵⁴⁷ Segundo Pedro Puntoni: “ De fato, na Europa do século XVII a guerra fazia-se com grandes deslocamentos de tropas, meditados e disciplinados, batalhas campais, exércitos mercenários e muitas regras. A arte da guerra era, então, essencialmente a arte de fazer sitiós ou romper os. PUNTONI, Pedro.

“A Arte da Guerra no Brasil. Tecnologia e expansão militar da fronteira da América portuguesa, 1550-

conhecimento geográfico da floresta era, muitas vezes, mais importante que as armas de fogo. Guerra ligeira e de pequenas emboscadas, ditada pelo ritmo dos passos rápidos dos índios pelos matos. Guerra volante, adaptada às condições ecológicas do meio e cujas táticas seguiam a arte da guerra indígena. Esse é o contexto ao qual nos referimos quando tratamos das guerras justas ou injustas movidas pelos colonos contra os índios. Depreende-se, portanto, que eram bastante disseminadas. Toda vez que os colonos necessitavam de escravos iam aos matos a prear os indígenas. Era contra esta prática que Vieira empunhava seus sermões: este erro era a fonte dos demais pecados que condenavam a sociedade colonial.

O sermão da Quarta Dominga da Quaresma, pregado na matriz da cidade de São Luís do Maranhão, no ano de 1657, oferece-nos a oportunidade de demonstrarmos as ideias acima. Primeiramente, é importante situar que o período quaresmal é um momento de purificação da alma e tempo privilegiado para os cristãos examinarem criticamente seus vícios. Espera-se do fiel a prática da virtude, da contrição, do arrependimento e do perdão, tornando-se, deste modo, digno para receber o mistério Pascal de Cristo.⁵⁴⁸ Assim diz Vieira no Sermão da Sexagésima: “o tempo em que principalmente se semeia a palavra de Deus na Igreja, e em que ela se arma contra os vícios.”⁵⁴⁹

Naquele quarto domingo da Quaresma, Vieira escolhe pregar aos colonos sobre o único meio seguro de garantir o pão, o sustento dos bens temporais. O jesuíta diz que pregará ao corpo, não à alma:

Se Deus criou primeiro o corpo que a alma, por que não tratará o pregador do corpo alguma vez? (...) O sermão de hoje todo será do corpo, e para o corpo. Nos passados tratamos de como havemos de alcançar os

1700”. In *Novos Estudos – CEBRAP*, São Paulo, março de 1999, nº 53, p.193. Sobre a ideia de “guerra brasílica”, ver: MELLO, Evaldo Cabral de. *Olinda Restaurada*. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Edusp, 1975.

⁵⁴⁸ PINTO, Rodrigo Gomes de Oliveira. *Entre Borrões e Cadáveres: os sermões de Dominga da Quaresma de Antônio Vieira*. Dissertação de Mestrado, FFLCH – USP, São Paulo, 2009, p.09.

⁵⁴⁹ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Sexagésima, 1655”. In *Sermões*. Op.Cit.

bens espirituais; hoje ensinaremos como se hão de alcançar, e ainda acrescentar os temporais.⁵⁵⁰

Garantir o alimento do corpo é a ação mais básica da existência humana, bem como de qualquer outro ser criado: “Lançai os olhos por todo o mundo, e vereis que todo ele se vem a resolver em buscar o pão para a boca.”⁵⁵¹ Por diferentes meios os homens buscam sua sobrevivência, porém, há aqueles que excedem esta legítima busca e condenam-se por sua cobiça:

Os pobres dão pelo pão o trabalho, os ricos dão pelo pão a fazenda; os de espíritos generosos dão pelo pão a vida, *os de espíritos baixos dão pelo pão a honra, os de nenhum espírito dão pelo pão a alma;* e nenhum homem há que não dê pelo pão e ao pão todo o seu cuidado.⁵⁵²

O homem trabalha para ter sua subsistência e esta era uma condição imposta depois da expulsão do paraíso. Neste sermão, Vieira propõe dois conselhos “um para terem pão, outro para terem muito.”. Aqui, o único caminho seguro para se ter, sem nunca haver falta, é seguir a Cristo. Vieira lança mão de exemplos bíblicos para sustentar sua crítica às ações dos colonos; o bom exemplo cumpre o papel de censurar o seu inverso. O milagre da multiplicação dos pães e dos peixes é o primeiro a ser invocado:

(...) com cinco pães e dois peixes em um deserto, deu Cristo de comer a cinco mil homens, afora mulheres e meninos, e sobejaram doze alcofas de pão. Duas coisas fez Cristo neste milagre: deu pão, e deu muito; deu pão, porque todos comeram à vontade: *Manducaverunt, et saturati sunti*⁵⁵³ – deu

⁵⁵⁰ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Quarta Dominga da Quaresma, São Luís, 1657”. Acesso em: http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=28880#_ednref1

Edição de referência: Sermões.Vol. X Erechim: EDELBRA, 1998.

⁵⁵¹ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Quarta Dominga da Quaresma, São Luís, 1657”. Idem.

⁵⁵² VIEIRA, Antônio. “Sermão da Quarta Dominga da Quaresma, São Luís, 1657”. Idem. (*grifo nosso*)

⁵⁵³ Comeram, e se saciaram (Mt. 14, 20)

muito, porque a todos sobejou: Et tulerunt duodecim cophinos fragmentorum.⁵⁵⁴

O que Cristo obrou por milagre, Vieira irá ensinar sem eles. Os conselhos são dados pelas lições recolhidas nos diversos textos das Escrituras, que se dividem em livros historiais, sapienciais, salmos, profecias, evangelhos, epístolas canônicas. Além dos exemplos da história sagrada, Vieira apresenta como prova os argumentos derivados da experiência. Observamos, portanto, que a parenética, assim como a arte epistolar, vale-se da história, sobretudo a bíblica, e da experiência como provas da enunciação.

Antes de expor o rol de exemplos, o jesuíta repreende as estratégias pelas quais os homens acreditam lograr o seu sustento: “Será porventura ajuntar mais? Trabalhar mais? Lavrar mais? Negociar mais? Desvelar mais? Poupar mais? Mentir mais? Adular mais? Alguns cuidam que estes são os meios de ter pão, mas enganam-se.”⁵⁵⁵

Vieira inicia pelos livros historiais, no capítulo vinte e seis do Levítico diz Deus:

Se guardardes a minha lei e os meus preceitos, dar-vos-ei a chuva a seu tempo, e os frutos de todo gênero serão tantos, que quando colherdes os novos, para os recolher lançareis fora dos celeiros e das adegas os velhos. (Lev. 26, 3 ss. 10) (...) Pelo contrário, se me não ouvirdes, nem guardardes meus mandamentos, o céu será para vós de ferro, e a terra de bronze: ará-laeis, e trabalhareis debalde, porque as sementeiras não nascerão, e as árvores não darão fruto. (Lev. 14, 19 s)⁵⁵⁶

Os Salmos são searas férteis de lições:

Temei a Deus todos os que o servis, porque os que o temem ele os livrará da pobreza. Os ricos empobrecerão, e padecerão fome; porém os que servem e temem a Deus, e o buscam, não sentirão falta de bem algum. (Sl. 33, 10 s)

No Salmo trinta e seis: Esperai em Deus, e fazei boas obras, e ele vos

⁵⁵⁴ E levantaram do que sobejou doze cestos. (Mt. 14, 20). VIEIRA, Antônio. “Sermão da Quarta Dominga da Quaresma, São Luís, 1657”. Idem.

⁵⁵⁵ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Quarta Dominga da Quaresma, São Luís, 1657”. Idem.

⁵⁵⁶ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Quarta Dominga da Quaresma, São Luís, 1657”. Idem.

sustentará com suas riquezas. (Sl. 36, 3) E dá a razão no Salmo trinta e dois: Porque os seus olhos estão postos sobre os que o temem, para os livrarem da morte, e os sustentarem no tempo da fome. (Sl. 32, 18 s)⁵⁵⁷

Pela boca dos profetas Isaías e Oséias o mesmo ensinamento:

Se quiserdes servir-me, comereis os bens da terra; e, se não quiserdes, e me provocardes à ira, a minha espada vos comerá a vós. (Is. 1, 19 s) (...) Pelo profeta Oséias: Semeai boas obras, e colhereis misericórdias. (Os. 10, 12)⁵⁵⁸

O jesuíta passa, então, aos Evangelhos

Buscai primeiro o reino de Deus, e tudo o que vos for necessário vos buscará a vós. (Mt. 6, 33) (...) Bem-aventurados os que têm fome e sede da justiça, isto é, da virtude que faz justos, porque essa fome e sede se lhes converterá em fartura. (Mt. 5, 6) Quão errados vão os que, para a ter, andam esfaimados após as riquezas! Tende vós fome e sede do serviço de Deus, e ele vos sustentará abundantemente. (...) Façamos nós a vontade de Deus, e ele nos não faltará com o pão de cada dia, *porque a disposição para ter o panem nostrum é o fiat voluntas tua.*⁵⁵⁹

Nesta última sentença, Vieira expõe o cerne da mensagem deste sermão: quando os homens, por sua própria vontade, realizam a vontade divina, Deus assiste-os e ampara-os certamente. O argumento fica explícito nas epístolas canônicas de São Paulo:

Accepistis spiritum adoptionis filiorum: si autem filii, et haeredes⁵⁶⁰. - Os que servem a Deus, e estão em graça, são seus filhos adotivos; se são seus filhos, logo são seus herdeiros. - Vede agora se aos herdeiros de Deus todo-

⁵⁵⁷ VIEIRA, Antônio. "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma, São Luís, 1657". Idem.

⁵⁵⁸ VIEIRA, Antônio. "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma, São Luís, 1657". Idem.

⁵⁵⁹ VIEIRA, Antônio. "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma, São Luís, 1657". Idem. (*grifo nosso*)

⁵⁶⁰ Recebestes o espírito de adoção de filhos: e, se somos filhos, também somos herdeiros (Rom. 8, 15. 17).

poderoso lhes pode faltar alguma coisa. O mesmo S. Paulo, na primeira ad Corinthios: Omnia vestra sunt: vos autem Christi, Christus autem Dei (1 Cor. 3, 22 s): Cristo é de Deus, vós sois de Cristo: logo, todas as coisas são vossas, porque quem serve a Cristo não lhe pode faltar coisa alguma.⁵⁶¹

Das figuras do Antigo Testamento, tiram-se lições exemplares desse corolário. Com a história de Esaú e Jacó, Vieira ensina que os homens devem sim buscar os bens da terra, mas só depois de terem buscado primeiro, os do Céu:

Eu não vos digo que não busqueis os bens da terra, que isso de os deixar e de os desprezar é espírito que Deus dá só a quem é servido; *não vos digo que os não busqueis: só vos digo que os busqueis por caminho em que seguramente os possais achar, que é buscando em primeiro lugar os do céu, e servindo a Deus. Servi a Deus, e estai seguros que é impossível faltar o necessário.*⁵⁶²

Em sua invenção, Vieira vale-se de histórias, experiências e exemplos contidos nas Escrituras para demonstrar sua mensagem. O jesuíta antecipa-se à crítica e comenta que, porventura, a experiência também mostra que há pessoas de virtude que padecem grandes necessidades. Contudo, esta é uma impressão falaciosa: “ (...) todos aqueles que parecem bons, e padecem necessidades, é uma de duas: ou é que o não são, ou é que quer Deus provar se o são.” De sorte que, em Deus, não há prover sem provar: “Sabeis, senhores e senhoras, por que Deus nos não provê bem? Porque nós provamos mal, e a quem o não serve verdadeira e constantemente, não tem Ele obrigação de sustentar.”⁵⁶³ Ainda pior, há aqueles que diante das dificuldades vendem a consciência, vendem a alma e, às vezes, o corpo; consequentemente, Deus, como justíssimo juiz:

(...) em lugar de lhes dar a abundância que lhes havia de dar, se perseverassem constantemente, tira-lhes esse pouco remédio que tinham, com que fiquem perdidos de todo. Porque, assim como o caminho certo de ter

⁵⁶¹ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Quarta Dominga da Quaresma, São Luís, 1657”. Idem.

⁵⁶² VIEIRA, Antônio. “Sermão da Quarta Dominga da Quaresma, São Luís, 1657”. Idem. (*grifo nosso*)

⁵⁶³ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Quarta Dominga da Quaresma, São Luís, 1657”. Idem.

pão é servir a Deus, assim o caminho certo de se perder o pão que se tem é desservi-lo.⁵⁶⁴

Ofender a Deus é procurar castigo. Vieira prova-o pelos exemplos dos mandamentos:

Diz Deus no sétimo mandamento: Não furtarás - e vós, com cobiça de acrescentar fazenda, ajuntais a alheia à vossa, por todas as artes que podeis. E que se segue daqui? Que pelo mesmo caso vos tira Deus a que tínheis, e mais a que lhe ajuntastes"

O segundo exemplo toca de perto os moradores do Maranhão: "Diz Deus no terceiro mandamento: Guardarás os domingos e as festas". Na colônia, a avareza e a ganância dos senhores obriga os escravos trabalharem de sol a sol; não vão a missa e não celebram os dias santos. Portanto, "tudo quanto se trabalha ao domingo é destruição de tudo o que se adquire pela semana." A resposta de Deus a esta ofensa, a história já mostrou:

É pecado geral do Brasil deitar a moer ao dia santo. Deus deu à terra um dia na semana para descansar; vós não quisestes que descansasse e louvasse a Deus um dia: pois descansará agora toda a semana, e todo o mês, e todo o ano, e tantos anos. *Senhores, por que cuidais que vos morrem as peças? Por que cuidais que vos fogem e desaparecem? Por que cuidais que se arruínam e desfabricam, e estão feitos taperas tantos engenhos?* Eu vo-lo direi: *Por descuido e pouco zelo desta capitania (...) Por cobiça de lavrar e granjear mais, mandastes trabalhar o vosso escravo ao dia santo.* Que faz Deus? Deixa-o fugir para o mato, e que nunca mais apareça, e agora anda folgando sete dias da semana, porque vós não quisestes que descansasse um só.⁵⁶⁵

Até aqui, Vieira provou que o caminho seguro para granjear os bens temporais era, pois, seguir o que manda Cristo. Em seguida, passa aos conselhos que levam ao aumento das fazendas e, com ironia, diz:

⁵⁶⁴ VIEIRA, Antônio. "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma, São Luís, 1657". Idem.

⁵⁶⁵ VIEIRA, Antônio. "Sermão da Quarta Dominga da Quaresma, São Luís, 1657". Idem. (*grifo nosso*)

Oh! que ponto este para os cobiçosos e para os avarentos! Se eu os consultasse a eles do remédio para acrescentar pão, para multiplicar fazenda, uns haviam de dizer que negociar, e, melhor que tudo, negociar para o Maranhão, porque o que em Portugal vale dois, aqui se vende por vinte.⁵⁶⁶

Porém, só há um meio certo e seguro para o aumento das riquezas e, segundo Vieira, é remédio útil e muito fácil:

Quereis ter pão? Servi a Deus. Quereis ter muito? Dai por amor de Deus. Pois o dar, o tirar de mim, é caminho de acrescentar? Antes parece caminho de diminuir. Se fora dar por amor dos homens, ou por outro respeito, sim que era caminho de perder o que se dá; mas dar por amor de Deus, não há mais certa negociação, não há mais certo modo de ajuntar fazenda.⁵⁶⁷

Obrar com fé e caridade é, por excelência, a disposição perfeita e congruente ao caminho de Deus. Aqui, a oferta de esmolas tem um valor especial:

É boa mercancia a esmola? Pois ainda é melhor lavoura. O Eclesiastes, no capítulo onze: Semeai o vosso pão em terra regada com águas, e eu vos prometo que, ainda que pareça perdido, o achareis depois. (Ecl. 11, 1) Que terra é esta regada com águas, diz S. Basílio, senão as mãos dos pobres? Estão os pobres chorando a sua miséria, e regando as suas mãos, assim como a Madalena regava os pés de Cristo; pois, nesta terra assim regada semeai o vosso pão, e vereis quão abundantemente o recolheis.⁵⁶⁸

Segundo Vieira, a Quaresma é tempo de semear as boas obras: “Para que se fez a quaresma? Assim como a avareza tira o merecimento ao jejum, a esmola lho acrescenta.” Finalmente, o jesuíta adverte para a importância de haver naquela cidade um hospital: ali sobejam necessitados e está ausente a caridade. A vigília quaresmal impunha, enfim, o desengano das consciências e ações condizentes com o bem cristão.

⁵⁶⁶ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Quarta Dominga da Quaresma, São Luís, 1657”. Idem.

⁵⁶⁷ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Quarta Dominga da Quaresma, São Luís, 1657”. Idem.

⁵⁶⁸ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Quarta Dominga da Quaresma, São Luís, 1657”. Idem.

Podemos concluir que o sermão institui o caminho de Deus como o meio seguro de se conservar e aumentar os bens temporais. Isso impõe uma prática ética, ditada pelos valores cristãos, onde o livre-arbítrio escolhe fazer o bem do próximo, gratuitamente, como ato de devoção a Deus. Mais uma vez, temos aqui demonstrado que, na soteriologia jesuítica, o homem agindo como coadjutor do plano de Deus colabora eficientemente para o destino de sua alma, por conseguinte, também colhe na vida terrena, os frutos da liberalidade divina. Como vimos, o governo dos escravos era um dos lugares privilegiados para demonstrar a adequação aos preceitos cristãos.

Trazer os índios para o lume da Fé e para *pólis cristã* justificava a colonização portuguesa no Brasil. Os jesuítas tomaram para si o protagonismo desta empreitada, não obstante, destinassem aos colonos e autoridades um papel colaborativo neste processo.⁵⁶⁹ Como dito anteriormente, o projeto teológico-político da Companhia de Jesus englobava a sociedade colonial como um todo; especialmente no projeto de Vieira, os portugueses eram concebidos como o povo eleito para erigir uma monarquia católica e universal. O jesuítico, contudo, conhecia muito bem as dificuldades interpostas ao anúncio da Palavra. Os impedimentos para a conversão eram enormes, porém o zelo apostólico e o sentido de dever fariam os jesuítas suplantarem as adversidades.

Bastou alguns anos de experiência missionária para que os jesuítas reconsiderassem suas primeiras impressões sobre os índios. Quando recém chegados a colônia, o otimismo tomava conta do espírito dos missionários. A conversão por meio da Palavra e do exemplo parecia suficiente para escrever na alma indígena, “papel em branco”, as verdades da Fé. A inclinação cristã dos índios foi muito ressaltada nas primeiras cartas. Os jesuítas acreditavam no potencial de elevação espiritual dos gentios, e para isso bastaria acender a centelha da Fé deixada por Deus em todos os homens. A *humanidade brasílica* estava inscrita dentro da universalidade cristã: descendentes de Adão e Eva, os índios deveriam ser os herdeiros de Cam, filho maldito de Noé; a nudez gentílica era um sinal.⁵⁷⁰ Acreditava-se

⁵⁶⁹ Em tese, colonos e autoridades deveriam colaborar para o processo de submissão do indígena à ordem colonial. Porém, diante do furor escravagista dos portugueses, os jesuítas buscaram impedir que o poder temporal sobre os naturais ficasse a cargo dos colonos. O projeto dos aldeamentos tinha o objetivo de preservar os índios da expoliação e da má influência dos maus cristãos.

⁵⁷⁰ A figuração dos índios como filhos de Cam tornou-se uma tópica relativamente comum nos escritos jesuíticos. Assim escreve Nóbrega em seu *Diálogo*: “Gonçalo Álvarez: Pois como tiveram estes pior

que os índios ouviram a Boa Nova num tempo remoto. De certo, dada por São Tomé, pois eles tinham na memória algumas palavras: os mitos do dilúvio e de Sumé. Nóbrega chegou a identificar as pegadas do apóstolo nas pedras de uma praia da Bahia.

Um passo importante para o processo de conversão foi o aprendizado das línguas indígenas, que foram sistematizadas em uma só – a língua geral estruturada pelo padre Anchieta.⁵⁷¹ Segundo Adoni Agnolin, a gramática indígena era um instrumento indispensável de catequese: reduzir a língua (sob o modelo da escrita e, consequentemente, do alfabeto e das regras gramaticais latinas) era uma etapa fundamental para reduzir o indígena.⁵⁷² Nesta esteira, João Hansen pontua que,

(...) a mesma língua do gentio evidencia a bestialidade e é doutrinada, explícita e implicitamente, como língua da falta e, no limite da ortodoxia, falta de linguagem, nos termos substancialistas da teologia-política portuguesa da Conquista. Genericamente falando, o enunciado jesuítico postula que a língua

criação que os outros e *como não lhes deu a natureza a mesma polícia que deu aos outros?* Matheus Nogueira: Isso podem-vos dizer châmente, falando a verdade, que lhes veio por maldição de seus avós, porque estes cremos serem descendentes de Cam, filho de Noé". NÓBREGA, Manuel. *Diálogo da conversão do gentio*. "Diálogo sobre a conversão do gentio". In LEITE, Serafim, *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão IV Centenário, 1954, vol II. (*grifo nosso*)

⁵⁷¹ Pedro Puntoni observa que a vulgarização da língua geral e a conversão feita através dela tiveram um importante papel na distinção do tratamento dado aos diferentes grupos de índios. Aqueles que não falavam o tupi foram identificados como ‘tapuias’, isto é, ‘aqueles que falam a língua travada’. Por essa razão, foram desprezados e qualificados como o bárbaro dos bárbaros. “(...) a polaridade tupi-tapuia já queria, também, mostrar o destino que a colonização e a catequese haviam estabelecido para aqueles grupos indígenas: ou tornaram-se escravos, ou cristãos aldeados pelos jesuítas.” PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros. Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: HUCITEC/Edusp: FAPESP, 2002, p.65.

⁵⁷² De acordo com Adoni Agnolin, a política linguística era um instrumento essencial para a catequese: “(...) num território onde as tradições narrativas se constituem de forma essencialmente oral, o primeiro passo que cabe aos missionários é o de “reduzir” – antes mesmo dos indígenas (isto é, antes do *ethos* social de suas culturas) – suas próprias línguas sob o modelo da escrita e, por consequência, do alfabeto e das regras gramaticais latinas. Enquanto instrumento de tradução de conteúdos e sentidos da doutrina cristã, essa redução linguística criava (até onde foi de alguma maneira possível) uma, mesmo que improvável, “língua geral da costa”. AGNOLIN, Adoni. *Jesuítas e Selvagens. A negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007 p.80-81.

do índio é marcada pela mudez e pela cegueira próprias de suas práticas pecaminosas que, obscurecendo a visão ou a teoria do Bem, fazem-na imprudente e escura, evidenciando uma natureza *semper prona ad malum*: uma língua desmemoriada do Bem, enfim.⁵⁷³

Em nossa opinião, o mais correto seria dizer que, embora os *brasísis* tenham participado do anúncio da Boa Nova em tempos imemoriais, não guardaram a essência do viver cristão. Isto porque, não é possível sustentar a ideia de uma “ignorância da Palavra” do ponto de vista de uma concepção doutrinária que crê na universalidade da Revelação. No mundo criado há a presença da “assinatura divina” em todas as coisas e seres; nos homens, desde o nascimento, os *prima praecepta* lhes são infundidos, o que, por sua vez, os permitem conhecer a lei natural.⁵⁷⁴ Neste sentido, a questão da linguagem indígena, precisa ser pensada mais em termos de “Babel” do que de falta de linguagem. A língua é sim pensada como sinal de bestialidade, mas não por ser ignorante da Palavra, mas por não conseguir, sem um processo de “correção” ou “redução”, elaborar esta Palavra em um quadro doutrinal coerente com a Verdade, pois, no espaço rude em que se desenvolveu, tornou-se fermento de malícia nas mãos de agentes demoníacos. Acreditamos que não foram os pecados que turvaram os sentidos dos índios para a linguagem, mas foi a deturpação da Palavra numa linguagem demoníaca que levou os índios à prática do mal. O “Mal” está na origem da confusão linguística, mas o “mal” é o efeito da sua falta de verdade. A tradução do catecismo para o tupi, não vem preencher uma ausência, mas reorientar os fragmentos da Palavra ao seu sentido salvífico.⁵⁷⁵

Ao passo que a missão jesuítica avançava, ficavam para trás as imagens dos índios como “tábula rasa” e “papel em branco”, dando lugar ao estigma da ausência: “desprovido

⁵⁷³ HANSEN, João Adolfo. Comunicação apresentada em ocasião dos Seminários “Instrumentos da Comunicação Colonial”, USP, 24/08/2000. Citado em AGNOLIN, Idem, p.78.

⁵⁷⁴ Conforme explica Zeron, “os *prima praecepta* existem implantados no homem, por definição de sua própria natureza, desde seu nascimento, segundo a concepção agostiniana que o define a partir das faculdades da memória, da vontade e do entendimento.” ZERON, Carlos. *Linha de Fé*. Op.Cit., p.387, nota 125.

⁵⁷⁵ Este comentário foi integralmente pautado nas observações do prof. Guilherme Amaral Luz. Gostaríamos de salientar que estas ideias foram levantadas a título de hipótese e poderão ser melhor embasadas em estudos futuros.

tanto das letras ‘F’, ‘L’, ‘R’, na sua língua, quanto da Fé, da Lei e do Rei, em sua vida.”⁵⁷⁶ Contudo, o desafio de reduzir a língua e criar um catecismo em tupi, não esbarrava somente na ausência das letras, mas, principalmente na dificuldade de traduzir conceitos próprios da cultura cristã, para os quais não existiam equivalentes no quadro linguístico, mental e cultural dos gentios.⁵⁷⁷ Rapidamente os missionários perceberam os limites da conversão feita a partir da adaptação da linguagem e das idéias cristãs ao modo de vida e crenças nativas.

As fontes demonstram que a representação jesuítica do índio era o *bárbaro*.⁵⁷⁸ A nudez foi duplamente interpretada, ora como natural (não despertando a lascívia), ora como luxuriante. A poligamia e os casamentos sem as interdições de parentesco comuns à cultura

⁵⁷⁶ AGNOLIN, Op.Cit., p.80.

⁵⁷⁷ Neste processo de tradução estava em jogo a manutenção da ortodoxia, uma das preocupações mais importantes da Igreja Católica após o Concílio de Trento. Para uma análise aprofundada da tradução do catecismo para a língua tupi, ver o capítulo “A Problemática da Tradução: o ‘contrato linguístico-colonial’”. Idem, p.77-116.

⁵⁷⁸ A origem do conceito de bárbaro provém da Antiguidade Clássica, quando os gregos assim denominavam o estrangeiro, marcando duas diferenças essenciais: uma linguística e outra política. O bárbaro não conhece o poder centralizado, não habita a pólis – espaço privilegiado para o desenvolvimento das potencialidades e virtudes humanas – e vive em meio à desordem e a ausência de normas (incivil). Os bárbaros desconhecem a língua grega (*balbuciam*). O conceito recebeu inúmeros significados e designou povos bastante heterogêneos ao longo dos tempos, contudo, sempre guardou a implicação de inferioridade. O sentido cultural que o termo expressa permitiu sua transposição para o mundo cristão. Apartir do século VI até o século XV, *barbarus* equivalia a *paganus*. Como propõe Koselleck, formava-se, assim, um par de conceitos assimétricos e desigualmente contrários: cristão-pagão. Para o autor: “Uma vez presente na história, os pares de conceitos heleno-bárbaro, cristão-pagão e homem-não-homem revelam determinadas formas de experiência e possibilidades de expectativas cujos atributos também podem surgir com outras denominações em outras situações históricas. Cada uma das antíteses a serem examinadas possui estruturas próprias, mas também comuns, que sempre aparecem de novo na linguagem política, mesmo quando, no correr da história, as palavras ou nomes modificam. (...) As palavras podem mudar e, mesmo assim, a estrutura da argumentação assimétrica continuar a mesma.” KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC – Rio, 2006, p.195. Ver capítulo “A semântica histórico-política dos conceitos antitéticos assimétricos”. Podemos dizer que com a chegada dos europeus na América, o conceito de bárbaro demonstrou mais uma vez vitalidade ao ser usado para classificar os povos americanos.

ocidental foram sempre condenados. A antropofagia era, pois, o ápice do barbarismo e levou o indígena a ser comparado aos cães. Assim diz Nóbrega: “são cães em se comerem e matarem e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem”, “são mais esquecidos da Criação que os brutos animais, e mais ingratos que os filhos das víboras que comem suas mães”.⁵⁷⁹ As guerras intertribais motivadas pela vingança mostravam-se atávicas nestas sociedades. Por fim, as cauinagens eram vistas como um empecilho forte à conversão, pois quando “davam a beber”, os índios recalcitravam em todos os demais vícios.⁵⁸⁰ Contudo, dentro da concepção teológica jesuítica, tais abominações não eram constitutivas da natureza indígena, mas sim resultado do esquecimento e corrupção da Palavra.

A insistência dos missionários quanto aos poucos “frutos” da evangelização dos índios compôs uma outra tópica bastante comum nas cartas inacianas: o relato das dificuldades diárias da empresa missionária aproximava os padres dos mártires. Como visto anteriormente, quanto maior o sofrimento e as adversidades, maior a misericórdia e a devoção dos soldados de Cristo; quanto mais bárbaro fosse o pagão, mais elevada e providencial seria a missão da Companhia. Fé, abnegação e altruísmo compunham a imagem que os padres faziam de si mesmos. Segundo Ronald Raminelli,

(...) as imagens do martírio e do vil gentio concederam ao tema do barbarismo uma nova significação. O bárbaro torna-se, então, um obstáculo a ser vencido, torna-se um desafio para os religiosos e um caminho para a

⁵⁷⁹ NÓBREGA, Pe. Manuel da. “Diálogo da Conversão do Gentio”. In *Cartas de Manuel da Nóbrega*. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus*. Lisboa: Portugália, 1938-1950, vol II, p.321. A tópica do índio selvagem e bárbaro aparece com freqüência no *Diálogo*: são ‘bestiais’, ‘encarniçados’, ‘porcos’ e ‘cães’. Manuela Carneiro da Cunha observa que a identificação entre canibais/cães provém da imagem dos cianocéfalos (homem com cabeça de cão e também canibal) que era muito difundida na Renascença. A autora faz a distinção entre canibalismo e antropofagia e diz que, já nos primeiros tempos, os europeus perceberam a diferença. CUNHA, Manuela Carneiro da. “Imagens de Índios do Brasil: O século XVI”, In *Estudos Avançados*, 4 (10), 1990, p.91-110.

⁵⁸⁰ O cauim era uma bebida alcólica produzida a partir do fermento da mandioca. O processo de preparação foi cuidadosamente descrito no século XVI, tanto por portugueses, como Fernão Cardim, como por franceses, como Jean de Léry. A embriaguez pelo cauim fazia parte dos rituais antropofágicos dos Tupinambá, que viviam ao longo da costa central do Brasil. Ver: CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997. LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

purificação. O aspecto inóspito do ameríndio permite aos padres dignificar o trabalho da catequese e ressaltar a harmonia promovida pela doutrina cristã.”⁵⁸¹

Como demonstrou Renato Cymbalista, a morte nas mãos dos índios era mesmo desejada pelos jesuítas, que a consideravam a emulação do sofrimento de Cristo e, por isso, um ato maior de devoção a Deus. O martírio regava com sangue a terra e inaugurava o processo cristianização do território⁵⁸²: “cedo se há de colher nela o fruto, que de terra regada com tanto sangue e tão santo se pode esperar”, diz Vieira referindo-se ao martírio dos jesuítas na Ilha de Marajó. Porém, as ofensas dos índios à Igreja e ao poder português não ficavam impunes. Diante dos episódios de martírio, as guerras justas eram dadas como resposta e, neste sentido, elas eram a continuidade e efetivação da tomada do território para a cristandade. O sangue semeava a Fé e as guerras justas eram percebidas como os instrumentos que garantiriam a construção e conservação da Igreja. O sangue dos soldados de Cristo e a espada dos soldados coloniais eram, pois, complementares. Enfim, nestes casos excepcionais a guerra era legítima.

Todavia, esta percepção do processo de conversão foi sendo adquirida ao passo que a missão deparava-se com as provações do dia-a-dia. A docilidade e a facilidade com que os índios se dispunham a escutar a pregação não resultava na interiorização dos ensinamentos, pois aparentemente convertidos, os índios logo voltavam às suas “práticas abomináveis”. Enfim, a “inconstância da alma selvagem” tornou-se uma tópica

⁵⁸¹ RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização . A representação do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo: Edusp/Zahar, 1996, p.77-78.

⁵⁸² Renato Cymbalista destaca o significado que padre Anchieta dá ao martírio de seus irmãos de ordem. O sangue vertido cumpre o papel de germinar a Fé em solo gentio e idólatra. Em carta do irmão José de Anchieta ao padre Loyola, o missionário relata com júbilo a morte de seus companheiros, Pedro Correia e João de Souza: “Agora sim acreditamos que o Senhor há-de estabelecer aqui a Igreja, tendo já lançado nos alicerces duas pedras banhadas em sangue tão glorioso”. Segundo Cymbalista, a passagem “(...) revela o peso especial dado a esses mortos. Anchieta, nesse trecho, faz uma relação direta entre a morte martirizada dos jesuítas e a irreversibilidade da empreitada catequizadora. É interessante notarmos o conteúdo arquitetônico dessa fala: os jesuítas mortos equivaleriam a duas pedras inaugurais e sagradas, constituindo os alicerces sobre os quais se construiria simbolicamente o edifício da Igreja católica.” CYMBALISTA, Renato. “Os mártires e a cristianização do território da América portuguesa, séculos XVI e XVII”. In *Anais do Museu Paulista*. São Paulo, vol. 18, nº 1, jan-jul 2010, p.66.

incontornável na representação do indígena.⁵⁸³ No *Diálogo da Conversão do Gentio*, a personagem Gonçalo Alvarez afirma que a resiliente bestialidade expressava-se pela inconstância; assim: “Sabeis qual hé a mor dificuldade que lhes acho? Serem tam faciles de diserem a tudo si ou *pâ*, ou como vós quizerdes; tudo aprovão logo, e com a mesma facilidade com que dizem *pâ*[sim], dizem *aani* [não].”⁵⁸⁴

Os empecilhos à conversão e as dificuldades no trato com o indígena obrigavam a um fervor apostólico, que, na opinião dos jesuítas, era uma prerrogativa da Companhia, pois providencialmente instituída como universalizadora da Fé. Esta temática é tratada no célebre Sermão do Espírito Santo, pregado por Vieira aos irmãos na Igreja da Companhia de Jesus, em São Luís, 1657. Na ocasião, partia ao rio das Amazonas uma grande missão dos mesmos religiosos. Segundo o jesuíta, naquelas terras, é necessário “muito mais amor de Deus, que em nenhuma outra.” Os motivos eram dois: a má qualidade das gentes e a dificuldade das línguas.

Quando Deus mandou seus Discípulos anunciar a Palavra a todas as gentes, coube a S. Tomé as gentes do Brasil.⁵⁸⁵ Ao passo que receberam com docilidade a pregação, os naturais não guardaram seus ensinamentos: “Quando os portugueses descobriram o Brasil, acharam as pegadas de S. Tomé estampadas em uma pedra que hoje se vê nas praias da Bahia; mas rastro, nem memória da Fé que pregou S. Tomé, nenhum acharam nos homens.”⁵⁸⁶ A explicação está na inconstância destas gentes, deficientes na vontade:

⁵⁸³ CASTRO, Eduardo Viveiros de. “O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, vol.35, 1992 p. 21-74. Para Viveiros de Castro, a “inconstância da alma selvagem” não se trata simplesmente de uma tópica, mas de uma leitura incurada por parte dos missionários de um aspecto substantivo do modo de ser (ou da filosofia, como ele diz) indígena.

⁵⁸⁴ NÓBREGA, Pe. Manuel da. “Diálogo da Conversão do Gentio”. Op.Cit.

⁵⁸⁵ Vieira explica que os discípulos foram punidos por reagirem com incredulidade diante da ressurreição de Cristo. Assim, foram mandados a pregar a todo o mundo. O mais incrédulo foi, pois, São Tomé. Consequentemente, foi destinado a anunciar a Palavra aos homens mais obtusos que há. “Como se dissera o Senhor: os outros Apóstolos que foram menos culpados na incredulidade, vão pregar aos Gregos, vão pregar aos Romanos, vão pregar aos Etíopes, aos Árabes, aos Armênios, aos Sármatas, aos Citas; mas Tomé, que teve a maior culpa, vá pregar aos Gentios do Brasil, e pague a dureza da sua incredulidade com ensinar a gente mais bárbara e mais dura.” VIEIRA. Pe. Antônio, “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. In *Sermões*. Alcir Pécora (org). São Paulo: Hedra, 2003, tomo I, p.422.

⁵⁸⁶ VIEIRA, Antônio, “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. Idem, p.422.

Tal é a fé dos Brasis: é fé que parece incredulidade, e é incredulidade que parece fé: é fé, porque creem sem dúvida, e confessam sem repugnância tudo o que lhe ensinam; e parece incredulidade, porque com a mesma facilidade com que aprenderam, desaprendem; e com a mesma facilidade com que creram, descreem.⁵⁸⁷

Aqui, “há de estar sempre ensinando o que já está aprendido, e há de estar sempre plantando o que já está nascido, sob pena de perder o trabalho e mais o fruto”.⁵⁸⁸ Vieira cria, então, a célebre metáfora na qual explica a diferença que há entre os povos, gentios e infiéis, quando recebem o ministério apostólico. Os povos são como estátuas: as de mármore resistem tomar a forma, para serem cinzeladas despendem esforço e razão, mas quando esculpidas, são eternas. As de murta são de fácil plasticidade, porém o artífice não pode descurar do cuidado um só instante sob o risco de perderem a forma.

Os que andastes pelo Mundo e entrastes em casas de prazer de Príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A Estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria, mas depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão, sempre conserva e sustenta a mesma figura: a Estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos; mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo, que lhe atravessa os olhos; sai outro, que lhes descompõe as orelhas; saem dois, que de cinco dedos lhe fazem sete; e o pouco que antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da Fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificultosamente recebem a Fé e deixam os erros de seus antepassados: resistem com as armas, uvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se rependerem; mas uma vez rendidos, uma vez que receberam a Fé, ficam nela firmes e constantes como

⁵⁸⁷ VIEIRA, Antônio, “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. Idem, p.423.

⁵⁸⁸ VIEIRA, Antônio, “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. Idem, p.424.

nas Estátuas de mármore, não é necessário trabalhar mais com eles. *Há outras pelo contrário (e essas são as do Brasil) que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar e sem resistir; mas são Estátuas de murta, que levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura e tornam à bruteza antiga e natural a sermato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas, uma vez que lhe corte o que vecejam os olhos, para que creiam o que não vêem; outra vez que lhe cerceie o que vecejam as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez que lhe decepe o que vecejam as mãos e os pés, para que se abstêm das ações e costumes bárbaros da Gentilidade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural e compostura dos ramos.*⁵⁸⁹

O trabalho dos jesuítas junto aos índios deve ser como o do artífice à sua estátua de murta: não pode levantar jamais a mão da obra, “porque está sempre por obrar, ainda depois de obrada”. A assistência deve ser contínua, o zelo incansável, o esforço tenaz e, para isso, não valerá o entendimento e a razão, somente o amor e mais amor. O exemplo vem de Deus, que, desde a Criação, não descuidou um só instante de sua obra.⁵⁹⁰

É bastante sugestivo que Vieira compare os índios do Brasil a estátuas de murta e, em outros momentos, afirme que são toscos como raízes torcidas e rudes como as pedras. Em outro sermão, assim os descreve: “gente de tão pouco cabedal que uma árvore lhe basta para o necessário da vida: com folhas se cobrem, com frutos se sustentam, com ramos se armam, com os troncos se abrigam e sobre a casca navegam.”⁵⁹¹ O índio é classificado como próximo à natureza, seu modo de vida espontâneo e natural o faz alheio às normas e

⁵⁸⁹ VIEIRA, Antônio, “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. Idem, p.424-425.

⁵⁹⁰ Esta passagem do sermão expressa uma ideia essencial do pensamento paulino. Na teologia de São Paulo, não existe ignorância da Palavra, mas, no caso dos sábios pagãos, um saber inchado pela razão e desprovido de caridade/moralidade. No caso dos idólatras, o não reconhecimento devido da origem divina de toda a Criação. No caso dos judeus, uma cegueira da graça, ofuscada pela prática mecânica da lei. Mas a Palavra se mostra a todos universalmente por meio da obra de Deus, o “livro da Natureza”, todas as “coisas visíveis” que testemunham as “realidades invisíveis” da graça de Deus.

⁵⁹¹ VIEIRA, Antônio, “Sermão da Epifania”. In Sermões. Lello e Irmão, Editores, Porto, 1959, tomo VII, p. 195.

apartado da civilidade. Podemos dizer que esta imagem deita raízes na concepção que opõe natureza e política. Conforme explica Baeta Neves, nos séculos XVI e XVII a vida civil era entendida como um modo de aperfeiçoamento do humano,

(...) um conjunto de instrumentos que o esculpe e o lapida. Modela alguma coisa que, em princípio é rude, tosca e vulgar. O adjetivo mais frequente para a natureza é “bruta”. E o ideal é que tocada, cinzelada, alterada e construída pelo cristianismo.⁵⁹²

No entanto, descrever os índios aproximando-os ao mundo da natureza criava uma ambiguidade. A natureza, como criação divina, segue algumas leis. O modo de viver indígena, além de estar fora da civilidade, não respeita nem ao menos as leis naturais (haja vista a antropofagia).⁵⁹³

A segunda circunstância que atrapalha a evangelização é a dificuldade das línguas. Tal obstáculo impõe um grande cabedal de amor e muita graça do Espírito Santo. Deus distingue o ofício de pregar em três modalidades: a primeira – fácil – é pregar para gente da mesma nação e de mesma língua. A segunda – dificultosa – é pregar a gente de diferente

⁵⁹² NEVES, Luis Felipe Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1978, p.50.

⁵⁹³.No mesmo período, no entanto, o homem natural e selvagem também foi substrato de teorias que, pelo contrário, criticavam a civilização e identificavam no “viver em estado de natureza” um estágio de perfeição e harmonia. O filósofo francês Montaigne aborda o primitivismo selvagem como pureza edênnica em oposição aos artificialismos da civilidade. Isto não significou, contudo, postular o retorno ao estado natural, mas, sim, a forma encontrada pelo filósofo de criticar sua própria cultura. Todorov explica que Montaigne emprega o conceito de bárbaro em sentido não relativo e em dois sentidos contrários: “O primeiro sentido é histórico e positivo: é bárbaro o que está próximo das origens; ora, as origens são melhores do que o que veio depois. ‘Essas nações parecem-me, assim, bárbaras, por terem recebido muito pouco da maneira do espírito humano, e estarem ainda muito vizinhas de sua ingenuidade original. As leis naturais as comandam, muito pouco abastardadas pelas nossas.’ O segundo sentido é o ético e negativo: é bárbaro o que é degradante e cruel; é o que permite qualificar nossa sociedade, desta vez, de mais bárbara que a outra.”. Foi somente no século XVIII que o “estado de natureza” foi consagrado pelo mito do “bom selvagem” de Jean-Jacques Rousseau. TODOROV, Tzvetan. *Nós e os Outros. A reflexão francesa sobre a diversidade humana*, vol.1, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993, p.58.

nação e diferente língua. A terceira – dificultosíssima – é pregar “a gentes não de uma só nação e uma só língua diferente, senão de muitas e diferentes nações, e muitas e diferentes línguas, desconhecidas, escuras, bárbaras, e que se não podem entender.”⁵⁹⁴

Aqui, Vieira lança mão de sua própria experiência missionária para ilustrar a complexidade e agrura tarefa de aprender a língua gentia:

Por vezes me aconteceu estar com o ouvido aplicado à boca do bárbaro, e ainda do intérprete, sem poder distinguir as sílabas, nem perceber as vogais, ou consoantes, de que se formavam, equivocando-se a mesma letra com duas ou três semelhantes, ou compondo-se (o que é mais certo) com mistura de todas elas: umas tão delgadas e sutis, outras tão duras e escabrosas, outras tão interiores e escuras, e mais afogadas na garganta, que pronunciadas na língua (...).⁵⁹⁵

A provação de aprender o idioma bárbaro é mais um sinal da obediência e do fervor missionário dos jesuítas. Poderia Deus, como fez nos Apóstolos, infundir línguas de fogo e ensinar-lhes as incontáveis línguas que se falam pelos rios da Amazônia? Não, “porque Deus regularmente não faz milagres sem necessidade”, como já afirmou Santo Agostinho⁵⁹⁶ Se foi felicidade para os Apóstolos receber as línguas do Céu milagrosamente, é ainda maior felicidade que os missionários aprendam, com muito esforço e persistência, as línguas indígenas. Assim, será maior o merecimento e também o amor do Espírito Santo:

Aos Apóstolos deu-lhe Deus línguas de fogo, aos sucessores deu-lhe fogo de línguas. As línguas de fogo acabaram, mas o fogo de línguas não acabou, porque este fogo, esse Espírito, esse amor de Deus, faz aprender, estudar, e saber essas línguas.⁵⁹⁷

⁵⁹⁴ VIEIRA, Antônio, “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. Idem, p.426. Vieira comenta que, segundo S. Jerônimo, na Torre de Babel houve setenta e duas línguas, já “no rio das Amazonas, são tantas e tão diversas, que se lhes não sabe o nome, nem o número. As conhecidas até o ano de 639 no descobrimento do rio de Quito, eram cento e cinquenta.” Idem, p.428.

⁵⁹⁵ VIEIRA, Antônio, “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. Idem, p.428-429.

⁵⁹⁶ VIEIRA, Antônio, “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. Idem, p.430.

⁵⁹⁷ VIEIRA, Antônio, “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. Idem, p.430-431.

Vieira logra consolar seus irmãos em Cristo, exultando e promovendo a energia missionária. Os obstáculos descritos são o reverso do ânimo apostólico que fundamenta o espírito da Companhia de Jesus.

Vieira intenta persuadir e mover não apenas os religiosos, mas todo o auditório. Nas terras de conquista, diz Vieira, “também vós por vosso modo não só podeis, mas deveis ser Ministro de Cristo”. E de que modo os leigos cumpririam seu papel? Obrando, vivendo bem, dando exemplo, exercitando a caridade. Segundo Vieira: “Que coisa é ser Apóstolo? Ser Apóstolo nenhuma outra coisa é senão ensinar a Fé, e trazer Almas a Cristo: e nesta Conquista ninguém há que o não possa, e ainda que o não deva fazer.”⁵⁹⁸

Chamamos a atenção para este momento do sermão, pois Vieira expressa aqui os principais argumentos que, ao longo desta tese, buscamos demonstrar. Como deve ser a participação do homem leigo, colono do Maranhão, nesta tarefa providencial? Às vésperas de uma grande incursão no sertão para o descimento de gentios, os colonos são os soldados que garantiriam a segurança da missão. Como soldados de guerra postam-se ao lado dos soldados de Cristo:

Primeiramente, nesta Missão do rio das Amazonas, que amanhã parte (e que Deus seja servido levar e trazer tão carregada de despojos do Céu, como esperamos, e com tanto remédio para a terra, como se deseja) *que Português vai de escolta, que não vá fazendo ofício de Apóstolo?*⁵⁹⁹

Vieira explica que, “não só são Apóstolos os Missionários, senão também os Soldados e Capitães; porque todos vão buscar Gentios, e trazê-los ao lume da Fé, e ao grêmio da Igreja.”⁶⁰⁰ A razão desta circunstância está fundamentada na doutrina e na história da Igreja, pois segundo o jesuíta:

A Igreja formou-se do lado de Cristo seu Esposo, como Eva se formou do lado de Adão. E formou-se quando do lado de Cristo na Cruz saiu sangue e

⁵⁹⁸ VIEIRA, Antônio, “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. Idem, p.432.

⁵⁹⁹ VIEIRA, Antônio, “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. Idem, p.432. (*grifo nosso*)

⁶⁰⁰ VIEIRA, Antônio, “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. Idem, p.432.

água: *Exivit sanguis, et aqua.*⁶⁰¹ O sangue, significava o preço da Redenção, e a água, a água do Batismo. E saiu o sangue junto com a água, porque a virtude que tem a água, é recebida do sangue. Mas pergunto agora: *este lado de Cristo donde saiu e se formou a Igreja, quem o abriu? Abriu-o um soldado com uma lança*, diz o Texto: *Unus militum lancea latus ejus aperuit.*⁶⁰²

Vieira interpreta a história bíblica como figura que anuncia o papel misterioso da guerra na história presente. A guerra justa, movida por portugueses cristãos, perfaz sua função na escatologia cristã. Os soldados são os coadjutores de Deus que promovem a entrada do gentio no seio da Cristandade:

*Pois também os soldados concorrem para a formação da Igreja? Sim; porque muitas vezes é necessário que os soldados com suas armas abram e franqueiem a porta, para que por esta porta aberta e franqueada se comunique o sangue da Redenção, e a água do Batismo: Et continuo exivit sanguis, et aqua. E quando a Fé se prega debaixo de armas, e à sombra delas, tão Apóstolos são os que pregam, como os que defendem; porque uns e outros cooperam à salvação das Almas.*⁶⁰³

Se cabe aos homens pegar em armas para edificar esta tarefa consagrada, também às mulheres está reservado um importante papel: “ (...) assim homens como mulheres todos podem salvar Almas: os homens no campo entrando pelos matos com as armas, e as mulheres em casa alumiano e ensinando a doutrina.”⁶⁰⁴ Aqueles que, responsáveis pela conversão dos índios, não efetivam missão tão caridosa, não podem ser chamados de verdadeiros cristãos. Conforme Vieira, eles serão chamados a responder tamanha falta no dia do juízo. Os colonos enredados pela cobiça têm a alma em um “intrincado labirinto”:

⁶⁰¹ Contudo, um dos soldados lhe furou o lado com uma lança, e logo **saiu sangue e água**. (Jo 19:34)

⁶⁰² Contudo, **um dos soldados lhe furou o lado com uma lança**, e logo saiu sangue e água. (Jo 19:34)

VIEIRA, Antônio, “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. Idem, p.432. (*grifo nosso*)

⁶⁰³ VIEIRA, Antônio, “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. Idem, p. 432-433. (*grifo nosso*)

⁶⁰⁴ VIEIRA, Antônio, “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. Idem, p.433.

Se a Justiça Divina acha por onde condenar um Gentio, porque não foi batizado, como achará a Misericórdia divina por onde salvar um Cristão que foi a causa de ele não batizar?

Oh que justiças pedirão sobre vós naquele dia tantas infelizes Almas, de cuja infelicidade eterna vós fostes a causa!⁶⁰⁵

Com gravidade, Vieira admoesta e vaticina a (má) sorte dos colonos:

(...) uma alma e tantas almas que se condenaram, e estão ardendo no inferno, e estarão por toda a eternidade; que justiças pedirão, que justiças clamarião, que justiças bradarão ao Céu, à Terra, ao Inferno, aos Homens, aos Demônios, aos Anjos, a Deus? Oh que espetáculo tão triste e tão horrendo, será naquele dia ver um Português destas Conquistas (e muito mais aos maiores e mais poderosos) cercado de tanta multidão de Índios, uns livres, outros escravos; uns bem, outros mal cativos; uns Gentios, outros com nome de Cristãos, todos condenados ao inferno, todos ardendo em fogo, e todos pedindo justiça a Deus sobre aquele desventurado homem que neste mundo se chamou seu Senhor?⁶⁰⁶

Finalmente, Vieira aconselha que, para galgar o caminho do Céu, é necessário ação, melhor dizendo, ação cristã e piedosa: “O contemplar em Deus é obra divina; mas o levar Almas para Deus é obra diviníssima.”⁶⁰⁷ Mais uma vez, o livre-arbítrio e a ação bem ajuizada que dele nasce, firmam-se como condições essenciais à justificação. Aquele que pauta sua vontade pelo Bem e age com fé e caridade pode ter a esperança de receber a solicitude divina:

Hoje tendes por ditosos os que têm muitos escravos, e por menos venturosos os que têm poucos: naquele dia os que tiveram muitos escravos, serão desventurados, e os que tiveram poucos, serão os ditosos, e mais ditoso o que não teve nenhum. *Tende-os Cristãos, e tende muitos; mas tende-os de*

⁶⁰⁵ VIEIRA. Antônio, “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. Idem, p.437.

⁶⁰⁶ VIEIRA. Antônio, “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. Idem, p.438.

⁶⁰⁷ VIEIRA. Antônio, “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. Idem, p.438.

*modo que eles ajudem a levar a vossa Alma ao Céu, e vós as suas. Isto é o que vos desejo, isto é o que vos aconselho, isto é o que vos procuro, isto é o que vos peço, por amor de Deus e por amor de vós, e o que quisera que leváreis deste sermão metido na Alma.*⁶⁰⁸

Quando de seu desterro do Brasil, Antônio Vieira proferiu, na capela real em Lisboa, um sermão que se tornaria célebre entre os estudos literários da língua portuguesa: o sermão da Epifania, de 1662. Nele estão reunidos uma das mais contundentes defesas do papel português para a universalização da fé, ao lado de uma firme repreensão dos acontecimentos presentes que se desvirtuavam desta missão providencial.

Logo de saída, o sermão propõe que a descoberta do Novo Mundo pelos portugueses renovou o nascimento de Cristo, sendo, pois, o segundo nascimento da Cristandade. Na primeira ocasião Cristo foi reverenciado e confirmado pelos três Reis Magos – que representavam a gentilidade da Ásia, África e Europa – porém, como indaga Vieira, onde estaria a representação da América? Já nas Escrituras, tanto no Antigo como no Novo Testamentos, estava profetizado, “(...) que não só haviam de vir a Cristo os Gentios do Oriente, senão também os do Ocidente.”⁶⁰⁹ Contudo, foi somente o tempo, “que é o mais claro intérprete dos futuros”, que demonstrou quais seriam os reis reveladores do nascimento da segunda Cristandade: “(...) estes felicíssimos Reis foram el-Rei D. João o Segundo, el-Rei D. Manuel, e el-Rei D. João o Terceiro; porque o primeiro começou, o segundo prosseguiu, e o terceiro aperfeiçou o descobrimento das nossas conquistas.”⁶¹⁰ Estes três reis, assim como os antigos, trouxeram as novas gentilidades ao conhecimento de Cristo. Vieira alude à interpretação figural, que não só propunha a unidade testamentária, como estendia ao devir a mesma interpretação. Sendo assim, a despeito de seus sentidos concretos, os acontecimentos históricos eram também figuras que prenunciavam o

⁶⁰⁸ VIEIRA, Antônio, “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. Idem, p.440. (*grifo nosso*)

⁶⁰⁹ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Epifania, Lisboa, 1661”. In *Sermões*; PÉCORA (org); São Paulo: Ed. Hedra, 2003, Tomo I, p.595.

⁶¹⁰ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Epifania”, Idem, p.596.

cumprimento da escatologia cristã. É, portanto, nesta chave, que a revelação dos novos céus, de novas terras e gentes, e também de uma nova Igreja, pode ser compreendida.

Se na primeira criação Deus criou tudo por si só, nesta segunda, tomou por instrumento os portugueses:

Estava todo o Novo Mundo em trevas e às escuras, porque não era conhecido. Tudo que ali havia, sendo tanto, era como se não fosse nada, porque assim se cuidava e tinha por fábula. (...) Atreveu-se, finalmente, a ousadia e zelo dos Portugueses a desfazer este encanto, e vencer este impossível. Começaram a dividir as águas nunca dantes cortadas, com as aventuroosas proas dos seus primeiros Lenhos: foram aparecendo e surgindo de uma e outra parte, e como nascendo de novo as terras, as gentes, o mundo que as mesmas águas encobriam; e não só acabaram então no mundo antigo as trevas desta ignorância, mas muito mais no novo e descoberto, as trevas da infidelidade, porque amanheceu nelas a luz do Evangelho e o conhecimento de Cristo, o qual era o que guiava os Portugueses, e neles e com eles navegava.⁶¹¹

Porém, como num assalto do demônio, o que era antes obra providencial, passou a ser desolação e escuridão. Vieira, então, impõe-se a tarefa de publicizar esses males: a expulsão da Companhia pelos colonos das terras do Maranhão e Grão-Pará, a guerra e a escravidão dos índios. Assim diz Vieira: “Quem haveria de crer, que em uma Colônia chamada de Portugueses se visse a Igreja sem obediência, as Censuras sem temor, o Sacerdócio sem respeito, e as pessoas e lugares sagrados sem imunidade?”⁶¹² Ainda lastimando a inversão de sua sorte, diz:

Naquele tempo andavam os Portugueses sempre com as armas às costas contra os inimigos da Fé. (...) Então, finalmente, eram Defensores e Pregadores do nome Cristão, hoje são perseguidores e destruidores, e opróbrio e infâmia do mesmo nome.⁶¹³

⁶¹¹ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Epifania”, Idem, p.598.

⁶¹² VIEIRA, Antônio. “Sermão da Epifania”, Idem, p.600.

⁶¹³ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Epifania”, Idem, p.601.

Para o jesuíta, o efeito mais nefasto deste ato recaiu sobre os mais frágeis: “Mas que será dos pobres e miseráveis Índios, que são a presa e os despojos de toda esta guerra? Que será dos Cristãos? Que será dos Catecúmenos? Que será dos Gentios?”⁶¹⁴

Vieira passa, então, a traçar um paralelo entre a perseguição que sofreu Cristo desde seu nascimento e àquelas sofridas por todos os disseminadores de sua Fé, entre eles, os padres da Companhia: os portugueses eram, portanto, os Herodes desta segunda criação; já os jesuítas, uma nova estrela de Belém. A perseguição de Cristo e de seus pregadores não faz assombro, visto os perseguidores serem infiéis ou gentios. No entanto, no Brasil há uma horrível inversão:

Nas perseguições dos Neros e Dioclecianos os Gentios perseguiam os Mártires e os Cristãos os adoravam; mas nesta perseguição nova e inaudita, os Cristãos são os que perseguem os Pregadores, e os Gentios os que os adoram.⁶¹⁵

Vieira dirige-se ao auditório especulando se as pessoas ali reunidas não estariam se perguntando qual a razão desta perseguição tão apertada. As causas são, pois, apontadas:

Toda a causa de nos perseguirem aqueles chamados Cristãos, é porque fazemos pelos Gentios o que Cristo fez pelos Magos: *Procidentes adoraverunt eum: et responso accepto ne redirent ad Herodem, per aliam viam reversi sunt in regionem suam.*⁶¹⁶ Toda a Providência Divina para com os Magos consistiu em duas ações: primeira em trazer aos pés de Cristo por um caminho: segunda em os livrar das mãos de Herodes por outro. Não fora grande sem razão, não fora grande injustiça, não fora grande impiedade, trazer os Magos a Cristo, e

⁶¹⁴ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Epifania”, Idem, p.600.

⁶¹⁵ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Epifania”, Idem, p.603.

⁶¹⁶ (*Mt 2:11-12*) “E, entrando na casa, acharam o menino com Maria, sua mãe, e, **prostrando-se, o adoraram**; e, abrindo os seus tesouros, lhe ofertaram dádivas: ouro, incenso e mirra. **E, sendo por divina revelação avisados** em sonhos **para que não voltassem para junto de Herodes, partiram para sua terra por outro caminho.**” Idem, ver p.613, nota 46.

depois entregá-los a Herodes? Pois estas são as culpas daqueles Pregadores de Cristo, e esta a única causa por que se veem, e os vedes tão perseguidos.⁶¹⁷

Os jesuítas eram, segundo Vieira, a estrela de Cristo que, primeiramente, levou aos índios o lume da Fé. Porém, o que significava livrá-los das mãos de Herodes? Para o jesuítá, não bastava cumprir com o cuidado espiritual das almas gentias; caberia também à Companhia deter o poder temporal sobre os índios. Certamente, esta questão foi a causa da dissensão dos jesuítas com as autoridades coloniais, além de agravante da crise com os colonos. Na opinião de Vieira, “ (...) é necessário que as chaves sejam duas, e que ambas estejam na mesma mão”, pois “ainda que um destes caminhos pareça só espiritual, e o outro temporal, ambos pertencem à Igreja e às Chaves de S. Pedro, porque por um abrem-se as portas do Céu, e por outro fecham-se as do Inferno.”⁶¹⁸

Para reforçar o argumento de que o poder temporal era da alcada dos jesuítas, Vieira traça um paralelo entre os missionários e São Paulo. Na sua iconografia, o Apóstolo aparece segurando um livro em uma mão e uma espada na outra:

Porque Paulo entre todos os outros Apóstolos foi o vaso de eleição escolhido particularmente por Cristo para Pregador dos Gentios. (...) E quem tem por ofício a pregação e a conversão dos Gentios, há de ter o livro em uma mão e a espada na outra: o livro para doutrinar, a espada para os defender.⁶¹⁹

Ademais, Vieira equivale a função do jesuítá a de um pastor, que, além da tarefa de apascentar as ovelhas, deve ter o poder de as proteger, pois “ (...) se as defende é Pastor, se não as defende não é Pastor. *Non est pastor.*”⁶²⁰

A segunda acusação feita pelos colonos aos padres da Companhia era que eles se serviam do trabalho dos índios para as mais diversas atividades, porém lhes impediam de fazer o mesmo. Vieira não negava a utilização do serviço indígena que, todavia, deveria ser interpretado em outra chave: padres e índios serviam uns aos outros, e, deste modo, ao Rei

⁶¹⁷ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Epifania”, Idem, p.613.

⁶¹⁸ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Epifania”, Idem, p.614

⁶¹⁹ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Epifania”, Idem, p.615.

⁶²⁰ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Epifania”, Idem, p.616.

e a Cristo. Em outros termos, eram servos do bem comum, súditos da coroa e fiéis a Deus. Mesmo que os índios fossem a mão-de-obra para a construção das Igrejas, os cultivadores das roças ou os remadores das canoas, ainda sim, todo o trabalho era em benefício deles próprios e aumento da empresa colonial. Entre os exemplos citados por Vieira, temos:

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 vassalos 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.⁶²¹

Sobre a queixa de que os jesuítas impediam que os índios servissem ao povo, Vieira rebate lembrando fatos que demonstravam o contrário, como por exemplo, sua intervenção junto ao Rei para que fossem restabelecidos os critérios de utilização do trabalho indígena. Em 1655, Vieira conseguiu a promulgação de uma Provisão Real, cujo conteúdo explicitava por quais meios os índios serviriam ao povo. Vieira reconhece com pesar que a liberdade dos gentios sofrera um golpe, visto serem eles “meios cativos, obrigando-se a servir alternadamente a metade do ano”. Então, Vieira afirma com indignação: “mas nada disto basta para moderar a cobiça e tirania dos nossos caluniadores, porque dizem que são negros, e hão de ser escravos.”⁶²²

Vieira diz concordar em haver escravos, desde que os cativeiros sejam lícitos. A não observância das leis, motivadas pela ganância e falta de ânimo cristão dos colonos, era a causa da ruína daquelas terras. “Escravos lícitos e sem demônios são muito poucos; os ilícitos e com Demônio são quantos eles querem cativar, e quantos cativam.”⁶²³ Portanto, a razão dos padres terem sido expulsos era porque defendiam a liberdade indígena e não consentiam com a escravidão ilícita.

Ainda que Vieira não explice nominalmente seu repúdio à guerra injusta, podemos dizer que esta denúncia está implícita no sermão. Uma vez que era principalmente por meio

⁶²¹ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Epifania”, Idem, p.618.

⁶²² VIEIRA, Antônio. “Sermão da Epifania”, Idem, p.620.

⁶²³ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Epifania”, Idem, p.622.

das guerras que os escravos eram adquiridos, isso significava que todas elas eram praticadas à revelia da lei. Se há aqui a condenação do cativeiro ilegal, há também a condenação da guerra injusta. Enfim, a guerra e a escravidão ilícitas eram uma afronta à Glória de Deus, e em decorrência delas, o castigo divino não tardaria:

Mas porque os Autores de tamanhos escândalos não cuidem que eles e suas terras hão de ficar sem o devido castigo, conclui, finalmente, o justo Juiz com esta temerosa sentença: *Amem dico vobis: Tolerabilius erit terra Sodomorum, e Gomorrhæorum, quam illi civitati*⁶²⁴: de verdade vos digo, que o castigo das Cidades de Sodoma e Gomorra, sobre as quais choveram raios, ainda foi mais moderado e mais tolerável do que será o que está aparelhado não só para as pessoas, senão para as mesmas terras, donde os meus Pregadores forem lançados.⁶²⁵

O remédio para esta situação era, conforme Vieira, a adoção de algumas medidas por parte da Coroa. Primeiramente, seria “(...) a boa eleição dos sujeitos a quem se comete o governo.”⁶²⁶ A má qualidade das autoridades coloniais era notória, pois longe estavam de cumprir com zelo a missão que lhes foi confiada. Por isso, diz Vieira, “(...) convém que os que hão de governar em terras tão remota, sejam aqueles que façam ao longe o que prometeram ao perto.”⁶²⁷

O segundo remédio é, na verdade, uma crítica contundente aos clérigos de outras ordens que, apartados da doutrina e do dever espiritual, transigiam com os interesses escravagistas dos colonos. Disso decorria que “uma das principais causas por que está Cristo tão pouco achado, ou por que está tão perdido naquelas Conquistas, é pela insuficiência dos sujeitos Eclesiásticos que lá se mandam.”⁶²⁸ Era, portanto, necessário, que as “Congregações

⁶²⁴ Em verdade vos digo que, no Dia do Juízo, haverá menos rigor para o país de Sodoma e Gomorra do que para aquela cidade. (*Mt 10:15*):

⁶²⁵ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Epifania”, Idem, p.624.

⁶²⁶ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Epifania”, Idem, p.625.

⁶²⁷ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Epifania”, Idem, p.626.

⁶²⁸ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Epifania”, Idem, p.628. Anos antes, em carta ao Rei D. João IV, Vieira fez a mesma denúncia e sugeriu o mesmo remédio: “(...) para suprir todas estas faltas, se mande número bastante de religiosos, que tenham por intuito a salvação das almas, e que sejam pessoas observantes

Eclesiásticas daquele Estado sejam compostas de tais sujeitos, que saibam dizer a verdade e que a queiram dizer.”⁶²⁹ O *topos* da superioridade moral dos membros da Companhia é reafirmado e, aqui, tem a intenção de conscientizar o auditório sobre a grave afronta sofrida pelo padres com a expulsão. Além disso, reivindica o reparo desse erro.

Somente atalhando aqueles males poderiam os índios ser convertidos e os colonos resgatados do estado de pecado em que se encontravam. Enfim, era urgente que fosse retomado o sentido da missão designada aos portugueses, pois:

(...) o Reino de Portugal, enquanto Reino e enquanto monarquia, está obrigado, não só de caridade mas de justiça, a procurar efetivamente a conversão e salvação dos Gentios (...). Tem esta obrigação Portugal enquanto reino, porque este foi o fim particular para que Cristo o fundou e instituiu, como consta da mesma Instituição.⁶³⁰

Esse era o mistério que envolvia a formação de Portugal; fazer cumprir na história o destino prefigurado da realização da cristandade universal. Contudo, para Vieira, os portugueses estavam, infelizmente, na contramão dos acontecimentos, pois colocavam a vontade apartada do bem, como o guia de suas ações. O não cumprimento da vontade divina seria a ruína dos portugueses, dos índios, dos clérigos, enfim, de todo o Estado. Vieira intenta esclarecer que os problemas vivenciados nas distantes terras coloniais do Brasil diziam respeito sim aos portugueses do reino. O castigo do Céu a todos alcançaria. O jesuíta, assim, vaticina:

E como o fundamento e a base do Reino de Portugal, por ambos os títulos⁶³¹, é a propagação da Fé, e a conversão das Almas dos Gentios, não só perderão infalivelmente as suas todos aqueles sobre quem carrega esta

do tal instituto; porque o que tem feito grande mal a este Estado são homens religiosos de vida e doutrina pouco ajustada.” VIEIRA, Antônio. *In Cartas do Brasil*, HANSEN (org), São Paulo: Ed. Hedra, 2003, p.433.

⁶²⁹ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Epifania”, Idem, p.627.

⁶³⁰ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Epifania”, Idem, p.630.

⁶³¹ Vieira refere-se aqui aos títulos de conquista conferidos pelas duas bulas papais: a *Bula Inter Coetera*, do papa Alexandre VI (1453) e a bula *Sublimis Deus*, do papa Paulo III (1537).

obrigação, se descuidarem ou não cuidarem muito dela; mas o mesmo Reino e Monarquia, tirada e perdida a base sobre que foi fundado, fará naquela Conquista a ruína que em tantas outras partes tem experimentado; e no-lo tirará o mesmo Senhor, que no-lo deu, como a maus colonos: *Auferetur a vobis Regnum Dei; et dabitur genti facienti fructus ejus.*⁶³²

O sermão analisado até aqui é repleto de referências ao papel providencial da monarquia portuguesa e, no interior dela, o protagonismo destinado aos jesuítas. É importante reparar que, pregado em Lisboa, o sermão busca sensibilizar o auditório para a causa jesuítica que, àquela época, sofrera um duro golpe e, sem a firme intervenção do rei e de seus ministros, não haveria solução para o problema. O objetivo da прédica era, pois, chamar a atenção de que esta era uma questão capital para a conservação do reino e, ainda mais importante, fator determinante para o destino das almas de todos – portugueses do reino e das terras das conquistas – visto a sociedade ser um corpo místico e político, cujas diferentes partes, articuladas a partir da cabeça do rei, compunham um só organismo.

Os acontecimentos vividos à época, no entanto, contrariavam a vontade de Deus; haja vista a escravidão ilegal de um sem número de índios e o tratamento desonroso dispensado aos padres. A história, segundo Vieira, revela-se pelo movimento da paradoxal relação entre aquilo que foi designado providencialmente e a ação livre dos homens. Estes, ajuizados por sua vontade e razão, não conseguem, neste caso, cumprir com o plano de Deus. A guerra injusta contra os índios, origem de todos os males, é o exemplo cabal da absolutização do desejo que suplanta o reconhecimento do bem.

Anos antes, no início de seu apostolado à frente das missões do Maranhão e Grão-Pará, Vieira pregara o Sermão da Primeira Dominga da Quaresma, onde expôs com veemência seu repúdio à situação vivenciada na colônia: o propósito evangelizador da colonização perder-se; colonos e autoridades preocupam-se exclusivamente com a satisfação de seus interesses econômicos às custas da escravização ilegal dos índios. Para censurar a cobiça e a avareza que grassam naquelas terras, o pregador irá aludir às tentações impostas ao Redentor. O

⁶³² (Mt 21:43): “Portanto, eu vos digo que o Reino de Deus vos será tirado e será dado a uma nação que dê os seus frutos.” Idem, ver p.630, nota 77. “Sermão da Epifania”, Idem, p.630.

período quaresmal oferecia a ocasião para que o padre advertisse os moradores sobre os perigos do demônio nas terras do Maranhão. Das três tentações pelas quais passou Cristo, Vieira elege a “ (...) terceira e última, porque ela é a maior, porque ela é a mais universal, ela é a mais poderosa, e ela é a mais própria desta terra em que estamos”⁶³³, para ensinar a doutrina e iluminar a consciência do povo. Vieira explica:

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 mundo e suas grandezas, e diz-lhe desta maneira: *Haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me* (Mt. 4,9): Tudo te darei, se dobrando o joelhos me adorares.⁶³⁴

Vieira, então, analisa o pedido e a recompensa que o demônio propôs a Cristo: Não seria muito oferecer o mundo por um só pecado? Uma alma valeria o mundo? Se essa troca parecia excessiva aos olhos dos homens, era porque a verdade ser-lhes-ia indisponível. Nas palavras do jesuíta:

Nós, os homens, como nos governamos pelos sentidos corporais, e a nossa alma é espiritual, não a conhecemos; e como não a conhecemos, não a estimamos, e por isso a damos tão barata. Porém, o demônio, como é espírito, e a nossa alma também espírito, conhece muito bem o que ela é, e como a conhece, estima-a, e estima-a tanto, que do primeiro lance oferece por uma alma o mundo todo, porque vale mais uma alma que todo o mundo.⁶³⁵

Uma situação inesperada se apresenta: com o exemplo do demônio, poderiam os homens aprender a doutrina. Cabe ao pregador interpretar este mistério e desenganar aqueles portugueses em pecado. Na Santa Ceia, vendo Cristo que o demônio estava em Judas, prostrou-se diante dele na tentativa de salvá-lo. Assim, o demônio:

⁶³³ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma, 1653”. In *Sermões*. De acordo com a edição seiscentista, única autorizada. São Paulo: Editora das Américas, vol.XXI, p.172.

⁶³⁴ VIEIRA, Antônio “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”. Idem, p.173-174.

⁶³⁵ VIEIRA, Antônio “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”. Idem, p.174.

Quando lhe oferecia o mundo, não o pôde conseguir; tanto que lhe quis levar uma alma, logo o teve a seus pés. Para que acabemos de entender os homens cegos, que vale mais a alma de cada um de nós que todo o mundo.⁶³⁶

A lição ensinava que as coisas “estimam-se e avaliam-se pelo que custam”. Vieira pergunta, então, o que custou a Cristo uma alma? “Custou-lhe a vida, e o sangue todo.” Os moradores do Maranhão eram cegos para essa verdade; e Vieira, portanto, os interpela: “E só nós somos tão baixos estimadores de nossas almas, que lha vendemos pelo preço que vós sabeis.”⁶³⁷ Toda vez que um homem ofende a Deus gravemente, vende sua alma. Assim, os portugueses estimavam menos a própria alma do que o demônio, que, por ela, ofereceu o mundo todo.

Vieira exorta o auditório a tomar por sua a balança do demônio. Esse exercício de imaginação seria capaz de mostrar-lhes o erro. O jesuítia busca na história, *magistra vitae*, o exemplo:

Alexandre Magno e Júlio César foram senhores do mundo, mas as suas almas agora estão ardendo no inferno, e arderão por toda a eternidade. Quem me dera agora perguntar a Julio César e a Alexandre Magno, que lhes aproveitou haverem sido senhores do mundo, e se acharam que foi bom contrato dar a alma pelo adquirir. (...) Já que eles me não podem responder, respondei-me vós.⁶³⁸

Não há preço que pague o valor de uma alma, e Vieira acusava os colonos de venderem as suas por preço bem menor que o mundo. De maneira simples, prova o jesuítia:

Se vos perguntam acaso por que não vendéis a vossa fazenda por menos do que vale, dizeis que a não quereis queimar. E quereis queimar a vossa alma? Ainda mal, porque haveis de queimar e porque há de arder eternamente.⁶³⁹

⁶³⁶ VIEIRA, Antônio “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”. Idem, p.175.

⁶³⁷ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”.Idem, p.175.

⁶³⁸ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”. Idem, p177.

⁶³⁹ VIEIRA, Antônio “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”. Idem, p.178.

Por ser um pregador evangélico, Vieira reafirma o dever de dizer a verdade e de repreender os vícios dos homens. Invoca, assim, as palavras de Isaías: “Brada, ó pregador, e não cesses; levanta a voz como trombeta, desengana o meu povo, anuncia-lhe seus pecados, e dize-lhe o estado em que estão.”⁶⁴⁰ O jesuíta, então, passa a denunciar os pecados dos portugueses:

Sabeis, cristãos, sabeis, nobreza e povo do Maranhão, o 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 cativeiros e oprimidos. (...) Todos estais em pecado mortal, todos viveis e morreis em estado de condenação, e todos vos ides direto ao inferno.⁶⁴¹

Privar os índios de sua liberdade é contrariar a Deus, que criou os homens dotados de liberdade natural. A alienação da liberdade só era legítima se respeitados os critérios do direito positivo, que, por sua vez, tem seus fundamentos no direito natural. Como vimos no primeiro capítulo, o livre-arbítrio e a razão antecedem à ação, dessa forma, a liberdade de escolha traz consigo, consequentemente, a responsabilidade pelo ato. Por esta razão, temos que o homem contribui para a salvação ou danação de sua alma, na medida em que opta escolher fiado pelo bem que vem de Deus ou pelo desejo mundano. No limite, essa diferença estabeleceria sua colaboração ou indolência diante do plano divino. A partir de um silogismo lógico, Vieira expõe a situação dos moradores do Maranhão:

Todo o homem que deve serviço ou liberdade alheia, e, podendo restituir, não restitui, é certo que se condene: 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.⁶⁴²

De modo a dar gravidade à questão, Vieira traça uma analogia entre o cativeiro dos hebreus no Egito e àquele sofrido pelos índios. Como punição ao povo do Egito, Deus

⁶⁴⁰ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”. Idem, p.183.

⁶⁴¹ VIEIRA, Antônio “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”. Idem, p.184.

⁶⁴² VIEIRA, Antônio “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”. Idem, p.187.

mandou-lhes terríveis pragas; o mesmo ocorria na colônia: “Sabeis quem traz as pragas às terras? Cativeiros injustos. Quem trouxe ao Maranhão a praga dos holandeses? Quem trouxe a praga das bexigas? Quem trouxe a fome e a esterilidade? Estes cativeiros.”⁶⁴³ A causa de se ter “escravos mal havidos” era a falta de fé e de temor a Deus. A cobiça e a avareza eram, portanto, o mesmo que a idolatria ao demônio.

Podemos afirmar que o teor das denúncias era recorrente, não só nos sermões, mas também nas correspondências, como procuramos demonstrar no capítulo anterior. Em carta ao Rei D. João IV, de 20 de maio de 1653 (mesmo ano do Sermão da Primeira Dominga de Quaresma), Vieira relata que os cativeiros ilícitos, fruto de guerras injustas, eram as causas da ruína do Maranhão. Notam-se na carta, as menções à legislação indigenista e aos critérios do direito de guerra:

Este dano é comum a todos os índios. Os que vivem em casa dos portugueses têm demais os cativeiros injustos, que muitos deles padecem, de que V.M. tantas vezes há sido informado, e que porventura é a principal causa de todos os castigos que se experimentam em todas as nossas conquistas.

As causas deste dano se reduzem todas à cobiça, principalmente dos maiores, os quais mandam fazer entradas pelos sertões, e as guerras injustas sem autoridade nem justificação alguma; e, ainda que trazem alguns verdadeiramente cativos, por estarem em cordas para serem comidos, ou por serem escravos em suas terras, os mais deles são livres, e tomados por força ou por engano, e assim os vendem e se servem deles como verdadeiros cativos.⁶⁴⁴

Os dispositivos da legislação indigenista apresentados no documento acima, recuperam as tópicas do direito de guerra formuladas para dar conta das especificidades vivenciadas no contexto da colonização do Novo Mundo. A motivação da guerra não era o extermínio do inimigo, mas sua escravização. O combate aos maus costumes dos índios, sobretudo a

⁶⁴³ VIEIRA, Antônio “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”. Idem, p.187.

⁶⁴⁴ VIEIRA, Antônio. “Carta ao Rei D. João IV, 20/05/1653”. In *Cartas do Brasil*. Hansen (org), São Paulo: Hedra, 2003, p.433.

antropofagia, mesmo não sendo o critério definidor da justiça da guerra, conferia a justificativa simbólica aos cativeiros. Feito esse aparte, voltemos à análise do sermão.

Vieira comenta que os moradores, de uma maneira geral, alegavam possuir escravos ilegítimos porque sem eles não teriam condições de se sustentar. Caso não tivessem escravos, seriam eles mesmos, suas mulheres e filhos obrigados a trabalhar: “Quem nos há de ir buscar um pote de água, ou um feixe de lenha? Quem nos há de fazer duas covas de mandioca?” Em tom irônico, Vieira censura o comportamento típico da sociedade escravista e de Antigo Regime portuguesa, qual seja, o desprezo pelo trabalho manual.⁶⁴⁵ Seguem as palavras que condenam essa mentalidade:

(...) quando a necessidade e a consciência obriguem a tanto, digo que sim, e torno a dizer que sim: que vós, que vossas mulheres, que vossos filhos, e que todos nós nos sustentássemos dos nossos braços, porque melhor é sustentar do suor próprio que do sangue alheio.⁶⁴⁶

Vieira expõe as justificativas vãs dadas pelos moradores: “Direis que os vossos chamados escravos são os vossos pés e mãos, e também podereis dizer que os amam muito, porque os criastes como filhos, e porque vos criam os vossos.”⁶⁴⁷ Para o jesuíta, o argumento paternalista não aliviava as más consciências. É importante notar que sua reprimenda não atinge a escravidão enquanto instituição, mas sim o modo como eram feitos os apresamentos, mormente, por guerras injustas. Condena, igualmente, a negligência dos colonos em relação à conversão dos gentios que estavam em suas casas. Para solução do

⁶⁴⁵ O ideal de ser senhor de terras e escravos, enfim, o ideal de “ser servido” e “viver à sombra da lei da nobreza”, fez parte invariavelmente do imaginário de todo súdito colonial, daí o desdém pelo trabalho manual. Essa característica foi captada com perspicácia pelo governador do Rio de Janeiro, Antônio Paes de Sande. É célebre a seguinte passagem do seu relatório de fins do século XVII: “Pois até aqueles, cuja muita pobreza, lhe não permite ter quem o sirva, se sujeita antes a andar muitos anos pelo sertão em busca de quem o sirva, do que a servir a outrem um só dia.” Apud, BLAJ, Ilana. *A Trama das Tensões. O processo de mercantilização de São Paulo colonial (1681-1721)*. São Paulo: FFLCH/Humanitas/Fapesp, 2002, p.301.

⁶⁴⁶ VIEIRA, Antônio “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”. In *Sermões*, Pécora (org), Op.Cit. p.192.

⁶⁴⁷ VIEIRA, Antônio “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”. Idem, p.192.

problema, Vieira passa a enumerar as condições que conferiam legalidade à prática escravista, sempre ancorado pelas “opiniões mais largas e favoráveis”. Tudo isto “com muita pouca perda temporal” e de modo a salvar “as consciências de todos os moradores deste Estado”, numa franca expressão da razão de Estado cristã e anti-maquiavélica. Vieira, antes de “dar o remédio”, detalhou a situação presente:

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, os quais por esses rios se vão comprar ou resgatar – como dizem – dando o piedoso nome de resgate a uma venda tão forçada e violenta, que talvez se faz com a pistola nos peitos.⁶⁴⁸

Todos os casos descritos estavam à margem da legislação, pois os aldeados não poderiam servir como escravos, somente como trabalhadores remunerados; os resgates, ainda que previstos em lei, não poderiam ser realizados por meio de coação e violência. Para serem legítimos, os escravos só poderiam ser capturados segundo os critérios da lei:

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 cativeiro.* Assim serão também cativos todos os que sem violência forem 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. Todos os que deste juízo saírem qualificados por verdadeiramente cativos, se repartirão aos moradores pelo mesmo preço por que foram comprados⁶⁴⁹

Vieira também aceitava os casos em que os índios (“mais domésticos”) afirmavam servir espontânea e voluntariamente aos colonos. Enfim, a escravidão do indígena, quando seguidos os critérios da lei, era bem-vinda para o sustento dos moradores e o aumento da

⁶⁴⁸ VIEIRA, Antônio “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”. Idem, p.193. (*Grifo nosso*)

⁶⁴⁹ VIEIRA, Antônio “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”. Idem, p.194. (*Grifo nosso*)

República. O sermão, neste caso, apresenta a legislação indigenista com bastante clareza, cumprindo, portanto, o dever de ensinar (*docere*).

Vieira considerava as leis para os índios suficientemente adequadas para atender tanto a economia dos colonos, quanto o dever espiritual de converter as almas gentias. Para aqueles que não entediam ou não cumpriam a lei, o jesuíta passa a descrever “os bens e os males desta proposta”. O mal era um só: ainda que se perca algum número de escravos, é bem “(...) melhor perdê-los por serviço de Deus, que perdê-los por castigo de Deus.” Pois: “se vieram as bexigas⁶⁵⁰, e vo-los levaram todos, que haveis de fazer?”⁶⁵¹ Os infortúnios experimentados pelos colonos (as bexigas, a invasão dos holandeses) eram, portanto, mistérios que sinalizavam o descontentamento de Deus. Já os benefícios ultrapassavam o prejuízo:

O primeiro é ficardes com a consciência seguras. Vede que grande bem este. Tirar-se-á este povo de pecado mortal, (...) ireis ao céu, não ireis ao inferno, ao menos certamente, que é triste coisa.⁶⁵²

⁶⁵⁰ Naquela época a varíola era denominada por “bexigas”, doença responsável por uma enorme mortandade de índios. Segundo Magali Romero Sá: “A varíola foi considerada a enfermidade que mais danos causou ao Pará entre fins do século XVIII e o século XIX. Introduzidos pelos colonizadores portugueses os surtos variólicos chegavam ao Império português na América do Sul pelas naus vindas do outro lado do Atlântico, principalmente da Europa e da África. (...) No século XVII as epidemias de varíola ocorriam com freqüência na região amazônica, ocasionando a morte de grande parte da população indígena aldeada. Como apontado por Raminelli (1998, p. 1362), a constante baixa demográfica dos aldeamentos foi provocada principalmente pela morte de milhares de nativos que não tinham resistência contra doenças introduzidas, sendo as epidemias de sarampo e bexiga noticiadas como catastróficas para a economia da região. Relatos deixados pelos religiosos - principalmente as crônicas do padre jesuíta João Felipe Betendorf - e pelos oficiais portugueses enfatizam os estragos causados pelas epidemias de varíola em missões e aldeias nas capitâncias do Maranhão e Grão-Pará, em especial para as ocorridas nas décadas de 1660 e 1690, tanto pela gravidade como pelo alto índice de mortalidade entre os nativos e escravos (Chambouleyron, 2006; Alden e Miller, 1988, p. 48-49).” Ver: Sá, M.R. “A “peste branca” nos navios negreiros: epidemias de varíola na Amazônia colonial e os primeiros esforços de imunização”. Acesso em:

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1415-47142008000500008&script=sci_arttext

⁶⁵¹ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”. In *Sermões*, Op.Cit., p.1196

⁶⁵² VIEIRA, Antônio “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”. Idem, p.196-197.

O segundo bem: “ (...) é tirareis de vossas casas esta maldição. Não há maior maldição numa casa, nem numa família, que servir-se como suor e com sangue injusto.”⁶⁵³ O terceiro “ (...) é que por este meio haverá muitos resgates, com que se tirarão muitos índios.”⁶⁵⁴ Finalmente, as leis eram justas e não havia razão para se opor a elas, pois

El-rei poderá mandar que os cativos sejam livres; mas que os livres sejam cativos, não chega lá sua jurisdição. Se tal proposta fosse ao reino, as pedras da rua se haviam de levantar contra os homens do Maranhão.⁶⁵⁵

Ao expor as condições que faziam a guerra e a escravidão dos índios justas e lícitas ou injustas e ilícitas, Vieira as interpretava como ocasiões diante das quais o livre-arbítrio podia optar entre fazer o bem ou fazer o mal. As guerras e os descimentos representavam, portanto, o ponto de inflexão para a salvação ou a danação dos colonos; os destinos de suas almas estariam condicionados pelo respeito ou não às leis. Estas, por sua vez, guardariam o sentido de justiça inspirado no bem divino. A parte final do sermão seria, enfim, um apelo para a consciência dos homens e o reconhecimento do mistério que envolvia suas ações junto aos índios:

Ora, cristãos, e senhores da minha alma, se nestas verdades e desenganos, que acabo de vos dizer, se nesta minha breve proposta consiste todo o vosso bem, e toda a vossa esperança espiritual e temporal; se só por este caminho vos podeis segurar nas consciências; se por este caminho vos podeis salvar, e livrar vossas almas do inferno; se o que se perde, ainda temporalmente, é tão pouco, e pode ser que não seja nada; e as conveniências e bens que daí se esperam são tão consideráveis e tão grandes, que homem haverá tão mau cristão, que homem haverá tão mal entendido, que homem haverá tão esquecido de Deus, tão cego, tão desleal, tão inimigo de si mesmo, que se não contente de uma coisa tão justa, e tão útil, que a não queira, que a não aprove, que a não abrace? Por reverênciâ de Jesus Cristo, cristãos, e por aquele amor, com que aquele Senhor hoje permitiu ser tentado, para nos

⁶⁵³ VIEIRA, Antônio “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”. Idem, p.197.

⁶⁵⁴ VIEIRA, Antônio “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”. Idem, p.197.

⁶⁵⁵ VIEIRA, Antônio “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”. Idem, p.198.

ensinar a ser vencedores das tentações, que metamos hoje o demônio debaixo dos pés, e que vençamos animosamente esta cruel tentação, que a tantos nesta terra tem levado ao inferno, e nos vai, levando também a nós. Demos esta vitória a Cristo, demos esta glória a Deus, demos este triunfo ao céu, demos este pesar ao inferno, demos este remédio à terra em que vivemos, demos esta honra à nação portuguesa, demos este exemplo à cristandade, demos esta fama ao mundo.⁶⁵⁶

Escolher seguir as leis, realizando somente guerras justas e cativeiros lícitos, demonstrava, segundo Vieira, a confluência das vontades humana e divina. O entendimento desse mistério e a superação das tentações, contudo, dependiam da Fé e da razão dos homens, que escolhiam e obravam:

Dizei-me, cristãos, se tendes fé: os bens deste mundo, quem é que os dá, quem é que os reparte? Dizeis-me que Deus. Pois, pergunto: qual será melhor diligência para mover a Deus a que vos dê muitos bens, servi-lo ou ofendê-lo? Obedecer e guardar a sua lei, ou quebrar todas as leis? *Ora, tenhamos fé, e tenhamos uso de razão.*⁶⁵⁷

O pregador evangélico, *sal da terra*, tem por fim convencer os fiéis da justiça de suas palavras inspiradas por Deus. Posto que a doutrina foi ensinada, os mistérios sinalizados e as tentações vencidas; o sermão cumprira seu papel. Os cristãos estariam, na interpretação de Vieira, a serviço de Deus:

Assim é, assim o digo, assim o digo, e prometo a Deus em nome de todos. Vitória, pois, por parte de Cristo, vitória, vitória contra a maior tentação do demônio. Morra o demônio, morram suas tentações, morra o pecado, morra o inferno, morra a ambição, morra o interesse, e viva só o serviço de Deus, viva a fé, viva a cristandade, viva a consciência, viva a alma, viva a lei de Deus, e o que ela ordenar, viva Deus, e vivamos todos, nesta vida com muita abundância

⁶⁵⁶ "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma", p.199-200.

⁶⁵⁷ "Sermão da Primeira Dominga da Quaresma", p.200. (*Grifo nosso*)

de bens, principalmente os da graça, e na outra, por toda a eternidade, os da glória: *Ad quam nos, etc.*⁶⁵⁸

Como procuramos demonstrar neste capítulo, os sermões propõem à intelecção imperfeita dos homens o reconhecimento do mistério, que, por sua vez, é a mediação dos desígnios ocultos da Providência. Ao jesuíta, como membro e porta-voz da Igreja, cumpre anunciará-lo e decifrá-lo ao auditório de fiéis. Para isso, expõe a adequada interpretação da doutrina e traduz os sentidos figurais dos eventos históricos (daí a base teológica da parenética), investe contra os enganos e vícios que corrompem as consciências, comove e consola o espírito dos homens levando-os a comunhão com o Criador. A oratória sacra católica deve ser inspirada pelo divino e, por esta razão, as construções discursivas retóricas, engenhosas e agudas, estão a serviço da doutrina, mantendo, enfim, a proporção teológica.⁶⁵⁹

De acordo com sua função básica de ensinar e mover, o sermão promove a adesão dos fiéis à ação providencial e, no caso dos sermões aqui tratados, as ações dizem respeito à participação dos colonos na consagrada missão de civilizar e converter os índios americanos. Vieira investe contra a corrupção, a cobiça e a violência que pautam o modo de viver dos portugueses do Maranhão e Grão-Pará. Nos sermões, Vieira é o sal da guerra, que expurga as falsas razões que levam os colonos às guerras injustas. O sentido da guerra deve ser purificado: ela é excepcional, não deve ser um meio para a aquisição ilícita de escravos. Ela é o flanco de soldados que empunham a espada e deixam passar a Cruz. Ela é o flanco que derrama o sangue em nome da Redenção e do Batismo. O sal da guerra cala na consciência de cada indivíduo, alumia a razão que aconselha o arbítrio, que é o motor da ação. O fiel que molda sua vontade consoante ao Bem, obra pelo próximo – os índios são próximos – participa da conservação do Estado e aumento da Cristandade, serve a Deus e encontra, assim, o caminho para a salvação.

⁶⁵⁸ VIEIRA, Antônio “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”. Idem, p.202.

⁶⁵⁹ De acordo com Pécora, no Sermão da Sexagésima, Vieira critica a falta de decoro, “(...) precisamente a *ruptura* da relação essencial entre o ornato e a sua base natural, entre os conceitos engenhosos e os sinais divinos no mundo, entre as figuras da técnica discursiva e as do sistema finalista e providencial.” PÉCORA, Alcir. “Sermões: o modelo sacramental”. Introdução de *Sermões*. Pécora (org), São Paulo: Hedra, 2003, Tomo I, p.18.

Considerações finais

O índio aldeado, comparado a uma estátua de murta no Sermão do Espírito Santo, requer a assistência constante e piedosa dos missionários para permanecer no reto caminho da conversão. Para isso, nada mais apropriado do que sua permanência no aldeamento – instituição política e juridicamente autônoma – capaz de moldar, pela força do trabalho, seu corpo rude e incivil.⁶⁶⁰ Configura-se aqui, o passo inicial e indispensável para a remissão de sua alma.

Este sermão espelha exemplarmente o projeto jesuítico de tutela dos naturais da terra; condição jurídica pela qual seriam inseridos no grêmio da Igreja e do Estado, enquanto vassalos cristãos e produtivos. Não há neste sermão – como também em nenhum outro discurso de Vieira – a afirmação de que a condição bárbara do indígena fosse fruto de sua natureza. Definitivamente, os *brasis* não foram identificados como os “servos por natureza” descritos por Guinés de Sepúlveda, um século atrás, ao propor uma filosofia moral racional inspirada em princípios aristotélicos e tomistas. Em Vieira – e nisso ele seguia os passos dos teólogos e juristas da Segunda Escolástica – a incivilidade e a rudeza do homem americano eram explicadas por sua condição cultural inferior: eram antes um problema de formação, de polícia e de educação. Como postulou Acosta, os *brasis*, ao lado dos *caribes*, estavam no mais baixo nível da escala evolutiva das civilizações.⁶⁶¹ Portanto, mais afastados do plano

⁶⁶⁰ Para o bom andamento do “processo civilizador” o trabalho operava uma função capital. De acordo com o projeto dos aldeamentos proposto por Nóbrega, além de promover a sedentarização e a disciplina, o trabalho coordenado por uma autoridade responsável era a forma mais eficaz de exercer a tutela sobre os índios. Segundo Carlos Zeron, o jesuíta distinguiu duas noções de trabalho que, contudo, “se confundem num mesmo conceito e se identificam na mesma prática material: o trabalho como atividade produtora de riquezas (e, portanto, formadora de personalidade econômica de um indivíduo e da comunidade na qual se insere) e o trabalho como atividade social (e, portanto, formadora de sua personalidade política *lato sensu*, civil, jurídica e religiosa). Esta distinção implica, pois, uma diferenciação do valor atribuído ao trabalho indígena, segundo ele se realiza no interior de um aldeamento ou de um engenho.” ZERON, *Linha de Fé. A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Edusp, 2011, p.141.

⁶⁶¹ ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias — en que se tratan de las cosas notables del cielo / elementos / metales / plantas y animales dellas / y los ritos / y ceremonias / leyes y gobierno de*

divino. Entretanto, esta condição era, sobretudo, contingente e reversível, desde que fossem assegurados os meios sociais, políticos e jurídicos que viabilizassem as missões.

Vieira concebe o indígena dotado de completo domínio de si mesmo, todavia, devido à sua condição degenerada, devesse ser tutelado para alcançar a idade da razão.⁶⁶² É, pois, neste sentido, que os sermões do Espírito Santo e o da Epifania podem, a nosso ver, ser tomados como peças complementares e que espelham o apostolado jesuítico para os índios: se, no primeiro, o índio feito murta depende da assistência zelosa e incansável do jesuítico (caso contrário, retrocederia a suas gentilidades e idolatrias); o segundo, por sua vez,

los indios. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. Ver, especialmente, livro IV, capítulo XIX. Como dissemos anteriormente, o jesuíta José de Acosta criou uma taxonomia das populações encontradas a partir da expansão ultramarina. Desde as primeiras crônicas e escritos jesuíticos, os *brasis* foram considerados feras selvagens, assim, no interior da taxonomia de Acosta, figuraram na mais baixa classificação evolutiva; os mais distanciados do referente político, cultural e civil cristão.

⁶⁶² Esta ideia é uma das formulações centrais produzidas pela Segunda Escolástica. Ao refutar a ideia de que os índios eram bárbaros por natureza, Francisco de Vitória e seus discípulos os consideraram efetivamente humanos, livres, racionais, dotados de livre-arbítrio e capazes de receber a Graça e a salvação. A rudeza e a bestialidade dos costumes derivavam de uma educação má e bárbara (descrita como uma segunda natureza). Vale lembrar que os teólogos afirmaram a racionalidade dos índios, sobretudo quando referiram-se aos astecas e incas, cujas civilizações eram consideradas complexas. Segundo Pagden, ao insistir que a educação era responsável pelo comportamento do índio, “Vitória o havia liberado efetivamente de uma semi-racionalidade intemporal e vazia, e o havia colocado em um espaço histórico onde podia estar sujeito às mesmas leis de transformação, progresso e crescimento intelectual que os demais homens, cristãos ou não cristãos, europeus ou não.” Por educação, Vitória não se referia àquela dada a uma criança, ainda que esta contribuisse para a formação da mente, “mas aquilo que Aristóteles denominou ‘*habituación*’ (*ethismós*; EN, 1103 a), a formação do ‘*intelecto especulativo*’ até o ponto em que possa deduzir precisamente e sem ajuda os *secunda praecepta* da lei natural. (...) Os primeiros princípios da lei natural foram criados por Deus, existem fora do tempo e implantam-se no homem em seu nascimento (...). Mas a educação dos *secunda praecepta*, de onde derivam todas as leis e normas promulgadas pela comunidade, dependem do funcionamento do intelecto humano, e como este é necessariamente um instrumento imperfeito, inclusive os homens sábios podem chegar a *praecepta* falsos. Os cristãos, por serem guiados pela Revelação, raramente se extraviam, exceto quando eles mesmos desejam arrastar-se para o pecado, pelas maquinações de Satã. Isto ocorre frequentemente aos ‘bárbaros’ e outros pagãos.” PAGDEN, Anthony. *La Caida del Hombre Natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Trad. Esp. Madri: Aliaza Editorial, 1988, p.141. (tradução nossa).

explicita quem serve e quem é servido no interior dos aldeamentos missionários. No primeiro diz Vieira:

É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas, uma vez que lhe corte o que vejam os olhos, para que creiam o que não vêem; outra vez que lhe cerceie o que vejam as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez que lhe decepe o que vejam as mãos e os pés, para que se abstêm das ações e costumes bárbaros da gentilidade. *E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural e compostura dos ramos.*⁶⁶³

No segundo:

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 volta, eles e nós, imos em serviço da Fé e da República, para que tenha mais súditos a Igreja e mais vassalos 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.*⁶⁶⁴

A despeito do padroado⁶⁶⁵, o sucesso das missões dependia que a empresa se autossustentasse e se emancipasse juridicamente do poder real. Prosperar economicamente e deter a jurisdição temporal sobre os índios eram, portanto, os meios. Aos olhos de Vieira, isso estava longe de significar servir-se dos índios; mas seu contrário. Não fosse assim, os *brasis* estariam irremediavelmente perdidos sem o batismo e a doutrina ministrada pelos devotados padres. Em última instância, era o propósito evangelizador das missões jesuíticas que dotava de sentido cristão a colonização portuguesa, destinada a erigir o reino de Deus

⁶⁶³ VIEIRA, Antônio “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. In *Sermões*. Alcir Pécora (org). São Paulo: Hedra, 2003, p.425. (*grifo nosso*)

⁶⁶⁴ VIEIRA, Antônio. “Sermão da Epifania”, In *Sermões*. Alcir Pécora (org), São Paulo: Hedra, 2003, vol. I p.618. (*grifo nosso*)

⁶⁶⁵ Sob o regime do padroado, a Coroa portuguesa destinava à ordem jesuítica esmolas, isenções de impostos e doações de terras nas colônias com o objetivo de custear os gastos das missões e colégios.

na terra. Os aldeamentos inseriam-se, portanto, na política das obras pelas quais se alcançaria o fim providencial na história dos homens.

Paralelamente à ação dos jesuítas – diligentes contra as forças demoníacas que grassavam na América⁶⁶⁶ – era imprescindível que os colonos reconhecessem também o seu papel na construção do reino. A eles caberia promover a inclusão dos índios à ordem colonial, e, para isso, bastava agirem segundo as leis do reino, cujo conteúdo, prudentemente, equilibrava o desenvolvimento econômico e o dever evangelizador. Como vimos no capítulo 3 (item 3.4), a legislação indigenista foi alvo de permanente disputa entre jesuítas e colonos que objetivavam impor seus diferentes interesses econômicos e políticos para os índios.

Uma vista mais superficial deste extenso *corpus* documental indica o movimento oscilante entre leis que defendiam a liberdade irrestrita dos naturais da terra e leis que permitiam a escravidão em determinados casos (mormente, as guerras justas e os resgates de índios de corda). No entanto, esta ambiguidade deve ser percebida como uma estratégia do poder metropolitano para acomodar os conflitos e os interesses de setores basilares daquela nascente sociedade. Num jogo político e jurídico essencialmente casuística e pragmático, as leis de liberdade e escravidão respondiam às urgências colocadas a cada circunstância histórica: por vezes, sustentando o caráter cristão da colonização e, consequentemente, apoiando a Companhia de Jesus; em outros muitos momentos, cedendo aos imperativos econômicos dos colonos. O equilíbrio e a concórdia do corpo social eram, pois, a finalidade da administração e da justiça que, contudo, foram incapazes de mediar projetos que, na prática, mostravam-se inconciliáveis. Enfim, o que predominou foi a tensão entre jesuítas e colonos, além de episódios mais graves como a expulsão dos missionários, entre eles, padre Vieira, em 1661.

Entendemos que a legislação indigenista refletiu o casuismo que fundamentava a concepção de justiça e do direito vigentes nos séculos XVI e XVII. Pudemos atestar esta realidade quando analisamos os embates gerados pela aplicação da lei nas Câmaras de São Luís e Belém (capítulo 4, item 4.2). Para nos acercarmos deste contexto, analisamos as cartas, os pareceres e as informações de Antônio Vieira, figura de destaque daquelas

⁶⁶⁶ SOUSA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico. Demonologia e Colonização – séculos XVI – XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

disputas políticas. Como vimos, a confirmação da licitude das escravizações dependia da aplicação dos critérios da guerra justa, que, por sua vez, foram transpostos à realidade cultural das guerras indígenas intertribais. Concluímos, portanto, que a justiça era profundamente dependente da prática do direito, da realidade histórica e, igualmente, das ocasiões para o exercício da justiça. Além disso, a posição de Vieira – na maioria das vezes voto vencido – explicitava uma interpretação da justiça inseparável de uma concepção providencialista e escatológica de história, que informava, por sua vez, a razão de Estado cristã.

Vimos que a legislação procurou estabelecer a condição jurídica pela qual os índios eram inseridos na ordem colonial, ou seja, sob a condição cativa ou livre. A guerra justa, bem como a definição de seus critérios, esteve na origem destes lugares jurídicos. Para dimensionarmos as ideias teológicas e jurídicas aí implicadas traçamos, no capítulo 3 (item 3.2), o quadro deste conceito na tradição cristã. Vimos que, desde o período medieval até a época moderna, a clivagem da justiça reportava-se à crença confessional do oponente. Neste sentido, a guerra entre nações cristãs foi considerada um fraticídio, como a nomeou Francisco de Vitória; já a guerra contra os infiéis muçulmanos era justa e até mesmo sagrada.

Se comparada à ética de guerra medieval contra o infiel, temos que a guerra justa definida no contexto americano, não visava o extermínio do índio hostil. Ao invés disso, tal dispositivo era pensado como um meio de submissão que, em última instância, facultaria a entrada do indígena no grêmio da Igreja e do Estado. Assim, no lugar da sentença de morte (ainda que muitas fossem decorrentes dos combates), era sob a condição jurídica de escravo legítimo que o índio passaria a fazer parte da sociedade colonial. Se por um lado, as razões econômicas para essa política são evidentes, por outro, foi essencial demarcar que a condição de pagão impunha alternativas condizentes com a missão evangelizadora e civilizatória da monarquia portuguesa pós-tridentina. Diferente dos infiéis, os pagãos americanos eram passíveis de conversão. Os aldeamentos jesuíticos eram os locais ideais para isto, porém, até mesmo sob a condição cativa podiam os índios ser convertidos, desde que seus senhores se comprometessem com a tarefa.

Ao longo deste trabalho, demonstramos o empenho militante de Antônio Vieira para fazer valer o projeto político teológico para os índios e, em última instância, para a conformação cristã de toda sociedade colonial. Neste sentido, seja através de sua atuação política junto aos príncipes ou governantes coloniais, seja nas missões da Amazônia, seja

pelo exercício pastoral entre os colonos, o jesuíta lutou para garantir a finalidade apostólica da presença portuguesa no Brasil. Levando isto em conta, entendemos que sua oratória sacra buscou instruir e persuadir os colonos para “o bem”: promover a comunhão com Deus, libertar dos enganos, repor a verdade e revelar os mistérios eram, enfim, os meios que Vieira dispunha para conformar a vontade do colono à ação cristã, o que, nestas terras, implicava necessariamente o cuidado espiritual dos indígenas.

Como demonstramos no capítulo 1 (item 1.4), a reforma cristã do mundo, bem como a salvação de cada indivíduo dependia, segundo o pensamento jesuítico, da ação afirmativa dos homens que escolhem e oboram pautados pelo bem divino. Assim, o entendimento do conceito de *livre-arbítrio* tornou-se um objetivo central para esta tese, pois indispensável à concepção soteriológica jesuítica.

Vimos que, no interior do pensamento jesuítico, soma-se à concepção universalista da missão, uma profunda confiança na participação do homem em sua própria salvação. Acompanhamos, ainda no capítulo 1, que esta crença deve ser entendida não como uma autonomia humana frente à vontade divina, mas, pelo contrário, como consequência do ato extremo de amor divino, que, pela graça, funda no homem a participação em seu Ser, e, assim, dota-lhe da capacidade de ir em busca do Bem (finalidade de toda criatura). Para compreendermos a concepção soteriológica jesuítica foi necessário apresentarmos, ainda que sumariamente, o lugar ontológico reservado ao homem no universo dos seres criados (capítulo 1, item 1.3).

Vimos com Étienne Gilson que o gênero humano foi escolhido para receber a graça de Deus, como um ato expresso de sua Vontade. Dessa eleição surge a possibilidade de se estabelecer uma relação de união com Deus, que é exclusiva dos homens entre todas as outras criaturas⁶⁶⁷. Essa escolha *qualifica* o humano como o que é voluntariamente pretendido por Deus. Portanto, ela é uma glória que resgata o homem de sua condição de *contingência radical*, ao facultar-lhe a possibilidade de conhecer o plano divino. Porém, para que isso aconteça, entra em cena uma faculdade também análoga ao Ser de Deus: a razão

⁶⁶⁷ Como vimos, os filósofos cristãos buscaram distinguir cuidadosamente as várias espécies ou graus de analogia entre Deus e os seres. No que diz respeito ao homem, a analogia é dada por uma *proporcionalidade* que se espelha (está contida) na graça. É pois, pela graça, que os homens participam do Ser de Deus.

natural. Esta, em conjunto com o livre-arbítrio, são as características exclusivas e definidoras do gênero humano.

Em suma, o homem é dotado de livre-arbítrio por possuir uma alma racional. Todavia, o horizonte das escolhas ditadas pela vontade permanece indeterminado: há a possibilidade do homem escolher o pecado ou os desígnios de Deus. Ou seja, a vontade pode escolher entre o mal ou o bem sem que a qualidade da escolha interfira na liberdade do ato. Por conseguinte, a escolha assume a forma de uma responsabilidade moral porque o sujeito que escolhe passa a ser responsável por todos os seus atos, que são necessariamente efeitos desta escolha.

Para que o problema da indeterminação moral da vontade fosse resolvido, os filósofos acabaram por relacionar o livre-arbítrio e a graça. Tudo acontece como se a graça, ao penetrar no livre-arbítrio, pudesse libertar o querer. O livre-arbítrio qualifica-se com a graça, pois esta opera como uma centelha de consciência que o orienta. Onde há inteligência – no sentido de se ter o entendimento do Bem – há livre-arbítrio e, quanto mais há inteligência, mais há liberdade. Isso não diminui a possibilidade do homem escolher o mal ou o pecado, contudo, a má escolha, a opção pelo pecado, não significa liberdade. A vontade só é livre quando encontra a Vontade de Deus. Assim, a graça, dom de Deus dado aos homens, capacita o humano para o entendimento da Verdade.

A partir da demonstração destes conceitos pudemos concluir que, ao criar o homem dotado de razão natural e livre-arbítrio, Deus deixa para ele a responsabilidade de conduzir o seu fim último. A vontade humana e o livre-arbítrio, enfim, “(...) colabora[m] eficientemente para o seu destino.”⁶⁶⁸ É, portanto, sob essa perspectiva que entendemos o humanismo contido no pensamento jesuítico: foi a partir desta tradição filosófica medieval que os inacianos propuseram um sentido de justificação cujos meios eram, concomitantemente, a graça, a fé e as obras – o que os colocou em profunda sintonia com as diretrizes do Concílio de Trento.

Além disso, no capítulo 1 (item 1.5.2), julgamos pertinente expor as afinidades entre o pensamento jesuítico e o humanismo cívico desenvolvido na Itália do século XV, que postulou a virtude cívica e a ação política prudente como condições para o aperfeiçoamento da república. No viés jesuítico, a ação virtuosa – aqui representada pelas boas obras – era

⁶⁶⁸ GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.368.

também a condição para o desenvolvimento da república cristã (bem temporal) e a salvação eterna (bem espiritual). Ambas instâncias intrinsecamente dependentes. A participação dos homens na definição de seu destino fundamenta-se na concepção de que, apesar de sua natureza corrompida, definida a partir da Queda, há neles, por analogia, uma participação no Ser. Dotados de graça e razão natural, eles são capazes de não somente conhecer o plano de Deus, como também ser coagentes nas etapas históricas que levam a esse Fim. Porém, a Verdade continuaria indisponível aos homens se não fossem os mistérios – ou os objetos de fé, como postulou São Tomás – a sinalizar o caminho para a plenitude do ser. Os mistérios que sacralizam o mundo criado têm, assim, a finalidade providencial de ensinar o livre-arbítrio a desejar e a agir na direção do plano divino. Isto porque, o entendimento humano, diante dos enganos do mundo, mostra-se incapaz de julgar corretamente e, portanto, a opacidade da verdade só pode ser superada mediante o mistério dos objetos de fé instituídos pela liberalidade de Deus.

Isso não significa que os sinais divinos se sobreponham ou se tornam prevalentes em relação ao livre-arbítrio, pois este constitui uma faculdade inexorável ao homem. Nada pode obrigar a vontade, que permanece sempre como um ato livre. No entanto, ao sinalizar para o perigo da vontade absolutizar-se – quando orientada apenas pelos sentidos ou pelo julgamento falho da razão natural – os mistérios têm a funcionalidade de instruir para o Bem as escolhas e a ações, que, em última instância, continuam sob a responsabilidade do livre-arbítrio. Enfim, o mistério age como um alerta (e aqui está seu valor pedagógico), que antecede o arbítrio humano, sem, no entanto, sobredeterminá-lo.

Este argumento pôde ser melhor demonstrado no capítulo 2, quando analisamos os sermões que Vieira pregou no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Elegemos, como objeto, aqueles cuja matéria versa, essencialmente, sobre o mal estado de consciência em que se encontravam os colonos em decorrência de suas ações frente aos índios e jesuítas. Enfim, altercar contra a má conduta, censurar a cobiça e advertir contra os enganos e as paixões que dominavam a sociedade colonial mostrou-se um dos objetivos primordiais de Vieira nestes discursos. Como vimos, ao repor os sentidos teológicos verdadeiros ao fiel pecador, a oratória sacra almejava despertar a reflexão, a auto-censura e, por fim, a mudança das ações na direção dos desígnios de Deus. Naquela porção da colônia, todos os males e pecados estavam relacionados à violência e à escravidão pelas quais os moradores subjugavam os índios.

Como procuramos demonstrar no capítulo 5, a origem dos males e da degradação moral instaurada na colônia advinha da guerra injusta contra os índios. A guerra era, em suma, a forma disseminada para aquisição da mão-de-obra escrava; por esta razão, mesmo quando não explicitada nominalmente nos sermões, ela se fazia presente por ser o lugar primordial do pecado. A cobiça por escravos movia as guerras que, portanto, dispensavam, na maioria das vezes, os critérios de legitimidade. Inexistia entre os moradores o zelo pela conversão dos gentios, uma vez que a ganância ditava o ritmo desumano da exploração do trabalho. A consequente mortandade dos naturais da terra movia os moradores a novas guerras injustas. Contra esse ciclo de cobiça, avareza e violência Vieira buscou, através dos sermões, desvelar o mistério da guerra. O jesuíta – sal da guerra – expurgava a vontade corrompida dos homens, encaminhando-a à vontade de Deus. Ao ser interpretada pela tópica do mistério, a guerra tinha uma função salvífica: ela era, enfim, ocasião para os colonos realizarem ou contraditarem o plano divino.

Ao ocorrer indiscriminadamente e apartada da justiça – como a experiência mostrava – a guerra contrariava sua autêntica vocação: a de ser um instrumento legítimo, porém restrito, de submissão dos índios à ordem colonial. Em última instância, os moradores do Maranhão e Grão-Pará perdiam a oportunidade de agir colaborativamente em direção à remissão própria e a dos índios. Por vezes, a Providência encarregava-se de demonstrar o descontentamento divino ao operar para o fracasso de entradas cuja única finalidade era prear escravos.

Em contrapartida, as empresas guiadas pelo fim evangélico, quando obrigadas a usar a força, eram guerras justas que contavam com o favor da Providência. Os soldados portugueses, quando aliados aos soldados de Cristo, eram também apóstolos que, pela espada, derramavam o sangue que fazia erigir a Igreja. Pois como diz Vieira no Sermão do Espírito Santo, “ (...) muitas vezes é necessário que os soldados com suas armas abram e franqueiem a porta, para que por esta porta aberta e franqueada se comunique o sangue da Redenção, e a água do Batismo.”⁶⁶⁹ Em suma, a guerra, quando justa, era um instrumento de efetivação dos desígnios providenciais. Vieira explicita essa ideia ao comparar os soldados portugueses – que acompanhavam e defendiam os descimentos – àqueles que, ao longo da era cristã, derramaram o sangue, infiel ou idólatra, em nome da expansão do cristianismo.

⁶⁶⁹ VIEIRA, Antônio, “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. In *Sermões*, Op.Cit., p. 433.

Assim como os sermões analisados no capítulo 5, as cartas e informações analisadas no capítulo anterior também corroboraram para a demonstração deste argumento. As missivas cujo conteúdo reportava-se ao andamento das missões amazônicas, não raro explicitaram o mistério da guerra. Demonstramos que a Companhia de Jesus e suas missões pelo interior da Amazônia, a despeito da oposição dos moradores, lograram introduzir muitos índios na cristandade e na civilidade, o que, para isso, concorria a Providência divina. Assim, nas ocasiões em que a guerra era necessária para haver o anúncio da Palavra ou para punir os selvagens pelo martírio de religiosos, estas foram justas e condizentes com os desígnios divinos. Porém, como relatou Vieira em tantas outras cartas, o que prevaleceu foram ações alheias aos valores cristãos: as guerras injustas eram, assim, a perdição de colonos e indígenas.

Para finalizar, gostaríamos de pontuar que Vieira, ao propor a metáfora da estátua de murta, alçou simbolizar a inconstância da alma selvagem⁶⁷⁰. Este *topos* essencial dos escritos jesuíticos (já presente nos documentos dos primeiros tempos da Companhia no Brasil) vaticinava que os índios, com a mesma facilidade com que criam, descriam. Tal problema era um grave impedimento à conversão, o que o fez, por conseguinte, fator determinante para a orientação das políticas inaciana e real portuguesa.

De matriz agostiniana, o pensamento jesuítico concebia a alma humana tripartida em entendimento, memória e vontade. No índio, a potência do entendimento mostrava-se aguda, pois com relativa presteza absorvia os ensinamentos bíblicos. A memória parecia-lhe fraca, haja visto o esquecimento dos *brasis* quanto ao apostolado de São Tomé. Sobre isto, diz Vieira:

Quando os portugueses descobriram o Brasil, acharam as pegadas de Santo Tomé estampadas em uma pedra que hoje se vê as praias da Bahia; mas rasto, nem memória da fé que pregou Santo Tomé, nenhum acharam nos homens. Não se podia melhor provar e encarecer a barbaria da gente. Nas pedras acharam-se rastos do pregador, na gente não se achou rasto da

⁶⁷⁰ CASTRO, Eduardo Viveiros de. "O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem". In: *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, vol.35, 1992 p.38.

pregação; as pedras conservaram memória do apóstolo, os corações não conservaram memória da doutrina.⁶⁷¹

Porém, desde os tempos de Manuel da Nóbrega, a origem de todo o mal era creditada à *vontade*. A deficiência nesta potência da alma fazia com que o índio recalcitrasse nos maus costumes e na idolatria. Sem a vontade ele poderia compreender, mas ainda assim, não teria Fé. Logo, “com a mesma facilidade com que dizem *pâ* [sim], dizem *aani* [não]”, descreveu o jesuíta.⁶⁷² Vieira segue o tom

Uno eodemque tempore, et credebat et incredulus erat. Tal é a fé dos *brasis*; é fé que parece incredulidade e é incredulidade que parece fé; é fé, porque crêem sem dúvida e confessam sem repugnância tudo o que lhes ensinam; e parece incredulidade, porque com a mesma facilidade com que aprenderam desaprendem; e com a mesma facilidade com que creram, descrêem.⁶⁷³

Ademais, essa inconstância estava ligada às três faltas constitutivas dessa “gente selvagem”: a ausência de fé, de lei e de rei – *topos* consensual entre os escritos de jesuítas e cronistas dos séculos XVI e XVII. Como bem observa Eduardo Viveiros de Castro, tais faltas estavam casualmente encadeadas:

(...) não tinham fé porque não tinham lei, não tinham lei porque não tinham rei. A verdadeira crença supõe a submissão regular à regra, e esta supõe o exercício da coerção por um soberano. Porque não tinham rei, acreditavam nos padres; porque não o tinham, desacreditavam.⁶⁷⁴

⁶⁷¹ VIEIRA, Antônio, “Sermão do Espírito Santo, São Luís do Maranhão, 1657”. In *Sermões*. Alcir Pécora (org). São Paulo: Hedra, 2003, tomo I, p.422.

⁶⁷² NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo da Conversão do Gentio*, Apud José Eisenberg, *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político. Modernos. Encontros Culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG/Humanitas, 2000, apêndice 2, p.223.

⁶⁷³ VIEIRA, Antônio, “Sermão do Espírito Santo”, Op.Cit., p.423.

⁶⁷⁴ CASTRO, Op.Cit. Cabem aqui as considerações de Manuela Carneiro da Cunha: “Sem fé, mas crédulos: os jesuítas imputam aos índios uma extrema credulidade, e a coisa é só aparentemente

Daí a necessidade do acompanhamento atento, amoroso, sacrificante (por vezes revelado em martírios) dos jesuítas junto aos índios. No entanto, a contraface do amor cristão era, necessariamente, o *compelle intrare* (*Lc, 14,23*): “que com medo venham tomar a fé”.⁶⁷⁵ Nesse sentido, encontramos também as palavras de Vieira:

E se, para guardar ovelhas mansas, é necessário amor e muito amor, que será para ir tirar das brenhas ovelhas feras, para as amansar e afeiçoar aos novos pastos, *para as acostumar à voz do pastor e a obediência do cajado*, e sobretudo para desprezar os perigos de se confiar de suas garras e dentes, enquanto são ainda feras e não ovelhas? *Se é necessário amor para ser pastor de ovelhas, que comem no prado e bebem no rio; que amor será necessário*

contraditória. No fundo, a fé é a forma centralizada da crença, excludente e ciumenta. A carência de fé, de lei e de rei e de razão política não são senão avatares de uma mesma ausência de jugo, de um nomadismo ideológico que faz *pendant* a atomização política. A credulidade é uma forma de vagabundagem da fé.” CUNHA, Manuela C. “Imagens de Índios do Brasil: o Século XVI”. In *Estudos Avançados*, USP, 4 (10), Set-Dez 1990, p.106.

⁶⁷⁵ NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo da Conversão do Gentio*. In LEITE, Serafim, *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão IV Centenário, 1954, vol II O uso da força secular como etapa anterior para a conversão foi justificado no *Plano Civilizador* (1558). Nesta carta, Nóbrega expõe a reforma dos aldeamentos que faria com que os índios vivessem de acordo com as leis cristãs e civis Eisenberg nos explica que, para Nóbrega, *medo* não era o mesmo que *coerção*. Segundo o tomismo, existiam dois tipos de medo: um é o temor dos males que vem de Deus, ou seja, da punição divina e, por isso, chamado *medo servil*. O outro é o temor derivado da sujeição à autoridade divina, chamado *medo filial*. O primeiro pode ser experimentado por fiéis e infiéis, enquanto que o segundo é próprio daqueles que têm Fé. “Se o medo filial é consequência de uma fé já formada, então ele logicamente não pode causar a conversão. Mas aquele que ignora a fé pode aprender a temer a Deus através do medo servil.” Ainda segundo o autor, “A sutileza dessa reforma [dos aldeamento] é que ela possibilita a Nóbrega argumentar que o *medo servil somente entra como modo de preparar as almas dos índios para receber a fé cristã, e não como instrumento direto de conversão*. (...) Através do medo, os índios consentiriam em se submeter à autoridade dos padres, e, em um segundo momento, seriam convertidos pela persuasão.” EISENBERG, *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno*, Op.Cit, p.107-108. (grifo nosso) Carlos Zeron argumenta que “(...) a ameaça da autoridade secular seria análoga à punição divina, pela mediação do poder indireto (*potestas indirecta*) dos jesuítas.” ZERON, *Linha de Fé*, Op.Cit., p.128.

*para ser pastor de ovelhas, que talvez comem os pastores e lhe bebem o sangue?*⁶⁷⁶

Devemos ressaltar que, se por um lado, o projeto de reforma cristã idealizado pela Companhia de Jesus elegia os naturais da terra como o grupo mais urgente para receber a doutrina; por outro, de modo algum, descurou do cuidado da alma dos colonos. Assim, desde meados do século XVI, foram duas as frentes de atuação dos jesuítas: os aldeamentos, onde eram convertidos os indígenas, e os Colégios e paróquias das cidades, onde eram ministrados os sacramentos aos colonos. No primeiro, promovia-se a cura e a remissão às almas gentias; no segundo, o desengano e a união com Deus às almas cristãs. O escopo do projeto jesuítico era, enfim, a totalidade da sociedade colonial em processo de gestação.

A luta política de Vieira em prol da Companhia de Jesus e da evangelização dos índios foi travada em diversos campos; nas missões da Amazônia ou nas Câmaras de São Luís e Belém, no Paço ou na Capela real. Foi, pois, na colônia que seu empenho militante defrontou-se com a mais renitente das adversárias: a vontade dos homens. A do índio, feito murta, perdia-se facilmente devido à inconstância. A do colono, obsedada pela cobiça, negava a moral cristã. Podemos presumir que, para Vieira, estabelecia-se aqui um paralelo entre as duas: uma é falha, pois vacilante e erradia; a outra, pois obscurecida pelos enganos do mundo. Sem a presença dos missionários jesuítas à salgar a consciência e instruir o livre-arbítrio dos homens, a finalidade para qual a vontade divina destinou a colônia e, em última instância, o Império português, não poderia, enfim, cumprir-se. O mistério da guerra, quando não compreendido pelos colonos era, pois, caminho para a perpetuação da gentilidade e atalho para a ruína de suas almas.

⁶⁷⁶ Vieira, Antônio. "Sermão do Espírito Santo", Op.Cit., p.430. (*grifo nosso*)

Bibliografia

Fontes Documentais

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, vol.I, Livro V, Cap. XXI.

ANTONIL, André João Andreoni. *Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e minas etc [1711]*. (Introdução e notas de Andrée Mansuy Diniz Silva). São Paulo, Edusp, 2007.

AQUINO, São Tomás de. *Súmula Contra os Gentios*, Coleção: Os Pensadores, São Paulo, Ed. Abril, 1973.

Summa Teológica. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Livraria Sulina Editora. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980, vol. V.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997

GRACIÁN, Baltasar. *El Criticón*. Clássicos Españoles. Olympia Ediciones, 1995.

LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

NÓBREGA, Pe. Manuel da. “Diálogo sobre a Conversão do Gentio” e “carta de Manuel da Nóbrega a Miguel de Torres, 08 de maio de 1558”. In: *Cartas do Brasil e mais escritos (opera omnia)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955.

NÓBREGA, Pe. Manuel da. “Diálogo sobre a conversão do gentio”. In LEITE, Serafim, *Cartas dos Primeiros. Jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão IV Centenário, 1954, vol II.

ROCHA, Manoel Ribeiro da. *Etíope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado: discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1758.* (Apresentação e transcrição do texto original por Silvia H. Lara) In: *Cadernos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*, 21 (1991): 94-95 e 129-132.

VIEIRA, Pe. Antônio. *Sermões* – Antônio Vieira. Alcir Pécora (org); São Paulo: Hedra, Tomo 1 e 2, 2003.

VIEIRA, Pe. Antônio. *Sermões*. De acordo com a edição seiscentista, única autorizada. São Paulo: Editora das Américas, Volume VII.

VIEIRA, Pe. Antônio. *Sermões*. De acordo com a edição seiscentista, única autorizada. São Paulo: Editora das Américas, Volume IX.

VIEIRA, Pe. Antônio. *Sermões*. De acordo com a edição seiscentista, única autorizada. São Paulo: Editora das Américas, Volume XXI.

VIEIRA, Pe. Antônio. *Sermões*. Lello e Irmão, Editores, Porto, 1959, tomo VII.

VIEIRA, Antônio. *Cartas do Brasil*. João Adolfo Hansen (org); São Paulo: Hedra, 2003.

VIEIRA, Pe. Antônio. *Cartas*. Coordenadas. e anotadas por. J. Lúcio de Azevedo. Nova edição revista do texto publicado pela extinta Imprensa da Universidade de Coimbra em 1925. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 3 volumes.

VIEIRA, Antônio. *Obras Escolhidas*. Prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernani Cidade. Volume I, Cartas (I). Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1951.

VIEIRA, Antônio. *Obras Escolhidas*. Prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernani Cidade. Volume II, Cartas (II). Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1951.

VIEIRA, Antônio. *Obras Escolhidas*. Prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernani Cidade. Volume V, Obras Várias (III): Em Defesa dos Índios. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1951.

VITORIA, Francisco. *Selectio de Iure Belli o Paz Dinámica*. Escuela Española de la Paz. Primera generación, 1526-1560. Corpus Hispanorum de Pace. C.S.I.C., Madrid: 1981.

Sites (Fontes Documentais)

Ius Lusitaniae - Fontes Históricas do Direito Português

<http://iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/index.php>

Coleções:

Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal recopiladas por mandado d'El-Rey D. Philippe I. ALMEIDA, Cândido Mendes de (editor). (1870). Rio de Janeiro: Tipografia do Instituto Filomático, 14^a ed., 1870

Collecção Chronologica de Leis Extravagantes, Posteriores à Nova Compilação das Ordenações do Reino, Publicadas em 1603. FREITAS, Joaquim Inácio de (revisor). Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1819.

Collecção Chronologica da Legislação Portugueza. SILVA: José Justino de Andrade e. Completa e anotada. Lisboa: J.J.A. Silva, 1854

Collecção da Legislação Portugueza desde a última Compilação das Ordenações. SILVA, António Delgado da. (editor). Lisboa: Typografia Maigrense, 1828.

VIEIRA, Pe. Antônio. *Sermões*. Erechim: EDELBRA, 1998, Vol. X Acesso em: <http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=28880# e dnref1>

Livros e artigos

AGNOLIN, Adoni. Jesuítas e Selvagens. A negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII). São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2007.

ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its empire and Beyond 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

AÑOVEROS, Jesus Maria Garcia. *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2000.

ASSUNÇÃO, Paulo. *Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo, Edusp, 2004.

_____. “A Escravidão nas Propriedades Jesuíticas. Entre a caridade cristã e a violência”. In *Acervo*, Rio de Janeiro, vol. 15, nº 1, 2002, p. 115-132.

AUERBACH, Erich. *Figura*, São Paulo: Editora Ática, 1997.

_____. *Mimesis. A representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

AZEVEDO, João Lucio de. *Os Jesuítas. Grão-Pará: suas missões e colonização*. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso & Irmãos, 1901.

BLAJ, Ilana. *A Trama das Tensões. O processo de Mercantilização de São Paulo Colonial (1681-1721)*, São Paulo: Humainitas, FFLCH, Fapesp, 2002

BIGNOTTO, Newton. *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: Ed. UFMG/Humanitas, 2001.

BOSI, Alfredo. “Antônio Vieira, profeta e missionário. Um estudo sobre a pseudomorfose e a contradição”. In: *Estudos Avançados*, 23(65), 2009, p.247-270. (Acesso em 04/01/2013) http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142009000100017#tx

CASTELNAU-L'ESTOILE, C. *Operários de uma Vinha Estéril. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru: SP: EDUSC, 2006.

CASTRO, Eduardo Viveiros, “O Mármore e a Murta”. In: *Revista de Antropologia*, vol.35.

CYMBALISTA, Renato. “Os mártires e a cristianização do território da América portuguesa, séculos XVI e XVII”. In *Anais do Museu Paulista*. São Paulo. N. Sér. v.18. n.1. p. 43-82. jan.- jul. 2010. Acesso em:

<http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v18n1/v18n1a03.pdf>

COELHO, Geraldo Mártires. “Antônio Vieira, o ‘Sermão da Epifania’ ou as Chamas do Anticristo Abrasando o Quinto Império”. In: *Estudos sobre Vieira*, HANSEN, MUHANA, GARMES (orgs), São Paulo: Ateliê Editorial, 2011, p.71-98.

CORTESÃO, Jaime. *História da expansão portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1993.

COSTA, Ricardo Luiz Silveira da. *A Guerra na Idade Média: Estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica*. Rio de Janeiro: Edições Paratodos, 1998.

COUTRINE, Jean-François. "Direito Natural e Direito das Gentes. A refundação moderna, de Vitória a Suárez". In: *A Descoberta do Homem e do Mundo*. Adauto Novaes (org). São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.293-333.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

"Imagens de Índios do Brasil: O século XVI", In *Estudos Avançados*, 4 (10), 1990.

Os Direitos do Índio: ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DIAS, Geraldo A. J. Coelho. "A Evangelização: Portugal e a Política externa da Igreja no Século XV". In: *Revista da Faculdaade de Letras: História*. Série II, Vol. 14, Porto, 1997, p. 139-166. (Acesso em 10/11/2012): <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2079.pdf>

DUARTE, Luis Miguel. *Justiça e Criminalidade no Portugal do Medievo (1459-1481)*. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para Ciência e Tecnologia, 1999.

EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno. Encontros Culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG/Humanitas, 2000.

FRAGOSO, João Fragoso; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs). *O Antigo Regime nos Trópicos. A dinâmica Imperial portuguesa - Séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FREITAS, Ludmila Gomide. *A Câmara Municipal da Vila de São Paulo e a Escravidão Indígena no Século XVII (1628-1696)*,. Campinas, dissertação de mestrado, IFCH-UNICAMP, 2006.

GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____ *História da Filosofia Cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa*.
Petrópolis: Ed. Vozes, 1995.

_____ *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GINZBURG, Carlo. *Os Fios e os Rastros – verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GOMES, Francisco José Silva. “A Cristandade Medieval entre o Mito e a Utopia”. In: *Topoi*, Rio de Janeiro, dezembro 2002, p. 221-231.

HANSEN, João Adolfo. *Alegoria. Construção e Interpretação da Metáfora*. São Paulo: Hedra; Campinas: Editora Unicamp, 2006.

_____ “Vieira e os estilos cultos: “ut theologia rhetorica””. In *Revista Letras*, nº43, jul/dez de 2011. (Acesso em setembro de 2012)
http://w3.ufsm.br/revistaletras/artigos_r43/artigo_01.pdf

_____ “Correspondência de Antônio Vieira (1646-1694): o Decoro”. In *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia, FFLCH – USP. São Paulo, nº 31, 2000, p.259-284.

_____ *Manuel da Nóbrega*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

HANSEN, João Adolfo; MUHANA, Adma; GARMES Hélder (orgs), *Estudos sobre Vieira*, São Paulo: Ateliê Editorial, 2011.

HEMMING, John. *Ouro Vermelho. A conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: Edusp, 2007.

HESPANHA, Antônio Manuel. *As Vésperas do Leviathan - Instituições e Poder Político em Portugal - Séc. XVII*. Lisboa: Ed. Almedina, 1994.

Panorama Histórico da Cultura Jurídica Européia.
Publicações Europa-América, Lisboa, 1998.

Poder e Instituições no Antigo Regime. Lisboa, Ed.
Gulbenkian, 1984.

_____, “Direito Comum e Direito Colonial”, In: *Panóptica*, ano 1, n.
3, nov. 2006, p. 97. (Disponível em:

<http://www.metajus.com.br/textos-estrangeiro/DireitoComum e DireitoColonial.pdf>

e XAVIER, Ângela Barreto “A Representação da Sociedade e
do Poder”. In: *História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807)*, MATTOSO (dir), vol.IV,
Lisboa: Ed. Estampa, 1993,

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e
colonização do Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 6.ed., 1994.

HÖFFNER, Joseph. *Colonização e Evangelho. Ética da colonização espanhola no século de
ouro*. Rio de Janeiro: Ed. Presença, 1977.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*.
Rio de Janeiro: Contraponto / Editora PUC – Rio, 2006.

LEHMANN, Johannes. *Las Cruzadas – Los aventureros de Dios*. Barcelona: Ediciones
Martinez Roca, 1989.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus*. Lisboa - Rio de Janeiro: Livraria
Portugália – Instituto Nacional do Livro, 1938-1950, 10 vols.

_____ *História da Companhia de Jesus*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1950, tomo I.

LIMA, Luis Filipe Silvério de. *Padre Vieira: sonhos proféticos e profecias oníricas. O tempo do Quinto Império nos sermões de Xavier Dormindo*. São Paulo: Humanitas, 2004.

_____ *Império dos sonhos: narrativas proféticas, sebastianismo brigantino*. São Paulo: Alameda, 2010

LISBOA, João Francisco. *Obras escolhidas*. Ed. Otávio Tarquínio de Sousa. Rio de Janeiro, 1946, 2 vols.

LONDONO, Fernando Torres, “Escrevendo Cartas Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI”. In: *Revista Brasileira de História*. V.22, n.43, São Paulo, 2002.

LUZ, Guilherme A. *Carne Humana. Canibalismo e Retórica Jesuítica na América Portuguesa (1549-1587)*. Uberlândia: EDFU, 2006.

_____ “Rosário da Concórdia: Vieira e os fundamentos místicos da paz social”. In: *Clio - Revista de Pesquisa Histórica*. N. 27-2, 2009, p.63-86.

_____ “Os Passos da Propagação da Fé: o lugar da experiência em escritos jesuíticos sobre a América quinhentista”. In *Topoi, Revista de História da UFRJ*, Rio de Janeiro, nº 6, jan-jun de 2003, vol.4, p.106-127.

MADURO, Carlos Alberto de Seixas. *As artes do não-poder. Cartas de Vieira. Um paradigma da retórica epistolar do barroco*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa; Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, 2012.

MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. *A Escravidão no Brasil: ensaio histórico jurídico-social [1867]*. 3^a ed. Petrópolis, RJ, Vozes, 1976, 3vols.

históricojurídico-social. São Paulo, Brasil Edições Cultura 1944, Vols. 1 e 2.

MATTOSO, José (dir). *História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807)*, vol.IV, Lisboa: Ed. Estampa, 1993.

MEIHY, J. C. S. B. "Ensaio Introdutório". In: Vieira: *Escritos instrumentais sobre os índios*. (seleção de textos: Cláudio Giordano). São Paulo, EDUC/Loyola, 1992.

"A catequese segundo Padre Antônio Vieira". In: *Revista Magistro*, nº 7, 2013. Acesso em:

<http://publicacoes.unigranrio.com.br/index.php/magistro/article/viewFile/2026/959>

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico. Demonologia e Colonização – séculos XVI – XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza. *Fé e Império. As Juntas das Missões nas Conquistas Portuguesas*. Manaus: EDUA, 2009.

MILLER, René Füllöp. *Os Jesuítas: seus segredos e seu poder*. Tradução Alvaro Franco. Rio de Janeiro: Porto Alegre: São Paulo: Edição da Livraria do Globo, 1946.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

Tupis, tapuias e historiadores : estudos de história indígena e do indigenismo. Tese de Livre-docência. IFCH/UNICAMP, 2001.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O Rei no Espelho. A monarquia portuguesa e a colonização da América (1640-1720)*. São Paulo: Ed. Hucitec, 2002.

NEVES, Luis Felipe Baeta. *Vieira e a Imaginação Social Jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

_____ *O Combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

OLIVEIRA, Ana Lucia de. *Por quem os sinos dobraram. Uma abordagem das letras jesuíticas*. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 2003.

O'MALLEY, John W. *Os Primeiros Jesuítas*. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004.

PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Londons/New York/ Melbourne, Cambridge University Press, 1982.

_____ *La Caída del Hombre Natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Trad. Esp. Madri: Aliaza Editorial, 1988.

_____ *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona: Ediciones Península, 1997.

_____ *European Encounters with the New World*. New Haven: Yale University Press, 1993.

PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. Campinas: Editora Unicamp/ São Paulo: Edusp, 2^a ed., 2008.

_____ “Cartas à Segunda Escolástica”. In: *A Outra Margem do Ocidente*. Adauto Novaes (org). São Paulo: Companhia das letras/ Minc. Funarte, 1999, p. 373-414.

_____ “Vieira, o índio e o corpo místico”. In: *Tempo e História*, Adauto Novaes (org), São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 423-461.

_____. *Máquina de Gêneros. Novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage.* São Paulo, Edusp, 2001.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz, “Índios Livres e Índios Escravos. O princípio da legislação indigenista do período colonial (século XVI a XVIII)”. In: *História dos Índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha (org), São Paulo: Companhia das Letras, São Paulo, 1992.

PINTO, Rodrigo Gomes de Oliveira. *Entre Borrões e Cadáveres: os sermões de Dominga da Quaresma de Antônio Vieira*. Dissertação de Mestrado, FFLCH – USP, São Paulo, 2009.

PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça. Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. “Cristianismo, Modernidade e Historiografia”, In: *Revista de História*, nº 160 (1º semestre de 2009).

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec/ Editora da USP / Fapesp, 2000 (Estudos Históricos, 44).

_____. “A Arte da Guerra no Brasil. Tecnologia e expansão militar da fronteira da América portuguesa, 1550-1700”. In *Novos Estudos – CEBRAP*, São Paulo, março de 1999, nº 53, p.189-204.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização . A representação do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo: Edusp/Zahar, 1996.

RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.

RUIZ, Rafael. *A vila de São Paulo durante a União das Coroas: políticas estratégicas e transformações jurídicas*. Tese (doutorado), FFLCH – USP, 2002

_____ “Duas percepções da justiça nas Américas: Prudencialismo e Legalismo”, *Anais Eletrônicos do VIII Encontro Internacional da ANPHLAC*, Vitória 2008, Disponível em:
http://anphlac.org/upload/anais/encontro8/rafael_ruiz.pdf

SÁ, Magali .Romero. “A "peste branca" nos navios negreiros: epidemias de varíola na Amazônia colonial e os primeiros esforços de imunização”. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1415-47142008000500008&script=sci_arttext
(Acesso em janeiro de 2013)

SARAIVA, Antônio J. *O Discurso Engenhoso. Estudo sobre Vieira e outros autores barrocos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1980.

SÉRGIO, Antonio. “Salada de conjecturas a propósito de dois jesuítas”, *Ensaios V*, 2^aed., Liv. Sá da Costa, Lisboa, 1981.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____ *Maquiavel*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

SINKEVISQUE, Eduardo. “Usos da ecfrase no gênero histórico seiscentista”, *In História da Historiografia, Ouro Preto (MG)*, nº12, agosto 2013, p.45-62.

_____ *Doutrina seiscentista da arte histórica: discurso e pintura das guerras holandesas (1624-1654)*. Tese de doutorado, USP (FFLCH), 2005.

_____ Retórica e política: a prosa histórica dos séculos XVII e XVIII - introdução a um debate sobre gênero. Dissertação de mestrado, USP (FFLCH), 2000.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés (org). *Textos Clássicos sobre o Direito e os Povos Indígenas*. Núcleo de Direitos Indígenas / Curitiba: Juruá, 1992

SOUZA, Laura de Mello e. *O sol e a sombra. Política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

SCHWARTZ, Stuart. *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial: O Tribunal Superior da Bahia e seus Desembargadores, 1609-1751*. tradução Berilo Vargas. — São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

TEIXEIRA, Felipe Charbel. "Uma construção de fatos e palavras: Cícero e a concepção retórica da história". In *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 24, nº 40, jul/dez 2008, p.551-568.

THOMAS, George. *Política Indigenista dos Portugueses no Brasil, 1500-1640*. São Paulo: Edições Loyola, 1981.

THORNTON, John & HEYWOOD, Linda. *Central Africans, Atantics Creoles and the Foundation of the Americas (1585-1660)* New York : Cambridge University Press, 2007.

_____ *Africa and the Africans in the Making of the Atlantic World (1480-1680)*. Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 1998.

TODOROV, Tzvetan. *Nós e os Outros. A reflexão francesa sobre a diversidade humana*, vol.1, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____ *Ideologia e Escravidão. Os letRADOS e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1986.

ZAVALA, Silvio. *Filosofia de la Conquista*. 3^a ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1984

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de Fé. A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Edusp, 2011

A Construção de uma Ordem Colonial nas Margens Americanas do Império Português: discussões sobre o “bem comum” na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índio (XVI-XVII). São Paulo, FFLCH – USP, Tese de Livre-Docência, 2009.